N12<523293693 021
ubTÜBINGEN

Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETh)

21. Jahrgang 2007

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.

© 2007 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim
Druck: DIP-Digital-Print, Witten

ISBN: 978-3-417-26758-7
Bestell-Nr. 226 758

7A7295-21

INHALT

Vorwort 5

Dokumentation

Reinhard Slenczka
Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot. Dogmatische Beurteilung der *„Bibel in gerechter Sprache"* 7

Ingolf U. Dalferth
Der Ewige und die Ewige. Die „Bibel in gerechter Sprache" – weder richtig noch gerecht, sondern konfus 25

Aufsätze

Beat Weber
Psalm 30 als Paradigma für einen heutigen „Kasus der Wiederherstellung". Überlegungen zu einer Schnittstelle zwischen Altem Testament und kirchlichem Handeln im Blick auf eine Theologie und Praxis der Dankbarkeit 31

Jürg Luchsinger
„Der Segen des Herrn, der macht reich". Reichtum in der Spruchweisheit (Spr 10,1–22,16) 51

Herbert H. Klement
Trompeten und Musik im alttestamentlichen Gottesdienst 69

Christoph Stenschke
Wesen und Antwort neutestamentlicher Gemeinden in der multikulturellen Gesellschaft des ersten Jahrhunderts nach Christus 81

Ulrich Wendel
Wer hat den Teufel zum Vater? Ein Versuch über Joh 8,44 127

Peter Müller
„Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung": Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Epistemologie 141

Rainer Ebeling
Gemeindegründungs- und Gemeindeaufbauansätze in der Kritik der Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers 163

Friedhelm Jung
US-Evangelikale in Deutschland – ihr Beitrag zu Gemeindebau und theologischer Ausbildung 181

Timo Jahnke
Altern und Alte in der Gemeinde. Wie wir den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts begegnen können: Biblische Grundlagen und praktisch-theologische Handlungsausblicke 195

Hans-Georg Wünch
Bibel-Software im Vergleich 219

Beat Weber
In Richtung einer Biblischen Theologie. Vorstellung einer kürzlich erschienenen Monographie von Julius Steinberg samt einigen anschließenden Erwägungen 229

Buchinformation

Altes Testament 239
Neues Testament 274
Systematische Theologie 326
Historische Theologie 367
Praktische Theologie 411

Hinweise für Mitarbeitende 454
Rezensionen (JETh 2007) im Überblick 456
Anschriften der Autoren und Rezensenten 461

sollte sie sein, die Sprache einer neue deutsche Bibel-„Übersetzung", die nun schon seit einigen Monaten die Gemüter erregt. Nicht nur „richtig" sollte sie sein, so die Zielsetzung. Vielmehr wollte sie es feministischen, befreiungstheologischen und sozialen Anliegen recht machen sowie den christlich-jüdischen Dialog berücksichtigen. – Dass man mit einer Vielzahl von Brillen den Urtext nicht besser liest, zeigt das publizierte Ergebnis. Die beiden einleitend dokumentierten Aufsätze in diesem Jahrbuch weisen darauf hin, dass damit der Kirche nicht nur ein schlechter Dienst erwiesen wurde, sondern auch grundsätzliche Fragen der Anbetung Gottes und des kirchlichen Bekenntnisses berührt sind. Unter den weiteren Stellungnahmen zur „Bibel in gerechter Sprache" sei besonders auf das kritische Urteil des Neutestamentlers und ehemaligen Bischofs der Nordelbischen Kirche, Ulrich Wilckens, hingewiesen (www.bigs-gutachten.de – dort findet man auch weitere Texte).

Vielleicht ist es gut, an dieser Stelle daran zu erinnern, dass die Bibel nicht erst seit dem 20. Jahrhundert revidiert oder neu ins Deutsche übersetzt wird. Johann Jakob Junkherrot brachte 1732 in Hessen eine Wort-für-Wort-Übersetzung des Neuen Testaments heraus, die allgemein verspottet wurde. Johann Lorenz Schmidt, Verfasser der *Wertheimer Bibel* (1735) wurde 1737 wegen „freier Übersetzung" im Geiste der Aufklärung auf kaiserliche Anordnung inhaftiert, die Verbreitung des ersten erschienenen Teils seiner Bibel untersagt. Dass gerade die Aufklärung viele neue Übersetzungen schuf, sollte zu denken geben.

An die Dokumentation zur „Bibel in gerechter Sprache" schließen sich drei Aufsätze zu alttestamentlichen Themen an, zur Krisenbewältigung in den Psalmen, Reichtum in den Sprüchen und zur kultischen Musik. Im Bereich des Neuen Testaments macht Christoph Stenschke interessante Entdeckungen zur multikulturellen Gesellschaft, die es schon im 1. Jahrhundert gab. Ulrich Wendel beschäftigt sich mit der Bibelstelle Joh 8,44a, die schon vielen Auslegern Kopfzerbrechen bereitet hat. Auch kirchengeschichtliche und praktische Themen sind in diesem Jahr stark vertreten. Peter Müller fasst seine bisherigen Forschungen über Wilhelm Lütgerts Theologie zusammen. Rainer Ebeling nimmt prominente Gemeindeaufbaukonzepte von Bonhoeffers Ekklesiologie aus in den Blick. Friedhelm Jung stellt amerikanische Missionsbemühungen in Deutschland vor. Timo Jahnke knüpft mit seinen Überlegungen zu „Altern und Alten in der Gemeinde" an Helge Stadelmanns Aufsatz im letzten Jahrbuch an.

In einem umfangreichen Rezensionsartikel beurteilt Hans-Georg Wünch Software für den Gebrauch bei wissenschaftlicher und praktischer theologischer

Arbeit. Schließlich würdigt Beat Weber Julius Steinbergs Monographie über die Ketuvim.

Wie im letzten Jahr hat Pfarrer Ulrich Harst das Layout des Jahrbuchs erstellt, Prof. I. Howard Marshall hat die englischen Zusammenfassungen durchgesehen. – Pfr. Beat Weber hat den Vorsitz der Schweizerischen *AfbeT* abgegeben und scheidet daher als Mitherausgeber aus. Ihm sei für seine rege und konstruktive Mitarbeit herzlich gedankt! – Jedem Bibelausleger tut es gut, auf den Rat derer zu hören, die schon vor ihm die Bibel ausgelegt haben. In diesem Sinne sei hier der bedeutendste Theologe des 17. Jahrhunderts zitiert:

„Jedoch sollen die Außleger der Schrifft / weß Standts vnd Würden sie auch seyn / nicht jhre eigene Sinn vnd Gedancken in die Schrifft einführen / sondern wie die heilige Schrifft durch eingeben deß heiligen Geistes geschrieben ist: Also muß sie auch nach eben dessen Meinung gedeutet werden. Dahero wir denn sagen, / daß der heilige Geist der höchste vnnd vnwiedersprechliche Außleger der Schrifft sey." Johann Gerhard: *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae Interpretatione* (1610), hrsg. von Johann Anselm Steiger, Stuttgart 2007, Art. VII, S. 31.

Jochen Eber

Die Redaktion bedauert, dass im letzten Jahrbuch beim Beginn eines neuen Abschnitts versehentlich zwei Zeilen des Beitrags von Helmut Burkhardt übereinander gedruckt wurden. Der Text (Jg. 20, 2006, S. 28, Z. 27) lautet richtig:

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" (923,15–17).

So gehören 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 (926,21–25).

Reinhard Slenczka

Die Anbetung der Weiblichkeit Gottes und das Bilderverbot[1]

Dogmatische Beurteilung der „*Bibel in gerechter Sprache*"[2]

„Das göttliche Wort verbietet von vornherein, Gott mit dem gleichzusetzen, was Menschen in ihrer Erfahrung erkennen. Jeder Versuch der Vernunft, das Wesen Gottes mit dem natürlichen Vorstellungsvermögen zu erfassen, macht aus Gott einen Götzen, jedoch verkündigt ihn nicht" *Gregor von Nyssa* (335–394).[3]

1. Das gegenwärtig wirkende und ewig bleibende Wort Gottes.

Es ist das Wunder der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments, die ursprünglich nur in einzelnen Rollen oder Blättern aufbewahrt und im Gottesdienst verwendet wurden, dass sie in einer wechselvollen Geschichte erhalten, gesammelt, in viele Sprachen übersetzt und verbreitet worden sind bis auf den heutigen Tag. Das ist die sichtbare Erfüllung der Verheißung: „*Denn ihr seid wiedergeboren nicht aus vergänglichem, sondern aus unvergänglichem Samen, nämlich aus dem lebendigen Wort Gottes, das da bleibt. Denn »alles Fleisch ist wie Gras und alle seine Herrlichkeit wie des Grases Blume. Das Gras ist verdorrt und die Blume abgefallen; aber des Herrn Wort bleibt in Ewigkeit«. Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündigt ist.* (1 Petr 1, 23–25; Jes 40, 6). Davon lebt die Gemeinde Jesu Christi bis auf den Tag der Wiederkunft ihres Herrn in seiner sichtbaren göttlichen Herrlichkeit. Deshalb sind die in der Bibel gesammelten Schriften keineswegs nur Texte der Antike, sondern sie haben ihren Ort und Gebrauch im Gottesdienst. Durch sie spricht Gott zu uns, und wir sprechen zu Gott – auch heute.

Die Texte der Bibel wurden ursprünglich sorgfältig mit der Hand abgeschrieben, oft auf hingebungsvoll kolorierten Blättern, bis sie zum erstenmal um 1455 von Johannes Gutenberg in Mainz gedruckt wurden. Bibeln wurden verbrannt, ihr Besitz und ihre Lektüre wurden verboten, in Zeiten der Verfolgung wurden sie geschmuggelt, als kostbarer Besitz aufbewahrt und heimlich weitergegeben,

---

1 Ex 20, 4–6; Dtn 5, 8–10; 4, 9–20.

2 *Bibel in gerechter Sprache*: Frank Crüsemann, Marlene Crüsemann, Erhard Domay, Jürgen Ebach, Claudia Janssen, Hanne Köhler, Helga Kuhlmann, Martin Leutzsch und Luise Schottroff (Hrsg.). Gütersloh: GVH, 2006. 2007³, 2400 S.

3 *De vita Moysis*. MPG 44, 377 B.

weil der Glaube darauf angewiesen ist und davon lebt. Aber in Zeiten des Mangels konnte das Bibeldünndruckpapier auch zum Drehen von Zigaretten verwendet werden. Rechter Gebrauch und Missbrauch des Wortes Gottes sind immer beieinander, wobei die erste Frage ist, ob wir sie selbst auch regelmäßig lesen, uns nachdenkend aneignen oder nur über Verstehensprobleme diskutieren.

Die Übersetzung der Heiligen Schriften ist immer von neuem eine wichtige und verantwortungsvolle Aufgabe. Es gibt nicht nur eine Vielfalt von Sprachen, sondern auch deren Wandelbarkeit. Wohl in allen Kirchen findet sich eine große Zurückhaltung gegenüber einer Anpassung an die Umgangssprache. In den meisten griechischen und slawischen orthodoxen Kirchen gibt es bis heute eine eigene Kirchensprache in Bibeln und in der Liturgie, ebenso wie in der Westkirche die lateinische Kirchensprache bis zum Vaticanum II. (1962–1965). Das ist keineswegs nur ein starrer Konservativismus, sondern man wehrt sich aus guten Gründen, die Texte für die Begegnung mit der Heiligkeit Gottes in die ordinäre Alltagssprache zu übertragen. Man weiß, dass eine Veränderung der biblischen Texte auch eine Veränderung der liturgischen Sprache, aber auch der Sprache und Vorstellungen für die persönliche Frömmigkeit nach sich ziehen muss. Wer diese Sachverhalte kennt, wird leicht verstehen, dass es beim Verständnis der biblischen und liturgischen Texte nicht nur um hermeneutische Probleme, sondern um pneumatische Phänomene geht.

Auffallend ist auch in der deutschen Kirchensprache, dass viele Wörter wie *Amen*, *Halleluja*, *Zebaoth*, *Kyrie eleison*, *abba*, dazu auch christologische Titel und Prädikationen wie *Christus*, *Messias*, vielleicht auch *Pantokrator*, keiner Übersetzung bedürfen. Daran ist mindestens in Resten noch zu erkennen, wie das Wort Gottes auch sprachfähig macht, indem es Sprache bildet und bereichert. Am leichtesten aber wird übersehen und unterschätzt, wie die biblischen Texte mit ihren Begriffen und Bildern wie zum Beispiel *Herz*, *Gewissen*, *Seele*, *Sünde*, *Himmel* und *Hölle*, *Teufel* und *Engel* seit Jahrhunderten unsere Vorstellungswelt prägen und bereichern. Selbst so genannte Atheisten sind mit ihrer Negation darauf fixiert. Denn das gilt für alles, was wir von Gott wissen und reden, und das kommt gerade nicht aus unserer Erfahrung, sondern aus Gottes Offenbarung.

So zeigt sich auch, wie keineswegs nur die Bibeltexte in die Umgangssprache übertragen werden, indem wir *„dem Volk aufs Maul sehen, wie sie reden"* (M. Luther), sondern indem auch die Alltagssprache durch Wörter, Vorstellungen und Redensarten[4] aus der Bibel bereichert und vertieft wird. Bildende Kunst und Literatur sind voll von solchen Bereicherungen. Dazu gehört auch die allgemeine Ethik sowie Rechtsbegründung und Recht. Je weniger jedoch die biblischen Schriften bekannt sind, desto mehr bleibt vieles davon unverständlich. Die Wirkung der Bibel ist also keineswegs nur auf die Kirche beschränkt; sie ist ein Element unserer Kultur, auch wenn manche Theologen immer nur an den Ver-

4 Vgl. Heinrich Kraus, *Geflügelte Bibelworte. Das Lexikon biblischer Redensarten*, München. 1993.

stehensproblemen hängen bleiben, die sie meist selbst erfinden und dabei völlig den Blick für die Wirkung, den Reichtum, die Schönheit und vor allem die Heiligkeit der Heiligen Schriften verlieren.

In der *„Bibel in gerechter Sprache"* werden nun durchgehend die Gottesbezeichnungen durch weibliche Ausdrücke verändert oder ersetzt. Dies berührt jedoch nicht nur die Übersetzung von Texten, sondern tiefgreifend auch den Vollzug der Begegnung mit Gott im Gottesdienst, im Bekenntnis und Zeugnis sowie im Gebetsleben von Christen. Es geht um die Offenbarung und Anbetung des wahren Gottes. Dies ist das sehr ernst zu nehmende Problem bei dieser Bibelausgabe, die man nicht als Übersetzung, sondern als ideologische Textveränderung bezeichnen muss.

2. Die Konkurrenz von Gottesbildern bei Übersetzung und Bewertung biblischer Schriften.

Es gibt immer wieder Bibelausgaben und Übersetzungen[5], die dem Volk nach dem Mund reden, um vermeintliche Verstehenshindernisse zu jeweils herrschenden Meinungen und Vorstellungen zu überwinden. In der Mitte des 2. Jahrhunderts haben wir das Beispiel des aus Kleinasien stammenden und vermutlich der Gnosis nahestehenden reichen Reeders *Markion*, der die alttestamentlichen und eine Reihe neutestamentlicher Schriften aus dem kirchlichen Gebrauch ausschließen wollte, weil sie nach seiner Meinung nicht mit der Gottesvorstellung Jesu Christi vereinbar seien. Die Abneigung gegen einen zornigen und strafenden Gott mit seinem unbedingt geltenden Gesetz wiederholt sich immer wieder bis zu der Forderung, das Alte Testament aus dem kirchlichen Gebrauch zu entfernen. Was bei Markion der *„fremde Gott"* ist, das ist bei *Schleiermacher „der andere Geist"*[6], und *Hegel* trieb dies in seiner Jugendschrift „Der Geist des Christentums und sein Schicksal" mit der Konfrontation von Humanitätsreligion der Griechen und dem *„Dämon des Hasses"* im AT auf die Spitze: *„Der unendliche Geist hat nicht Raum im Kerker einer Judenseele"*[7]. Mit seiner Autorität als Wissenschaftler erneuerte *Adolf von Harnack* die Thesen Markions und forderte die völlige

---

5 Vorzügliche Untersuchungen zu den ideologischen Einflüssen bei neueren Bibelübersetzungen mit weiteren Literaturhinweisen bieten: Bernhard Rothen, „Der Hang zur frommen Lüge. Die Gute Nachricht als Beispiel einer natürlichen Theologie". In *KuD* 37, 1991, S. 280–306; Armin Wenz, „Schriftgemäße Bibelübersetzung? Kritische Anmerkungen zur ‚Guten Nachricht'". In: Ders., *Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik*, Neue Beiträge zur historischen und systematischen Theologie, Bd. 37, Frankfurt/M. u. a. 2004, S. 84–120.

6 F. D. E. Schleiermacher (1768–1834), *Der christliche Glaube* § 132: Es *„kann wohl nicht behauptet werden, dass das Gesetz von diesem selbigen Geist eingegeben sei"*.

7 Hegels Jugendschriften, Hg. von Hermann Nohl, S. 260.

Abschaffung des Alten Testaments[8]. Kein Wunder, dass sich sogleich die frühen Nationalsozialisten wie *Artur Dinter*[9] auf solche Ergebnisse „wissenschaftlicher Forschung" berufen konnten.

Allerdings wäre es falsch, in diesen Beispielen, die man heute empört als Antijudaismus ablehnen wird, lediglich die Verirrung einzelner zu sehen. Es geht vielmehr um die Grundsatzfrage, ob die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments als Wort ein und desselben Dreieinigen Gottes erkannt werden oder als Hervorbringungen menschlicher Geistes- und Religionsgeschichte. Gott ist dann nicht Person, wie er sich in seinem Wort offenbart und auf diese Weise angeredet und verkündigt werden kann, sondern die Gottesbezeichnungen werden aus menschlichen Erfahrungen, Bedürfnissen und Ideologien, die wandelbar und durch die jeweilige Situation bedingt sind, auf Gott übertragen.

Die Forderung der Deutschen Christen auf der Sportpalastkundgebung des Gaues Großberlin vom 13. November 1933, in der es hieß: *„Wir erwarten dass unsere Landeskirche als eine deutsche Volkskirche sich frei macht von allem Undeutschen in Gottesdienst und Bekenntnis, insbesondere vom Alten Testament und seiner jüdischen Lohnmoral"* öffnete damals vielen die Augen für das, was aus der Begeisterung für eine politische Bewegung in das Verständnis der Heiligen Schrift als Fundament von Theologie und Kirche und damit in den Gottesdienst der Gemeinde eingedrungen war. Am 4. Januar 1934 folgte die *„Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse"* (1. Barmer Erklärung), in der es heißt: *„Die Kirche hört das ein für allemal gesprochene Wort Gottes durch die freie Gnade des heiligen Geistes in dem doppelten, aber einheitlichen und in seinen beiden Bestandteilen sich gegenseitig bedingenden Zeugnis des Alten und des Neuen Testamentes, das heißt in dem Zeugnis des Mose und der Propheten von dem kommenden und in dem Zeugnis der Evangelisten und Apostel von dem gekommenen Jesus Christus."*[10]

---

8 Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 1924². Nachdr. 1985. Das Alte Testament *„seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde des Protestantismus zu konservieren ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung ... Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird."*, S. 217. 222.

9 Artur Dinter, *197 Thesen zur Vollendung der Reformation*. 1926. These 1: *„Das alte Testament ist kein göttliches offenbartes Buch, sondern das widerspruchsvolle Werk irrender Menschen. Es ist von jüdischen Priestern teils aus jüdischen, teils aus nichtjüdischen Schriftwerken zusammengearbeitet worden. Es sind zahlreiche Schichten seiner Entstehung wissenschaftlich festgestellt ..."* These 29: *„Die Heilandslehre ist für alle Menschen die gleiche. Ein Volk höherer Rasse aber wird sie anderes auffassen und anders betätigen als ein Volk niederer Rasse."* – Alfred Rosenberg, *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* (1930) lehnt die *„Viehhalter- und Zuhältergeschichten"* des AT ab und fordert ein 5. Evangelium, das dem germanischen Geist und Bewusstsein entspricht.

10 Ein erschütterndes Beispiel für die ideologische Entstellung von Bibeltexten: *Die Botschaft Gottes. Eine Übersetzung und Verdeutschung der in den drei ersten Evangelien verwendeten Jesus-Überlieferungen*, erschienen im Verlag Deutsche Christen, Weimar 1940. Dazu

Der Alttestamentler *Wilhelm Vischer* hat in seinem weithin vergessenen oder auch verdrängten Werk *„Das Christuszeugnis des Alten Testaments"* die theologische Einsicht, um die es hier und im weiteren gehen muss, gleich im ersten Satz des Buches präzis formuliert: *„Die Bibel bezeugt vollgültig, unter der Beglaubigung durch den heiligen Geist, dass Jesus von Nazareth der Christus ist. Darum ist sie die heilige Schrift der christlichen Kirche. Denn die christliche Kirche ist die Gemeinde aller Menschen, die auf Grund des biblischen Zeugnisses erkennen und glauben, dass Jesus der Christus ist, d. h. der Messias Israels, der Sohn des lebendigen Gottes, der Heiland der Welt"*[11].

3. Eine neue, jedoch alte programmatische Ideologie.

Ob darüber in Theologie und Kirche heute noch ein Konsens besteht, ist eine sehr ernste Frage, die durch die *„Bibel in gerechter Sprache"* aufgeworfen wird. Unter drei Themenkreisen werden durch diese Übersetzung Wortlaut und Inhalt der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments tiefgreifend und ausgehend von aktuellen gesellschaftspolitischen Forderungen und Ideologien verändert:

Beseitigt werden soll 1. eine vermeintliche *patriarchalische Gesellschaftsordnung* der Heiligen Schrift (S. 10), in der die Frauen unterdrückt und benachteiligt werden. Dazu wird durchgehend die sog. *„inklusive Sprache"* eingeführt. Es ist

---

das Programm von dem Altenburger Oberpfarrer Erich Fromm, *Das Volkstestament der Deutschen. Ein Geleitwort zu der vom ‚Institut zur Erforschung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben' herausgegebenen Botschaft Gottes*, Weimar 1940, in dem es heißt: *„Die biblische Formung des Christenglaubens ist nicht mehr ohne weiteres auch der wahrhaftige Ausdruck unseres Christenglaubens. Wir können sie nicht mehr einfach als maßgebend übernehmen, nachdem uns die religionsgeschichtliche Forschung den Blick für die zeitgeschichtlichen und religionsgeschichtlichen Zusammenhänge in der biblischen Überlieferung geöffnet und die nationalsozialistische Weltanschauung uns zu bewusstem Deutschsein in jeder Hinsicht und zu entschiedener Absage an allen jüdischen Geist erzogen hat. Wir verstehen es, dass die Bibel gerade ernsten deutschen Menschen den Weg zu einer echten Christusbegegnung versperrt, wenn man sie zur einzigen und unantastbaren Norm für den Christenglauben aller Zeit erklärt ..."* (S. 12 f). Auch dies ist ein Beleg dafür, dass die „Bibel in gerechter Sprache" ein Symptom für eine tiefe und seit langem, unabhängig vom Wechsel der Ideologien bestehende Anfälligkeit in unserer Theologie und Kirche ist. Zur damaligen kritischen Auseinandersetzung äußerte sich der sächsische Pfarrer: Karl Fischer, *Das Volkstestament der Deutschen Christen*, Um Evangelium und Kirche, H. 18, Dresden 1940. Die Frage ist daher, ob das „sola scriptura" in evangelischer Theologie und Kirche überhaupt noch gilt und in seiner Bedeutung bekannt ist. Vgl. dazu: R. Slenczka, „Die Auflösung der Schriftgrundlage und was daraus folgt". In: Ders.: *Neues und Altes*, Bd. 3, Neuendettelsau 2000, S. 253–261.

11 Wilhelm Vischer (1895–1988) verfasste in dieser Zeit sein Werk *„Das Christuszeugnis des Alten Testaments"*, Zürich, Bd. I *Das Gesetz* 1934 (19467); Bd. II *Die Propheten* 1941 (1946²). Dazu: Stefan Felber, *Wilhelm Vischer als Ausleger der Heiligen Schrift. Eine Untersuchung zum Christuszeugnis des Alten Testaments*, FSÖTh 89, Göttingen, 1999.

nun die Rede von *Jüngern und Jüngerinnen*, von *Sklavinnen und Sklaven*, *Herrinnen und Herren*, von *Jüdinnen und Juden*, von *Griechinnen und Griechen*, von *Freundinnen und Freunden*, *Priesterinnen und Priestern*, *Prophetinnen und Propheten*, *Lehrerinnen und Lehrer*, *Christinnen und Christen* etc., auch wenn das im Originaltext überhaupt nicht steht. Diese „*political correctness*" nach amerikanischem Vorbild wird zwar inzwischen geflissentlich in Politik und Kirche befolgt, doch sie bleibt eine Verhunzung der Sprache und ist selbst für Verfechter dieser Ideologie schwerlich lesbar. Grammatisch wird dabei einfach Genus und Sexus verwechselt[12]. Bisweilen artet das in Peinlichkeit aus, wenn zum Beispiel mit Hebr 13,1 die „*Geschwisterliebe*" gefordert wird.

Allerdings findet sich im Unterschied zu vielen anderen deutschen Bibelübersetzungen und sogar einigen Kommentaren in Gen 1,27 endlich einmal die genaue Wiedergabe des hebräischen Wortlauts, wo es nicht „*Mann und Weib*" heißt, sondern adjektivisch: „*männlich und weiblich… hat Gott sie geschaffen*" (ebenso richtig Gal 3,28). Das dazu gehörende Objekt ist „*Adam*" d. h. Mensch im Singular, und dies bedeutet, dass Mensch als Gattung, als Bild und Gleichnis Gottes, männlich und weiblich von Gott geschaffen ist. Auch wenn „*der Mensch*" nach dem grammatischen Genus Maskulinum ist, wird es niemand einfallen, Frauen nicht auch als Mensch zu bezeichnen. Leider wird diese von Gott geschaffene Zusammengehörigkeit und gleiche Würde den Text verändernd dadurch aufgehoben, dass die Gattungsbezeichnung „*Mensch*" mit dem individualisierenden Plural „*Menschen*" eindeutig falsch übersetzt wird. Nach der richtigen Übersetzung des hebräischen Urtextes haben wir hier im wahren Sinne eine „*inklusive*" Sprache, die von der in der Schöpfung begründeten Zusammengehörigkeit von Mann und Frau und ihrer gleichen Würde ausgeht. Was hingegen heute als „*inklusive*" Sprache bezeichnet wird, ist in Wirklichkeit gerade „*exklusiv*", indem Mann und Frau voneinander unterschieden und gegeneinander aufgebracht werden. Die daraus erwachsende tiefe Störung im Verhältnis von Mann und Frau ist heute unübersehbar, wenn Frauen sich gezwungen fühlen, unter Verachtung ihrer weiblichen Gaben und Aufgaben sich nach der Männlichkeit zu definieren, selbst wenn dies, wie viele andere Gesellschaftslügen, emsig verdrängt wird.

Beseitigt werden soll 2., um den jüdisch-christlichen Dialog zu fördern (S. 10), was man in den doch überwiegend jüdischen Texten für *antijudaistisch* ansieht. Hierzu mag die Bemerkung von *Martin Buber* genügen, dass der Philosemitismus dieselben Wurzeln wie der Antisemitismus hat, und zwar deshalb, weil die Gegensätzlichkeit von Völkern und Rassen gerade auch dadurch hervorgehoben wird, dass man sie auf die eine oder andere Weise zu beseitigen ver-

12 Sprachwissenschaftlich ist diese ideologische Entstellung der Sprache seit längerem, jedoch offensichtlich ohne Erfolg kritisiert worden. Z. B.: *Miorita Ulrich*, ‚Neutrale' Männer – ‚markierte' Frauen. Feminismus und Sprachwissenschaft. In: Sprachwissenschaft Bd. 13, 1988. S. 383–399.

sucht. Die in Gen 1,26 f begründete Einheit aller Menschen nach Adam wird hier übergangen und aufgehoben. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass die feministischen Eingriffe in die unveränderliche Heiligkeit des Gottesnamen von rechten Juden als antijudaistisch und als tiefe Verletzung ihrer Frömmigkeit empfunden werden müssen. Dabei ist es schon unglaublich, wie die in jüdischen Bibelübersetzungen begegnende Gottesanrede *„der Ewige"* flugs verweiblicht wird: *„Neben der maskulinen Form ist gleichbedeutend die grammatisch weibliche Form möglich: ‚Die Ewige'* (S. 20). Jeder Jude kann das mit seinem religiösen Empfinden und seinen Hebräischkenntnissen nur als Gotteslästerung abweisen. Dass sich kein Jude bereit gefunden hat, an diesem Projekt mitzuarbeiten, wird zwar von den Herausgebern als Defizit bezeichnet, dürfte jedoch nach Lage der Dinge durchaus verständlich sein. Im Gegensatz zu dem Bemühen, *„von christlicher Seite den Antijudaismus auch in der Übersetzung zu überwinden"* (S. 26) ist dieser Text mit seinen ideologischen Entstellungen ein absolutes Hindernis für ein Gespräch mit den anderen monotheistischen Religionen wie mit Juden und auch mit Moslems. Der alte Vorwurf des Polytheismus bei den Christen findet damit neue Nahrung.

Beseitigt werden sollen 3. *Zustände sozialer Ungerechtigkeit* (S. 11), und zwar eigenartiger Weise nicht nur bei den Frauen und Sklaven, sondern auch bei der Diskriminierung von *„Gottlosen"*, *„als ginge es* (bei dieser Übersetzung des hebräischen Wortes *‚rascha'*) *um Atheismus oder Unglauben"* (S. 11). Mit diesem Hinweis in der Einführung ist bereits angedeutet, was von vielen Textstellen in der Übersetzung bestätigt wird: Was der Mensch als Sünder ist, wird offenbar durchgehend lediglich moralisierend als Tat und Verhalten aufgefasst, nicht jedoch als Macht und Zustand in dem Bund zwischen Gott und Menschen. *Gerechte* sind demnach solche, *„die Gutes"* tun, Sünder hingegen solche, *„die Unrecht tun"* oder *„versagen"* (zum Beispiel Röm 6, Mt 9, 10. 13; Lk 5, 8 u. ö.).

Als ein Hinweis für die durchgehende Moralisierung der Sünde mag die verblasene Übersetzung von Röm 6, 23 dienen: *„Denn der Sold, den die Sündenmacht zahlt, ist der Tod. Die Zuwendung, die Gott schenkt, ist ewig lebendiges Leben im Messias Jesus, dem wir gehören."* Wo jedoch von Sünde und Gnade nicht mehr klar geredet werden kann, verkommt das Evangelium. Die Zusammenfassung der Verkündigung Jesu Mark 1,15 lautet dann: *„Der Augenblick ist gekommen, die Zeit ist erfüllt. Die Gottesherrschaft ist nahe gekommen! Kehrt zum Leben um und vertraut dem Evangelium."* Der Ruf zur Buße angesichts des kommenden Gerichts wird verwässert zu einer *„wellness"*-Theologie, wie sie leider von manchen Kanzeln tönt. In dieser Hinsicht folgt die Übersetzung eben auch den Wünschen und Forderungen der Zeit.

4. Gottes Selbstoffenbarung oder menschliche Gottesbilder?

Die Verehrung weiblicher Gottheiten ist in der multikulturellen Umwelt des Alten wie des Neuen Testaments etwas völlig Normales, daher erwächst daraus auch immer wieder eine Versuchung für das Volk Gottes des alten wie des neuen Bundes. Der Prophet Jeremia wendet sich gegen die Anbetung der *Himmelskönigin*, die vor allem von den Frauen verehrt wird (Jer 7,17–19; 44,15–27). Der Prophet Ezechiel wendet sich gegen die falschen Propheten und Prophetinnen, deren Verkündigung und liturgische Gestaltung ihrem eigenen Geist, nicht aber dem Wort Gottes folgen (Ez 13) Dass ausgerechnet in diesem Text „*Gott der Herr*" mit „*die Ewige*" wiedergegeben wird, kann man nur als Verblendung, durch die der Textinhalt nicht mehr wahrgenommen wird, bezeichnen [13].

Was die feministische Ideologie heute als etwas scheinbar Neues verbreitet, ist im Grunde eine ständig wiederkehrende Erscheinung in der Geschichte der Religionen. Im Umkreis des Christentums ist dabei vor allem auf die alte und neue Gnosis[14] zu verweisen, die durchgehend männliche und weibliche Wesen in ihren Hypostasen, Äonen und Emanationen als Offenbarung des Göttlichen beschreibt[15] bis hin zur Lehre von den Archetypen, den „*seelendramatischen Vorgängen*", von *Carl Gustav Jung* (1875–1961) mit seiner Ergänzung der *Trinität* zu einer *Quaternität* durch Maria als weibliches Element.

Damit kommen wir zu dem entscheidenden Eingriff in den Textbestand der biblischen Schriften, dass durchgehend die biblischen Gottesbezeichnungen durch weibliche Bezeichnungen ergänzt oder ersetzt werden. Das geschieht unter der Voraussetzung, dass Gott nicht das Subjekt in seinem Wort ist, sondern Objekt und Produkt menschlicher Vorstellungen, Bedürfnisse und Erfahrungen. Allerdings muss gleich darauf hingewiesen werden, dass diese Erscheinung keineswegs auf dieses Projekt beschränkt ist, sondern, ob man das will oder nicht, in der protestantischen Theologie sehr weit bis zur unreflektierten Selbstverständlichkeit verbreitet ist.

---

13 Vgl. auch: Apk 2, 14ff. 20ff; Kol 2.

14 Vgl. hierzu Micha Brumlik, *Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen*, Frankfurt 1992. Dass der Name dieses Autors auf Seite 2399 unter den Mitgliedern des „Beirats zur Förderung, Unterstützung und Begleitung des Projektes ‚Bibel in gerechter Sprache'" erscheint, kann nur auf einem mir unerklärlichen Missverständnis beruhen.

15 Wenigstens ein paar Beispiele dafür aus den Textfunden von Nag Hammadi, „Die dreigestaltige Protennoia": *Die Protennoia spricht zu den Gnostikern ...ich bin mann-weiblich, ich bin Mutter und Vater, bei mir selbst wohnend, mich mit mir selbst vereinigend und mich selbst liebend, weil das All allein durch mich Bestand hat, bin ich der Mutterschoß der Erkenntnis des Alls, die ich gebäre das Licht...ich bin der unwiederholbare Ruf der Herrlichkeit der Mutter, die Herrlichkeit der Schöpfung Gottes, eine männliche Jungfrau aus einem verborgenen Verstand ...*" Übersetzung nach *ThLZ* 99, 1974, S. 741f. Vater, Mutter und Sohn bilden in Analogie zur menschlichen Familie und Fortpflanzung die Dreieinigkeit (ebda, S. 735).

Wir gehen nun aus von einigen Kerntexten, die zu den Grundlagen christlichen Lebens gehören, um zu zeigen, was hier geschieht:

4.1 Das Vaterunser

„So also betet: Du, Gott, bist uns Vater und Mutter im Himmel ...“ (Mt 6,9). Gott wird nicht als Vater angeredet, sondern offenbar darüber aufgeklärt, dass er uns Vater und Mutter ist. Im Paralleltext ist zu lesen *„Du Gott ...“* statt *„Vater“* (Lk 11.2). Manchen Gemeinden und Schulklassen wird diese Wiedergabe des Vaterunsers seit Jahren aufgezwungen; nicht wenige Gemeindeglieder werden aber damit auch gezwungen, solche Gottesdienste nicht mehr zu besuchen[16]. Welche Folgen diese neue Bibelübersetzung für die Gemeinde und ihren Gottesdienst nach den Vorstellungen ihrer Verfechter haben soll, dürfte sich auch in der zum Reformationsfest 2006 in Frankfurt/M. arrangierten Veranstaltung gezeigt haben, die schlechterdings nicht als Gottesdienst bezeichnet werden darf, wenn die Schriftlesungen und liturgischen Texte nach dieser Übersetzungen verwendet werden sollten. Mit Sicherheit hätten ihn sämtliche Reformatoren unter Protest verlassen, und besonnene Christen, wenn sie wissen, was ihnen bevorsteht, werden überhaupt nicht erst hingehen. Juden und Moslems, die man ja gerne bei solchen Veranstaltungen dabei hätte, werden sich bei alttestamentlichen Lesungen mit Entsetzen die Ohren zuhalten und weglaufen.

4.2 Die Taufe

Ebenso wird das Problem, das hier auf die Gemeinde zukommt, bei dem Tauf- und Missionsbefehl von Mt 28,17–20 deutlich, wo es nun heißt: *„Die elf* Jünger *wanderten nach Galiläa auf den Berg, auf den Jesus sie hingewiesen hatte. Und als sie ihn sahen, huldigten sie ihm, einige aber zweifelten. Jesus trat heran und sprach zu ihnen: ‚Gott hat mir alle Macht im Himmel und auf der Erde gegeben. Macht euch auf den Weg und lasst alle Völker mitlernen. Taucht sie ein in den Namen Gottes, Vater und Mutter für alle, des Sohnes und der heiligen Geistkraft. Und lehrt sie, alles, was ich euch aufgetragen habe, zu tun. Und seht: Ich bin alle Tage bei euch, bis Zeit und Welt vollendet sind‘.“*

Auch dies ist ein Text, der nicht nur jedem Christen im Ohr, ja im Herzen liegt, der aber durch die Taufe eine konstitutive Bedeutung und Wirkung für das Entstehen und Bestehen der christlichen Gemeinde für alle Zeiten hat. Wird eine Taufe mit diesen Einsetzungsworten gespendet, dann ist sie unwirksam und ungültig.

---

16 In welcher gotteslästerlichen und dazu geschmacklosen Weise der Gottesdienst entstellt und auf diese Weise die Gemeinde gespalten wird, zeigt die jüngst von der Kirchenleitung der Evangelischen Kirche im Rheinland an alle ihre Gemeinden verbreitete Textsammlung: *Beim Wort genommen. Gerechter Sprachgebrauch im Gottesdienst*, Düsseldorf, 2007.

Dass der Paralleltext Mk 16,9–20 als sekundäre Einfügung in Kleindruck wiedergegeben wird, entspricht der in Agenden und Taufhandlungen seit einiger Zeit verbreiteten Praxis, den deutlichen Hinweis darauf, dass allein die Taufe aus dem Gericht rettet, zu verdrängen oder völlig zu streichen: *„Wer da glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden."* Auch bei dem Text Mt 28,20 entsteht der Eindruck, dass nicht mit dem Ende der Welt durch ein Endgericht gerechnet wird, wie das durchgehend vom Wort Gottes bezeugt wird, sondern mit einer fortschreitenden Vollendung der Welt in ihrer Geschichte.

In der Erläuterung zu *„taufen"* wird dazu glatt behauptet, *„dass ohne Taufe kein Heil bei Gott zu finden sei, ist ein Gedanke, der dem NT fremd ist, aber in einigen Handschriften später eingetragen wurde"* (S. 2335). Man fasst sich bei solcher Unkenntnis unwillkürlich an den Kopf und fragt sich, welchen Unfug solche Theologen, denen einfachste Grundkenntnisse fehlen, in einer Gemeinde anstellen[17].

An solchen Kernstellen wie Vaterunser und Taufe zeigt sich nun, wie es durch die schon philologisch an keiner Stelle zu rechtfertigende Eintragung weiblicher Elmente in die Gottesbezeichnung zu einer tiefgreifenden Veränderung, ja sogar Aufhebung des gesamten in der Selbstoffenbarung des Dreieinigen Gottes begründeten christlichen Glaubens kommt. Dass darauf schon seit längerem von Theologen aus dem englischen Sprachbereich hingewiesen und davor gewarnt wird, ist den Nachahmern der amerikanischen feministischen Theologie in ihrer ideologischen Verblendung offenbar niemals zu Gesicht gekommen[18].

---

17 Um wenigstens auf einige Belege angesichts mangelnder Bibelkenntnis hinzuweisen: Act 2,37 ff; Röm 6; Gal 3,27 f; 1 Petr 1,3ff; 3,21; Ti 3,5; Eph 4,5; Kol 2,12 u. v. a. m.

18 Vgl. dazu u. a.: Geoffrey Wainwright, *Doxology*. 1982²: Der Verf. äußert deutliche Sympathien für ‚inclusive language'. Doch gerade deshalb hat seine Warnung noch mehr Gewicht, wenn er schreibt: *„Certain problems occur in connexion with the changes so far proposed when the reference is to God. The constant use of ‚Creator', ‚Redeemer', ‚Sustainer' might push the understanding of the Trinity in an unacceptably modalist or economic direction. Forfeiture of sexual language is to risk falling into impersonal neuter"*, S. 352f.

Roland M. Frye: „Language for God and Feminist Language. Problems and Principles". In: *Scottish Journal of Theology* 41, H. 4, 1988, 441–469: *„For the church to adopt inclusive feminist language for the Deity would disrupt and destroy the careful, nuanced, and balanced formulations that for centuries have made it possible to proclaim the three persons, Father, Son, and Holy Spirit whom Christians encounter as divine, within a single undivided godhead". – „Inclusive language scenarios for speaking of God involve major misreadings of history and historical evidence. Such misuse of history and language cannot achieve desirable results. We cannot alleviate oppression among any segment of humanity by altering the language for the one sovereign God who revealed himself in Scripture and in the person of his only Son, who created us all in his image and who calls us all to the dignity of his service and strength of his redeeming love"*, S. 469.

4.3 Ergänzungen und Ersetzungen bei den Gottesbezeichnungen:

Bei der Bearbeitung der Texte kam es darauf an, weibliche Formen einzufügen und männliche, vor allem „Vater" und „Herr" zu vermeiden. Für die alttestamentlichen Texte wird das Tetragramm „*jhvh*" durchgehend mit der vokalisierten Form „*adonaj*" wiedergegeben, was wörtlich „*Herr*" heißt. Das hebräische Wort verdeckt also nur die deutsche Bedeutung. *Jhvh elohim* wird mit „*adonaj, also Gott*" wiedergegeben. Ferner werden sowohl männliche „*er*" wie auch weibliche „*sie*" Personalpronomina damit verbunden, zum Beispiel Gen 1,27: „... *männlich und weiblich hat er, hat sie, hat Gott sie* geschaffen". Oder man liest „*die Ewige*", auch „*die Heilige*", „*die Gottheit*". Es werden hebräische Bezeichnungen, die nicht aus dem Bibeltext kommen, eingetragen wie „*ha makom*" – „*der Ort*" oder auch „*Schechina*", abgeleitet von „*schachan*" – „*wohnen*", zum Beispiel der Tempel als der Ort, wo Gott seinen Namen wohnen lässt (z. B. 1 Kön 8,13; 26,8 „*der du thronst über den Lobgesängen Israels*" Ps 22,4 u. a. m.). Statt „*Vater*" heißt es dann „Ursprung" (Joh 8,18f; 1 Kor 1,3; Eph 6,23); statt „*Herr*" steht dann „*die Lebendige*" (durchgehend in Lk) oder auch „*der Befreier*", statt vom „*Sohn*" wird meistens vom „*Kind*" geredet, statt Geist liest man „*die Geistkraft*". Dies aber zeigt, wie die Namen der drei Personen der göttlichen Dreieinigkeit, Vater, Sohn und Geist, durchweg durch weibliche Ergänzungen oder Ersetzungen verändert werden. Dass πίστις – *Glaube* mehrfach als „*Zuneigung*" wiedergegeben wird, zum Beispiel Hebr 13,9, zeigt, dass man überhaupt kein Verständnis für den Glauben und Gehorsam in der Bundestreue Gottes hat (Röm 3,1ff).

Zu diesem durchgehenden Befund mit der Verweiblichung von Gottesbezeichnungen ist zu sagen, dass keine davon philologisch zu belegen ist. Das aber bedeutet, es handelt sich nicht um eine Übersetzung des Urtextes, sondern um eine Textveränderung. Der entsprechende Teil der Einleitung (S. 16–21) lässt erkennen, wie man sich windet, um diese einschneidenden Eingriffe in den Text zu begründen. In der Kopfzeile jeder linken Seite sowie auf dem Seitenrand wird daher auch meistens der Begriff aus dem Urtext angegeben und es werden Auswahlmöglichkeiten für die Gottesbezeichnung notiert. Die weiblichen Elemente werden also dem Text und damit auch den Lesern förmlich aufgezwungen. Diese Texte zu lesen oder gar vorzulesen, ist ein Ding der Unmöglichkeit, was wohl auch von den Urhebern gesehen wird, wenn sie raten: „*Wegen der Anpassung der grammatischen Bezüge empfiehlt sich bei öffentlichem Vorlesen eine Probelesung*" (S. 17). Zu deutsch: der Text ist weder lesbar noch vorlesbar; er dient lediglich als Demonstration für eine bestimmte Ideologie.

Dieser Vorgang greift aber noch tiefer nicht nur in den Text, sondern in den ganzen christlichen Glauben ein. Protestantische Theologen müssen sich von Juden an die Heiligkeit des Gottesnamens erinnern lassen und vor allem daran, dass diese Namen nicht von Menschen erfunden und auf Gott übertragen werden, sondern dass Gott selbst seinen Namen offenbart (Ex 3,14 etc.), dass daraufhin

sein Namen verkündigt und Gott von uns so erkannt und angerufen werden kann. *„Nomen Dei est Deus ipse"* – *„Der Name Gottes ist Gott selbst"* – so lehrten die alten und alle rechtgläubigen Dogmatiker[19].

Gerade wo die Eliminierung von antijudaistischen Anklängen eines der drei Hauptanliegen dieses Textes ist, muss man mit Entsetzen feststellen, dass dieses ganze Unternehmen gerade in seinem Kern tiefgreifend *antijudaistisch* ist. Nicht nur orthodoxe Juden werden mit Abscheu auf das reagieren, was sie hier in ihren Heiligen Schriften vorgesetzt bekommen. In gleicher Weise ist es auch *antichristlich.*

5. Die Auflösung der Dreieinigkeit Gottes.

Wenn evangelische Christen nicht in gleicher Weise wie Juden und Moslems darauf reagieren, dann wird das wohl daran liegen, dass jedes Gefühl für die Heiligkeit des Namens Gottes und für seine Offenbarung in seinem Wort verloren gegangen ist, weil man die Heiligen Schriften lediglich als geschichtsbedingte Formulierung von *Theologien* ansieht, und dazu rechnen auch die Gottesnamen. Gerade deshalb muss man sich klar machen, dass auf diese Weise die Selbstoffenbarung des Dreieinigen Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist, wie sich oben bereits bei der Taufformel zeigte, bis in die Wurzeln zerstört worden ist. Dies soll im Folgenden an den Aussagen über die drei Personen der göttlichen Trinität gezeigt werden:

5.1 Gott, der Vater:

Durchgehend wird die Bezeichnung *„Vater"* vermieden und entweder durch *„Ursprung"* ersetzt oder durch *„Mutter"* ergänzt. So heißt es im Gebet Jesu im Garten Gethsemane Mt 26,39: *„Mein Gott, Vater und Mutter, wenn es möglich ist..."* Diese Entstellung der Gebetsanrede Jesu findet sich immer wieder (Joh 8,18f u. a. m.). Konsequent wäre zu fragen, ob Jesus hier Gott als seine Eltern anredet, und damit stellt sich schon die Frage nach der Herkunft Jesu.

Die Wiedergabe von Mt 11,25–30 zeigt in gleicher Weise, wie nicht nur das Verhältnis Vater-Sohn, sondern zugleich die Unterscheidung des Sohnes Gottes von denen, die durch ihn die Kindschaft empfangen, aufgehoben wird: *„Es war zu dieser Zeit, dass Jesus Gott antwortete und bekannte: ‚Ich singe dir Loblieder, Gott Vater und Mutter für mich und mächtig im Himmel und auf der Erde ... Du hast mir alles mitgeteilt. Niemand kennt mich als dein Kind so wie du, väterlich*

19 So zum Beispiel Abraham Calovius (1612–1686), *Biblia Testamenti Veteris Illustrata*, Wittenberg, 1672, S. 314 zu Ex 3; Biblia Novi Testamenti Illustrata, Hildburghausen, 1719, S. 231 zu Mt 6,9f: *„Nomen Dei est Deus ipse, ut inter homines nominatur, h. e. agnoscitur et celebratur ..."*

und mütterlich. Niemand kennt dich so väterlich und mütterlich, wie ich als dein Kind, und wie alle Geschwister, die ich darüber aufkläre ...'" In gnostischen Texten findet man solche Vorstellungen; christlich sind sie auf keinen Fall.

Von einer geradezu erschütternden Gefühllosigkeit ist die Banalisierung des Klagegebets Jes 63,15 ff: *„Blicke vom Himmel und sieh aus deiner heiligen und prächtigen Wohnung! Wo ist dein Eifer, dein Heldenmut? Deine innersten Gefühle und deine Mutterliebe bleiben mir vorenthalten. Du bist ja unser Vater, unsere Mutter. Abraham kennt uns nicht, Israel nimmt uns nicht wahr. Du bist Gott, unser Vater, unsere Mutter. Unsere Befreiung seit jeher, das ist dein Name."*

Eph 3,15 wird der nicht ganz leicht zu übersetzende Text, in dem alles, was genealogisch mit Vaterschaft (πατριά) bezeichnet wird, von Gott, dem Vater, herkommt, philologisch eindeutig falsch so verdreht: *„Deshalb beuge ich meine Knie vor der schöpferischen Kraft* (pater), *die jedes Volk im Himmel und auf Erden benannt hat..."* In diesem Fall wie auch bei der Ersetzung von *„Vater"* durch *„Ursprung"* (1 Kor 1,3; Eph 6,23) wird eine personale Bezeichnung durch eine neutrale anonyme Bezeichnung im Sinne einer abstrakten Kausalität ersetzt. Außerdem zeigt sich hier, wie die Vorstellung von einer menschlichen Übertragung von Gottesvorstellungen, -bildern und -begriffen offenbar ein religiöser Pluralismus verborgen ist, nach dem die Gottesbezeichnungen der verschiedenen Religionen einen gemeinsamen Inhalt und Bezugspunkt haben[20].

Auch die personale Bezeichnung *„pantokrator"*, *„Allmächtiger"*, wird neutralisiert: *„Ich bin das Alpha und das O, sagt Gott, die Macht, die ist und die war und die kommt, die alles beherrscht"* (Apk 1,8). Vermutlich weil nun doch Apk 22,19 im Blick ist, heißt es dort jedoch: *„Ich bin das Alpha und das O, der Erste und der Letzte, der Anfang und das Ende"* (Apk 22,13).

Diese und viele weitere Eingriffe haben, wie leicht einzusehen ist, erhebliche Konsequenzen für das gesamte christliche Glaubensbekenntnis, angefangen beim ersten Artikel.

5.2 Der Sohn Gottes:

Neben dem bereits angeführten Tauf- und Missionsbefehl ist die Taufe Jesu durch Johannes ein Grundtext für die Offenbarung der Dreieinigkeit Gottes (Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; Lk 3,21f). Das offenbarende und die Verheißung des Alten Bundes erfüllende Wort Gottes von Ps 2,4 wird gegen den Urtext so verändert: *„Dieses ist mein geliebtes Kind, ihm gehört meine Zuneigung"*. Dabei ist schon zu bedenken: Die Gottessohnschaft Jesu, der vom Vater in Ewigkeit geboren und daher nach seinem Wesen Gott ist, unterscheidet sich von der Gotteskindschaft, die wir durch die Taufe auf den Namen des Dreieinigen Gottes als

20 Vgl. u. a.: John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Altenberge, 1985 (*God Has Many Names*, Philadelphia 1982²); Paul Knitter, *No other Name*? New York, 1987.

Annahme zum Kind Gottes (*adoptione* Röm 8,15f; Gal 4,1ff) empfangen. Dieselbe Aufhebung der Beziehung von Vater und Sohn durch die Ersetzung der Bezeichnungen aus dem Urtext findet sich auch Hebr 1,1ff.

Völlig unverständlich ist, dass dann auch die Gebetsanrede Jesu „*abba*", die aus guten Gründen aramäisch überliefert und so auch in vielen Übersetzungen festgehalten wird, an entscheidenden Stellen in nach dem Textzusammenhang geradezu geschmackloser Weise pervertiert wird. So Mk 14,36 beim Gebetsringen im Garten Gethsemane: „*Gott, Ursprung, von dem ich herkomme, dir ist alles möglich ...*" Röm 8,15 wird die durch die Gabe des Geistes Jesu in der Taufe eröffnete Möglichkeit für die Christen, Gott anzureden, wie es der Sohn Gottes getan hat, bagatellisiert: „*Du Ursprung allen Lebens, sei unser Schutz!*". Nur Gal 4,6 bleibt: „*Abba! Vater*".

Den Sinnzusammenhang von Wort und Logos mit Gen 1,1ff zerstörend werden die gewichtigen Worte des Johannesprologs völlig verzerrt: „*1 Am Anfang war die Weisheit und die Weisheit war bei Gott und die Weisheit war wie Gott. 2 Diese war am Anfang bei Gott. 3 alles ist durch sie entstanden, und ohne sie ist nichts entstanden...14 und die Weisheit wurde Materie und wohnte unter uns, und wir sahen ihren Glanz wie den eines einziggeborenen Kindes von Mutter und Vater voller Gnade und Wahrheit..18 Niemand hat Gott je gesehen. Der Einziggeborene, der im Mutterschoß des Vaters ist, jener ist uns vorangegangen.*" Diese theologisch wie philologisch falsche Übersetzung kann man nur mit einem Gemälde von Rembrandt vergleichen, auf das irgendjemand seine politischen Parolen mit Sprühfarben geschmiert hat. Und vor allem: Die Weisheit ist nicht die zweite Person der Dreieinigkeit, sondern Eigenschaft und Gabe Gottes, aber auch nur so und dann eine Eigenschaft von Menschen, wenn sie denn erbeten und geschenkt wird (1 Kön 3).

Völlig entstellt wird auch das Wort Jesu vom Bekennen und Verleugnen: „*Denn zu allen, die sich zu mir bekennen vor den Menschen, werde auch ich mich bekennen vor Gott, für mich Vater und Mutter im Himmel. Aber die mich verleugnen vor den Menschen, werde auch ich verleugnen vor Gott im Himmel*" (Mt 10,32f). Noch schlimmer Mk 8,38: „*In dieser Generation, die den Bund mit Gott bricht, gibt es einige, die sich für mich und meine Worte schämen. Für die wird sich auch die himmlische Menschengestalt schämen, wenn sie im Strahlenglanz Gottes mit den heiligen Engeln kommt.*" Dies hat überhaupt nichts mehr mit dem Urtext zu tun, sondern das ist ein gesellschaftspolitisches Pamphlet, in dem die Grundlagen des Christusbekenntnisses aufgehoben sind.

Die Kirchenväter wie *Irenäus von Lyon*, *Gregor von Nyssa* (s. o.), *Gregor von Nazianz*, *Augustin* und alle ihnen folgenden rechten Lehrer der Kirche haben immer darauf hingewiesen, dass die Namen Gottes nicht einfach Eigenschaften sind, die aus menschlichen Vorstellungen auf Gott übertragen werden, sondern in ihnen offenbaren sich die wesenhaften Beziehungen (σχέσεις – relationes) zwischen den trinitarischen Personen. In ihnen offenbart sich das Wesen (Homousie)

der Dreieinigkeit Gottes. Grundlegend offenbart sich in der Beziehung Gott Vater – Gott Sohn die Gemeinschaft des Wesens als Gott und die Differenz der Personen in einem Ich-Du-Verhältnis, wie es sich gerade bei der Taufe Jesu und bei seinen Gebeten manifestiert.

Sowohl die Auseinandersetzung mit der Gnosis, zum Beispiel bei *Irenäus von Lyon*[21] wie auch die sogenannten christologischen und trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts wurden durchweg dadurch ausgelöst, dass neu entstandene theologische Lehren der Anbetung des Dreieinigen Gottes im Gottesdienst der Gemeinde widersprachen. Es wurde also keineswegs eine Trinitätslehre oder Christologie entwickelt, sondern die Integrität des christlichen Gottesdienstes mit dem Lobpreis des Dreieinigen Gottes und der Taufe als realer Gemeinschaft mit Gott mussten verteidigt werden. Deshalb sind die christologisch-trinitarischen Abgrenzungen stets auch mit Taufe und Abendmahl verbunden. So ging es durchweg darum, diese Realität der Gemeinschaft mit dem Wesen Gottes festzuhalten. Gegenüber *Arius* wird dabei die falsche Auffassung vom Sohn Gottes energisch zurückgewiesen: *„Auch wenn er als Gott bezeichnet wird* (nämlich im Gottesdienst der Gemeinde)*, ist er doch nicht wahrhaftiger Gott"*[22]. Hier begegnet die Vorstellung von einer Übertragung von Gottesbezeichnungen, denen kein reales Sein entspricht. In gleicher Weise wird in der *Confessio Augustana* Art. I von der Einheit des Wesens und der Dreiheit der göttlichen Personen betont: *„dass ein göttlich Wesen sei, welches genennt wird und wahrhaftiglich ist* (quae appellatur et est) *Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen gottlichen Wesen, gleich gewaltig, gleich ewig, Gott Vater, Gott Sohn, Gott heiliger Geist, alle drei ein gottlich Wesen..."*

Wenn man sich vor Augen führt, wie mit diesen falschen Übersetzungen das unterschiedene Sein Gottes nicht nur aufgehoben, sondern durch weibliche Elemente aus der menschlichen Erfahrungswelt verändert und ersetzt wird, dann wird deutlich, dass damit der *„magnus consensus"* mit der alten Kirche und der gesamten rechtgläubigen Christenheit, der in CA I ausdrücklich betont und sorgfältig nachgewiesen wird, durchweg willkürlich zerbrochen ist.

5.3 Der Heilige Geist.

Es ist immerhin bedenkenswert, dass die Wörter für *„Geist"* im Hebräischen *feminin*, im Griechischen *neutrisch* und im Lateinischen wie auch im Deutschen und vielen anderen Sprachen *maskulin* sind. Unter dem Zwang der ideologischen Vorgaben heißt es aber nun meistens: *„die Geistkraft"*. Auch die Bezeichnung der Person wird anonym gefasst, und das wird verbunden mit der Behauptung: *„In nachbiblischer Theologie wird die Geistkraft zu einer Person der göttlichen*

---

21 *Adversus Haereses*.

22 Athanasios von Alexandria, *Oratio 1 adversus Arianos*. C 6: „εἰ δὲ καὶ λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν".

Dreifaltigkeit (Trinität)...“ (S. 2377). Abgesehen davon, dass die altkirchlichen Konzile keineswegs neue Dogmen produzierten, sondern, wie gerade gezeigt, die Integrität des Glaubens in der Einheit des Geistes vor allem für den Gottesdienst festhielten und gegenüber Irrlehren abgrenzten (definierten), liegt auch hier wie bei manchem anderen einfach mangelnde Kenntnis der Schrift vor. Denn als Person und damit als Subjekt begegnet uns der Geist als „παράκλητος“ Joh 14,16.26; 15,26; 16,7) sowie Röm 8,16; 26f, wenn er für uns eintritt und uns vor Gott vertritt. An allen diesen Stellen wird jedoch dieser theologisch und grammatisch eindeutige Sachverhalt plattgewalzt mit *„die Geistkraft“*.

6. Das Bilderverbot Ex 20,4–6; Dtn 5, 8–10; 4, 9–20:

Luther hat in seinen Katechismen das zweite Gebot biblischer Zählung keineswegs, wie selbst von Theologen gelegentlich behauptet wird, gestrichen. Er hat es vielmehr mit dem ersten Gebot zusammengefasst und die umfangreiche Sanktion mit Zorn und Gnade als „Beschluss“ des Dekalogs im Kleinen Katechismus und als Anhang zur Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus eingefügt: *„Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen ...“* Der biblische Kommentar zum Bilderverbot in Dtn 4 schärft das ein: Gott begegnet seinem Volk im Wort, das gehört wird und geschrieben ist: *„Seine Worte hörtet ihr, aber ihr saht keine Gestalt, nur eine Stimme war da. Und er verkündete euch seinen Bund, den er euch gebot zu halten, nämlich die Zehn Worte, und schrieb sie auf zwei steinerne Tafeln* (V. 12–13). Gott begegnet seinem Volk aber nicht im Bild von dem, was er geschaffen hat. Deshalb wird mit aller Strenge gewarnt: *„So hütet euch nun wohl – denn ihr habt keine Gestalt gesehen an dem Tage, da der Herr mit euch redete aus dem Feuer-, dass ihr euch nicht versündigt und euch irgendein Bildnis macht, das gleich sei einem Mann oder Weib ...“* (genau muss es auch hier wie Gen 1,27 heißen: *männlich und weiblich.* (V. 15–16).

Wenn man nun vor Augen hat, in welcher Weise in dieser Ausgabe der Heiligen Schriften die Namen Gottes verändert und durch andere ersetzt worden sind, dann ist zunächst festzustellen, dass durchgehend Übertragungen aus dem Bereich von Gottes Schöpfung vorgenommen worden sind. Auf diese Weise schafft sich der Mensch einen Gott nach seinem eigenen Bildnis.

Nun wird immer wieder auf Texte hingewiesen, in denen weibliche Verhaltensweisen mit Gott verbunden werden wie zum Beispiel *„Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet“* (Jes 66,13) oder: *„Kann auch ein Weib ihres Kindleins vergessen, dass sie sich nicht erbarme über den Sohn ihres Leibes? Und ob sie seiner vergäße, so will ich doch deiner nicht vergessen“* (Jes 49,15), oder: *„Wie die Augen der Magd auf die Hände ihrer Frau, so sehen unsere Augen auf den Herrn ...“* (Ps 123,2). An allen diesen und ähnlichen Stellen geht es

jedoch um *Vergleiche* oder *Metaphern*, nicht jedoch um *Gleichsetzungen*[23]. Wenn dies nicht beachtet wird, kommt es unweigerlich zu einer Übertretung des Bilderverbots mit allen seinen Folgen.

Wenn durchgehend die Bezeichnungen *Herr*, *Vater* ersetzt werden, dann geschieht dies erklärtermaßen deshalb, weil man meint, auf diese Weise Unrecht wieder gut machen zu können. Begründet wird das in der feministischen Theologie immer mit negativen Erfahrungen in Ehe und Familie, die es ja durchaus geben mag. Doch dabei wird offenbar völlig übersehen, dass man vorhandene oder eingebildete soziale und politische Missstände nicht dadurch verändern kann, dass man andere Gottesbilder produziert. Vielmehr wird auf diese Weise genau die Grundlage aus dem Wort Gottes aufgehoben, von der aus, beginnend mit Gen 1,27, gezeigt werden kann, was in unserem Leben dem Willen Gottes zuwider ist. Andernfalls setzt sich der Mensch an die Stelle Gottes (Gen 3), auch in der Meinung, er könne alle Folgen des Sündenfalls in dieser Welt bekämpfen und beseitigen.

Allerdings muss man auch sehen, wie bei diesen Veränderungen und Ersetzungen in den Gottesnamen das Personsein des Dreieinigen Gottes aufgelöst wird in Begegnungen, Gefühle und Erfahrungen, wie es das Kennzeichen aller Gnosis ist. Gott wird entmachtet, indem er seiner Herrschaft beraubt wird, nach der er Schöpfer, Erhalter, Richter und Retter der Welt und aller Menschen ist, den wir als solchen *„über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen"* sollen.

Die ausgewählten Beispiele für die dogmatische Beurteilung bilden nur einen kleinen Ausschnitt aus einem Gesamtbefund von theologischen und philologischen Fehlern. In den bisher vorliegenden Äußerungen zu der *„Bibel in gerechter Sprache"* zeigt sich, wie man sich darüber entweder empören oder lustig machen kann. Nach meiner Einsicht kommt es jedoch in erster Linie darauf an zu sehen, was an diesem Projekt symptomatisch ist für das, was bei uns in Theologie und Kirche weit verbreitet ist. Kirchenleitungen, die dieses Projekt unterstützt haben und weiterhin fördern, müssen sich vorwerfen lassen, dass sie damit die Kirche und den christlichen Glauben zerstören. Wie jedoch nichts ohne Gottes Willen geschieht, so sollte uns auch diese Bibelausgabe die Augen öffnen für das, was wir in der Lehre und daher weithin auch im Gottesdienst einfach verloren haben. Dies aber ist keineswegs eine Frage theologischer Richtungen und Schulen, sondern des theologischen Grundwissens. Die ernste Frage zur Prüfung von uns selbst ist, ob der Dreieinige Gott, den wir bekennen, anbeten und verkündigen, nur ein Gedankenprodukt von Theologen ist, oder ob er sich selbst in seinem Wort der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments offenbart, zu uns spricht und an uns und dieser Welt handelt.

---

23 Man wird wohl (hoffentlich) auch nicht auf den Einfall kommen, den Vergleich von Ps 78,65f mit Gott gleichzusetzen.

Reinhard Slenczka

The Adoration of God s Femininity and the Prohibition of images of God: A dogmatician's evaluation of The Bible in Inclusive Language (2006)

The author, Reinhard Slenczka, is an Emeritus Professor of Erlangen University and served for many years at the Luther Academy in Riga, Latvia. In his essay on the translation of the Bible into inclusive language (2006) he argues that its authors creating a feminist image of God. Using examples from the text relating to the Lord s prayer, baptism, the names of God and the persons of the trinity, he shows how God's self revelation is replaced by human concepts of God. The biblical prohibition of images of God applies particularly to this translation of the Bible. The central question is whether the triune God, confessed, adored and proclaimed by the Christian church, is only a product of theological thinking or is the God who reveals himself in the Bible and acts through it in the church and in the world.

Ingolf U. Dalferth

Der Ewige und die Ewige

Die „Bibel in gerechter Sprache" – weder richtig noch gerecht, sondern konfus[1]

Bibel in gerechter Sprache. Hrsg. von Ulrike Bail, Frank Crüsemann u. a. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, 3. Aufl. 2007, 2400 S., € 29,95

Eigentlich sollte die „Bibel in gerechter Sprache" am 31. Oktober veröffentlicht werden. Fünf Jahre lang hatten 52 Frauen und Männer beider Konfessionen mit kräftiger Unterstützung durch die evangelische Kirche in Hessen und Nassau und anderer kirchlicher Kreise die Bibel in einem aufwendigen Prozess neu übersetzt. Am Reformationsfest wollte man das Werk symbolträchtig in einem kirchlichen Festakt der Öffentlichkeit übergeben. Die evangelische Kirche in Deutschland hat sich das verbeten. Zu durchsichtig war der Versuch der privaten Übersetzergruppe, an das Renommee reformatorischer Übersetzungen wie der Lutherbibel oder der Zürcher Bibel anzuknüpfen. Doch von deren Niveau ist diese Neuübersetzung Lichtjahre entfernt.

Weder mit Luthers Sprachkraft noch der philologischen Präzision der Zürcher Bibel kann sie sich messen. Vor allem aber verfolgt sie ganz andere Ziele. Luther wünschte, dass „jede einzelne Stadt ihren eigenen Übersetzer oder Dolmetscher hätte, damit dies Buch allein in jedermanns Sprache, Hand, Augen, Ohren und Herzen wäre". Ihm ging es um „dies Buch", nicht seine Übersetzung in ein bestimmtes Idiom. Als Zeugnis früherer Zeiten für Gottes Furcht und Freude wirkendes Wort kann die Bibel Regel und Richtschnur des Glaubens nur sein, wenn die biblischen Texte nach allen Regeln philologischer Kunst davor bewahrt werden, sich in die Sichtweisen ihrer Leser hinein aufzulösen. Sich den Sinn der Texte nach eigenem Gusto zurechtzulegen, war für Luther das Kennzeichen von Schwärmerei, und die sah er nicht nur im römischen Lehramt, sondern auch in den „linksreformatorischen" Gesinnungsbewegungen am Werk.

Löbliches, Unmögliches

Der Eigensinn der Bibeltexte war deshalb gegen ihre kirchlichen und antikirchli-

---

1 Copyright © Neue Zürcher Zeitung AG, 18. November 2006. Diesen Artikel finden Sie auf NZZ Online unter: http://www.nzz.ch/2006/11/18/li/articleEBIFU.html.

chen Aus- und Zurechtleger stark zu machen. Nur wer die Texte gegen die eigenen und fremden Vorurteile zum Zug kommen lässt, ist ihrem Sinn auf der Spur. Dazu bedarf es philologischer und theologischer Textkompetenz, die in Schule und Studium zu erwerben war. Das wurde zum Markenzeichen protestantischer Kirchen und Kultur, auch in Zürich. Die Zürcher Bibel mit ihrer pünktlichen Beachtung der wissenschaftlichen Arbeit an den hebräischen und griechischen Grundtexten belegt das bis heute. Wer kritisch lesen will, muss den Text stark machen.

Ganz anders diese Neuübersetzung, die nicht richtig, sondern „gerecht" zu übersetzen beansprucht. Sie traut den Lesern gar nichts zu, sondern schreibt ihnen unablässig vor, wie sie verstehen sollen, was sie lesen. Gewiss, Übersetzen ist eine schwierige Kunst. Aber Kunst ist auch „das Gegenteil von ‚gut gemeint'", wie Gottfried Benn lakonisch notierte. Gut gemeint ist die „Bibel in gerechter Sprache" zweifellos. Keinen Augenblick wird man über die Überzeugungen der Übersetzerinnen und Übersetzer im Unklaren belassen, doch ob man auch das Zeugnis der biblischen Texte vernimmt oder liest, was in den hebräischen und griechischen Originaltexten steht, weiß man nie.

Das ist kein Zufall, sondern hat Methode. Hermeneutische Triebkraft dieser Übersetzung sind nicht die exegetischen, historischen und theologischen Fragen nach dem Eigensinn der biblischen Texte und dem Gehalt ihrer Botschaft, sondern die Bemühung, den Impulsen der Befreiungstheologie, der feministischen Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs gerecht zu werden. Doch wie eine Übersetzung zugleich „geschlechtergerechte Sprache", „Gerechtigkeit im Hinblick auf den christlich-jüdischen Dialog" und „soziale Gerechtigkeit" realisieren und dabei auch noch „dem jeweiligen Ausgangstext" gerecht werden will, bleibt ein Rätsel.

So löblich diese Ziele je für sich sein mögen, sie schließen sich gegenseitig aus, wenn man die biblischen Texte als Zeugnisse einer anderen Zeit und Kultur ernst nimmt. Vor allem aber sind sie keine philologisch brauchbaren Übersetzungsprinzipien. Kein Text der Bibel wurde in der Absicht verfasst, geschlechtergerecht, antidiskriminatorisch und frei von Antijudaismus zu sein. Diese Texte entstammen Zeiten, die von anderen Anliegen bewegt waren. Die Bibel ist durchzogen von tiefen Spuren innerer Spannungen, Entwicklungen und Neuentdeckungen, die sich nicht gesinnungsgerecht harmonisieren lassen. Eine sachgerechte Übersetzung darf das nicht verwischen. Sie muss es gerade deutlich machen, um eine kritische Auseinandersetzung zu ermöglichen.

Selbstverständlich kann man die Bibel unter den genannten (und manchen anderen) Gesichtspunkten kritisch lesen und auslegen. Aber sie so zu übersetzen, also im Deutschen als das zu präsentieren, was die Originaltexte sagen, ist schlicht irreführend. Das kann man nur tun und meinen, weil man sich nicht von den Texten, sondern von Vorurteilen leiten lässt: Bei Gott gehe es „immer um Freiheit und Befreiung"; deshalb sei „Gerechtigkeit" das „Grundthema" der Bibel; diese realisiere sich in Geschlechtergerechtigkeit, Abwehr von Antijuda-

ismus und in sozialer Gerechtigkeit; und das müsse eine gerechte Übersetzung „sichtbar" machen. Keine dieser Ansichten versteht sich von selbst. Jede ist vielmehr hoch begründungsbedürftig. Und keine wird begründet. Diese unausgewiesenen Annahmen sind das hermeneutische Hauptproblem dieser Übersetzung. Nach Jahrhunderten historischer Exegese wird der „Bibliothek Bibel" ohne erkennbares Problembewusstsein ein einheitliches Thema unterstellt, aus dem man Kriterien für eine Übersetzung in „gerechter Sprache" ableitet.

Selbstverständlich kann niemand übersetzen und Irrtümer ganz vermeiden. Aber wenn man sich durchgehend nicht mehr darauf verlassen kann, dass das, was man im Deutschen liest, im biblischen Originaltext steht, sollte man nicht mehr von Übersetzung reden. Ich beschränke mich auf vier Problemhinweise.

Erweiterungen, Umdeutungen

An allen möglichen und unmöglichen Stellen wird die Textvorlage geschlechtergerecht erweitert. Ohne Rücksicht auf historische Realitäten gibt es jetzt „Hirten und Hirtinnen", „Verwalter und Verwalterinnen", „Pharisäerinnen und Pharisäer", „Zöllnerinnen und Zöllner". Nicht nur der kluge Mann baut sein Haus auf den Felsen, sondern die kluge Frau und der vernünftige Mann. Das Liebesgebot lautet nicht mehr, seinen Nächsten zu lieben, sondern seine Nächste und seinen Nächsten. Aus den wenigen Hinweisen auf eine Prophetin (Hulda), eine Richterin (Debora), eine Apostelin (Junias) und einige Jüngerinnen wird eine generelle Regel konstruiert, überall mit Frauen zu rechnen, wo ihre Anwesenheit nicht ausdrücklich ausgeschlossen wird.

Das eröffnet großartige Möglichkeiten. Die Apostelgeschichte wird unter Berufung auf Römer 16,7 zur „Zeit der Apostelinnen und Apostel", obwohl das Buch selbst neben den Zwölfen nur Paulus und Barnabas als Apostel bezeichnet. Aus den Schriftgelehrten und Pharisäern auf dem Lehrstuhl Mose (Mt 23,2) werden „toragelehrte und pharisäische Leute", aus den als Heuchler beschimpften Schriftgelehrten und Pharisäern die „Scheinheiligen unter den toragelehrten und pharisäischen Männern und Frauen" (Mt 23,25). Das ist zwar logisch etwas anderes, und auch historisch spricht nichts für die Existenz lehrender Pharisäerinnen, aber – so heißt es – man dürfe sich das pharisäische Judentum nicht als frauenfeindlich vorstellen. Offenkundig ist hier der geschlechtergerechte Antidiskriminierungswunsch der Vater der Übersetzung – und diese entsprechend historisch irreführend und philologisch unzuverlässig.

Werden an diesen und ähnlichen Stellen die Texte ohne Not erweitert und ausgedeutet, so werden sie an anderen gezielt umgedeutet. So sagt der johanneische Jesus „Ich bin der wahre Weinstock, und Gott ist meine Gärtnerin", obwohl im griechischen Grundtext klar „Mein Vater ist der Weingärtner" steht. Der Johannesprolog beginnt nicht mehr mit „Am Anfang war das Wort", sondern mit „Am Anfang war die Weisheit", weil „der johanneische Jesus ... auch viele Züge

der weiblichen göttlichen Gestalt der Weisheit" trage. Der Heilige Geist wird zur „heiligen Geisteskraft", Jesus vom Sohn zum neutralen „Kind Gottes". Lehrte er seine Jünger bis anhin, „Unser Vater im Himmel" zu beten, so fordert er jetzt die „Töchter und Söhne Gottes, eures Vaters und eurer Mutter im Himmel", auf, zu Gott, dem Vater und der Mutter im Himmel, zu rufen (Mt 6,9). Ohne Angst vor Absurditäten fließen hier Übersetzung und geschlechterfaire Deutung ineinander. Doch so gewiss es keine Übersetzung ohne Deutung gibt, so falsch ist es, zu folgern, jede Deutung lasse sich als Übersetzung ausgeben. Protestanten wussten das einst besser.

Aber nicht nur solche eingetragenen Deutungen prägen die Übersetzung über weite Strecken, sondern es kommt auch zu nie gehörten Neuschöpfungen. So wird in der Paradieserzählung nach der Erschaffung der Frau aus der „Seite" (nicht mehr bloß Rippe) des Mannes Adam zum „Rest des Menschenwesens" (Gen 2,22), ohne dass davon irgendetwas im Grundtext stünde. Dagegen steht dort eindeutig, dass nicht der Mann, sondern „der Mensch" (*ha-adam*) und seine Frau sich nicht schämten, obwohl sie nackt waren (Gen 2,25), während die neue Übersetzung sichtlich bemüht vom „männlichen Menschen", vom „Mann-Mensch" oder vom „Mensch als Mann" reden zu müssen meint. Offenbar kann oder will man nicht akzeptieren, dass der Erzähler dieses Textes sich eben nicht geschlechtergerecht, sondern unverblümt androzentrisch ausdrückt. Das aber müsste eine Übersetzung sichtbar machen und nicht sprachakrobatisch verwischen, wenn sie zur kritischen Auseinandersetzung mit den biblischen Texten befähigen will.

Doch der Tiefpunkt dieser Übersetzung ist ihre durchgehende Tendenz, sachliche Differenzen innerhalb der Bibel zu verharmlosen und theologische Entwicklungen aus ideologischen Gründen zu verdunkeln. In den so genannten Antithesen der Bergpredigt etwa setzt Jesus nicht mehr sein „Ich aber sage euch" der Tora-Überlieferung entgegen, sondern macht nur noch einen freundlichen Auslegungsvorschlag: „Ihr habt gehört, dass Gott gesagt hat: Du sollst nicht ehebrechen. Ich lege euch das heute so aus: ..." (Mt 5,27f). Heute so und morgen anders. Nur eines darf es auf keinen Fall geben: einen wirklichen Widerspruch zwischen Tora und Jesu Lehre. Der Antijudaismus-Vorwurf an Jesus wäre sonst nicht zu vermeiden.

Jahwe

Selbst die Propheten Israels müssen davor in Schutz genommen werden. Weil die Rede vom Ende Israels tabu ist, darf Amos nicht mehr sagen „Reif zum Ende ist mein Volk Israel" (Am 8,2), sondern nur noch „Reif ist mein Volk Israel". Doch der hebräische Text spricht nicht von „reif", sondern vom Ende, und zwar im Rahmen eines Klang-Wortspiels zwischen Ende (*qez*) und Sommer (*qajiz*), das die Lutherbibel und die Einheitsübersetzung mit der Sprachanalogie zwischen

„reifem Sommerobst" und „reif zum Ende" nachzubilden suchen. Schon die Rede vom Ende Israels aber scheint den Neuübersetzern verdächtig, und so wird der Text gegen seine ausdrückliche Aussage entschärft.

Schließlich und vor allem aber geht die Übersetzung auf schlechterdings unverantwortliche Weise mit den biblischen Gottesbezeichnungen um. Weil der Gottesname Jahwe (das Tetragramm) seit biblischer Zeit von orthodoxen Juden aus religiöser Scheu (und nicht etwa, weil er „unaussprechbar" wäre) nicht mehr ausgesprochen wird, wird er auch in dieser Übersetzung gemieden und durch wechselnde andere Bezeichnungen ersetzt: „der Ewige, die Ewige, Schechina, Adonaj, ha-Schem, der Name, Gott, die Lebendige, der Lebendige, Ich-bin-da, ha-Makom, Du, Er Sie, Sie Er, die Eine, der Eine, die Heilige, der Heilige". Nur „Herr" oder „Kyrios", im antiken Judentum, in der Septuaginta und im Neuen Testament die gängigen Gottesbezeichnungen, werden aus durchsichtigen Gründen erst gar nicht mehr erwähnt.

Theologisch bankrott

Welche Variante aus dieser Palette in der Übersetzung jeweils gewählt wird, hat nichts mit dem Ausgangstext zu tun, sondern wechselt in völliger Willkür. Diese wird dadurch noch unterstrichen, dass in der Kopfzeile der jeweils linken Seite eine beliebige Auswahl aus der Variantenliste geboten wird, die man nach Belieben anstelle des gedruckten Vorschlags wählen kann. Damit wird nicht nur der Gottesname Jahwe in der Übersetzung eliminiert, sondern es werden auch alle anderen als Ersatz gebrauchten Bezeichnungen für beliebig austauschbar ausgegeben. Alle Bestimmtheit im Reden von Gott wird so gezielt vermieden. Und diese bestimmtheitsvernichtende Überführung der Gottesbezeichnungen in sprachliche Beliebigkeit und Unbestimmtheit bleibt nicht auf die Übersetzung alttestamentlicher Texte beschränkt, sondern wird bis zur letzten Seite des Neuen Testaments fortgesetzt.

Begründet wird diese textwidrige und ahistorische Praxis mit dem Hinweis, Gott sei „in allen Teilen der Bibel derselbe bzw. dieselbe". Aber es kommt einer theologischen Bankrotterklärung gleich, daraus zu folgern, Gott könne in allen Teilen der Bibel auch auf dieselbe Weise bezeichnet werden; oder es sei beliebig, wie in den einzelnen Texten von, über und zu Gott gesprochen werde; oder man könne diese Texte verstehen, ohne die Spuren der Konflikte zu beachten, in denen in den biblischen Traditionen in unzähligen Anläufen um die angemessene Bezeichnung und das rechte Verständnis Gottes gerungen wurde; oder Erzählungen wie die vom Opfer Abrahams (Gen 22) oder von Jesu Kreuzestod und Auferweckung hätten das jüdische und christliche Gottesverständnis nicht nachhaltig geprägt und verändert.

Der abstrakten Gotteshermeneutik dieser Übersetzung bleibt jeder Zugang zur Einsicht in die geschichtlichen, sprachlichen und theologischen Prozesse ver-

stellt, in denen sich das Gottesverständnis der Bibel entwickelt hat, in denen es in Sackgassen geriet, durch geschichtliche Ereignisse erschüttert und bereichert wurde, zu Revisionen und bleibenden Klärungen gekommen ist und hinter die nur um den Preis zurückgegangen werden kann, tief reichende theologische Einsichten zu verspielen und die religiöse Identität von Juden und Christen nicht ernst zu nehmen. Eine Übersetzung, die das nahe legt, verspielt ihren Anspruch, gerecht zu sein. Sie ist nicht textgerecht und richtig, sondern schlicht schlecht, falsch und nichtig.

Die „Bibel in gerechter Sprache" vermeidet erfolgreich, sich vom Eigensinn der biblischen Texte stören zu lassen. Ihr Umgang mit den Texten hat alle Züge einer schwärmerischen Ideologie. Die Texte verlieren dadurch den Status eines kritischen Gegenübers, an dem sich Auslegung und Auseinandersetzung orientieren können. Ihre Übersetzung dagegen ist nicht nur hermeneutisch einseitig, sondern an vielen Stellen philologisch unzuverlässig, historisch irreführend und theologisch konfus. Philologisch, historisch und theologisch ist diese Übersetzung unbrauchbar.

Das kann jeder feststellen, der die biblischen Originaltexte kennt. Dass weite Kreise der evangelischen Kirche und akademischen Theologie diese Neuübersetzung unterstützt und begleitet haben, ohne sich daran erkennbar zu stoßen, wirft ein trauriges Licht auf den Zustand der protestantischen Theologie.

Ingolf U. Dalferth

The eternal God and the eternal Goddess: The Bible in Inclusive Language (2006) – neither accurate nor correct, but simply confusing

The Bible in Inclusive Language (2006), seeks to be correct in gender questions, in relation to Jewish-Christian dialogue, in social respects and in relation to the original texts. Ingolf U. Dalferth, Professor of Systematic Theology at Zurich University shows from examples that the book cannot claim in any way to be a translation of the Bible. Dalferth concludes that the book does not treat the original texts adequately and accurately. It is simply bad, wrong and useless. This version of the Bible is philologically untrustworthy, historically misleading and theologically confused, in short useless. You never know with it if you are reading what the original Hebrew and Greek texts are saying.

Beat Weber

Psalm 30 als Paradigma für einen heutigen „Kasus der Wiederherstellung"

Überlegungen zu einer Schnittstelle zwischen Altem Testament und kirchlichem Handeln im Blick auf eine Theologie und Praxis der Dankbarkeit[1]

1. Zum „Sitz im Leben" der Thematik und den Ausführungen

Dieser Beitrag hat seinen „Sitz im Leben" im Umstand, dass der Verfasser seit einigen Jahren neben seiner Haupttätigkeit als Pfarrer in der Evangelisch-reformierten Kirche Bern-Jura-Solothurn auch als Notfallseelsorger im Care Team des Kantons Bern Dienst tut.[2] Mit Letzterem ist (auch) eine *politische* Beauftragung und damit Kompetenzausstattung verbunden. Die Problematik und Herausforderung der Verbindung von christlich-kirchlichem und gesellschaftlich-politischem Mandat angesichts des „Säkularisierungsdrucks" in der Gegenwart soll hier nur angesprochen, aber nicht entfaltet werden. Sie spielt aber hinein in den Diskurs um den Beitrag und die Legitimation einer sich kirchlich, christlich und damit auch biblisch fundierenden „Notfallseelsorge" (NFS)[3] im Rahmen der an Notfall- und Katastropheneinsätzen beteiligten Rettungsdienste. Im Care-Bereich sind die unmittelbaren „Nachbarn" die Notfallpsychiatrie bzw. -psychotherapie sowie die Notfallpsychologie, die ihr kriseninterventionistisches Handeln wissenschaftlich abstützen und operational ausweisen.

Nun ist die NFS angesichts anzutreffender Notlagen und „Chaos"-Situationen zunächst ja handlungsorientiert, d. h. auf strukturierende Interventions- bzw. Bewältigungsstrategien ausgerichtet. Dazu gehören in jedem Fall Grundkenntnisse der Psychotraumatologie samt adäquater Krisenintervention. Dass die Kolleginnen und Kollegen in ihren Einsätzen als Notfallseelsorgerinnen und Notfallseelsorger einen wichtigen und guten Dienst leisten, ist weithin unbestritten und hat ihnen in der Öffentlichkeit Anerkennung eingebracht. So ist die NFS heute

---

1 Der Verfasser ist „Research Associate of the Department of Ancient Languages of the University of Pretoria, South Africa". Gedankt sei Pfr. Dr. Edgar Kellenberger für die Korrekturlesung sowie weiterführende Bemerkungen inhaltlicher Art.

2 Das Care Team ist angesiedelt im Amt für Bevölkerungsschutz, Sport und Militär (BMS) innerhalb der Polizei- und Militärdirektion (POM) des Kantons Bern (vgl. dazu www.bsm.pom.be.ch). Zur Notfallseelsorge in der Schweiz und in Deutschland vgl. www.notfallseelsorge.ch und www.notfallseelsorge.de.

3 Müller-Lange, *Handbuch*, S. 13, definiert: „Notfallseelsorge ist Seelsorge in extremen Situationen."

vielerorts etabliert, wenn auch in der gegenwärtigen Boom-Phase des Care-Bereichs weitere Gruppen von „Helfenden" sich einbringen (wollen). Die Frage nach dem *proprium* der NFS gegenüber der Notfallpsychologie bleibt allerdings, auch wenn es analog zum *Handbuch Notfallpsychologie* auch ein *Handbuch Notfallseelsorge* gibt.[4] Die dargebotenen Begründungszusammenhänge wie der Einbezug der religiösen bzw. christlichen Dimension sind in der praktischen Arbeit vielfältig.[5] Zugleich wirken sie nicht selten zufällig. Obwohl in den letzten Jahren eine zunehmende Beschäftigung mit der Thematik auf wissenschaftlicher wie handlungspraktischer Ebene festzustellen ist,[6] ist eine „Notfalltheologie" oder „Theologie der Notfallseelsorge" als notwendiger, die Handlungsvollzüge stützender „Begründungsraum" erst in Umrissen erkennbar.[7] Eine Ausarbeitung derselben ist anzustreben wie auch ein kritischer Dialog mit den genannten Nachbardisziplinen. Dabei ist zu bedenken, dass „Religion" zu allen Zeiten in Zusammenhängen von Todesnähe, Tod sowie Verlust- und Grenzerfahrungen fast „unwillkürlich" ins Spiel kam bzw. kommt, zumal in solchen Erlebensdimensionen grundlegende und „letzte" Fragen (u. a. Theodizee-Problematik) aufgeworfen werden.

Festzuhalten ist, dass – lange bevor eine humanistische Psychologie das Feld entdeckt und bearbeitet hat – eine ausgewiesene Kompetenz der Not- und Katastrophenbewältigung in der biblischen Tradition greifbar wird. Das gilt zunächst für „Gesprochenes" (Texte); aber auch nicht-verbale Handlungsbezüge – die heute so betonten „Rituale" – können zumindest teilweise eruiert werden. Aus dem Alten Testament steht uns ein ganzes Setting von Texten zur Verfügung, die paradigmatisch zur Bewältigung unterschiedlicher, individueller wie kollektiver

4 Vgl. Hausmann, *Notfallpsychologie*, und Müller-Lange, *Notfallseelsorge*. Das Buch zur NFS lag dabei früher vor (2001, Notfallpsychologie = 2003). Inzwischen haben sich beide Bände als wichtige Handreichungen etabliert und sind je in zweiter, überarbeiteter und aktualisierter Auflage erschienen (2005 bzw. 2006). Zur NFS vgl. auch noch das knappere Bändchen Waterstraat, *Notfallseelsorge*, sowie Schulthess, *Hiobsbotschaft*, der in persönlichem Erzählstil Erfahrungen, Informationen und biblisch-christliche Einordnung verbindet. Weitere Literaturhinweise zur NFS und verwandter Gebiete finden sich in diesen Publikationen sowie unter: www.notfallseelsorge.de/literat.htm.

5 Eindrücklich Schulthess, *Hiobsbotschaft*.

6 Vgl. dazu die Zusammenstellung unter: www.notfallseelsorge.de/literat.htm.

7 Hausmann, *Notfallseelsorge*, S. 25–56, entwickelt Ansätze ausgehend vom „Vaterunser" (T. Zippert). Waterstraat, *Notfallseelsorge*, S. 15–35, weist in seiner „Hinführung" hin auf wichtige biblische Begründungs- und Verwendungstexte wie den „Barmherzigen Samariter" (Lk 10,25–37), die Eingangskapitel der Genesis, Hiob, Ps 23 und Röm 8. Schulthess, *Hiobsbotschaft*, sieht in der Bibel eine „Schatztruhe für Trostworte", ja eine „Katastrophenbibliothek" (S. 102). Er weist darauf hin, dass das Kreuz Christi selbst Ereignis und Symbol einer „Katastrophe" ist (S. 103, vgl. auch S. 132–134). Insbesondere aber gibt Schulthess Anteil, wie ihm Gestalt und Buch des Hiob – er bezeichnet dieses als „‚Lehrbuch' für die Notfallseelsorge" (S. 20) – Hilfen zum Verstehen, Einordnen und Bewältigen geben (v. a. S. 14–21.30–33.81–84.116–119.137–149).

„Krisen“ *coram Deo* verhalfen und immer neu zu verhelfen mögen. Die größte Streubreite weist die Individualgattung der תפלה „Bittklage“ (herkömmlich als „Klagelied des Einzelnen“ bezeichnet)[8] auf.[9] Es gibt aber auch weitere Gattungen wie die Leichenklage oder kollektive Formen wie das „Klagelied des Volkes“ oder die (in Mesopotamien verbreitete, im Alten Testament ansatzweise entwickelte) „Stadtuntergangsklage“.

Im nachfolgenden Beitrag geht es – in der Terminologie der Notfallpsychologie bzw. NFS gesprochen – nicht um „Akutintervention“, sondern um „Weiterbetreuung“ oder „Nachsorge“. Allerdings handelt es sich um einen Aspekt derselben, auf den ich durch die Beschäftigung mit den Psalmen aufmerksam geworden bin und der – soweit ich sehen kann – in notfallseelsorglicher Praxis und Theoriebildung praktisch noch nicht wahrgenommen worden ist. Das Alte Testament kennt nämlich nicht nur Texte, die quasi in der Akut- oder zumindest in der Frühphase nach Notlagen, diese vor und mit Gott bewältigen. Sie kennt – mit breiter Textabstützung – ebenso eine anerkannte, mit bestimmten Ritualen und liturgischer Einbettung verbundene Textgattung, die gleichsam in einer späteren Phase den durch die „Krise“ ausgelösten Prozess der Verarbeitung abschließt bzw. eine prägnante Wegmarke setzt. Es handelt sich um die תודה, den „Lobdank“ (herkömmlich als „Danklied des Einzelnen“ bezeichnet)[10]. In ihm verbindet sich Gebet (zu Gott) und Bezeugung (gegenüber der Gemeinde).[11] Ich rede entsprechend vom „Kasus der Wiederherstellung“. Für Notfall und Leiden des Einzelnen kennt das Alte Testament damit zwei untereinander korrespondierende Verarbeitungsweisen: die „Bittklage“ in der Frühphase und den „Lobdank“, mit dem der Prozess der Wiederherstellung abgeschlossen und dessen Ende klar markiert wird. Da Schicksalsschläge und Leiden respektive der Umgang damit sich ja nicht nur auf die Intervention der NFS beschränken, sondern ein generelles Lebensphänomen sind, kann der Zusammenhang ausgeweitet und danach gefragt werden, ob und wie die Kirche und ihre Reflexion in der Praktischen Theologie

---

8 Zu dieser Gattung können – ganz oder teilweise – folgende Psalmen gerechnet werden: Ps 3–7; 10–14; 16f.; 22; 25–38; 35f.; 38–43; 51–59; 61–64; 69; 71; 86; 88; 102; 109; 140–143.

9 Erste Versuche, biblische Bittklage mit aktueller NFS zu vermitteln, habe ich im Rahmen von Weiterbildungen und Besinnungen in der bernischen NFS vorgenommen (unpubliziert). Nicht direkt mit der NFS verbunden, aber die Stossrichtung anzeigend Weber, „Lob und Klage“; Weber, „Klagen“.

10 Zu dieser Gattung können – ganz oder teilweise – folgende Psalmen gerechnet werden: Ps 9f.; 18; 30; 32; 34; 40f.; 66; 92; 116; 118; 138. Vgl. ferner Jes 38,10–20; Jon 2; Sir 51; PsSal 15f.

11 Das Nomen, welches sowohl kultisch das „Lobdank-Opfer“ wie auch den gesprochenen bzw. gesungenen „Lobdank“ bezeichnen kann, ist vom Verb ידה „bekennen, lobdanken“ (hi/hitp) abgeleitet. Es wird sowohl als Ausdruck des „Anerkennens“ der eigenen Sünden („bekennen“) als auch – häufiger – des „Anerkennens“ des rettenden Wirkens Gottes („Lobdank“) verwendet (vgl. Westermann, „preisen“).

(insbesondere in den Bereichen Poimenik und Liturgik) (Christen-)Menschen in Krisen nicht nur begleitet, sondern diese auch abschließen hilft. Zu einem solchen Dienst der (mehrfachen) Reintegration hat die Bibel jedenfalls Wesentliches zu sagen.

Der nachfolgende Beitrag greift den biblischen „Lobdank" auf, wie er paradigmatisch in Ps 30 ansichtig wird, und möchte mit den dazu gemachten Beobachtungen und Überlegungen Reflexionen im Blick auf einen kirchlichen „Kasus der Wiederherstellung" initiieren sowie zur Erneuerung und Etablierung entsprechender kirchlicher Gestalten und Gefässe beitragen.[12] Dass dabei nicht eine „simple" Übertragung aus der Welt Israels im 1. Jahrtausend vor Christi Geburt in die Welt der Kirche im 3. Jahrtausend nach Christi Geburt möglich ist, sondern eine Reihe hermeneutischer Zwischenüberlegungen nötig sind, versteht sich von selbst. Im Blick auf die exegetische und theologische Erfassung von Ps 30 nehme ich dankbar Einsichten der beiden Alttestamentler Christof Hardmeier in Greifswald und Bernd Janowski in Tübingen auf.[13] Als „Scharnier" zwischen gegenwärtiger Krisenbewältigung und biblischer Gattungen soll die nachfolgende Überblicksskizze dienen. Mit ihr wird versucht, humanwissenschaftliche und bibeltheologische Aspekte in eine Relation zu bringen.

12 Eine erste Fassung dieser Überlegungen wurde unter dem Titel: „Vom Trauma zur Toda. Zum Kasus der ‚Wiederherstellung' anhand von Psalm 30 oder: Schritte zu einer Theologie und Praxis der Dankbarkeit" im Rahmen des Zertifizierungskurses für Berner Notfallseelsorgerinnen und Seelsorger am 6. November 2006 in Bern vorgetragen. Eine zweite Fassung wurde unter dem Titel: „Wort und Ritual. Zum Kasus der ‚Wiederherstellung' anhand von Psalm 30 oder: Schritte zu einer Theologie und Praxis der Dankbarkeit" am Vorstandswochenende der Schweizerischen „Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie" (AfbeT), am 19. November 2006 auf dem Bienenberg, Liestal, dargeboten. Für die Drucklegung wurde der Vortragsstil beibehalten, die Ausführungen aber wurden nochmals wesentlich überarbeitet und ergänzt.

13 Vgl. Hardmeier, „Systematische Elemente", S. 339–354; Janowski, *Konfliktgespräche,* S. 264–305.441f. Die von mir früher geäusserten Beobachtungen und Einsichten zu Ps 30 (Weber, *Werkbuch Psalmen I,* S. 149–152) werden damit modifiziert und weitergeführt.

Von der Not zur Wiederherstellung: eine Uberblicksskizze

Biblische Theologie (Mitintegration des Sinn-Transzendenz-, Gottesbezugs)	„Tephilla“ / Klagebitte (Not-fokussiert; repetitiv, expressiv, direktiv)	Gotteseingreifen	„Toda“ / Lobdank (Integrationsbezogen; offen-überblickend; doppeladressiert: Gott und Gemeinde; rituell-gottesdienstlich; abschliessend)
Beispiel Ps 30	*Trauer* *Isolation* *Autonomie als Lebensstil*	*gnädige Rettung (Gott)*	*Freude (feiern)* *Ganzheitliche Integration* *Dankbarkeit als Lebensstil*
Psychologie / Soziologie (Human-, Selbstbezug, Gesellschaftsebene)	Erleben in Worte fassen Trauerphasen durchleben Beistand / Begleitung	Selbstheilung / Trauerarbeit Betreuung / Therapie	Wiedererlangung der Selbstständigkeit Soziale Reintegration (rite de passage?)

Geschehenslinie → Lebenszeit

Vorgeschichte — **Notereignis** („Trauma“) — Notverarbeitung — „Heilung / Rettung“ — **Wiederherstellung**

Problemfelder (medizinisch, psychologisch,	pathologische psycho-somatische Reaktionen (Panik, Apathie, Selbst- u. Fremdaggressionen etc.)	Posttraumatische Belastungsstörungen (Ergehens- und Verhaltensstörungen: Angstzustände, Selbstisolation, Schlaflosigkeit, Schuldgefühle etc.)

2. Von der Not zur Wiederherstellung: auch eine „religiöse Topographie"

In der Beschäftigung mit den Psalmen wird mir immer deutlicher, dass in ihnen Notbewältigung und Wiederherstellung im Blick auf die Gottes- wie die Gottesvolk-Beziehung in grundlegender Weise zusammen gehören und aufeinander bezogen sind. Die beiden Geschehensvollzüge werden repräsentiert durch die Gebetsgattungen „Bittklage" (תפלה = „Tephilla") und „Lobdank" (תודה = „Toda"), und in beiden Gattungen öffnet sich gleichsam ein „Fenster" zur anderen hin: Bei der Bittklage durch das Lobgelübde, im Lobdank durch den Rückblick auf die Not(bewältigung).

Das Geschehen der „Wiederherstellung" soll nun an einem konkreten biblischen Psalmentext, der in seiner Art und Anlage Situativität und Paradigmatik verbindet, gleichsam „geerdet" werden. Ps 30 diente zunächst und vor seiner Eintextung in den Psalter als Buch aller Wahrscheinlichkeit nach als „Formular" für die rituell-liturgische Begehung der „Toda" am Heiligtum. Anhand von Textbeobachtungen sollen theologische Reflexionen und da dort Anschlussüberlegungen im Blick auf heutige Neupraktizierung von Lobdank angestellt werden.

Bevor wir uns Ps 30 zuwenden, noch dies: Es ist ein relativ modernes Phänomen, dass persönliches und soziales Leben bedacht wird unter Absehung der die Diesseitigkeit transzendierenden, göttlichen Bezüge. Solches ist namentlich ab der Aufklärung denkbar. Vorher ist in allen Kulturen und Religionen Leben und Sterben, Freude und Leid ohne religiöse Gestimmtheit weithin undenkbar. So haben uns im Westen die Aufklärung und die ihr nachfolgende Moderne zwar aus Unmündigkeiten befreit, allerdings um den Preis der Profanisierung des Heiligen und damit auch der Desintegration des Menschen aus der Ganzheit des Leben, die ohne „Religion" nicht auskommt. Der in der Bibel stets evidente Gottesbezug ist auf diesem Hintergrund im Blick auf die gegenwärtige Gesellschaft und Diskussion (s. o.) nicht als „subjektives Supplement" fatalistisch einfach hinzunehmen. Im kritischen Dialog mit den humanwissenschaftlichen Nachbardisziplinen ist im Gegenteil auf Ausblendungen von Wirklichkeitsbezügen hinzuweisen und sind reduktionistische Modelle zu entlarven.

Der Lobdank („Toda“) von Psalm 30 als Abschluss der „Wiederherstellung“

[1 Ein Psalm – ein Lied der Einweihung des Hauses – David zugehörig.]

2 a **Erheben will ich dich, HERR,** denn du hast mich heraufgezogen („herausgeschöpft“)
b und liessest meine Feinde sich nicht freuen über mich.
3 a **HERR, mein Gott,**
b *ich schrie um Hilfe zu dir*, und du hast mich geheilt.
4 a **HERR**, du hast heraufgeholt aus der Unterwelt meine Vitalität,
b hast mich zum Leben (zurück)gebracht aus denen, die in die Grube hinabfuhren.

5 a **Musiziert für den HERRN, ihr seine Begnadeten,**
b **und lobdankt zum bekennenden Gedenken seiner Heiligkeit!**
6 a **Denn einen Augenblick lang (verharrt er / stehen wir) in seinem Zorn,**
b **ein Leben lang in seinem Wohlgefallen.**
c **Des Abends kehrt Weinen ein,**
d **aber zum Morgen hin Jubel.**

7 a ICH ABER, ICH DACHTE IN MEINER (SELBST-)GERUHSAMKEIT:
b „NICHT WERDE ICH WANKEN, NIEMALS!“
8 a **HERR**, IN DEINEM WOHLGEFALLEN HATTEST DU (MICH) AUF FESTE BERGE GESTELLT.
b (DOCH ALS) DU VERBARGST DEIN ANGESICHT, (DA) WURDE ICH SCHRECKENSSTARR.

9 a *Zu dir, **HERR**, rief ich immer wieder,*
b *und zu dir flehte ich unentwegt um Gnade:*
10 a *„Was für ein Gewinn (ist dir) an meinem Blut, wenn ich hinabfahre ins Grab?*
b *Wird dir der Staub lobdanken? Wird er deine Treue kundtun?*
11 a *Höre, HERR, und sei mir gnädig!*
b *HERR, sei ein Helfer mir!“*

12 a Gewendet hast du meine Trauerklage zum Reigentanz mir;
b gelöst hast du mein Trauerumhang und mich umgürtet (mit) Freude,
13 a auf dass (meine) Ehre dir fortwährend musiziere und nicht verstumme.
b **HERR, mein Gott, für immer will ich dir lobdanken!**

- **fett = Gegenwart/Zukunft: „Lobdank“**
- normal = Vergangenheit I: „Gottesrettung“
- *kursiv = Vergangenheit II: „Notgebet“*
- GROSS = VERGANGENHEIT III: „SELBSTGERUHSAMKEIT => NOT“

Zeit	Beter	Gemeinde	Beter
Zuk			**13b**
Geg	**2a**	**5–6**	**13b**
Vg I	2.3b–4		12–13a
Vg II	*3b*		*9–11*
Vg III			7–8

Zeitachse

„Selbstgeruhsamkeit“ (7–8a)

Not (8b)

Notgebet (3b.9–11)

Gottesrettung (2.3b–4.12–13b)

Lobdank:
- Einzelner (2a.13b)
- Gemeinde (5–6)

Deutungen von Leid und Freud, nämlich „Unheil und Heil" oder „Tod und Leben", sind in diesem Psalm (und darüber hinaus) Teile von Symbolsystemen, die das Leben ordnen und bewältigen helfen. Gottes Welt und diejenige seiner Schöpfung und der Menschen werden zwar nicht als denkungsgleich, aber auch nicht als hermetisch voneinander geschieden verstanden, wie dies im Westen seit der Aufklärung (I. Kant) weithin der Fall ist. So geht es in Ps 30 auch nicht (nur) um geistige Ideen, sondern um Lebenswirklichkeiten, die von Gott her und zu ihm hin in Nähe oder Distanz gesetzt sind. Sie haben Haftpunkte im diesseitigen Hier und Jetzt. Man kann im Blick auf den Psalm von einer Art „religiöser Topographie" sprechen. Kommt ein Mensch in Bereiche starker Lebensgefährdung hinein, dann gerät er zugleich in die Sphäre der „Scheol" (שאול), der „Unterwelt", des „Totenreichs". Dieser Bereich ist nicht scharf abgegrenzt – wie in der heutigen Medizin im Blick auf den Hirn- oder Herztod –, sondern er lappt gleichsam ins Diesseits hinein. Entsprechend wird er im Psalm mit damaligen lebensweltlichen Erfahrungsbereichen geschildert. In 2a klingt die Wasserzisterne an, und in 4b und 10a ist von (Fang/Fall-)Grube bzw. (Toten-)Grab die Rede. Mit diesen Begriffen assoziieren sich Momente wie Tiefe, Versinken, Überflutetwerden, Dunkelheit, Gefangensein, Schreckenserstarrung (vgl. 8b), Isolierung und anderes mehr, die sich in leib-seelischen Symptomen ausprägen (können) und neben der Gottverlassenheit auch soziale Isolierung bis hin zu Auflösungserscheinungen der Persönlichkeit zeitigen (können). Die modernen medizinischen und psychologischen Raster mögen diese Erfahrungswelten präziser erfassen. In der Bibel werden sie nicht reflektiert, sondern in Worten bzw. Wortbildern artikuliert. Damit wird „Unsägliches" sagbar gemacht. Zudem werden die Einzelmomente nicht isoliert, sondern in ein umfassendes Geschehen integriert. Dabei fällt auf, dass die Psalmen der Gattung „Tephilla" (Klagebitte) in ihren aus der Not heraus ergehenden Worten derartige Befindlichkeiten nur rudimentär ansprechen. Offenbar wird es erst im Rückblick, am Ende des Prozesses der Wiederherstellung, also in der „Toda" (Lobdank), möglich, Todes- und Heilsrealitäten differenziert aus- und anzusprechen. Dass „Toda" dargebracht wird, zeigt bereits, dass der Bereich der „Scheol" verlassen ist – zeichnet sich die Unterwelt doch gerade auch dadurch aus, dass dort jeder Lobdank an Gott fehlt.

Die „religiöse Topographie" von Ps 30 kennt neben dem Bereich des „Unten", der Tiefe, Nachtschwärze und Isolierung, als Gegenpol ein „Oben", wohin Gott „hinaufführte" (4a). Dieses „Oben" ist das Fundament, der feste Boden, der nicht wankt (vgl. 7b). Es sind erhobene, dem Himmel nahe Orte: „feste Berge" (8a), v.a. aber der „Zion", der Jerusalemer Tempelberg. Er ist in Ps 30 explizit nicht genannt, darf aber als Ort der Darbringung dieses Lobdanks vorausgesetzt werden. „Schalom", Heil, Wiederherstellung sind – ebenso wie das Elend – nicht nur innere Geschehnisse und psycho-somatische Befindlichkeiten; Heilsgeschehen widerfährt nicht ohne greifbare Orte und Erfahrungszusammenhänge in dieser

Welt.[14] Auf dem Zion berühren sich gleichsam Himmel und Erde, treffen sich in besonderer Weise Gottes und der Menschen Welt. Wo dies geschieht, da sind „Räume“ des Heils (wie auch „Heilige Zeiten“).[15]

Wie aber kommt es, dass der Mensch aus der Not zum Leben, aus der „Grube“ auf den Zion findet? Auch hier wird biblisch nur aus der Retrospektive das Wort geschenkt, in dem Erfahrung und Deutung zusammenfinden und sich zugleich einfügen in ein umgreifendes Geschehen von Wiederherstellung. Solche widerfährt dabei nicht nur Menschen, sondern ist Teil einer inneren Weltordnung und Gottes Handeln darin. Die Wiederherstellung wird dabei als Rettungsgeschehen bezeugt. Anders als bei modernen Ansätzen, die Selbstheilungskräfte, Eigenhilfe oder therapeutische Fremdhilfe ins Spiel bringen, wird hier und in anderen Psalmen Wiederherstellung auf *einen* Helfer, Retter, Heiler zurückgeführt: auf Gott, den HERRN. Damit ist nicht gesagt, dass anderes und andere bei der Wiederherstellung nicht auch seinen bzw. ihren Platz hatte(n). Indes wird alles subsumiert unter Gottes Hilfe, der allein „erhoben“ (2a) und dem Lobdank dargebracht wird (13, vgl. 5). Ein Eigenbeitrag des Wiederhergestellten ist – sieht man vom Gebet, dem (anhaltenden) Schreien um Hilfe aus der Not heraus (3b.9–11) einmal ab – nicht ersichtlich. Vielmehr hat Gott selber ihn herausgezogen (wörtlich: „herausgeschöpft“) aus dem Wasserloch (2a), ihn geheilt (3b), aus der Unterwelt heraufgeholt seine Vitalität (4b), zurückgebracht sein Leben aus dem Kreis derer, die in die Todesgrube hinabfuhren (4b). Wenn so die Wiederherstellung aus dem Bereich des Todes zu neuem Leben sich Gottes Wohlgefallen (6b) und Gnade (9b) verdankt, dann ist Darbringung von „Toda“ das entsprechende, rechte Verhalten.

3. Verschränkung der Zeiten: vergegenwärtigen – bezeugen – lobdanken

Der Unterschied zwischen „Tephilla“ (Klagebitte) und „Toda“ (Lobdank) zeigt sich auch im Einbetten, Bemessen und Verstehen der Zeiten. In der Bittklage sind die Zeitrelationen vereinfacht: Die Gegenwart mit ihrer Not ist übergroß; in ihren Strudel wird alles hereingerissen. Das Gute, Schöne, Heile ist weg, liegt weit zurück … und ist im Horizont der Zukunft noch nicht sichtbar. Und Gott, der die Zeiten umspannt und in seiner Hand hält, hat sein Angesicht verhüllt (8b) und ist vom Gütigen zum Zornigen geworden (6b). Seine Ohren und sein Herz hat er verschlossen. Trotzdem wird dieser ferne und zornige Gott in den Psalmen

14 Zu Raum-Vorstellungen im Alten Testament vgl. Janowski, „Füsse“, v. a. S. 50–65.

15 Das Geheimnis der Verbindung von Getrenntem vertieft sich heilsgeschichtlich im Blick auf den „Gott-Menschen“ Jesus Christus und in neuer Weise auch im Geschehen des Abendmahls.

angerufen mit „Vertrauensresten", die Gott auf seiner Gnade behaften und Wiederherstellung erbitten.[16]

Das Zeitempfinden ist im Lobdank dagegen ausgeprägter und differenzierter. Bei Ps 30 lässt sich in Auswertung der textlichen Indikatoren („Tempora" etc.) eine Staffelung von vier bis fünf Zeitebenen erkennen. Der Vollzug der „Toda" geschieht mithilfe dieses Psalms aus der Gegenwart heraus, und von dieser her werden die unterschiedlichen Zeitebenen akzentuiert. Sie sind insofern bedeutsam, als damit der lebensgeschichtliche Prozess von der Not zur Wiederherstellung nochmals in den Blick kommt, vor Gott nacherlebt und im Lobdank zu ihm dergestalt abgeschlossen wird. In der poetischen Gestalt eines Psalms wird die Erlebnisabfolge nicht wie in einer Erzählung linear, d. h. temporal und kausal, dargestellt. Psalmen sind vielmehr hochgradig strukturierte Gebilde, die in zyklisch-repetierender Weise erschlossen werden.[17] So zeigt ein erster Blick, dass die meisten Zeitebenen nicht nur einmal, sondern zwei- oder dreimal auftauchen. Sie treten im Ganzen des Psalms damit gleichsam in ein „Gespräch", das zu entfalten in diesem Rahmen nur ansatzweise geschehen kann.[18]

Zunächst zu Gegenwart und Zukunft: Die Gegenwart ist die Zeit, in der die Worte dieses Psalms insgesamt ausgesprochen werden. Was den Geschehensablauf bzw. die außertextlichen Referenzen angeht, ist dieser Jetztzeit aber nur ein Teil von Ps 30 zugeordnet. Abgesehen von den Gottesanrufungen (Vokativen), die stets den allzeit-gegenwärtigen Gott anrufen, fällt die Positionierung der Gegenwartsrede am Anfang, in der Mitte und am Schluss auf (= Fettdruck). Das ist kein Zufall. Der „Toda"-Vollzug ist das Tragende des gesamten Psalms: darum der Lobdank an Gott am Anfang, in der Mitte und am Ende. Über die Gegenwart hinaus wird am Schluss in 13b die Gegenwart auf die Zukunft hin geöffnet. Es geht um eine neue Existenzweise, die versprochen wird und eingeübt werden soll. Entsprechend ist es im Ausgang dieses Psalms angemessen, von einer Theologie und Praxis der Dankbarkeit zu sprechen. Sie soll nicht nur auf den vorliegenden Anlass (Rettungserfahrung) bezogen *in actu* geschehen, sondern sich zu einem neuem Lebensstil verdichten. Dieser steht in direktem Gegensatz zum alten Lebensstil der „(Selbst-)Geruhsamkeit" (7, dazu s. u.). „Lobdank" ist dabei keine „Privatangelegenheit". Wiederherstellung, das Heilwerden hat eine soziale Reintegration in die Gemeinde der Gottvertrauenden zur Folge. Diese sind Zeugen und Mitfeiernde dieser Wiederherstellung. Mehr noch: In 5–6 werden sie direkt angesprochen und zum Mitvollzug des Lobdanks aufgerufen. Dabei hat der polyphone Lobdank der Gemeinde der Begnadeten seinen Grund in der

16 Zur Veranschaulichung sei etwa auf die Bittklage Ps 13 verweisen. Vgl. dazu meinen wissenschaftlichen (Weber, „Stimmungsumschwung") und den seelsorglich-praktischen Beitrag (Weber, „Klagen").

17 Zu einer Poetologie der Psalmen vgl. Weber, „Entwurf".

18 Die Zeitachsen sind in der Übersetzung von Ps 30 durch unterschiedliche Schriftdarstellungen markiert und auf der rechten Seite in zwei kleinen Schaubildern zusammengefasst.

Asymmetrie des Handelns Gottes denen gegenüber, die ihm Ehrfurcht entgegenbringen. Gottes Zorn wie die Tränen und das Dunkel der Nacht sind Wirklichkeiten, die beklemmend und unheimlich erfahren werden. Doch in der „Toda“ bzw. ihrem Mitvollzug kann sich die Fixierung auf das Notvolle lösen. Es wird eingeordnet in das Gesamthandeln Gottes: Sein Wohlgefallen trägt ein Leben lang; nach der Nacht lichtet sich das Dunkel zum Morgen hin; die Trauer weicht Freude und Jubel (6). Dies ist Konsens an Theologie und Erfahrung in der Gottesgemeinde.

Wir gehen nun den Weg zurück in die Vergangenheit (Vergangenheit I = Normaldruck). Die erste zurückliegende Zeitstufe bringt die Erfahrung und Bezeugung der Gotteshilfe zu Sprache. Dabei können zwei Blickwinkel unterschieden werden: Zunächst wird in 2–4 das Rettungshandeln aus der Sicht des Geretteten geschildert. Auf die dabei ersichtliche Bewegung von „unten“ nach „oben“ habe ich bereits hingewiesen (s. o.). Anzumerken ist, dass neben der präsenten Gemeinde eine zweite Kollektivgruppe Erwähnung findet: „die Feinde“. Es sind dies primär die Nutznießer der Notlage des Sprechenden, dann auch Spötter und Gleichgültige. Die Gotteshilfe hat ihre Schadenfreude durchkreuzt (2b). Die bleibende Freude ist nun – man beachte den Stichwortbezug zwischen 2b und 12b – beim Geretteten. Eine zweite Perspektive wird in 12–13a eingebracht. War vorhin die Sichtweise fokussiert auf das Rettungshandeln Gottes im engeren Sinn, haben wir hier eine Weitwinkel-Einstellung: Es wird nochmals der ganze Prozess von der Not bis zur Wiederherstellung in den Blick genommen und dabei die „Wende“, die überraschend und unerwartet zuteil wurde, besonders gewichtet. Es sind tiefgründige Worte, die in ihrem Gehalt zwischen innerem Empfinden und äußerem Ausdruck schillern. Als die „Schreckensstarre“ (8b) sich löste, wurde die Trauerklage möglich. Nun aber ist die Statik des Klagens überwunden und durch die Dynamik neu gewährten Lebens, das im Reigentanz seinen freudigen Ausdruck findet, abgelöst worden. Gott selber wird als derjenige beschrieben, der durch das Lösen des Trauerumhangs (שׂק „Saq“) die Trauerzeit beendet und stattdessen den Geretteten mit dem Freudenkleid umgürtet hat (12). Die „Ehre“ (כבוד)[19] ist wieder hergestellt, und so muss auch der Mund beteiligt sein im Lobdank. Die Selbstachtung findet damit beredten Ausdruck in der Gottesachtung.

Wir gehen eine weitere Zeitstufe zurück zum Notgebet, das dem Rettungshandeln Gottes voranging (Vergangenheit II = Kursivsetzung). Das helfende Gotteshandeln wird zwar dem Gebet zugeschrieben (3b), aber nicht im Sinne eines „Lohns“ bzw. eines Erhörungsanspruchs. Allerdings geschieht Gottes Rettungswirken auch nicht ohne bzw. in Absehung des Schreiens in der Not zu Gott – zumindest in Ps 30 nicht. Das Schreien um Hilfe ist nur kurz in 3b erwähnt. In

19 Die Zuweisung des im masoretischen Text nicht suffigierten Nomens ist strittig. Hardmeier, „Systematische Elemente“, S. 342–347, bezieht es auf Gott. Ich halte es aufgrund der Syntax naheliegender, mit Janowski, *Konfliktgespräche,* S. 268–283, das Nomen auf den Psalmsprecher zu beziehen.

9–11 gewährt der Betende dann einen vertieften Einblick in die Art und Weise respektive den Inhalt seines Betens aus der Not heraus. Es geschah anhaltend und wiederholt.[20] Damit wird deutlich, dass sich hier ein prozesshaftes Ringen mit Gott inmitten der Not vollzog und nicht von einer „Instant"-Erhörung auszugehen ist. Zugleich werden in derartigem Hoffen und Harren Konturen des Gottvertrauens greifbar. Mag dieses auch umkämpft, lädiert und von Zweifeln durchsetzt (gewesen) sein …; es ist dennoch Ausdruck von Vertrauen in die Macht und Güte Gottes, wenn der Betende in seiner Not das Gespräch mit Gott nicht abbricht, sondern durch die Nacht hindurch fortführt bis der Morgen anbricht. Dabei wird neben den Hilfsappellen auch eine Überzeugungsrhetorik ansichtig im Sinne von: Was hilft es dir, mein Gott, wenn ich endgültig vom Tod überwunden werde? Du verlierst so nur einen auf dieser Welt, der dir lobdankt und deine Treue bekennt. In den Worten von 10 spiegelt sich wohl ein Gelübde; es wird der Brauch erkennbar, dass nach gewendeter Not im Tempelvorhof die „Toda" als Einlösung dieses Versprechens dargebracht wird.

Schließlich geht der Blick noch weiter in die Vergangenheit, hinter die Not zurück, und bringt eine Vorgeschichte zur Sprache (Vergangenheit III = Großschreibung). Diese wurde vermutlich erst im Prozess der Wiederherstellung einsichtig und konnte entsprechend eingeordnet und aufgearbeitet werden. Der Betende gesteht, dass er zuvor in einer Haltung gelebt habe, die er mit dem ungewöhnlichen und recht seltenen Wort (ה)שלו „Geruhsamkeit, Sorglosigkeit" benennt. Der Begriff findet sich in biblischen Textzusammenhängen sowohl mit positiven wie negativen Einfärbungen. Im vorliegenden Kontext hat die Bezeichnung einen Stich in Richtung „Selbstsicherheit, Selbstgenügsamkeit, Überheblichkeit". Will man moderne Terminologie verwenden, kann man auch von „Auto-nomie" – im wörtlichen Sinn des Wortes („Selbst-Zuteilung, Selbst-Bestimmung") – sprechen. In gewissem Sinne wird also vom Wiederhergestellten in Ps 30 eine Einstellung problematisiert, die in heutigen (Notfall-)psychologischen Ansätzen geradezu als hoher Wert gehandelt bzw. als Ziel angestrebt wird. „Nicht werde ich wanken, niemals!" (7b). In diesen Worten drückte sich seine Grundhaltung aus. Bis das „Chaos" ihn überflutete und mitriss … – ihn und seinen gesamten Lebensentwurf. Ausgeblendet hatte er in den früheren, guten und „gesunden" Zeiten, dass es Gottes Wohlgefallen und nicht seine Souveränität, Leistung oder Stellung war, die ihn lange Zeit „auf festen Bergen", auf sicherem Boden stehen und leben ließ (8a). Gott selber, nicht ein wie immer geartetes „Schicksal", war es dann, der den Boden unter den Füssen wegzog – oder in damaliger Ausdrucksweise: „Du verbargest dein Angesicht, da wurde ich schreckensstarr" (8b). Wenn Gott sein Angesicht verbirgt, erlischt die Sonne, und Kälte, Dunkelheit und Tod betreten das Feld. Hier tut der aus alten Zeiten herkommende Psalm nicht nur eine ehrliche Einsicht kund, sondern führt eine Tiefen-

20 Die *yqtl*-Formen („Imperfekta") von 9 werden als Iterative interpretiert.

schärfe mit sich, die gegenüber heutigen Lebensentwürfen und „Wiederherstellungen“ ein kritisches wie weiterführendes Potential aufweist. Wenn der Mensch bei sich selbst bleibt oder wieder zu sich selbst findet, dann ist er im Letzten doch noch nicht bei sich angelangt. Dies geschieht erst, wenn er in der „Toda“ sich als von Gott „geheilt“ bekennt (3b), unter „seinem Wohlgefallen“ (6b, vgl. 8a) lebt und in die Gemeinde der „Begnadeten“ (5a) reintegriert wird.

Von einer „Verschränkung der Zeiten“ wurde in der Kapitelüberschrift gesprochen. In der Wiederherstellung durch Gott fällt neues Licht auf altes Geschehen. Es erhellt Dinge und lässt sie in neuem Licht erscheinen. Diese Ausleuchtung führt auch mit sich, dass Zeiten und Geschehnisse in einen neuen, tiefen Zusammenhang rücken. In Ps 30 geschieht diese Verschränkung der Zeiten im Modus eines Dreiklangs, bei dem sich das Gebet zu Gott, das Nachdenken und das zeugnishafte Verkünden vor der Gemeinde zu einem „Wohlklang“ verbinden. Nachdenken geschieht in der Form der Vergegenwärtigung: Es wird nicht vergessen, sondern gegenwärtig gehalten, was Gott getan hat. Verkünden geschieht in der Form des Bezeugens: Das Erinnerte wird (mit)geteilt in der Festgemeinde. Der einst in der Not Isolierte findet zurück und wird reintegriert in die Gemeinde der Begnadeten. Mit seinem Lebensbericht tröstet, ermutigt und fordert er zugleich heraus zum Einstimmen in den Lobdank und darin zu Glauben und Hoffnung an den Gott des Lebens. Das Gebet geschieht als Lobdank, indem Gott, dem HERRN, die gebührende Ehre gegeben wird. Davon ist der ganze Psalm bestimmt. Dies ist der tiefe Grund für die „Toda“: das Zusammenkommen und Feiern an dem Ort, wo Gott begegnet. „Von der Selbstgeruhsamkeit zum Lobdank“ könnte man Ps 30 überschreiben. Er lädt als Heilige Schrift bis heute ein, nachgebetet, nachbezeugt und nachgelebt zu werden.

4. Es wird gefeiert: das rituell-liturgische Begehen der Wiederherstellung

Rituale sind „im Trend“ – gesellschaftlich wie kirchlich! Und dies nicht nur wie seit jeher in der römisch-katholischen Kirche, sondern neuerdings auch bei den aus Tradition diesbezüglich besonders spröden Evangelisch-Reformierten. Um „Rituale“ geht es auch im alttestamentlichen Geschehen, mit dem der Abschluss der Wiederherstellung begangen wird. Denn in der Bezeugung der „Toda“ ist nicht nur Gattung und Vollzug eines Wortgeschehens gefasst, das wir mit „Lobdank“ übersetzen. Der Begriff dient ebenso zur Bezeichnung eines rituellen Opfervollzugs (auch זבח תודה „Lobdankopfer“). Mit „Toda“ ist damit ein ganzes, an einem lokalen Heiligtum und dann vor allem am Jerusalemer Tempel vollzogenes rituell-liturgisches Geschehen im Blick. Es soll hier kurz nachgezeichnet werden. Die Stationen werden im Wesentlichen an Ps 116[21], der uns als Beispiel-

21 Vgl. Weber, *Werkbuch Psalmen II*, S. 245–249; Janowski, *Konfliktgespräche*, S. 298–305.

text dient, festgemacht, zumal gerade an diesem Psalm die Verbindung von Ritualhandlung („Lobdankopfer"-Darbringung) und Wortgeschehen („Lobdank"-Erstattung) ersichtlich wird. Nachfolgend sei von Ps 116 die für unseren Zusammenhang besonders relevante Schlusspassage herausgegriffen:

12 a Wie kann ich zurückgeben dem HERRN
b all seine Wohltaten an mir?

13 a Den Becher der Rettungstaten will ich erheben,
b und den Namen des HERRN will ich ausrufen.

14 a Meine Gelübde will ich dem HERRN erstatten
b angesichts seines ganzen Volkes.

15 a Kostbar ist in den Augen des HERRN
b der Tod seiner Begnadeten.

16 a Ach HERR,
b gewiss, ich bin dein Knecht,
c ich bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd!
d Du hast gelöst meine Fesseln;

17 a dir will ich darbringen ein Lobdank-Opfer,
b und den Namen des HERRN will ich ausrufen.

18 a Meine Gelübde will ich dem HERRN erstatten
b angesichts seines ganzen Volkes.

19 a In den Vorhöfen des Hauses des HERRN,
b in deiner Mitte, Jerusalem.
c Halleluja!

Der „Toda" – verstanden als liturgisches Gesamtensemble am Heiligtum – im Sinne eines abschließenden „Kasus' der Wiederherstellung" liegen Geschehensmomente voraus, auf welche sich der „Lobdank" rückbezieht. Einige Elemente haben wir bereits an Ps 30 wahrgenommen (s. o.): die Notlage selber, die durch diese veranlasste Bittklage an Gott und die Erhörung durch sein rettendes Eingreifen. Ein weiteres Element ist in Ps 116,14.18 genannt: ein bzw. mehrere „Gelübde"[22]. Im Zusammenhang mit dem aus der Not heraus ergehenden Gebet gab der Betende das Versprechen ab, im Falle einer Erhörung und Errettung Gott „Toda" am Heiligtum abzustatten und damit das Gelübde einzulösen. Das „Toda"-Geschehen ist damit an (ein oder mehrere) Gelübde-Versprechen zurückgebunden.

Das Setting einer solchen Gelübde-Einlösung bzw. „Toda"-Liturgie ist nicht in allen Stadien genau rekonstruierbar und wird wohl auch verschiedene Ausgestaltungsmuster gekannt haben. Hier soll der Versuch einer möglichen Geschehensabfolge gemacht werden: Ein aus der Not wiederhergestellter Mensch macht sich im Kreis seiner Angehörigen (Großfamilie) und Freunde auf, um am Tempel

22 Vgl. dazu eingehend Tita, *Gelübde*.

in Jerusalem „Toda“ darzubringen. In der Regel fand dieses Aufbrechen nach Jerusalem zu Zeiten statt, da das Gottesvolk ohnehin in Scharen zum Tempel aufbrach: an den grossen Jahres- bzw. Pilgerfesten (Passa, Wochenfest / Pfingsten, Laubhütten). Im Rahmen dieser nationalen Feste, an denen sich Israel der grossen Heilstaten Gottes erinnerte, bildeten „Toda“-Feiern gleichsam „rituell-liturgische Nischen“. An ihnen wurde im Familien- und Freundeskreis die Wiederherstellung eines Angehörigen begangen. Volksheil (nationale Feste) und Individual- bzw. Familienheil („Toda“) fanden dabei nicht nur am gleichen Ort (Tempelvorhof) statt, sondern waren auch in Wechselwirkung aufeinander bezogen.

Die „Toda“ als rituell-liturgische Handlungsabfolge umschloss ein Ineinander von gesprochenen Worten und durch Riten und Gesten unterstützten Handlungsvollzügen. Zunächst wurde ein Tier zur rituellen Schlachtung den Priestern gebracht. Am Brandopferaltar wurde das Blut (als Träger des Lebens) vor Gott ausgegossen und der Name des HERRN angerufen. Anschließend wurde das Fleisch des Opfertieres gebraten und als Gemeinschaftsmahl zusammen mit anderen Beigaben im Kreis der Feiernden gegessen. Eine in der Gegenwart Gottes durch die versammelte Gemeinde gefeierte Mahlzeit war also ein wesentlicher Teil des Abschlusses einer Genesung, Rettungserfahrung, Wiederherstellung. Dass dazu auch Musik und Reigentanz aufgeführt wurde, wie Ps 30,5.12f. andeutet, ist gut denkbar. Ps 116 lässt zudem vermuten, dass zu den Handlungsvollzügen neben Opferdarbringung und Gemeinschaftsmahl auch ein Becher-Ritus gehörte: Mit dem Erheben des Trinkbechers und dem Ausrufen des Namens des HERRN bekundet der Wiederhergestellte zeichenhaft die Rettungstat Gottes (Ps 116,13). Im Rahmen dieser Mahlgemeinschaft trägt der Wiederhergestellte dann als Gelübde-Einlösung auch (s)einen „Toda“-Psalm vor (Ps 116,14.16d–19b). Er hat zwei Adressierungen, eine vertikale und eine horizontale: Als Lobdank geht er an Gott und ehrt ihn für die Wiederherstellung. Als Bekenntnis bezeugt er die Heilstat Gottes an seinem Leben inmitten der versammelten Gemeinde und verbindet damit den Aufruf zum Mitvollzug des Lobdanks (Ps 30,5f.) und manchmal auch Ermahnungs- und Hoffnungsworte.

Als Fazit ist festzuhalten: Die „Toda“ bestand nicht nur aus gesprochenen Worten, sondern bezog die Aspekte der Wiederherstellung der Gottesbeziehung (Opfer) wie der Gemeindebeziehung (Mahl) mit Handlungsvollzügen ein. Wesentlich ist ferner die doppelte Adressierung der gesprochenen „Toda“ und damit der Umstand, dass der Lobdank vom Wiederhergestellten nicht individuell, sondern gottesdienstlich unter dem Dabeisein und Mitvollzug der Gemeinde Gott dargebracht wurde.

5. „Wiederherstellung" – nicht ohne „Toda"?! Einige Transfer-Erwägungen

In diesem Schlusskapitel sollen Einsichten gebündelt und zugleich erste Transfer- und Adaptierungs-Überlegungen angestellt werden. Sie laden ein zum Weiterdenken und Entwickeln von Gestaltformen für einen „Kasus der Wiederherstellung" in heutigen Lebenszusammenhängen: in der Kirche, der Notfallseelsorge und darüber hinaus.

Vorab ein knapper Blick in die Wirkungsgeschichte der alttestamentlichen „Toda" – ein Blick, der noch ausgeweitet und vertieft werden müsste. Bereits innerhalb des Alten Testaments zeigt sich eine Tendenz, die „Toda" im Sinne des gebeteten „Lobdanks" gegenüber dem „Lobdank-Opfer" stärker zu gewichten oder sogar abzulösen (vgl. Ps 50,7–15.23). Dieser Opfer-gelöste Gebrauch der „Toda" scheint sich im Frühjudentum (vgl. Sir 51,1–12, ferner 1QH) und im Neuen Testament (vgl. Hebr 13,15, ferner auch Röm 12,1) noch verstärkt zu haben. Das Opfertier wird nach christlichem Verständnis nicht mehr je neu dargebracht, weil Jesus Christus ein für allemal uns zugute zum Opferlamm geworden ist (vgl. Hebr 9,28; 10,10–14). Im Bedenken dessen, wie ein „Kasus der Wiederherstellung" im kirchlichen Horizont heute gestaltet werden könnte, wird die diesbezügliche Modifikation einer „Toda" unausweichlich sein: Das Opfer ist nicht mehr rituell zu vollziehen, sondern das Vollzogene zu vergegenwärtigen: zuvorderst im Wort und in der Gemeinschaft des Abendmahls.

Der „Toda"-Psalm 30 spricht von einer aus Not und dem Einflussbereich des Todes geschehen Rettung bzw. Heilung. Es ist dies eine Wende, die schon geschehen, nun aber gefeiert und in und mit dieser liturgischen Begehung abgeschlossen wird. Erkennbar wird eine Wende der Lebensbefindlichkeit in dreifachem Sinn: 1. vollzieht sich eine Wende von Trauer und Weinen hin zu Jubel, der sich Ausdruck schafft in Tanz und Festfreude. 2. wird dem Wiederhergestellten eine Wende von der Isolation zur ganzheitlichen Integration zuteil. Die sozialen Beziehungsstörungen („Feinde") und die theologischen Beziehungsstörungen („Zorn Gottes") haben ihren bedrängenden Charakter verloren oder sind ganz überwunden. Sie haben einer neuen, tiefen Beziehungsfähigkeit und Gemeinschaft Platz gemacht. Am Ort der Gottesgegenwart (Tempel) und im Opfer und Wort der „Toda" erfährt und bezeugt der Wiederhergestellte Gottes gnädiges Wohlgefallen über ihm. Die Integration geschieht in Verbindung von theologischen und sozialen Aspekten: Familienkreis und Gottesgemeinde finden zusammen und werden eins im Lobdank gegenüber dem gnädigen Rettergott. 3. bezeugt der Wiederhergestellte eine Wende in der Einstellung: weg von „Selbstgeruhsamkeit" bzw. „Autonomie", hin zu einem Lebensstil der Dankbarkeit gegenüber Gott. Durch diesen Prozess hindurch etabliert sich im Wiederhergestellten eine Lebenshaltung, die sich von einem Grösseren gehalten und getragen weiß.

Aus biblisch-theologischer Sichtweise ist auch im Blick auf eine Neuaktualisierung heute ein bezeugender Lobdank-Abschluss nicht einfach beliebig und

ohne Schaden wegzulassen. Ohne ihn bleibt „Wiederherstellung" defizitär, weil Wichtiges fehlt und der Prozess keine klare Abschlussmarkierung bekommt. Damit trägt der Wiederhergestellte gleichsam Momente an „Unheil" bzw. „Unverheiltem" weiter mit sich herum. Fehlt ein solcher „Kasus der Wiederherstellung" sehe ich im gegenwärtigen Horizont namentlich fünf Defizite: 1. Öffentlichkeitsdefizit: Die „Privatisierung" der Wiederherstellung bringt einen Mangel an sozialer Integration und Gemeinschaftsbewusstsein. 2. Gemeindedefizit: Der fehlende Bezug zur Glaubensgemeinschaft, dem Gottesvolk, führt einen Mangel an Vergewisserung, Zuversicht, Ermutigung und Beheimatung mit sich. 3. Gottesdefizit: Wenn die Wiederherstellung nicht als Gotteswirken verstanden wird, hat das einen Mangel an Dankbarkeit, Freude und Sinnfülle zur Folge. 4. Wirklichkeitsdefizit: Die Ausblendung bestimmter Wirklichkeitsbereiche resultiert in einem Mangel an Ganzheitlichkeit durch Reduktion auf materielle, leibliche und / oder psycho-soziale Aspekte. 5. Geschichtsdefizit: Wo dankbare Vergegenwärtigung und die Einstellung der persönlichen Wiederherstellung in Gottes Rettungshandeln an seinem Volk unterbleibt, resultiert ein Mangel an Geschichtsbewusstsein und damit an Identität und Sinnstiftung.

Im pfarramtlichen Erfahrungsbereich erlebe ich häufig defizitäre Tendenzen im Vergleich zum biblischen, sich in Bittklage und Lobdank manifestierenden Befund. In Notlagen sind Menschen tendenziell eher bereit sich zu öffnen für Gottes Hilfe, seelsorglichen Beistand und Gebet. Darin erfährt der Leidende zeichenhaft Gemeinschaft und Gottesnähe, auch wenn die in der biblischen „Tephilla" oft beklagte Gottes- und Menschenisolation manchmal auch beklagt wird. Ist der Notleidende aber „wiederhergestellt", der Todesnähe entronnen oder aus dem Spital entlassen, so wird er oft zugleich aus Begleitung und Seelsorge in die Individualität eigener Befindlichkeit entlassen oder entlässt sich selbst. Eine Gottesverdankung findet, wenn überhaupt, vielfach nur als persönliches Bekunden statt. Die Gründe dafür sind gewiss vielschichtig, liegen wohl am Individuum, auch am Zeitgeist, aber auch an den Kirchen. Einen „Kasus der Wiederherstellung" hat die Kirche zuwenig im Blick, und entsprechend werden kaum Räume und Zeiten zum feierlichen, gemeinschaftlichen Begehen von Lobdank zur Verfügung gestellt.[23] Und selbst dort, wo solche Momente aufgenommen werden, bleiben sie oft auf die innerlich-spirituelle Ebene beschränkt. Gewisse Ausnahmen in neupietistischen. charismatischen und anderen Kreisen mit „Zeugnis"-Gottesdiensten o. ä. dürften die Regel bestätigen. Insgesamt findet sich heute also nicht selten eine Umakzentuierung insofern, als „Wiederherstellung" sich – geradezu konträr zu Ps 30 – in der Wiedererlangung selbstverantwortlichen Lebens

23 Vgl. dazu auch Kellenberger-Sassi, „Psalmen am Krankengebet", die auch von Erfahrungen mit und Überlegungen zu „Toda-Psalmen" (u. a. auch Ps 30) berichten (S. 175f.179f.).

erschöpft und die Rolle Gottes auf „Nothilfe" eingegrenzt wird. Es fehlt damit an Bewusstsein und gottesdienstlich verankertem Vollzug von „Toda".[24]

Es bedarf Überlegungen, einen „Kasus der Wiederherstellung" im Alltag der Kirche zu verankern – um Gottes und der Menschen willen. Dass gegenüber dem Alten Israel „institutionelle Stützen" wie die Pilgerfeste oder eine Gelübde-Kultur fehlen oder weggebrochen sind, macht die Sache nicht einfacher. Niederschwelliger – und durchaus im Sinn der alttestamentlichen Situation – sind moderne Toda-Formen, die nicht im öffentlichen Gottesdienst, sondern in einer Schicksals- oder Kasualgemeinschaft stattfinden, welche sich dann allerdings nicht allein familiär konstituiert, sondern sich auch als Teil des Leibes Christi versteht. In der Wiederherstellung soll der Mensch jedenfalls nicht isoliert bleiben oder wiederum werden, sondern ein „Trialog" zwischen Wiederhergestelltem, Gott und der Gemeinde initiiert oder begangen werden. Denn Lobdank in der Gemeinschaft der Wiederhergestellten und Mitbekennenden ist Befreiung zum Leben und zur Freude. Durch die Integration des Wiederhergestellten in die Gemeinde und deren Mitloben geschieht Neuvergewisserung des Glaubens.[25] Die Unverfügbarkeit des Lebens wird bezeugt. Die Not, die traumatische Situation wird damit abgeschlossen, so dass neue Kräfte für das Leben frei werden. Jedenfalls ist eine institutionell abgestützte, sichtbare „Wegmarke" gesetzt. Der Lobdank allerdings ist damit gerade nicht „abgeschlossen", sondern als Lebenshaltung erst recht „erschlossen", wie der Schlussvers von Ps 30 anzeigt.

Die Praktologen und Praktiker sind gefragt, hier den Faden aufzunehmen und liturgische Modelle für einen „Kasus der Wiederherstellung" zu bedenken, zu entwickeln, zu erproben – mit dem Ziel, dass Gottes Tun in der Gemeinde gelobt und die Wiederhergestellten in tiefer Weise heil werden.

---

24 Dem oft gehörten, entschuldigenden Satz: „Herr Pfarrer, es geht uns eben zu gut, darum kommen nur wenige in die Kirche" begegne ich manchmal mit diesen Worten: „Dass es uns so gut geht, ist ein guter Grund, gerade deswegen in die Kirche zu gehen und Gott danke zu sagen."

25 Hinzuweisen ist in dem Zusammenhang, dass Ps 30 in der frühen Kirche für die Eucharistiefeier in der Osternacht ausgewählt und dabei die Aussage von Vers 4 als vom auferstanden Christus zum Vater gesprochen verstanden wurde: „HERR, du hast heraufgeholt aus der Unterwelt meine Vitalität, hast mich zum Leben (zurück)gebracht aus denen, die in die Grube hinabfuhren."

Literaturverzeichnis

Hardmeier, Christof: „Systematische Elemente der Theo-logie in der Hebräischen Bibel. Das Loben Gottes – ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie (1995)“, in: Ders.: *Erzähldiskurs und Redepragmatik im Alten Testament. Unterwegs zu einer performativen Theologie,* FAT 46, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 339–354.

Hausmann, Clemens: *Handbuch Notfallpsychologie und Traumabewältigung. Grundlagen, Interventionen, Versorgungsstandards*, 2. Aufl., Wien: Facultas, 2005.

Janowski, Bernd: *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006.

Ders.: „‚Du hast meine Füsse auf weiten Raum gestellt‘ (Psalm 31,9). Gott, Mensch und Raum im Alten Testament“, in: Antonio Loprieno (Hrsg.): *Mensch und Raum von der Antike bis zur Gegenwart,* Colloquium Rauricum 9, München, Leipzig: Saur, 2006, S. 35–70.

Kellenberger-Sassi, Corina und Edgar: „Psalmen am Krankenbett“, in: Beat Huwyler, Hans-Peter Mathys und Beat Weber (Hg.), *Prophetie und Psalmen. FS Klaus Seybold*, AOAT 280, Münster: Ugarit, 2001, S. 175–181.

Müller-Lange, Joachim (Hg.): *Handbuch Notfallseelsorge,* 2. Aufl., Edewecht, Wien: Stumpf & Kossendey, 2006.

Schulthess, Peter: *Hiobsbotschaft. Erfahrungen aus der Notfallseelsorge,* Bern: Blaukreuz, 2006.

Tita, Hubert: *Gelübde als Bekenntnis. Eine Studie zu den Gelübden im Alten Testament,* OBO 181, Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: V&R, 2001.

Waterstraat, Frank: *Einsatz: Notfallseelsorge. Grundlagen – Inhalte – Arbeitsformen,* Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 2004.

Weber, Beat: „Lob und Klage in den Psalmen des Alten Testaments als Anfrage und Herausforderung an unsere Gebets- und Gottesdienstpraxis“, in: *JETh* 13, 1999, S. 33–47.

Ders.: *Werkbuch Psalmen I. Die Psalmen 1 bis 72,* Stuttgart etc.: Kohlhammer, 2001.

Ders.: *Werkbuch Psalmen II. Die Psalmen 73 bis 150,* Stuttgart: Kohlhammer, 2003.

Ders.: „Klagen ist nicht das Letzte. Das Gespräch mit Gott als Prozess der Leidbewältigung. Gedanken zu Psalm 13“, in: *Brennpunkt Seelsorge* 141, H. 3+4 / 2005, S. 46–51.

Ders.: „Zum sogenannten ‚Stimmungsumschwung‘ in Psalm 13“, in: Peter W. Flint, Patrick D. Miller, Jr. (Hrsg.), *The Book of Psalms. Composition and Reception*, VT.S 99; FIOTL 4, Leiden, Boston: Brill, 2005, S. 116–138.

Ders.: „Entwurf einer Poetologie der Psalmen", in: Helmut Utzschneider, Erhard Blum (Hrsg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, S. 127–154.

Westermann, Claus: Art. „ידה *jdh* hi. preisen", in: *THAT I*, 3. Aufl., 1978, S. 674–682.

Beat Weber

Psalm 30 as a paradigm for a contemporary example of restitution: some thoughts upon a meeting point between Old Testament and Practical Theology aiming at a theology and practice of thankfulness

Starting from his own experience in crisis counseling, Beat Weber thinks it is not appropriate to reflect only upon biblical and Christian texts on coping with crisis and catastrophies in developing a theology of crisis counseling. In addition it is necessary to take into account appropriate sources of help for the process and establishment of restitution. The Old Testament, especially the Psalms, offers not only a broad variety of texts in the genre tephilla / lamentation to come to terms with crisis, but also offer further material in the genre of toda / thanksgiving for the sealing of restoration in some form of ritual or liturgy.

This takes place in two dimensions, through addressing God in thankful praise and addressing the congregation that is present to share in the celebration. By means of the thanksgiving Psalm 30 a religious topography comes to light together with a careful series and prescription of time stages. By the use of Psalm 116 the ritual-liturgical activity of thanksgiving is taken into account alongside the spoken activity. Finally the author summarizes his theological reflections on thanksgiving and offers his first thoughts on strategies of transfer and adaptation with reference to a case of restitution in the contemporary church context.

Jürg Luchsinger

„Der Segen des Herrn, der macht reich“[1]
Reichtum in der Spruchweisheit (Spr 10,1–22,16)

1. Einführung

Die UNO hat sich als Millenniumsziel gesetzt, bis im Jahre 2015 die Armut und den Hunger in der Welt zu halbieren.[2] Die Schweizerische Evangelische Allianz (SEA) hat sich der Reduktion der Armut ebenfalls angenommen mit ihrer Kampagne „Stop Armut 2015“, die Teil der internationalen Kampagne „Micah Challenge“[3] ist. Ziele, die die SEA mit ihrer Kampagne verfolgen, sind unter anderem, die Kenntnisse der Christen über die Armut zu fördern sowie dem einzelnen Christen zu zeigen, was er gegen die Armut tun kann.[4] Als theologische Arbeitsgruppe innerhalb der SEA denken wir, dass wir als AfbeT zum Erreichen dieser Ziele etwas beitragen können und wollen uns daher mit unserem heutigen Studientag ebenfalls dieser Thematik annehmen. Den Schwerpunkt legen wir allerdings auf die andere Seite der Medaille, auf den Reichtum und den Umgang mit Reichtum in unserem reichen Land.

Reichtum ist auch ein Thema in der Bibel – wie es schon der Titel dieses Referats andeutet. Verschiedene Textkomplexe der Bibel beschäftigen sich mit Reichtum. Im Folgenden will ich mich auf die Spruchweisheit, wie sie in der Spruchsammlung II des Sprüchebuches (Spr 10,1–22,16) überliefert ist, beschränken. Die Weisen, die für die Redaktion des Sprüchebuches zuständig waren, wiesen das Sprüchebuch dem König Salomo zu, der nicht nur für seine sprichwörtliche Weisheit – er habe 3.000 Sprüche geprägt –, sondern auch für seinen immensen Reichtum bekannt war und ist. Wir dürfen also zum Thema Reichtum von der Spruchweisheit gewiss einiges erwarten.

In einem ersten Teil frage ich nach Adressaten und Zweck der Spruchweisheit – für die Hermeneutik unerlässliche „Abklärungen“. In einem zweiten Teil gebe

---

1 Vorliegender Beitrag geht auf ein Referat, gehalten am Studientag der „Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT)“ vom 25. Februar 2006 in den Räumen der EMK Aarau als biblische Einführung zum Thema „‚Der ewig reiche Gott ...‘ – Reiche Christen in der reichen Schweiz“, zurück. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

2 Homepage: http://www.millenniumcampaign.org.

3 Gründend auf Micha 6,8: „Es ist dir gesagt, o Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert: Was anders als Recht tun, Liebe üben und demütig wandeln mit deinem Gott?“.

4 Gefunden auf der Homepage der Kampagne „Stop Armut 2015“: http://www.stoparmut.ch.

ich einen systematischen Überblick über die Aussagen und Stellungnahmen der Spruchweisheit zum Reichtum. In einem dritten und letzten Teil ziehe ich ein Resümee und versuche mögliche Anknüpfungspunkte für die Anwendung dessen, was die Spruchweisheit zum Thema Reichtum sagt, in unserer Zeit aufzuzeigen.[5]

2. Adressaten der Spruchweisheit

Wenn wir nach den Adressaten des Sprüchebuches fragen, müssen wir zwischen dem ursprünglichen „Sitz im Leben" der Sprüche und dem „Sitz im Leben" des kanonischen Buches der Sprüche unterscheiden.

Die Überschrift des gesamten Sprüchebuches wie einige Überschriften der Teilsammlungen enthalten explizite Verweise auf den König oder den Königshof: *Sprüche Salomos* (Spr 1,1; 10,1); *Auch diese <sind> Sprüche Salomos, welche gesammelt haben die Männer Hiskias, des Königs von Juda.* (Spr 25,1); *Worte Lemuels, des Königs von Massa* (Spr 31,1). Das Buch selber also gibt als soziales Milieu den Königshof an.[6] Das Material des Sprüchebuches stammt zwar ursprünglich aus den verschiedensten Zeiten und den unterschiedlichsten sozialen Schichten. Die Adressaten des Buches in der kanonischen Endgestalt gehören jedoch in den Umkreis der Oberschicht. Für unser Thema heißt das, dass gerade auch die Sprüche zum Thema Reichtum in ihrer kanonischen Gestalt und ihrem kanonischen Kontext solche angehen, die zu den eher Reichen und Privilegierten im Land gehören.

3. Zweck des Sprüchebuches

Welchem Zweck nun dient das Sprüchebuch? Aufschluss darüber gibt das Proömium des Buches:[7]

---

5 Auf die Begrifflichkeit für Reichtum und Armut in der Spruchweisheit gehe ich im Folgenden nicht ein. Ich verweise dafür auf die Monographie Roger N. Whybrays: *Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, JSOT.S 99, Sheffield 1990.

6 Grant argumentiert im Anschluss an andere, dass die mehrmalige Erwähnung Salomos in den Überschriften bewusst in den Hörern und Lesern Assoziationen an die Person und Zeit Salomos auslösen sollte als Interpretationsrahmen für das im Sprüchebuch enthaltene Material (Jamie Grant: *Wisdom and Covenant: Revisiting Zimmerli*, in: EuroJTh 12, 2003, S. 103–113, hier S. 105f.).

7 Dieses Proömium steht nicht nur für die Sammlung I, sondern für das ganze Buch der Sprüche, vgl. dazu Arndt Meinhold: *Die Sprüche, Teil 1: Sprüche Kapitel 1–15*, Zürich: TVZ. 1991. S. 47.

Spr 1,1–6

Sprüche Salomos, des Sohnes Davids, des Königs von Israel,
um zu erkennen Weisheit und Zucht,
um zu verstehen verständige Worte,
um anzunehmen Zucht mit Einsicht,
dazu Gerechtigkeit, Recht und Aufrichtigkeit,
um Einfältigen Klugheit zu geben,
dem jungen Mann Erkenntnis und Besonnenheit.
Der Weise höre und mehre die Kenntnis,
und der Verständige erwerbe weisen Rat,
um zu verstehen Spruch und Bildrede,
Worte von Weisen und ihre Rätsel!

Spr 1,1 ist, wie gesagt, die Überschrift des Buches mit dem Verweis auf den König Salomo. Die beiden folgenden, aus Finalsätzen („*um ... zu ...*") bestehenden Satzperioden umschreiben den Zweck: Der Adressat eigne sich Weisheit, Zucht, Verständnis, Gerechtigkeit, Recht, Aufrichtigkeit, Klugheit, Besonnenheit usw. an.

Das Sprüchebuch dient also weniger der Vermittlung von Wissen[8], es ist vielmehr Bildungsliteratur. Der Adressat des Sprüchebuchs ist weniger „Auszubildender", er ist „Zubildender". Dieser „Zubildende" wird im Proömium als „junger Mann" und als „Einfältiger" charakterisiert.[9]

Die Welt der Weisen ist eine duale Welt. Sie ist geprägt durch Recht und Gerechtigkeit auf der einen und Frevel und Gottlosigkeit auf der anderen Seite.[10] Der Ein-fältige wird mit der zwei-fältigen Welt des Weisen konfrontiert, zur Wahl des richtigen Weges angeleitet und motiviert. Und zu diesem „rechten Weg" der Weisen – der Leben bedeutet! – gehört auch der rechte und weise Umgang mit Reichtum.

Wenden wir uns nun den Sprüchen der Spruchsammlung II zu, die Reichtum thematisieren.

---

8 Auffallend wenige Sprüche beschäftigen sich direkt mit dem Leben am Hof im Unterschied zu den vielen Sprüchen, die sich mit agrarischen Themen oder gar Themen der Unterschicht befassen. Die Eliten, die für die Verwaltung und politische Führung des Landes vorbereitet werden, haben sich natürlich sehr wohl auch mit den Fragen und Nöten den ihnen anvertrauten Bevölkerungsschichten zu beschäftigen. Je früher diese Beschäftigung stattfindet, gar noch eingebettet in die Charakterbildung und Persönlichkeitsfestigung der „Zubildenden", desto wahrscheinlicher wird später die Führung und Regierung eine „gerechte" sein.

9 Der „Einfältige" (פתי) wird im Sprüchebuch u. a. erwähnt in: Spr 1,4; 14,15.18; 19,25; 22,3; vgl. zum „Einfältigen": Thomáš Frydrych: *Living Under the Sun*, VT.S XC, Leiden: Brill 2002, S. 32–37.

10 Frydrych: *Living Under the Sun*, S. 23–32.

4. Proverbielle Grundlegung von Reichtum und Armut

Die ersten fünf Verse der Spruchsammlung II des Sprüchebuches stellen eine Einheit („*cluster*") dar und sollen demzufolge auch als solche interpretiert werden.[11] Am Anfang der Spruchsammlung II stehend, kommt dieser Einheit grundlegende Bedeutung zu:

Spr 10,1b–5

Ein weiser Sohn erfreut den Vater,
und ein törichter Sohn ist der Kummer seiner Mutter.
Nichts nützen gottlose Schätze,
und Gerechtigkeit rettet vom Tod.
Der HERR lässt nicht hungern die Seele des Gerechten,
und die Gier der Gottlosen stößt er zurück.
Arm wird, wer mit lässiger Hand schafft,
und die Hand der Fleißigen macht reich.
Wer im Sommer sammelt, ist ein kluger Sohn,
wer in der Ernte schläft, ein schandbarer Sohn.

In 10,1b wird der gerechte mit dem schändlichen Sohn kontrastiert und beider Wirkung auf die Eltern beschrieben. Der „Sohn", der „Zubildende" wird gleich hier am Anfang der Spruchsammlung II an die Wegscheide des gerechten und frevlerischen Weges gestellt.

In den Versen 2–5 geht es um Reichtum und Armut[12] – das erste Thema also, mit dem der aus der Oberschicht stammende „Zubildende" konfrontiert wird. Verse 2 und 3 geben eine ethische und theologische Begründung, die Verse 4 und 5 eine praktische Begründung von Reichtum.[13]

Vers 2 stellt gleich am Anfang klar, dass Reichtum in sich und an sich kein letztes Gut ist. Reichtum kann gottlos, frevlerisch sein, das heißt, auf ungerechte Art und Weise erworben oder zu nichtigen Zwecken eingesetzt werden. Solchem Reichtum, auch wenn es temporär einen anderen Anschein macht, ist kein Segen verheißen. Was hingegen zählt, ist Gerechtigkeit. Nichts kann der Mensch bekanntlich mitnehmen, wenn er einmal gehen muss. Gerechtigkeit aber, die rettet vom Tod – der Weg des Gerechten vergeht bekanntlich nach Psalm 1 ja nicht.

Vers 3 liefert die theologische Begründung von Reichtum. Jhwh sorgt dafür, dass der Gerechte nicht hungert. Er versorgt ihn mit allem zum Leben Notwendi-

---

11 Zur Abgrenzung dieses *clusters* vgl. Knut Martin Heim, *Like Grapes of Gold Set in Silver*, BZAW 273, Berlin, New York: de Gruyter 2001, S. 110–113, sowie die Kommentare z. St. Waltke sieht in den Versen 1b bis 16 eine erste Einheit, die er zudem wie folgt unterteilt: 1b; 2–5; 6–14; 15.16 (Bruce K. Waltke: *The Book of Proverbs 1: Chapters 1–15*, NICOT, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, S. 447ff.).

12 Waltke: *Proverbs 1*, S. 451.

13 Waltke: *Proverbs 1*, S. 452. 454.

gen. Der Gerechte wird keinen Mangel leiden. Er kann sich dafür auf Jhwh verlassen und braucht sich nicht im Anhäufen von Gütern zu verlieren. Gier dagegen, auf das Anhäufen von Gütern fixiert zu sein, bringt nichts. Es bringt nichts, mehr haben zu wollen, als nötig ist, als Jhwh einem zumisst. Der Gierige wird scheitern.

Verse 4 und 5 beschreiben, wie Reichtum – rechtmäßig – erworben wird, durch Fleiß und Arbeit nämlich. Ein Fauler kommt nicht auf einen grünen Zweig. Er ist und bleibt arm, und das selbstverschuldet. Dem Fleißigen hingegen wird Erfolg verheißen. Er wird sich nicht vergebens abmühen. Was er sät, wird er ernten. Die Arbeit und der Fleiß des Gerechten werden belohnt. Auch der aus der Oberschicht Stammende, der möglicherweise über Heerscharen von Dienern und Sklaven verfügt, ist also zu Arbeit und Fleiß angehalten.

Die Frontlinien verlaufen hier zu Beginn der Spruchsammlung II somit nicht etwa zwischen Armut und Reichtum, sondern zwischen Frevel und Gerechtigkeit, Gottlosigkeit und Glaube. Reichtum wird nicht primär im Gegenüber zur Armut behandelt und beurteilt, obwohl in vielen Sprüchen Armut und Reichtum kontrastiert werden. Reichtum wird aber auch nicht *a priori* negativ beurteilt.

Wie beurteilt die Spruchweisheit nun Reichtum?

5. Zur Beurteilung von Reichtum in der Spruchweisheit

Die alttestamentliche Spruchweisheit ist generell – wie schon erwähnt – durch und durch von Kontrasten geprägt: Da stehen sich Gerechte und Frevler gegenüber, Weise und Toren, Fleißige und Faule und auch Reiche und Arme. Viele dieser Charakterisierungen beziehen sich jeweils auf den gleichen Referenten[14]: Von einem Frevler etwa kann auch gesagt werden, er sei ein Tor oder ein Frecher. Auf der anderen Seite gehört zum Weisen auch, dass er gerecht ist, aufrichtig, fleißig. Der Tor aber ist nie ein Fleißiger, der Gerechte nie ein Fauler usw. Die Spruchweisheit hält da streng auseinander.

In dieses duale Schwarz-Weiß-Schema passen der Reiche und der Arme nun nicht. Der Tor wie der Weise kann ein Reicher sein, der Frevler wie der Gerechte. Reichtum ist somit nicht gleich Reichtum, weshalb in der Spruchweisheit gerade auch Reichtum mit Reichtum kontrastiert wird, ausdrücklich in ein und demselben Spruch etwa in:

---

14 Begriffe, die zwar nicht Synonyma sind, sich aber auf den gleichen Referenten beziehen, werden in der Linguistik „koreferentiell" genannt. In der Spruchweisheit sind etwa „gerecht" und „weise" oder „Frevler" und „Tor" koreferentielle Begriffe. Zur Koreferentialität in der Spruchweisheit vgl. das Kapitel „The Linguistic Study of Appellations in Proverbs" in Heim, *Like Grapes of Gold*, S. 77–103.

Spr 10,16

Der Erwerb des Gerechten [gereicht] zum Leben,
der Ertrag des Gottlosen zur Sünde.

Sowohl der Gerechte wie der Frevler erzielen Ertrag und Gewinn. Der Gewinn des Frevlers aber führt zur „Sünde", es liegt kein Segen auf ihm. Wie anders dagegen das, was dem Gerechten in Bezug auf seinen Gewinn und Reichtum in Aussicht gestellt wird: „Leben"!

Für die Beurteilung des Reichtums sind Haltung und Gesinnung des Reichen maßgebend. Gerechtigkeit wie Frevel des Reichen übertragen sich gewissermaßen auf dessen Reichtum und qualifizieren diesen.

6. Erwerb von Reichtum und Güter

Wie wird Reichtum erworben? Der dualen Welt der Weisen entsprechend sind auch dazu grundsätzlich zwei Wege möglich: der gerechte und der frevlerische Weg.

Die erste und für den Weisen vornehmliche Art und Weise zu Reichtum zu kommen, haben wir schon in den Sprüchen 10,4 und 5 angetroffen: Der Gerechte kommt durch Fleiß und Arbeit zu Reichtum und Güter, während es der Faule zu nichts bringt.

In der Spruchsammlung II werden in der Folge vor allem Faulheit und Nachlässigkeit gebrandmarkt sowie deren Konsequenzen zum Teil drastisch und satirisch beschrieben:

Spr 19,24

Hat der Faule seine Hand in die Schüssel gesteckt,
nicht einmal zu seinem Mund bringt er sie zurück.

Spr 22,13

Der Faule sagt: Ein Löwe ist draußen;
mitten auf den Plätzen könnte ich getötet werden!

... weshalb der Faule natürlich nicht nach draußen zur Arbeit geht! Der Faule wendet seine Energie statt für Arbeit für faule Ausreden auf – vielleicht in dieser Krassheit, im Allgemeinen aber gewiss nicht eine unbekannte Erfahrung.

Reichtum kann auf unrechtmäßige Art und Weise erworben werden, etwa durch krumme Geschäfte:

Spr 11,1

Trügerische Waagschalen sind dem HERRN ein Gräuel,
und volles Gewicht hat sein Wohlgefallen.

oder durch Lüge:

Spr 21,6

Erwerb von Schätzen durch eine lügnerische Zunge
ist [wie] verwehter Dunst, eine Falle des Todes.

oder Bestechung:

Spr 15,27

Sein Haus zerrüttet, wer unrechten Gewinn macht;
und wer [Bestechungs]geschenke hasst, wird leben.

Auf unrechtmäßige Art und Weise erworbene Güter sind ein Gräuel für Jhwh. Auf solchen Gütern liegt kein Segen. Der so zu Reichtum Gekommene ist ein Frevler. Er wird scheitern, Reichtum hin oder her.

Natürlich ist der Frevler nicht immer ein Fauler und kann in seinen krummen Geschäften durchaus großen Fleiß an den Tag legen. Ausdrücklich wird in der Spruchweisheit aber Fleiß nur dem Gerechten attestiert.[15] Fleiß ist Ausdruck von Gerechtigkeit und Gottesfurcht, weswegen noch ein weiterer, entscheidender Unterschied zwischen dem Reichtum des Gerechten und dem des Frevlers besteht. Während der Frevler selber für die Anhäufung seiner Güter verantwortlich ist, steht hinter dem Reichtum des Gerechten bei allem Fleiß letztlich kein anderer als Jhwh selbst:

Spr 10,22

Der Segen des HERRN, der macht reich,
und [eigenes] Abmühen fügt neben ihm nichts hinzu.

Der Reichtum des Gerechten ist letztlich Gabe Gottes.

Dass das Wissen darum sich auf die Haltung dem Reichtum gegenüber und den Umgang mit Reichtum auswirkt, liegt auf der Hand.

7. Die Haltung gegenüber dem Reichtum

Die Haltung gegenüber dem Reichtum ist beim Frevler und beim Gerechten entsprechend dem mittlerweile bekannten weisheitlichen dualen Schema ebenfalls

15 Fleiß und Gerechtigkeit sind – im Unterschied zu Reichtum und Gerechtigkeit – demnach ebenfall koreferentiell.

diametral verschieden. Der Frevler setzt sein Vertrauen auf seinen Reichtum, der Gerechte dagegen – implizit – auf Jhwh:

Spr 11,28

Wer auf seinen Reichtum vertraut, der wird fallen,
und wie Laub werden die Gerechten sprossen.

Der Parallelismus in diesem Spruch ist subtil. Ausdrücklich werden einer, der auf Reichtum vertraut, und die Gerechten einander gegenübergestellt. Implizit sind die, die auf Reichtum vertrauen, also nicht gerecht und die Gerechten nicht solche, die auf Reichtum vertrauen. Die Gerechten werden aber blühen, unabhängig vom Reichtum, der ihnen explizit nicht attestiert wird. Der Grund für ihr Blühen besteht letztlich eben nicht im Reichtum, auch wenn der ein Segen Jhwhs ist, sondern in ihrer Gerechtigkeit, wie der zum gleichen Abschnitt[16] gehörige Vers 30, namentlich in a, besagt:

Spr 11,30:

Die Frucht des Gerechten ist ein Baum des Lebens,
und der Weise gewinnt Menschen für sich.

Reichtum wird dadurch, dass ihm Vertrauen geschenkt wird, zu ungerechtem, frevlerischem Reichtum. Solcher Reichtum kommt gar unter Gottes Zorn zu stehen, wie Spr 11,4 andeutet:

Spr 11,4

Nichts nützt Reichtum am Tag des Zornes,
und Gerechtigkeit rettet vom Tod.

Auf Reichtum zu vertrauen, ist trügerisch, weil Reichtum im Gericht („am Tag des Zorns") im Gegensatz zur Gerechtigkeit nicht zu retten vermag. Wir sehen da übrigens ein schwaches eschatologisches Blitzlichtlein aufblitzen – und das in der Spruchweisheit! Auch die Ethik der Spruchweisheit kennt die Vergeltung resp. den Ausgleich für gutes und gerechtes Verhalten spätestens im Jenseits.

So wenig nun dem Reichtum Vertrauen geschenkt werden soll, ist Reichtum etwas, womit man sich brüstet:

Spr 13,7

Da ist einer, der sich reich stellt, und hat gar nichts,
[und] einer, der sich arm stellt, und hat doch viel Besitz.

16 Vgl. Meinhold: *Sprüche 1*, S. 200ff.

Zusammenfassend können wir also festhalten: Der Gerechte verliert sein Herz nicht an den Reichtum. Weder vertraut er dem Reichtum – Reichtum wird für ihn nicht zum Götzen –, noch brüstet er sich mit ihm. Der Reichtum nimmt in seinem Leben nicht eine Position ein, die nur Gott zukommt. Das Leben des Gerechten, auch des reichen Gerechten, findet seine Sicherheit nicht im Reichtum, sondern in Jhwh.

Damit wird der Gerechte seinem Reichtum gegenüber frei, frei, ihn auch für andere einzusetzen, mit ihm den Bedürfnissen der Armen und Geringen zu begegnen. Darum geht es im übernächsten Abschnitt. Zuerst noch wollen wir danach fragen, wie groß denn der Reichtum ist, den Gott dem Gerechten zumisst.

8. Wahrer Reichtum – Genügsamkeit

Lässt sich der Reichtum, der Gottes Gabe ist, beziffern, bemessen? Aufschluss darüber geben Verse, die von der „Sattheit" des Gerechten reden.

Das Wort „satt" drückt aus, um was es geht: Genug haben zum Leben, alles haben, was man braucht:

Spr 20,13

Liebe nicht den Schlaf, damit du nicht verarmst;
halte deine Augen offen, dann kannst du dich an Brot satt essen!

Der, der den Schlaf liebt, ist natürlich der Faule, der nicht unter die Gerechten gezählt wird. Arbeit ist angesagt, um Armut zu verhindern. Kontrastiert in diesem Spruch wird nun die Armut nicht mit Gütern oder Schätzen, sondern mit Brot. Die Antithese zu Armut ist Brot, also eine genügende Lebensgrundlage. Implizit ist also nicht unbedingt der reich, der viel hat, sondern der, der genug hat.

Was jedoch über die Sättigung hinausgeht, bringt nichts. Wer mehr haben will, als er braucht, ist gierig. Der Arme mag einen leeren Bauch haben, dafür aber eine satte Seele. Auch er kann unter Umständen reich sein:

Spr 13,25

Der Gerechte hat zu essen bis zur Sättigung seiner Seele,
und der Leib der Gottlosen bleibt leer.

Der Frevler dagegen mag viel im Bauch haben, doch werden weder sein Bauch noch seine Seele je satt.

„Wahrer Reichtum" enthält für die Spruchweisheit mehr als nur materiellen Reichtum, ja, ist nicht einmal auf materiellen angewiesen. Jhwh gibt genug und er gibt umfassend. Sein Reichtum geht über den bloß materiellen hinaus:

Spr 22,4

Die Folge der Demut [und] der Furcht des HERRN:
Reichtum und Ehre und Leben.

Gottesfurcht wirkt sich umfassend im Leben des Gerechten aus. Dessen Reichtum ist so groß, dass auf keine Art und Weise ein Mangel besteht. Ihm, dem durch Gott Reichen, mangelt nichts (vgl. Psalm 23!). Der Frevler mag wohl auch zu Reichtum kommen. Nicht kommt er aber zu Ehre, nicht gelingt sein Leben, nicht ist seine Begierde gestillt, er hat Mangel. Der Frevler hat und kriegt nie genug.

Der wahre Reiche ist zudem genügsam, wie eine Reihe von sogenannten „Besser-als-Sprüchen" zum Ausdruck bringt, hier ein Beispiel:

Spr 15,16

Besser wenig in der Furcht des HERRN
als ein großer Schatz und Unruhe dabei.

Liebe, Gerechtigkeit, Weisheit und Einsicht, Ruhe, Frieden etc. sind immaterielle Güter, die materiellen wie Gold und Silber, Reichtum und erlesenen Speisen vorzuziehen sind. Der wahre Reiche ist der, der diese immateriellen Güter erstrebt und besitzt.

9. Freigiebigkeit (Ethik)

Zum immateriellen Gut „Gerechtigkeit" gehört Freigiebigkeit, so in:

Spr 21,26

Den ganzen Tag giert er (= der Faule)[17] voller Begierde,
aber der Gerechte gibt und hält nicht zurück.

„Geben" ist ein Tun, das Gottes Wohlgefallen erlangt und mit Wohlergehen vergolten wird:[18]

Spr 19,17

Wer über den Geringen sich erbarmt, leiht dem HERRN,
und seine Wohltat wird er ihm vergelten.

---

17 Dass „der Faule" Subjekt in V. 26a ist, kann aus Spr 21,25, mit dem V. 26 ein *„proverbial pair"* bildet, gefolgert werden. Vgl. Heim: *Like Grapes of Gold*, S. 301.

18 Vgl. Waltke: „the ‚righteous' serve the community and find salvation from death; the ‚wicked' serve self and find no salvation. This is because the LORD rewards the former and frustrates the latter." (*Proverbs 1*, S. 451 zum *cluster* Spr 10,2–5).

Besitz ist Mittel zum Zweck, der Reiche ein Werkzeug Gottes. Er ist aufgrund seines durch Gott gegebenen Reichtums verpflichtet, sich um den Armen zu kümmern.[19] Gott gibt soviel, wie wir gesehen haben, dass der Gerechte satt wird. Gibt Gott darüber hinaus, soll dies den Armen zukommen.

Spr 22,9

Wer gütigen Auges ist, der wird gesegnet werden;
denn er gibt von seinem Brot dem Geringen.

Dass auf dem Geben Segen liegt und der Gebende deswegen keinen Mangel leiden wird – im Gegenteil –, wird in den drei mittleren Versen des *clusters* 11,23–27[20] gleich mehrfach betont:

Spr 11,24–26

Da ist einer, der ausstreut, und er bekommt immer mehr,
und einer, der mehr spart, als recht ist – nur zum Mangel.

Wer gern wohltut, wird reichlich gesättigt,
und wer [andere] tränkt, wird auch selbst getränkt.

Wer Getreide zurückhält, den verwünschen die Leute;
und Segen [kommt] auf das Haupt dessen, der Getreide verkauft.

Dieser *cluster* wird gerahmt durch zwei Sprüche, die das Handeln des Gerechten zum Guten sowie das Handeln des Frevlers zum Bösen zum Thema haben:

Spr 11,23.27

Das Begehren der Gerechten [bringt] lauter Gutes,
das Hoffen der Gottlosen Zorn.

Wer auf das Gute aus ist, sucht Wohlgefallen;
und wer nach Bösem trachtet, über den wird es kommen.

Wir können die Aussage dieses *clusters* also etwa paraphrasieren: Das Handeln des Gerechten besteht darin, dass er seinen Reichtum nicht für sich behält, sondern gibt, ihn für andere einsetzt. Dies wird ihm reichlich vergolten, er wird keinen Mangel leiden. Die gute Tat fällt auf ihn zurück. Die böse Tat des böse Handelnden, des Frevlers fällt dagegen entsprechend auf diesen zurück.[21]

---

19 Freigiebigkeit ist Gerechtigkeit im Vollzug. So führt Waltke zu 10,2–5 aus, dass „Gerechtigkeit" (צדקה) auch im Sinn von „mercy", „benignity" verstanden werden könne. In späteren Texten (Dan 4,27) bedeute צדקה sogar „charitable giving" (*Proverbs 1*, S. 453).

20 Vgl. zu diesem *cluster* Meinhold: *Sprüche 1*, S. 197–200.

21 Vgl. dazu auch die Spr 11,17; 14,21.

Freigiebigkeit ist Ausdruck von Gerechtigkeit. Der wahre Reiche ist der seinem Reichtum gegenüber Freie, frei, seinen Überfluss dem Armen und Geringen zukommen zu lassen. Gemäss der Vorstellung des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs" hat Freigiebigkeit nicht Mangel zur Folge, sondern Glück und Segen und gar noch mehr Reichtum.[22]

10. Armut

Wir müssen kurz noch ein paar Worte darüber verlieren, was die Spruchweisheit über die Armut sagt.

Wie Reichtum nicht eindeutig konnotiert ist, so ist auch Armut eine ambivalente Größe in der Welt der Weisen. Wohl ist Armut unausweichliches Schicksal für den Faulen und Nachlässigen, wie wir in verschiedenen Sprüchen schon gesehen haben. Den Faulen erwartet immer Armut. Der Umkehrschluss ist aber nicht zulässig: Der Arme ist nicht einfach ein Fauler, auch nicht ein Frevler oder ein Tor. Von der Armut auf Charakter oder Gottesfurcht des Armen schließen zu wollen, ist nicht statthaft.

Grundsätzlich qualifizieren Armut oder Reichtum – im Gegensatz zu Weisheit und Gerechtigkeit oder Torheit und Frevel – vor Jhwh nicht. Vor Jhwh sind vielmehr alle gleich, auch der Arme und der Reiche:

Spr 22,2

Ein Reicher und ein Armer begegnen sich;
der sie beide gemacht hat, ist der HERR.

Im jetzigen Kontext des Sprüchebuches als Bildungsliteratur für den Nachwuchs der Oberschicht ist mit diesem Spruch primär der Reiche angesprochen. Ihm ist gesagt, dass der Arme nicht weniger Rechte besitzt als er und gar sein Nächster ist. Die Armut des Armen darf dem Reichen nicht gleichgültig sein. Der Reiche sucht sich den Armen nicht aus, er kann und darf ihn daher auch nicht zurückweisen oder übergehen. Der Arme ist in seiner Armut von Jhwh dem Reichen anbefohlen. Zudem wird der Reiche an die letzte Autorität im Universum erinnert: Was er ist und was er hat, verdankt er einem ganz Anderen.

---

22 Eine offensichtliche Parallele lässt sich in den modernen kapitalistischen Wirtschaftssystemen ausmachen: Sparen entzieht Mittel dem monetären Kreislauf und würgt das Wirtschaftswachstum ab. Investitionen hingegen kurbeln das Wirtschaftswachstum an. Wer in die Wirtschaft investiert, gewinnt. Etwa lautete der Werbespruch einer Schweizer Kantonalbank vor ein paar Jahren: „Bei uns muss Ihr Geld arbeiten", der natürlich klar machen will: „Ihr bei uns angelegtes Geld wird Ihnen viel Ertrag einbringen". – Damit soll aber natürlich nichts über die „Gerechtigkeit" des (modernen) Kapitalismus ausgesagt sein.

Der Hauptanstoß für den Weisen ist nicht die Armut an sich – wie ja etwa auch Paulus im Neuen Testament sich nicht für die Abschaffung der Sklaverei ausspricht. Der Weise konstatiert, dass Armut eine Realität in unserer Welt und dass das Los des Armen nicht beneidenswert ist:

Spr 14,20
Selbst seinem Nächsten ist der Arme verhasst,
und die Freunde des Reichen sind zahlreich.

Aber gerade der Reiche darf sich vor seinem Nächsten, auch wenn der ein Armer ist, nicht verschließen, wie der unmittelbar folgende Spruch zeigt:

Spr 14,21
Wer seinem Nächsten Verachtung zeigt, sündigt,
und wohl dem, der sich über die Elenden erbarmt.

Der Hauptanstoß für den Weisen ist daher, wenn der Reiche sich dem Armen gegenüber verschließt. Dieser Anstoß wird als Sünde, als Vergehen keinem Geringeren als dem Schöpfer gegenüber gewertet:

Spr 14,31:
Wer den Geringen unterdrückt, verhöhnt den, der ihn gemacht hat;
und ihn ehrt, wer sich über den Armen erbarmt.

Wer vor der Not des Geringen die Augen verschließt und die Ohren verstopft, wird nach der Logik des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs" selber auch keine Hilfe finden, sollte er hilfsbedürftig werden:

Spr 21,13
Wer sein Ohr verstopft vor dem Hilfeschrei des Geringen,
auch er wird [einst] rufen und keine Antwort erhalten.

11. Ausgleich und Vergeltung

Wir haben gesehen, dass den Ausführungen der Spruchweisheit zu Reichtum und Armut die Vorstellung des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs" zugrunde liegt. In der Spruchweisheit scheint der Glaube an diesen fast noch ungetrübt zu sein. Gerade die Armut aber wird nicht immer auf fehlerhaftes Verhalten zurückgeführt, und der Grund für die Armut bleibt nicht selten offen. Angesichts der doch oft wirklich unverschuldeten Armut in dieser Welt, gerät der Glaube an den „Tun-Ergehen-Zusammenhang" auch in der Spruchweisheit zwar nur ein wenig, aber immerhin doch etwas ins Wanken. Zudem ist es ja auch in der Welt der Weisen

nicht so, dass nur Gerechte reich sind. Auch Frevler können zu Reichtum kommen. Die Erfahrung auch der Weisen dürfte nur zu oft gewesen sein, dass die frevlerische Tat und Haltung nicht – sicher nicht unmittelbar – auf den Frevler zurückschlagen. Auch diese Erfahrung rüttelt am „Dogma" des „Tun-Ergehen-Zusammenhangs".

Es wäre nun vielleicht übertrieben zu sagen, die Spruchweisheit hätte eine eschatologische Ausrichtung. Und doch blitzen da und dort eschatologische Blitzlichter auf, etwa gleich im die Spruchsammlung II einleitenden *cluster*.

Spr 10,2

Nichts nützen gottlose Schätze,
und Gerechtigkeit rettet vom Tod.

Auch wenn sich die Gerechtigkeit nicht in Reichtum oder sonst wie positiv äußert, am Ende zahlt sie sich dann gewiss aus. Auch wenn der Frevler zu Reichtum kommt und in Saus und Braus lebt, am Ende kommt er dann doch zu Fall. „Zahltag" ist spätestens mit dem Todestag.

In **Spr 11,4**

Nichts nützt Reichtum am Tag des Zornes,
und Gerechtigkeit rettet vom Tod.

kommt gar der Tag des Zorns ins Spiel. Spätestens im Gericht werden Gerechtigkeit und Frevel adäquat – zu ergänzen ist: „durch Jhwh" – vergolten. Parallelen zu diesem im Sprüchebuch einzigartigen Spruch finden sich – das erstaunt nicht – in den Propheten, etwa in Zeph 1,14–18;[23] Ez 7,19 oder Mal 3,13–21.

Selbst Kant musste bekanntlich in der Kritik der praktischen Vernunft einen Gott postulieren, der im Jenseits für das nach den Maximen geführte Leben einen gerechten Ausgleich schafft.[24] Ernstzunehmende Ethik kommt offensichtlich nicht ohne Eschatologie aus, auch die Ethik der Weisen des alten Israel nicht.

12. Schluss

Als Ergebnisse dieses Ganges durch die Spruchweisheit der Sammlung II des Sprüchebuches zum Thema Reichtum können wir festhalten:

---

23 Vgl. Waltke: *Proverbs 1*, S. 486.

24 Vgl. zu Kants Postulieren von Freiheit, Unsterblichkeit und Gott aus der praktischen Vernunft, aus dem Handeln: Hans Joachim Störig: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Frankfurt a. M. 1993. S. 414f.

- Die Spruchweisheit ist Bildungsliteratur für den Nachwuchs der Oberschicht und des Königshofes. Ein wichtiges der behandelten Themen in der Spruchweisheit ist Reichtum, Erwerb von und Umgang mit Reichtum sowie die Haltung dem Reichtum gegenüber.
- Die Spruchweisheit vermittelt dem „Zubildenden", dass auch materieller Reichtum Ausdruck von Gottes Segen sein kann, aber nicht den wahren Reichtum ausmacht. Wahrer Reichtum besteht auch in immateriellen Werten wie Ehre und Ansehen, Weisheit und Leben im umfassenden und ganzheitlichen Sinn.
- Wahrer Reichtum besteht gerade auch im (ge-)rechten Umgang mit Reichtum und in der (ge-)rechten Haltung dem Reichtum gegenüber: In Genügsamkeit und Freigiebigkeit.
- Der Gerechte mag daher ein materiell Reicher sein, er ist aber in jedem Fall ein dem materiellen Reichtum gegenüber Freier, der sein Vertrauen nicht in den Reichtum, sondern in Jhwh setzt.
- Der Gerechte hortet daher seinen Reichtum nicht, sondern gibt von seinem Überfluss, von dem, was über das hinausgeht, was er für den Lebensunterhalt – auch den Unterhalt eines guten Lebens – braucht, dem Armen und Bedürftigen. Der Reiche macht die Not des Armen zu seiner Angelegenheit. Freigiebigkeit und Fürsorge sind Gerechtigkeit im Vollzug.
- Gerechtes Handeln und Tun wird von Jhwh vergolten. Wer gibt, erleidet keinen Schaden oder Mangel. Wer gibt, erhält. Wer dem Armen und Bedürftigen gibt, dem leistet Jhwh Bürgschaft. Der Gerechte leidet keinen Mangel, sondern wird im umfassenden Sinne satt. Umgekehrt der, der zurückhält, spart, in die eigenen Taschen wirtschaftet: Er wird nie satt sein, nie genug haben, immer Mangel leiden.

Wie können wir diese Einsichten in unsere Situation übertragen? Ich versuche diese Konkretisierung skizzenhaft zu zwei aktuellen Themen:

1.) Heiß debattiert wird in unserem Land seit einigen Jahren – vor allem im Zusammenhang mit dem Anschluss an Europa – das Bankgeheimnis. Dieses verhilft den Banken gewiss zu großen Gewinnen, und der Wohlstand unseres Landes beruht zu einem beträchtlichen Teil gerade auf dem Erfolg der Banken. Viele in unserem Land sehen nun unseren Wohlstand gefährdet, sollte das Bankgeheimnis aufgehoben werden.

Die Europäische Union wie auch Entwicklungsorganisationen hingegen beurteilen das Bankgeheimnis sehr negativ. Das Bankgeheimnis der Schweiz schade den anderen Staaten.

Wie sollen wir auf Grund dessen, was wir aus der Spruchweisheit folgern, das Bankgeheimnis beurteilen? Das Urteil überlassen wir vielleicht besser den Spezialisten in solchen Fragen. Ihnen wollen wir aber mitgeben, dass letztlich maßge-

bend für das Urteil nicht die Frage sein darf: „Was verlieren wir, wenn wir das Bankgeheimnis aufheben?“ (im Ausland aber auch nicht: „Was gewinnen wir, wenn die das Bankgeheimnis aufheben?“) sondern: „Ist das Bankgeheimnis ein in den Augen Gottes frevlerischer Weg, zu Reichtum zu kommen?“ – analog etwa zu den „trügerischen Gewichtssteinen“ und „zweierlei Hohlmassen“.

2.) Auch in unserem Land begegnen sich zunehmend Reiche und Arme. Die Armen, die – in der Begrifflichkeit der Spruchweisheit – aufgrund von Faulheit arm sind, sollen natürlich zur Arbeit angehalten werden. Sie sollen ihre Faulheit überwinden und fleißig werden. Der Sozialstaat darf und kann nicht zum Schlaraffenland mutieren, auch wenn die Armenfürsorge gewiss eine zentrale Aufgabe der Obrigkeit (und der Kirchen!) sein muss.

Bedingung dafür aber ist, dass auch wirklich genügend Arbeitsplätze vorhanden sind. Es tönt wohl klischeehaft, aber der Reichtum Superreicher basiert doch auch auf der Rationalisierung und dem Abbau von Arbeitsplätzen sowie auf Löhnen „unter allen Kanonen“. Rationalisierung und Abbau von Arbeitsplätzen können gewiss nötig für das Überleben eines Betriebs sein, Lohnaufbesserungen sind auch nicht immer und überall möglich. Dienen solche Maßnahmen aber nur der Gewinnmaximierung und der Steigerung des Shareholder-Values auf Kosten anderer, würde dies aus der Sicht der Weisen wohl schon unter das Urteil: „Gräuel für Jhwh“ fallen. Es ist Aufgabe der Reichen, dafür zu sorgen, dass die einsichtigen Faulen, die fleißig werden und arbeiten wollen, auch wirklich fleißig sein und arbeiten können.

Die Regel aber wird sein, dass die Armen nicht aufgrund von Faulheit, sondern unverschuldet arm sind. Die unverschuldet Armen in unserem Land haben das Anrecht auf Hilfe seitens der Reichen, das Anrecht darauf, aus deren Überfluss unterstützt zu werden. Überfluss ist den – gerechten? – Reichen für die Linderung von Not und Armut von Gott gegeben. Reichtum als Segen Gottes ist Gabe und Aufgabe.

Aus dieser letzten Aussage folgt, denke ich, ein dritter Punkt:

3.) Moralische Appelle an die Reichen, etwa genügsam und freigiebig zu sein, fruchten wohl kaum viel, vor allem nicht in einer Zeit, da „Geiz geil ist“ und Jahreseinkommen von 20 Millionen Franken und mehr angeblich ethisch vertretbar und im Vergleich zu den Konzerngewinnen „Peanuts“ seien.

Gerechter Umgang mit Reichtum, wahrer Reichtum, der auch Genügsamkeit und Freigiebigkeit umfasst, sind nun ja Frucht der Gottesfurcht, genauer: der Furcht des HERRN. Diese als Voraussetzung für gerechtes und weises Handeln setzt das Sprüchebuch gleich unmittelbar nach dem Proömium fest:

Spr 1,7

Die Furcht des HERRN ist der Anfang der Erkenntnis,
Weisheit und Zucht verachten die Toren.

Wir können ergänzen: Grundlage all dessen, was die Weisen den „Zubildenden" vermitteln wollen – die notwendige Grundlage, nicht ein Element neben anderen –, ist die Furcht des HERRN.

Schon immer ist aufgefallen, dass zwar die alttestamentliche Weisheit den internationalsten Charakter der gesamten biblischen Literatur aufweist, dass aber im Sprüchebuch praktisch ausschließlich für Gott nicht die allgemeine Bezeichnung אל oder לוהים verwendet wird, sondern der Bundesname יהוה.[25] Das weist doch darauf hin, dass gerechter Umgang mit Reichtum und Vergeltung durch Gott nicht Naturgesetze sind, sondern zum Bund Jhwhs mit seinem Bundesvolk gehören.[26] All die impliziten Appelle an die Reichen, sich den Armen und Geringen anzunehmen, haben ihren Sinn und ihre Berechtigung vor dem Hintergrund von Jhwhs Bund mit seinem Volk.

Daher muss primäres Anliegen der Kirchen und Glaubensgemeinschaften die – ich sag's mal so – Förderung der „Furcht des HERRN"[27] und die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde sein. Wir brauchen weniger moralische Appelle und schon gar nicht irgendwelche Anti-Demos. Wir brauchen Pro-Kampagnen, und zwar pro Evangelium. Evangelisation, Mission, den Glauben bezeugen – Glauben wir Christen, dass dies den – wahren! – Wohlstand unseres Landes und die Minderung der Armut fördern kann?

Jürg Luchsinger

„It is the blessing of the Lord that makes rich" (Prov. 10,22). Riches in the Wisdom literature (Prov. 10,1–22,16)

Riches are not judged negatively a priori in the proverbial wisdom in the Book of Proverbs. Both the righteous and the wicked may be rich, but, like the wicked, the righteous may also be poor. What matters is the attitude to wealth and how it is dealt with. The wicked lose their heart to riches and are never „satisfied". The righteous, however, understand their wealth as a blessing of the Lord and are (inwardly) free in this regard. They may use their riches to satisfy their own needs and to live a good life in material terms. They set aside the portion that they do not require to ease the hardship of the needy. The rich person thus becomes an instrument of God, alleviating poverty and misery in the world. True riches,

25 Raymond Van Leeuwen: *The Book of Proverbs. Introduction, Commentary and Reflections*, NIB 5, Nashville: Abingdon 1997, S. 33.

26 Hintergrund der alttestamentlichen Spruchweisheit ist der Bund nicht weniger als etwa der prophetischen Literatur, vgl. dazu Grant: *Wisdom and Covenant*, vor allem S. 109f.

27 „The great phrase ‚the fear of the LORD' grounds human knowledge and wisdom ... in humble service of Yahweh." Van Leeuwen: *Proverbs*. S. 33.

therefore, are not embodied primarily in material wealth but in values such as frugality, modesty and generosity.

The right way of dealing with riches and the right attitude towards wealth stem from belief, from „fear of the Lord". Every community of believers must make it their primary concern to promote this attitude – especially among the elites.

Herbert H. Klement

Trompeten und Musik im alttestamentlichen Gottesdienst[1]

Der Gottesdienst und die Musik im alten Israel unterschieden sich sehr von heutigen Formen, Gottesdienst zu feiern. Für Christen in einer protestantischen Tradition stehen immer und richtigerweise das Wort Gottes und die Predigt im Zentrum. Neben dem Wort spielte schon in der Reformation die Musik eine wichtige Rolle. Sie hat ihre Entdeckung des Evangeliums auch durch die Lieder verbreitet, wie auch die nachfolgenden Erneuerungs- oder Erweckungsbewegungen sehr von den Liedern getragen wurden. Heute gehört die Musik für die meisten selbstverständlich zu einem Gottesdienst. Sie hat die Aufgabe, das Hören des Wortes zu erleichtern und das verkündigte Wort im Lied zu verstärken. Ein Musikstück eröffnet und beendet meist die gottesdienstliche Feier, das gemeinsame Singen wird von Instrumenten unterstützt, musikalische Einlagen begleiten Zeiten der Meditation oder die Austeilung des Abendmahls.

Seit etwa 250 Jahren gehört auch die Blechblasmusik zum gewohnten Programm kirchlicher und gottesdienstlicher Feiern, vor allem bei besonderen Anlässen und an Festtagen. Liest man auf diesem Hintergrund die Erwähnung von Trompeten in alttestamentlichen Texten, dann ist man geneigt, sie von der Erfahrung der heutigen Posaunenchormusik her zu verstehen. Dies kann die biblischen Aussagen jedoch verzerren. Die folgenden Anmerkungen zur alttestamentlichen Tempelmusik und speziell zur Funktion der Trompeten sollen helfen, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede besser zu verstehen.

1. Opfergottesdienste

Gottesdienste im alten Israel hatten andere Akzente. Ganz genau wissen wir nicht, wie sie ausgesehen haben. Aber soviel ist sicher: Es waren Gottesdienste für alle Sinne. In ihrem Zentrum standen die Opfer. Sie bildeten den eigentlichen Kern, um den sich alle anderen Elemente gruppierten. Im Gottesdienst rief man Gott an, und das war mit einem Opfer verbunden.

Die elementare Form eines Opfers sah etwa so aus: Eine Familie suchte ein Tier aus der Herde aus, einen Ziegenbock, ein Schaf. Es mussten männliche Tiere sein; die weiblichen behielt man in der Herde für die Milch und für weitere

1 Überarbeitetes Referat anlässlich der Bundeschorleitertagung des Gnadauer Posaunenbundes im April 2006 in Hattingen/Ruhr.

Lämmer. Wenn das Tier so bestimmt war, wusste jeder, dass es das entscheidende Opfertier war. Dann trat man an das Heiligtum – die Stiftshütte, später den Tempel. Dies war der Ort, Gott zu begegnen. Die Stiftshütte hieß „Zelt der Begegnung"; sie war der Ort, wo Gottes Adresse auf der Erde war. Hier war die Nabelschnur, die die unsichtbare Welt mit der sichtbaren verband (Hes 38,12). Da traf die Heiligkeit Gottes auf die unheilige Welt der Menschen. Die Opfer hatten eine sühnende Funktion, um diese Spannung zu überbrücken.

Im Heiligtum nahm der Priester das Tier entgegen. Der opfernde Familienvater stemmte seine Hände auf das Tier und identifizierte sich damit. Er schlachtete es, sprach wohl dabei eine Art Glaubensbekenntnis. Das Tier wurde geschächtet, das heißt: das Blut sollte weitgehend ausfließen. Ein Teil des Blutes wurde dann an den Altar gestrichen, je nach Art des Opfers an die Seiten oder an die Ecken des Altars. Bei ganz großen Opfern wurde auch etwas ins Heiligtum gebracht, nur am großen Versöhnungstag wurde es im Allerheiligsten auf die Bundeslade gesprengt. Ein Blutritus gehörte fast zu jedem Opfer. Man konnte Gott nicht nahen, ohne sein Leben zu gefährden. Das Blut, das in die Gegenwart Gottes gebracht wurde, drückte den Gegensatz von Tod und Leben aus und hatte eine sühnende Funktion.[2]

Dann nahm der Priester einen Teil des Opfertieres, vor allem das Fett, und opferte es auf dem Altar. Der Rauch stieg auf. Eine Portion des Fleisches von dem geschlachteten Tier stand dem Priester zu, der Rest wurde anschließend von der ganzen Familie verzehrt. Die meisten privaten Opfer waren mit einer gemeinschaftlichen Opfermahlzeit verbunden, oft begleitet von Getreideopfer (Brot) und Trankopfer (Wasser, Wein). Das alttestamentliche Opfer war ein richtiges Sättigungsmahl, bei dem gelegentlich auch zu viel Wein getrunken wurde (1 Sam 1,13).

Durch das Schlachten und Ausnehmen der Tiere und das Verbrennen des Fettes kam es auch zu unangenehmen Gerüchen. Dies wurde im Inneren des Heiligtums durch die Rauchopfer gemildert. Ausgesuchte Baumharze, eine spezielle Mischung, wurden als Weihrauch im Heiligtum verbrannt – eine Art Parfum in der Wohnung Gottes, das die Gerüche verdrängte, die mit dem Schlachten verbunden waren. Auch Fliegen und Mücken wurden abgehalten, die sich bei jeder Form von Mist und Abfällen sammeln. Rauch desinfizierte gleichzeitig. Die Wohnung Gottes sollte besonders sein.

---

2 Ausführlicher: Sylvain Romerowski, „Opfer und Versöhnung im Alten Testament", in: Herbert H. Klement u. Julius Steinberg (Hrsg.), *Themenbuch AT-Theologie*. Wuppertal: R. Brockhaus. 2007.

2. Die Musik im Opfergottesdienst

Das Opfer war der Kern des israelitischen Gottesdienstes. Natürlich gehörten dazu *liturgische Elemente* wie Bekenntnisse, Gebete, Zusagen und Segen durch den Priester. Die Lesung der Schrift war jedoch kaum regelmäßiger Bestandteil der Opferliturgie. Sie sollte alle sieben Jahre erfolgen, öffentlich und vor der ganzen Gemeinde, Jungen und Alten, Frauen und Männern anlässlich des Laubhüttenfestes im Sabbatjahr (Dtn 31,9–13). Es war dann die Aufgabe der Priester und Leviten, die Tora zu erklären. Wie dies geschah, ob auch in Form von Predigten, wie wir das gewohnt sind, ist unsicher. Erst aus der Zeit nach dem Exil, in der Zeit von Esra und Nehemia, haben wir die Beschreibung eines Gottesdienstes, in dem die Schrift ausführlich erklärt wurde. Dies geschah in kleineren Gruppen, in denen man auch Fragen stellen konnte (Neh 8).

Musik war in der elementaren sinaitischen Gottesdienstordung nicht vorgesehen, außer dem Blasen von Trompeten bei Opferhandlungen oder des Schofars bei besonderen Anlässen. Es gehört zu den liturgischen Neuerungen der frühen Königszeit, dass bei den großen und offiziellen Gottesdiensten auch Musikinstrumente sowie Chöre und Lieder beteiligt waren (1Chr 25; 2 Chr 7,2; 29,25; Esr 3,10; Neh 12,24). An Festtagen waren die Gottesdienste dann musikalisch besonders ausgestaltet und feierlich. Dass auch in der vorköniglichen Zeit Psalmen und Musik nicht unbekannt waren, darf dabei vorausgesetzt werden. Erwähnt sind sie vor allem bei besonderen Siegesfeiern, verbunden auch mit Reigen bei Festen am Heiligtum (Ex 15,20–21; Ri 5,1; Ri 21,21).

Für die Tempelmusik der israelitischen Königszeit lag die Verantwortung in der Regel nicht bei den Priestern, sondern bei den *Leviten*, die dazu von dem König als dem Tempelherrn bestimmt worden waren. Sie spielten ihre Instrumente und sangen ihre Lieder. Im regelmäßigen Opfergottesdienst dauerte das Schlachten eine gewisse Zeit. Man brauchte viel Wasser für die Zubereitung der Opfer. Dazwischen gab es Zeiten, die durch das Singen und Musizieren gefüllt waren. Wie diese Musik geklungen hat, ist heute nicht mehr bekannt. Es ist anzunehmen, dass sie der arabischen oder asiatischen Musik ähnlicher war als unserer westlichen Musiktradition.

2.1 Die Instrumente

Unter den benutzten Instrumenten[3] war das Wichtigste wohl *die Leier*. Traditionell hat sich die Bezeichnung „Harfe" eingebürgert. Dies ist jedoch kaum richtig. Harfen sind in dem geografischen Raum Israels archäologisch nicht belegt. Das

3 Zum Folgenden vgl. Joachim Braun, *Die Musikkultur Altisraels/Palästinas. Studien zu archäologischen, schriftlichen und vergleichenden Quellen*. Fribourg/Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: V&R, 1999; Terence C. Mitchell, „The Music of the Old Testament Reconsidered", *Palestine Exploration Quarterly* 124 (1992), S. 124–143.

Instrument Davids, das sehr verbreitet war, war deshalb wohl eine Form der Leier. Ein eckiger Rahmen, der teilweise einen Hohlkörper umfasste, war mit mehreren Saiten bespannt. Die Anzahl konnte variieren. Die Leier diente als Soloinstrument, aber vor allem auch zur Begleitung von Liedern. Die kleinere Leier – hebr. נֵבֶל – wurde meist mit der Hand gespielt. Für die größere Leier – hebr. כִּנּוֹר – nutzte man eine Art Plektrum aus Holz. Beide Formen der Leier standen im Zentrum der gottesdienstlichen Musik, in deutschen Bibeln etwas missverständlich oft als „Harfe" und „Zither" bezeichnet.

Daneben standen *Rhythmusinstrumente*. Sehr verbreitet war eine Art Tamburin (hebr. תֹּף), das mit der Hand geschlagen wurde. Es bestand aus einem meist runden Rahmen, der mit einer Ziegenhaut bespannt war. Diese Handtrommeln wurden sehr oft von Frauengruppen gespielt, aber auch von Männern. Ihr Einsatz war oft verbunden mit rhythmischen Bewegungen, Reigen und Tanz.

Ebenfalls verbreitet waren verschiedene Arten von *Rasseln* und *Schellen* (hebr. צֶלְצְלִים, מְנַעֲנְעִים, שָׁלִשִׁים). Diese Rasseln gab es in ganz unterschiedlichen Formen, manche ähnelten *Kastagnetten, Sistren* und *Zimbeln.* Letztere sind kleinere oder mittlere Metallbecken, die entweder leise und horizontal gegeneinandergeschlagen wurden oder senkrecht und dann sehr laut schallten (Klangdusche). Heutige Hörgewohnheiten sind durch Verkehrs- und Maschinenlärm, durch Lautsprecherboxen gegenüber denen in alter Zeit sehr verroht. Wer nur menschliche Stimmen und tierische Laute kennt und auf das Rauschen des Windes, das Zirpen der Insekten, das Singen der Vögel und das Plätschern von Wasser lauscht, für den wirkten solche Instrumente recht laut. Ihr Lärmen bereitete Freude.

Außerdem wurde das „Tempelorchester" abgerundet durch eine Art *Flöte* (hebr. חָלִיל; vgl. Ps 150). Diese war nicht aus Metall, sondern wohl aus Rohr. Nach vielen Abbildungen und archäologischen Funden ist mit hoher Wahrscheinlichkeit an eine Doppelflöte zu denken.

2.2. Die Funktion der Musik

Diese Instrumente werden in Zusammenhang mit dem Gottesdienst genannt, sie finden aber auch bei ausgelassenen Festen im Volk Erwähnung.[4] Jedoch hat die Musik – wie nahezu in allen Kulturen der Welt – gerade im gottesdienstlichen Gebrauch einen starken Bezug zur Spiritualität. Das gilt auch für Israel.

Die Einführung des Königtums in Israel steht von Anfang an in Verbindung mit der Musik. Nach dem Samuelbuch sind es die musizierenden Propheten, unter deren Einfluss der gesalbte König Saul Veränderung erfährt: „Und der Geist Jhwhs wird über dich kommen, und du wirst dich mit ihnen ‚prophetisch gebärden' und wirst in einen anderen Menschen umgewandelt werden" (1Sam 10,6.9).

4 Vgl. u. a. Hi 21,12; Gen 31,26f; 2 Sam 19,35; Am 6,4–5; Jes 5,11f; 23,16; 24,8.

Es ist in der Begegnung mit den Musikanten, den in ihrem Tun versenkten, ihre Instrumente spielenden und betenden Propheten, dass Saul mit dem Geist Gottes erfüllt und sein Herz erneuert wird. Das Instrumentenspiel der Propheten ist offensichtlich mehr als eine Form der ästhetischen Klangerzeugung. Es war eine eigenständige Gestalt des Betens und der geistlichen Wirkweise. Die musizierenden Männer sind in ihrem betenden Spiel so vertieft, dass sie „sich prophetisch gebärden", eine Formulierung, die eine Verhaltensweise andeutet, die von außen beobachtet werden konnte, eine Art der Verzückung oder Versenkung. Saul erlebt bei der ihre Instrumente spielenden Gruppe selber eine Art Verzückung, sodass der Eindruck entstand, er selber sei ein Prophet (1 Sam 10,5–13).

Ähnlich sind prophetische Versenkung und Instrumentenspiel bei dem Propheten Elisa zusammen genannt. Als der Prophet Jhwhs um Auskunft über die Aussichten eines Krieges gebeten wird, lässt er dazu speziell einen Instrumentenspieler kommen, damit er in prophetischer Versenkung eine entsprechende Kenntnis erlangen kann. Bei dessen Musik „kam die Hand Jhwhs" über ihn, und er sagt den Ausgang des Kampfes voraus (2 Kön 3, 14–15). Eine solche prophetische Versenkung mittels Musik ist bei der Mehrheit ähnlicher Berichte, bei denen Propheten um Auskunft gebeten wurden, nicht erwähnt. Dies zeigt, dass es dazu der Musik offensichtlich nicht notwendig bedurfte. Jedoch ist der Zusammenhang von prophetischer Versenkung und Musik in diesem Fall nicht zu übersehen.

Die Musik Davids, auf den die Einführung der levitischen Tempelmusik zurückgeführt wird[5], ist wohl aus derselben Tradition heraus zu verstehen. Davids Musik ist erstmalig erwähnt im Anschluss an seine Salbung durch den Propheten Samuel (1Sam 16,16–23). Von David wird berichtet, dass er die Leier so wirkmächtig spielt, dass der „böse Geist von Jhwh", der Saul quält, regelmäßig weicht. Wie das Spielen der Prophetengruppe zielt auch Davids Instrumentenspiel nicht nur auf ästhetisches Hören, sondern auf Wirkung, die die Person ganzheitlich beeinflusst. Wenn man dieses als Musiktherapie bezeichnen will, dann ist dies zu schwach. Es bliebe stecken in der zwischenmenschlichen psychologischen Ebene. David spielt hier jedoch eher wie einer der Propheten, denen Saul vorher begegnet war. Die Musik des Leierspiels ruft in Saul nicht nur die Erinnerung an die Begegnung mit den Propheten bei seiner Salbung wach, sie stimmt ihn auch auf Gott ein. Während die rhetorische Frage, ob Saul auch unter den Propheten sei, vom Leser wie selbstverständlich verneint wird, erscheint David in seinem Instrumentenspiel qualitativ eines Geistes mit den Propheten, unter deren Einfluss Saul seine Veränderung erfahren hatte.[6] Davids Musik steht in Parallele zu der der Propheten.

---

5 Vgl. u. a. 1 Chr 25; Esr 2,10; Neh 12,45f.

6 Die wohl als Sprichwort verbreitete rhetorische Frage „Ist Saul auch unter den Propheten?" wird zweimal zitiert (1 Sam 10,11; 19,24), jeweils im Kontext der Begegnung Sauls mit Prophetengruppen; vgl. auch Herbert H. Klement, *II Samuel 21–24. Context, Structure und Meaning in the Samuel Conclusion.* Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd. 682. Frankfurt a.M.: Lang, 2000, S. 215–218.

Im nachexilischen Chronikbuch finden sich ausführliche Beschreibungen der verschiedenen Instrumentalisten- und Sängergruppen, die regelmäßig ihren Dienst im Tempelgottesdienst versahen. Sigmund Mowinckel hat in seinen Psalmenstudien festgehalten, dass auch dabei häufig Psalmengesang und Prophetie in einer engen Beziehung stehen:

> „Wie nun die soeben angeführten Stellen aus der Chronik zeigen, sind es eben die Sänger, die zugleich als Propheten bezeichnet werden. Das beruht auf einem sehr alten Zusammenhang beider Berufe ... Die Prophetinnen Mirjam und Debora sind auch Sängerinnen und Dichterinnen (Ex 15,20; Ri 5,1); wie der Prophet ‚mit geschlossenen Augen' (Num 23,3), die in Wirklichkeit die einzig ‚offenen' (Num 24,4) sind, ferne Dinge schaut und mit seinen geöffneten Ohren geheime göttliche Stimmen hört (1 Sam 9, 15; Jes 22,14), so hört der Dichter den Hymnus des Himmels, der ‚ohne Rede und ohne Worte und (für menschliche Ohren) nicht hörbar' ist (Ps 19,2–5); wie der Prophet durch Musik inspiriert wird (1 Sam 10,5f. 10ff; 2 Kön 3,15), so auch der Dichter (Ps 49,2–5); sein Ohr wird empfänglich, sodass er die geheime von der Gottheit stammende Weisheit ... empfangen und der Menschheit mitteilen kann".[7]

Die Musik im Gottesdienst Israels hat genau diese Funktion. Es ist eine Form des Betens. Sie gilt primär Gott und sie nimmt den Gottesdienstbesucher, die teilnehmende Gemeinde, mit in die Gegenwart Gottes und in die Anbetung.

3. Die Rolle der Signalinstrumente

In der Bibel werden zwei Instrumente erwähnt, die oft leider falsch als „Posaunen" bezeichnet werden. Das eine, hebr. שׁוֹפָר oder יוֹבֵל, ist aus einem Tierhorn von einem Widder oder Steinbock. Das andere Instrument ist aus Metall gezogen, nur diese חֲצֹצְרָה ist ein echtes Blechblasinstrument. Beides sind Signalinstrumente, die im Krieg oder in einem Lager geblasen werden konnten, um zum Beispiel zum Aufbruch aufzurufen. Daneben haben sie auch je eine wichtige kultische und liturgische Funktion.

3.1 Das Widderhorn oder Schofar

Das Schofar oder Widderhorn wird zum Klingen gebracht wie eine Trompete durch das Zusammenpressen der Lippen. Es hat etwa zwei bis drei Naturtöne und wurde je nach Anlass unterschiedlich geblasen. In der Überlieferung finden drei Arten Erwähnung: (a) ein lang gezogener Einzelton, (b) kürzere Töne aufeinanderfolgend, unter Umständen auch kürzere und längere abwechselnd, um unterschiedliche Signale ausdrücken zu können, und (c) das Geschmetter, bei dem es

7 Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien III*. Amsterdam: Schippers 1966 [Nachdruck von 1922], S. 26.

vor allem auf Lautstärke ankam und bei dem sicher auch verschiedene Naturtöne nacheinander hervorgebracht wurden.

Das Schofar war das verbreitetste Signalinstrument, das in vielen profanen Zusammenhängen Verwendung fand. Wurde es jedoch als Teil einer Liturgie geblasen, dann hatte sein Klang wie das Instrumentenspiel der erwähnten Prophetengruppen mehr als nur eine ästhetische oder funktionale Bedeutung. Die Ersterwähnung prägt auch hier das Verständnis. Sie findet sich im Zusammenhang mit dem Bundesschluss Israels am Sinai (Ex 19,13.16.19; 20,18). Der Zugang zum Berg des Bundesschlusses ist jedem Lebewesen bei Todesstrafe untersagt. Dies ändert sich bei dem Erklingen des Schofartones. Es wird in dem Text dann die Theophanie Jhwhs beschrieben mit Donner, Blitz und dunkler Wolke wie in fast allen Theophaniebeschreibungen, dann jedoch besonders betont bei diesem Bundesschluss der lang gezogene Klang des Schofars. Der Schofar-Ton gehört zu den Elementen, die die Ankunft Gottes begleiten. Er ist ein Teil der Theophanie und kommt direkt aus der Gegenwart Gottes. Das Volk nahte sich darauf unter der Leitung des Mose dem Berg, und während Mose mit Gott redete, nahm der Ton an Lautstärke zu.

Mit dieser Ursprungserfahrung in der Sinaitheophanie vergegenwärtigt der Klang des Schofars im gottesdienstlichen Kontext mehr als der jedes anderen Instrumentes die Sphäre Gottes. Er verbindet gewissermaßen liturgisch die feiernde Gemeinde mit der kosmischen Welt Gottes. Wenn die Tempelmusik eine gewisse Nähe zur prophetischen Versenkung und Spiritualität hat, dann gilt das noch stärker und ganz besonders für das Widderhorn. Mehr als die anderen Instrumente dringt es in die Gegenwart Gottes vor und verbindet als Klang, der beim Bundesschluss aus der Gegenwart Gottes kam, die gottesdienstlich feiernde Gemeinde mit dem bildlos und unsichtbar in seinem Heiligtum gegenwärtigen Gott.

Das Schofar wird bei dem Großen Versöhnungstag am zehnten Tag des Siebten Monats geblasen und zeigt damit die Gegenwart Gottes an (Lev 25,9). Der erste Tag des Siebten Monats wird mit einem Lärmblasen angezeigt (Lev 23,24). In späterer Zeit wird dieser Tag zum politischen Neujahrstag und ist es bis heute im Judentum geblieben. Das als fünfzigstes Jahr nach sieben Sabbatjahren gefeierte „Jubeljahr", wörtlich: „Widderhorn-Jahr", deutet bereits im Namen an, dass dieses Jahr in besonderer Weise ein Jahr des Eingreifens und der rettenden und heilenden Nähe Jhwhs ist.

Vor allem Widderhörner waren bei dem Einsturz der Mauern Jerichos beteiligt (Jos 6,4–5). In der Geschichte von Jericho gibt es sieben Tage lang schweigende Prozessionen mit Priestern und der Bundeslade. Am siebten Tag wird die Stadt siebenmal umschritten. Das Blasen des Schofarhorns durch sieben Priester drückt aus, dass die Prozession jetzt mit Gott selbst verbunden ist und das unsichtbare Heer Gottes jetzt an dem Kampf beteiligt ist. Dieses unsichtbar kämpfende Heer Jhwhs war ausdrücklich kurz vorher erwähnt worden (Jos 5,14). Wie in der Si-

naitheophanie verbindet der Klang des Schofars Diesseits und Jenseits mit dem Ergebnis, dass die Mauern Jerichos zum Einsturz gebracht werden.

Der Sieg Gideons über die Midianiter, die sich „wie eine Menge Heuschrecken" und nicht zu zählen „wie Sand am Meer" in der Ebene Jesreel gelagert hatten, wird durch das Blasen von Schofarhörnern begleitet. Gideon teilt seine dreihundert Männer in drei Gruppen, ausgerüstet mit Fackeln und Schofarhörnern. Auf das Signal Gideons hin werden die Hörner geblasen, ohne dass seine Männer im Kampf aktiv werden, es ist vielmehr Jhwh, der die Feinde Israels überwindet:

> Da lief das ganze Heerlager durcheinander, und sie schrien laut und flohen. *Während nun die dreihundert Mann in die Hörner stießen, richtete Jhwh das Schwert des einen gegen den andern, und zwar im ganzen Heerlager* (Ri 8,21b–22a).

Ähnlich wird in der Prophetengeschichte von Elisa und der Belagerung Samarias durch das Heer der Aramäer ausdrücklich auf das unsichtbar streitende Heer Jhwhs hingewiesen (2 Kön 6,15–17). Für denselben Zeitraum ist im Chronikbuch von einem Krieg Josaphats gegen die Moabiter die Rede, bei dem die Levitenchöre der Kehatiter und der Korahiten mit lautstarkem Lob die militärische Aktion anführen. Bei der siegreichen Rückkehr sind ihre Instrumente erwähnt: große und kleine Leier und die Kriegstrompeten, die חֲצֹצְרֹת. Der Vorrang der musizierenden levitischen Gruppen bei der Kriegsführung hat in der Geschichte zum Ergebnis, dass der „Schrecken Gottes" auf alle Länder fiel, die hörten, „dass Jhwh mit den Feinden Israels gekämpft hatte" (2 Chr 20,19.28–29).

3.2 Die metallene Trompete

Die Bedeutung und Herstellung der חֲצֹצְרֹת findet im Rahmen der sinaitischen Gesetze besondere Erwähnung (Num 10,1–10). Anlässlich des Aufbruchs vom Sinai sollen zwei Trompeten von Silberblech gemacht werden. Es waren einfache, gezogene Röhren ohne Ventile oder irgendwelche Krümmungen, eine Elle lang, also etwa 40–60 cm. Sie besaßen wohl vorne einen Schalltrichter und am anderen Ende zum Blasen ein spezielles Mundstück.[8] Das Aussehen ähnelte einer sehr einfachen Fanfare, jedoch ganz ohne Krümmungen.[9]

Diese beiden Instrumente sollten als Signalinstrumente dienen. Unterschiedliche Signale werden vereinbart: wurden (a) beide Instrumente lang anhaltend geblasen, sollte sich das ganze Volk im Lager an der Stiftshütte zu versammeln; wurde (b) nur eine Trompete gespielt, galt dies nur den Ältesten und Sippenverantwortlichen; wurden (c) die Instrumente laut geschmettert mit Intervallen und

8 So nach Flavius Josephus, *Antiquitates* III, 12.6

9 Auf dem bekannten Triumphbogen des Titus in Rom sind mit der Beute aus dem Jerusalemer Tempel von 70 n. Chr. auch zwei sehr lange Trompeten anschaulich wiedergegeben. Ob die erbeuteten Instrumente realistisch dargestellt sind, ist jedoch zweifelhaft. Wahrscheinlich sind sie aus bildkompositatorischen Gründen eher zu lang geraten.

verschiedenen Naturtönen, dann bedeutete das Signal Aufbruch des ganzen Lagers.

Die Herstellung der Trompeten steht am Ende des Aufenthalts Israels am Gottesberg, dessen Anfang in Ex 19 mit der Theophanie und dem Klang des Schofars beschrieben ist. Der Abschnitt von Ex 19 bis Num 10 mit den unterschiedlichen Geschichten und den verschiedenen Gesetzen ist literarisch verbunden durch den gemeinsamen geographischen Ort und die Zeit des Aufenthalts am Berg der Gottesoffenbarung.[10] Stand die Erwähnung des Schofartons bei der Ankunft im Zusammenhang mit der Theophanie, so werden die Silbertrompeten jetzt hergestellt, um den Aufbruch vom Sinai anzuzeigen.

In der späteren Überlieferung wird der Zusammenhang dadurch unterstrichen, dass auch für die Sinaitheophanie von einem Trompetenklang gesprochen wird. Damit werden die beiden Instrumente auf einer Ebene verstanden (Ps 47,6; Hebr 12,19), die Trompete gewissermaßen als ein Schofar aus Silberblech. Wie das Widderhorn, so verbindet auch der Trompetenklang das irdische Gottesvolk mit der Gegenwart Gottes. Anders als das Schofar, das von jedem Israeliten benutzt werden konnte, ist die Silbertrompete jedoch ausdrücklich als ein priesterliches Instrument bestimmt. Hier besteht auch ein Unterschied zur übrigen Musik des Tempelorchesters. Sie ist sonst generell die Aufgabe der Leviten. Die חֲצֹצְרָה ist das einzige ausschließlich den Priestern vorbehaltene Instrument. Ihre Funktion entspricht in etwa der des Schofars. Als priesterliches Instrument dringt es eher noch stärker in die Gegenwart Gottes. Wie die Priester näher an das Allerheiligste des Heiligtums gelangten, so ermöglichte auch das von ihnen genutzte Instrument im liturgischen Rahmen eine größere Nähe zu dem Heiligen.[11] Das Blasen dieser Trompeten beim Aufbruch vom Sinai galt den Menschen; aber auch Gott zog in seiner Wolke, der Wolken- und Feuersäule, mit seinem Volk weiter (Num 14,14).

Ausdrücklich wird der Gebrauch der Trompeten zu diesem Zweck im Krieg erwähnt:

> „Und wenn ihr in eurem Land in den Kampf zieht gegen den Feind, der euch bedrängt, dann sollt ihr mit den *Trompeten das Lärmsignal* geben; und es wird an euch gedacht werden vor Jhwh, eurem Gott, und ihr werdet gerettet werden vor euren Feinden" (Num 10,9).

10 Vgl. Hendrik J. Koorevaar, „The Torah as One, Three or Five Books: An Introduction to the Macro-Structural Problem of the Pentateuch", *Hiphil* 3 [http://www.see-j.net/hiphil, Stand: 2006].

11 In der Geschichte von dem Sturz der Tyrannin Atalja von dem Thron Davids (2 Kön 11,14) wird erwähnt, dass das ganze Volk Trompeten blies: „Und sie sah: Siehe, da stand der König auf dem erhöhten Standort, wie es Brauch war, und die Obersten und die Trompeter standen beim König; und alles Volk des Landes war fröhlich und stieß in die Trompeten. Da zerriss Atalja ihre Kleider und rief: Verschwörung, Verschwörung!" Ob dies implizit auf Priester im Volk zu beziehen ist oder einen nichtpriesterlichen Gebrauch von Trompeten anzeigt, muss offen bleiben.

Der erste Einsatz im Krieg nach dem Aufbruch vom Berg der Gottesoffenbarung am Sinai wird in Num 31,6 berichtet im Zusammenhang mit dem Krieg gegen die Midianiter:

> „Und Mose sandte sie, tausend von jedem Stamm, zum Heeresdienst aus, sie und Pinhas, den Sohn des Priesters Eleasar, zum Heeresdienst; und die heiligen Geräte, die Trompeten zum Schmettern, *waren* in seiner Hand."

Anschließend wird beschrieben, dass der Kampf für die Israeliten siegreich verlief.

Dass Trompeten die Hilfe Jhwhs im Krieg vergegenwärtigen, wird bei einem Konflikt des Königs des Nordreichs Israel, Jerobeam I., mit dem König von Juda und Jerusalem, Abia, deutlich. Wir lesen, wie der König von Jerusalem die Angreifer aus dem Nordreich Israels warnt:

> „Siehe, Gott ist mit uns, an unserer Spitze. *Bei uns sind seine Priester und die Trompeten, um gegen euch zu schmettern.* Söhne Israels, kämpft nicht gegen Jhwh, den Gott eurer Väter! Denn es wird euch nicht gelingen" (2 Chr 13,12).

Der Gedanke ist, dass, wenn die Priester die Trompeten gegen Israel schmettern, Jhwh gegen das Nordreich kämpfen wird. Gegen die Kriegstrompeten, die, ähnlich wie der Schofarklang bei Jerichos Eroberung, Jhwhs Mitstreiten anzeigten, hat dann Jerobeam kaum eine Chance. Die folgenden Verse berichten, dass Jerobeam sich nicht warnen ließ und eine Niederlage einstecken musste.

In Jes 27,13 wird die Rettung der Israeliten aus dem assyrischen Exil durch ein Schofarblasen eingeleitet, in Joel 2,1 ist der „Tag Jhwhs" als „Tag des Schofars" bezeichnet. In ähnlicher Weise kündigt der Prophet Hosea seinem Volk Gericht an, Gott wird eingreifen und den Sieg behalten: „Stoßt ins Schofar zu Gibea, in die Trompete zu Rama! Erhebt Kriegsgeschrei in Bet-Awen: Der Feind ist hinter dir her, Benjamin!" (Hos 5,8; vgl. 8,1; Jer 4,5.19.21) – Schofar und Trompete hier in paralleler Funktion genannt.[12]

3.3 Die gottesdienstliche Trompete

Neben dem Gebrauch im Krieg sollen die silbernen Trompeten, die beim Aufbruch vom Gottesberg am Sinai hergestellt wurden, auch bei *fröhlichen Festen* und *Neumondfeiern*, bei *Dankopfern* und *Brandopfern* eingesetzt werden, „damit sie euch bei eurem Gott in Erinnerung bringen. Ich bin der Jhwh, euer Gott" (Num 10,10).

Der Ton der Trompete, vom Priester geblasen, begleitete danach die Opferhandlung: Es stieg der Rauch des Opfers auf, und das Blut wurde in die Gegen-

12 Vgl. auch das Blasen der Kriegstrompeten in 1 Makk 4,4 und 7,45 und PsSal 11,2.

wart Gottes getragen. Das Zeremoniell wurde akustisch unterstrichen durch den Trompetenton. Er zeigte die Verbindung mit der unsichtbaren Gegenwart Gottes an und begleitete die mit dem Opfer verbundenen Gebete.

Der Gebrauch der Trompeten bei Festen findet sich auch in der Tempelzeit (Ps 81,4). Die Prozessionen, die bei Feierlichkeiten in der Königszeit in Jerusalem durchgeführt wurden, werden in etwa ähnlich verlaufen sein wie die im Nehemiabuch (12,31–42) beschriebene bei der Einweihung der Stadtmauer. Dabei umschreiten zwei ähnlich aufgebaute Prozessionszüge die ganze Stadt. Zu dem Zug gehören auch die Trompeter:

Dankchor	– Neh 12,31.38
Prominenter Leiter	– 12,32.40
Hälfte der politischen Leiter	– 12,32.40
Sieben Priester mit Trompeten	*– 12,33–35a.41*
Gottesdienstleiter	– 12,35.42
Acht levitische Musiker	– 12,36.42

Die levitischen Musiker und die priesterlichen Trompetenbläser sind separat neben den Chören aufgeführt.[13]

Bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem durch David ist eine große Prozession erwähnt mit allen Instrumenten, die in einer Art Lärmorchester zusammenwirkten:

> „Und David und ganz Israel tanzten vor Gott mit aller Kraft: Mit Liedern und großen und kleinen Leiern, mit Tamburinen und mit Zimbeln und mit Trompeten." „Und ganz Israel brachte die Lade des Bundes Jhwhs hinauf mit Jauchzen und mit Schofarschall, mit Trompeten, mit Zimbeln, musizierend mit kleinen und großen Leiern" (1 Chr 13,8; 15,28).

Ähnlich ist es bei der Einweihung des Tempels durch Salomo zu lesen. Das Gebäude ist fertiggestellt, die Bundeslade war in einer Prozession in den neuen Tempel gebracht. Alle Verantwortlichen des Volkes, Älteste und Minister, waren beteiligt. Der König leitete die Prozession. Die Lade wurde ins Allerheiligste gestellt, und dann kam der Höhepunkt, indem Gott selbst den Ort „als seine Wohnung" bezog:

> „Und als die Leviten, die Sänger waren, sie alle, nämlich Asaf, Heman, Jedutun, ihre Söhne und ihre Brüder, in Byssus gekleidet, mit Zimbeln und mit großen und kleinen Leiern an der Ostseite des Altars standen und bei ihnen etwa *120 Priester, die auf Trompeten trompeteten*, – und es geschah, als *die Trompeter und die Sänger wie ein Mann waren, um eine Stimme hören zu lassen*, Jhwh zu loben und zu preisen, und als sie die Stimme erhoben mit Trompeten und Zimbeln und Musikinstrumenten beim Lob Jhwhs: Denn er ist gütig, denn seine Gnade währt ewig! – *da wurde das Haus, das Haus Jhwhs mit einer Wolke erfüllt*. Und die

13 Zur Zahl Sieben vgl. auch Jos 6,4 und Offb 8,2.

Priester konnten wegen der Wolke nicht hinzutreten, um den Dienst zu verrichten. Denn die Herrlichkeit Jhwhs erfüllte das Haus Gottes" (2 Chr 5,12–14).

Bei der Weihe des salomonischen Tempels ist von 120 Trompetern die Rede. Zusammen mit den anderen Instrumenten und Chören schmettern und musizieren sie „wie ein Mann", d. h., es ist an ein großes Lärmorchester zu denken. Unter dem Klang der Instrumente wird der Tempel von der Wolke der Gegenwart Jhwhs ausgefüllt – wie bei der Sinaitheophanie der Berg der Gottesoffenbarung, verbunden mit dem Ton des Schofars. Nachdem das geschehen ist, folgt das Weihegebet. Es wird vom König gesprochen, nicht einem Priester, genauso wie der Segen Jhwhs von dem neu geweihten Tempel aus durch den König auf das Volk gelegt wird.

Bei einer großen Reformation unter dem König Asa in Zusammenarbeit mit dem Propheten Asarja kommt es zu einer feierlichen Bundeserneuerung. Und wieder sind die Trompeten mit dabei. Die eigentliche Formel der Bundeserneuerung wird durch Trompetenklang begleitet: „Und sie schworen Jhwh mit lauter Stimme und mit Jauchzen und unter Trompeten- und Schofarschall." (2 Chr 15,12–14; ähnlich unter Hiskia 2 Chr 29,26–28).

4. Nachgedanken

Die Bedeutung der Instrumente, besonders der Trompeten, ist deutlich mehr als eine ästhetische Ausgestaltung von Feiern. Im Neuen Testament wird an die alttestamentliche Funktion der Trompeten angeknüpft, wenn von dem „Klang der Posaune" in der Gegenwart Gottes (Hebr 12,19; Offb 1,10; 4,1; 1 Thess 4,16) oder vom „Posaunenstoß von Engeln" als Gerichtsanzeige und Gerichtsvollzug (Offb 8,1–2) oder von der „letzten Posaune" (Matth 24,31; 1 Kor 15,52) die Rede ist. Die dahinter stehende Funktion steht in der Tradition der hier genannten Rolle der Schofarhörner und Trompeten im Krieg oder bei Festen.

Die Funktion der Musik in heutigen Gottesdiensten ist anders als in alttestamentlicher Zeit. Es gibt keine direkte Übertragung. Trotzdem kann der Gang durch den alttestamentlichen Gebrauch der Musik anregen, ihre Bedeutung auch für den heutigen Gottesdienst neu ernst zu nehmen.

Herbert H. Klement

Trumpets and music in Old Testament sacrificial services

In order to determine the significance of trumpets in the Old Testament the article first examines the basic form of Old Testament sacrificial services and then looks at the role of music in them. This music was handed down from the early

monarchy primarily as music for the temple and was closely linked to the music of the prophetic bands. Against this background the article closes with a discussion of the role of the signalling instruments, the ram's horn and the silver trumpets, first mentioned in the context of the Sinai theophany. The conclusion is drawn that the liturgical function of these instruments derives from that theophany and is intended to signal the presence of the invisible Deity as an accompaniment to the regular sacrificial services. These instruments are referred to especially in the context of military engagements, where God actively intervenes on behalf of his people, but also on major festive occasions such as the dedication of Solomon's temple or the celebration of the rebuilding of the walls of Jerusalem under Nehemiah, a usage which also colours the New Testament texts in which trumpets appear.

Christoph Stenschke

Wesen und Antwort neutestamentlicher Gemeinden in der multikulturellen Gesellschaft des ersten Jahrhunderts nach Christus

Professor Dr. Klaus Haacker, Wuppertal, zum 65. Geburtstag

Neues Testament und multikulturelle Gesellschaft? Wird bei dieser Zusammenordnung nicht in der Birnenkiste nach Äpfeln gesucht? In gewisser Weise ist dieser Vorwurf richtig. Der heutige Begriff der „multikulturellen Gesellschaft" stammt aus der modernen Anthropologie bzw. Soziologie und ist durch die gegenwärtigen Tatsachen und Erfahrungen und mehr noch durch die Probleme in den heutigen westlichen Gesellschaften geprägt, die durch die weltweite erzwungene oder freiwillige Migration von Millionen von Menschen in den letzten Jahrzehnten entstanden sind.

Die methodische Problematik liegt auf der Hand, wenn wir von diesem Erfahrungshorizont mit der gegenwärtigen multikulturellen Gesellschaft her die Antike und ihre Texte befragen oder einen modernen Begriff auf komplexe historische Vorgänge und Verhältnisse zurückprojizieren. Dennoch ist es trotz des modernen Phänomens und Begriffs möglich – und ich meine auch lohnend! – nach Parallelen allgemein in der Antike und in den neutestamentlichen Gemeinden zu suchen. Um die Unterschiede zwischen der heutigen multikulturellen Gesellschaft und der Antike nicht aus den Augen zu verlieren, spreche ich an vielen Stellen von der *kulturellen Pluralität* in der Antike. Neben der Suche nach ähnlichen Phänomenen fragen wir auch nach den Lösungen, die das Neue Testament aufzeigt, um Folgerungen für die Gegenwart zu ziehen.

1. Einführung

Um einführend Grundsätzliches über die „multikulturelle" Gesellschaft im Neuen Testament sagen zu können, brauchen wir zunächst eine Definition des Gesuchten. Da es sich bei dem Adjektiv „multikulturell" um einen relativ neuen Begriff handelt[1], ist es schwer, eine brauchbare Definition zu finden. Der Wortteil „multi" ist vertraut. Die *Brockhaus Enzyklopädie* (2006) definiert wie folgt:

1 Zur Begriffsgeschichte vgl. „Multikulturelle Gesellschaft", *Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden*, 21. Aufl., Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 2006, Bd. 19, S. 78.

„multi … [lat. *multus* ‚viel'], Wortbestandteil mit der Bedeutung viel, vielfach, z. B. multinational".[2] Schwieriger ist die Frage, was zur „Kultur" und damit zu einer multi*kulturellen* Gesellschaft gehört. Seit dem 19. Jahrhundert wird Kultur verstanden

> als Inbegriff der vom Menschen geschaffenen Werke oder Gebilde; diese umfassen Gestaltung der Natur, Pflanzen- und Tierzucht, Gebrauchsgegenstände, Werkzeuge und Maschinen, Nahrung, Techniken des Körpergebrauchs …, gestaltete Formen menschlichen Ausdrucks, die menschlichen Sprachen, Ordnungen und Institutionen menschlicher Gemeinschaften, Handlungsnormen in Sitte und Moral, mythisch-religiöse Anschauungen, magische bzw. kultische Praktiken …, Symbole, Wirklichkeitsinterpretation und -erkenntnis in Philosophie und Wissenschaft, die Werke der Kunst, Bildungsideale. Man spricht auch von der Kultur bestimmter historisch-geographischer bzw. gesellschaftlicher Einheiten: von der Kultur eines großräumigen Traditionszusammenhanges (z. B. des Abendlandes …), einer Epoche (des MA), eines Volkes, einer Bevölkerungsschicht.[3]

Wenn man vor die Hauptbegriffe dieser Definition „multi – vielfältig" setzt, ergibt sich das Gesuchte: die Vielfalt der gestalteten Formen menschlichen Ausdrucks, der Sprachen, der Ordnungen und Institutionen; die Vielfalt der Handlungsnormen, der mythisch-religiösen Anschauungen, der Praktiken und der Wirklichkeitsinterpretationen, die Vielfalt der Kunst und Bildung. Es geht bei dieser weiteren Definition also um weit mehr als eine Multi*ethnizität* (um den modernen Begriff der Multi*nationalität* zu vermeiden[4]) oder um eine Multi*religiosität*.

Mit einer zu engen Definition von „multikulturell" würde man weder der antiken Gesellschaft noch dem Neuen Testament gerecht.[5] Weiter gefasste Definitionen helfen jedoch weiter. Die neueste Auflage der *Brockhaus Enzyklopädie* von 2006 definiert die „multikulturelle Gesellschaft" für die Gegenwart wie folgt:

---

2 *Brockhaus Enzyklopädie*, Bd. 19, S. 77.

3 H. Zdarzil, „Kultur I. Begriff", *EKL 2*, 3. Aufl., 1989, Sp. 1507. Allein die weitere Untergliederung des Eintrags „Kultur" zeigt, dass sich verschiedene Disziplinen dieses Begriffes bedienen und sich für die gemeinte Sache interessieren, wenn auch in verschiedener Perspektive („Kultur: 2. Kulturphilosophien; 3. Kulturmorphologie; 4. Kulturanthropologie; Kultursoziologie"; Sp. 1507–1513). Vgl. auch die Diskussion in K. Erlemann, K. L. Nöthlichs, K. Scherberich, J. Zangenberg (Hrsg.), *Neues Testament und antike Kultur I: Prolegomena, Quellen, Geschichte*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, S. 6–59, vor allem K. Neumann, W. Stegemann, „Moderner und antiker Kulturbegriff", S. 6–13.

4 Vgl. P. -A. Turcotte, „Nation / Nationalismus", *EKL 3*, 3. Aufl., 1992, S. 611–614 und „Nation", *Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden*, 21. Aufl., Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 2006, Bd. 19, S. 340f.

5 Vgl. auch die Diskussion bei J. Martin, „Erkenntnismöglichkeiten in der Alten Geschichte", in E. Wirbelauer (Hrsg.), *Antike*, Oldenbourg Geschichte Lehrbuch, München: R. Oldenbourg, 2004, S. 335–350. Die Gliederung in Wirbelbauers Band könnte ggf. als heuristisches Instrumentarium dienen: Die antiken Menschen in ihrer natürlichen Umwelt, in ihren Nahbezügen, in ihren Gemeinschaften, die antiken Menschen und ihre Götter, die antiken Menschen über sich selbst. S. 121–290.

> sozialwissenschaftlicher und politischer Begriff, der seinen wesentlichen Bezugspunkt darin hat, dass unter den Bedingungen weltweiter Migration zunehmend mehr Menschen unterschiedlicher kultureller Orientierungen, individueller Wertvorstellungen, religiöser Bekenntnisse, ethnischer Herkunft und Muttersprachen in einer Gesellschaft zusammenleben bzw. aufeinander treffen und die wechselseitige Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen für die Gesellschaft ständige Herausforderung und politische Aufgabe zugleich ist.[6]

Nach dieser Definition besteht das Gesuchte *zum einen* aus den „unterschiedlichen kulturellen Orientierungen, individuellen Wertvorstellungen, religiösen Bekenntnissen, ethnischen Herkünften und Muttersprachen" von Menschen, die in einer Gesellschaft zusammenleben bzw. aufeinander treffen. *Zum anderen* geht es nicht nur um das Phänomen an sich, sondern auch um die damit verbundene Aufgabe von „wechselseitiger Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen für die Gesellschaft".

Wir folgen den beiden Teilen dieser Definition. Nach einem Überblick „über unterschiedliche kulturelle Orientierungen, individuelle Wertvorstellungen, religiöse Bekenntnisse, ethnische Herkunft und Muttersprache" in der Umwelt des Neuen Testaments (2) und im Neuen Testament (3) sowie in den neutestamentlichen Gemeinden (4), werden wir im fünften Teil fragen, welche Hinweise das Neue Testament zu der ständigen „Herausforderung von wechselseitiger Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen" innerhalb der Gemeinden und ggf. auch darüber hinaus gibt. Auch das Neue Testament selbst als ein Dokument kultureller Pluralität kommt in den Blick (6).

Neben der Frage nach der genauen Definition stellen sich mehrere methodische Probleme, die bedacht sein müssen: Der griechischsprachige östliche Mittelmeerraum des ersten Jahrhunderts nach Christus bildet – zumindest was bestimmte Gesellschaftsschichten betrifft – durch die Hellenisierung und das *Imperium Romanum* in der frühen Kaiserzeit einen relativ *einheitlichen* Kulturraum. Die Einsicht, dass auch das antike Judaea und Judentum hellenisiert waren, hat sich in den letzten dreißig Jahren durchgesetzt. Neben der griechischen Sprache und der Verknüpfung durch den Hellenismus war ein entscheidender Faktor für kulturellen Austausch und Vermengung der durch das Imperium gegebene gewaltige Wirtschaftsraum und Binnenmarkt mit seinen schier unbegrenzten Möglichkeiten des Waren- und damit Ideenaustauschs von der schottischen Grenze bis zum Euphrat und von Nubien und der libyschen Wüste bis nach Dakien (Teile des heutigen Rumäniens) und Germanien, den das römische Reich und die durch Rom und seine Truppen gesicherte *Pax Romana* garantierten.[7]

---

6 *Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden*, 21. Aufl., Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 2006), Bd. 19, S. 77f.

7 Diesen und andere Hinweise verdanke ich Herrn Dr. Wolfgang Thiel, Karlsruhe, und Herrn Dr. Konrad Stauner, München.

Daher ist zu fragen, ab wann eine Gesellschaft tatsächlich als „multikulturell" bezeichnet werden kann. Für den gesamten Mittelmeerraum mag „multikulturell" gelten. Doch gilt das auch für einzelne Regionen oder Orte? Sollte man bei kleineren Einheiten eher von einer Gesellschaft mit einer römisch-hellenistischen Leitkultur und vielfältigen regionalen, lokalen und sozialen Variationen sprechen? Spräche man besser von *bi*kulturell oder *tri*kulturell als von multikulturell?[8]

Ferner können Menschen – damals wie heute – auch in einem multikulturellen Kontext versuchen, „monokulturell" zu leben, bzw. sich auf ein bi-, tri- oder multikulturelles Umfeld nur selektiv einzulassen. So konnten zum Beispiel die Pharisäer ganz in der Art eines griechischen Symposions mit Jesus im Liegen speisen[9], während sie andere Aspekte hellenistischer Kultur entschieden verwarfen – und teilweise dennoch von ihnen geprägt wurden. Auch in der Antike lassen sich die Fragen von Akkulturation, Assimilation, von Segregation und Integration und Parallelgesellschaften finden.

Unsere Quellen spiegeln weitgehend die Situation bzw. die Wahrnehmung der Oberschicht wider (sowohl literarische Quellen als auch die materiellen Quellen, zum Beispiel umfangreichere Inschriften und Gebäudereste), obwohl sie auch Rückschlüsse auf andere Gesellschaftsschichten zulassen. Die in ihrer geographischen Vielfalt teilweise eindrücklichen Kurzbiographien auf den Grabsteinen römischer Offiziere (siehe unten) sind repräsentativ für das Militär, nicht jedoch für jeden Bewohner des römischen Reiches.[10] Eine gewisse Ausnahme bilden Papyri und Ostraka, die teilweise auch die Situation und Wahrnehmung anderer Schichten spiegeln. Deren Vorkommen und Aussagekraft ist allerdings auf einen Teil des Reiches (Ägypten) beschränkt. Inwieweit das Leben „einfacher" Leute in Galiläa[11], in Jerusalem und im weiteren östlichen Mittelmeerraum von kultureller Pluralität geprägt war, ist schwer zu entscheiden. Diese methodischen Probleme gilt es im Folgenden zu berücksichtigen.

---

8 Zur Komplexität einer multikulturellen Gesellschaft trägt auch bei, dass mancher Mensch erst in einem neuen Umfeld die alten Sitten pflegt oder als Ausdruck und Mittel zur Behauptung der eigenen Identität überhaupt erst entdeckt.

9 Vgl. Lk 7,36–38; vgl. O. Betz, „Liegen bei Tisch", *CBL*, S. 834f.

10 Vgl. die Beschreibung bei R. Haensch, „Mogontiacum als ‚Hauptstadt' der Provinz Germania superior", in M. J. Klein (Hrsg.), *Die Römer und ihr Erbe: Fortschritt durch Innovation und Integration*, Mainz: Ph. von Zabern, 2003, (S. 71–86) S. 76.

11 Die Diskussion um die ethnische und religiöse Prägung Galiläas während des ersten Jahrhundert hält an; vgl. M. A. Chancey, *The Myth of a Gentile Galilee*, SNTS.MS 118, Cambridge: CUP, 2002; vgl. meine Rez. in *EJT* 13, 2004, S. 73–75, die Beiträge in C. Charlesworth (Hrsg.), *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2006 und J. Zangenberg, „Galiläa", in K. Erlemann, K. L. Nöthlichs, K. Scherberich, J. Zangenberg (Hrsg.), *Neues Testament und antike Kultur II: Familie, Gesellschaft, Wirtschaft*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, S. 109–111; zur früheren Einschätzung, auch zur Zeit des Nationalsozialismus vgl. L. Kierspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*, WUNT II, 220, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 65–67.

2. Beispiele für kulturelle Pluralität in der hellenistisch-römischen Antike

Ich beginne mit einem Streifzug durch die kulturelle Pluralität des römischen Reiches, um zu zeigen, wie das Aufeinandertreffen und Zusammenleben unterschiedlicher kultureller Orientierungen, ethnischer Herkunft und Muttersprachen damals aussah. Soweit möglich beschränke ich mich auf Beispiele aus dem ersten Jahrhundert. Ich wähle Beispiele aus dem heutigen deutschsprachigen Raum, um zu zeigen, dass es diese kulturelle Vielfalt auch in unserem Teil des damaligen *Imperium Romanum* gab. Europa ist heute keineswegs das erste Mal in seiner Geschichte multikulturell.

In der Nähe von Augsburg (*Augusta Vindelicorum*, das 15 v. Chr. gegründet wurde und nach dem Kaiser Augustus benannt wurde), wurden im Jahr 1961 in dem prunkvollen und reich mit Beigaben ausgestatteten Grab einer Frau der indigenen Oberschicht die Reste chinesischer Importseide entdeckt. Man hatte um das Jahr 200 n. Chr. den Leichenbrand der feinen Dame in das wertvolle Tuch geschlagen.[12] Obwohl die einheimische keltisch-vindelikische Familie vom regen Fernhandel des römischen Reichs profitierte und die dadurch erhältlichen Güter sicherlich zu schätzen wusste, war die Art der Bestattung an sich unrömisch.[13] Die Romanisierung war also nur selektiv. Antike Seidenfunde aus China gibt es auch in Meroë und Nubien, südlich von Ägypten.[14]

Nach einer 1996 publizierten Amphoreninschrift hat sich P. Calvisius Sabinus Pomponius Secundus, Oberkommandierender im obergermanischen Heeresbezirk, Anfang der 50er Jahre des ersten Jahrhunderts eine besonders teure Makrelensauce (*garum scombri*) aus Südspanien nach Mainz bringen lassen.[15] Wenn

---

12 Nach H. U. Nuber, „Prunkvolles Jenseits – eine reiche Dame aus Wehringen", in M. Petzet (Hrsg.), *Die Römer in Schwaben: Jubiläumsausstellung 2000 Jahre Augsburg, veranstaltet vom Bayerischen Landesamt für Denkmalpflege und der Stadt Augsburg*, Arbeitsheft 27, Bayrisches Landesamt für Denkmalpflege, 1985, S. 209f.

13 P. Fasold, G. Weber, „Grabbauten in Rätien", in Petzet, *Die Römer in Schwaben*, (S. 198–201) S. 201: Zweifellos unrömisch ist … auch die Beigabe großer Mengen von Bronzegefäßen, von Glas- und Tongeschirr und sonstigen Luxusartikeln, die man in der Villa einer der Oberschicht angehörenden Person erwarten darf. Die Ausstattung des Grabes 3 … ist für diesen verschwenderischen Gebrauch ein fast einzigartiges Beispiel. Hier kommen zweifellos auch für die damalige Zeit schon altertümliche Jenseitsvorstellungen zum Ausdruck: Die in Grab 3 beigesetzte Dame glaubte wohl an ein Weiterleben nach dem Tode, das sich von ihrem irdischen Dasein kaum unterscheiden würde. In einer Zeit, in der die weltabgewandten Mysterienkulte des Orients immer mehr Anhänger gewannen, war das sicherlich eine bereits antiquierte Vorstellung.

14 Zum antiken Seidenhandel über Meroë und Nubien vgl. P. O. Scholz, *Nubien: Geheimnisvolles Goldland der Ägypter*, Stuttgart: Theiss, 2006, S. 207.

15 Vgl. R. Haensch, „Mogontiacum als ‚Hauptstadt' der Provinz Germania superior", in Klein, *Die Römer und ihr Erbe*, (S. 71–86) S. 76; ferner U. Ehmig, „Garum für den Statthalter", *Mainzer Archäologische Zeitschrift* 3, 1996, S. 25ff. Zur Bedeutung von Fisch für die Ernährung in der Antike vgl. auch J. Zangenberg, *Magdala am See Gennesaret: Überlegungen zur sogenannten „mini-sinagoga" und einige andere Beobachtungen zum kultu-*

auch gewiss mit hohen Kosten verbunden, war solch ein Einkauf zumindest möglich. In Augsburg erwähnt eine Grabinschrift Tiberius Claudius Euphra(t)es:

> Der *negotiator artis purpurariae*, Händler mit Purpurstoffen und -farben, war wohl im Fernhandel mit den östlichen Provinzen des Mittelmeerraums tätig. Auch er hatte es zu Rang und Namen in der Provinzhauptstadt gebracht und zählte zum städtischen „zweiten Stand", aus dessen Angehörigen er als *servir Augustalis*, als Mitglied des Sechsmännerkollegiums zur Ausübung des Kaiserkultes, gewählt wurde. Wahrscheinlich entstammt Euphra(t)es einer unter Claudius freigelassenen Familie des griechisch sprechenden Ostens (Syrien?), wie sein Name angibt.[16]

Dass Händler schon damals überregionale Verbindungen pflegten, zeigt die in Lyon, Köln und Budapest nachgewiesene Organisation der *negotiatores cisalpini et transalpini* (Händler diesseits und jenseits der Alpen).[17] Zur kulturellen Bedeutung des antiken Fernhandels schreibt P. O. Scholz: „Dort, wo Handel getrieben wird, begegnen sich die Menschen: sie tauschen nicht nur ihre Waren aus, sondern sie vermitteln einander auch ihre jeweilige Kultur und ihre religiösen Ideen. Das hatte im Lauf der Zeit gegenseitige religiöse und kulturelle Beeinflussungen zur Folge …"[18]

Besonders beeindruckend, wenn auch nicht zu verallgemeinern in ihrer geographischen Vielfalt, sind manche Karrieren römischer Beamter. Zwei instruktive Beispiele genügen:

> Der 65 n. Chr. in Abodiacum (15 km südlich von Landsberg am Lech) geborene Claudius Paternus Clementianus „gehörte zu einer der angesehensten und vornehmsten Familien des raetischen ‚Provinz-Adels'. Mit etwa fünfunddreißig Jahren trat er unter Trajan (um 100) in den Militärdienst, der ihn nach Niedergermanien, Pannonien [Pannonia – heute Westungarn, Burgenland, Wiener Becken][19] und Dacien führte und annähernd zehn Jahre dauerte". Nach

---

rellen Profil des Ortes in neutestamentlicher Zeit, Kleine Arbeiten zum Alten und Neuen Testament 1, Waltrop: Spenner, 2001, S. 58f. Nach C. P. Thiede waren Fischprodukte vom See Genezareth in Rom erhältlich, *Ein Fisch für den römischen Kaiser: Juden, Griechen, Römer: Die Welt des Jesus Christus*, München: Luchterhand, 1998, S. 82f.; vgl. dazu auch Anm. 31, S. 331 sowie K. C. Hanson, „The Galilean Fishing Economy and the Jesus Tradition", *BThB* 27, 1998, S. 99–111.
Zu den üblichen Entfernungen und den Problemen von Lebensmitteltransporten in der Antike vgl. U. Fellmeth, *Brot und Politik: Ernährung, Tafelluxus und Hunger im antiken Rom*, Stuttgart, Weimar: Metzler, 2001, S. 49–68. Allgemein zum Handel vgl. H. Kloft, *Die Wirtschaft des Imperium Romanum*, Zaberns Bildbände zur Archäologie: Sonderbände der Antiken Welt, Mainz: Ph. von Zabern, 2006, S. 55–79.

16 L. Bakker, „Inschriften von Händlern aus Augsburg", in Petzet, *Die Römer in Schwaben*, S. 128.

17 L. Bakker, „Inschriften von Händlern aus Augsburg", in Petzet, *Die Römer in Schwaben*, S. 128.

18 *Nubien*, S. 207. Auch das Neue Testament erwähnt Christen, die im Fernhandel tätig waren und sich dadurch entsprechende Gewinne erhofften (Jak 4,13–16).

19 Vgl. J. Burian, „Pannonia", *NP 9* (2000), S. 250–256.

Abschluss seiner Militärzeit bekleidete er hintereinander drei verschiedene Finanzprokuratren in Judäa, Sardinien und Africa *proconsularis*. Später wirkte er als Präsidialprokurator von Noricum. In dieser Funktion ließ er das Noreia-Heiligtum von Hohenstein (nordwestlich von Klagenfurt ausbessern). Nach Ablauf kehrte er in seine Allgäuer Heimat zurück, wo ihm wenigstens zwei Inschriften mit vollständigem *cursus honorum* geweiht wurden. Bald nach 130 n. Chr. ist er in Raetien gestorben.[20]

Cornelius Nigrinus wurde etwa um 40 n. Chr. im spanischen *Liria Edetanorum* (25 km nordwestlich von Valencia) geboren. Als Militärtribun diente er bei der 14. Legion in England. Danach erhielt er einen kaiserlichen Sonderauftrag im Zusammenhang mit dem *census* in Rom. Darauf folgte das erste prätorische Militärkommando als Befehlshaber der 8. Legion in Straßburg. Anschließend verwaltete er die kaiserliche Provinz Aquitanien als Statthalter. Später war der „Spanier" Statthalter von Moesien und Syrien. Ende des ersten Jahrhunderts wurde Cornelius Nigrinus von seinem syrischen Posten abberufen und vermutlich nach Spanien auf seine Güter verbannt.[21]

Im Vergleich mit diesem geographischen Horizont fallen die Reisen des Paulus von Tarsus und seiner Mitarbeiter im nordöstlichen Mittelmeerraum eher bescheiden aus.[22]

Einer der Vorgänger des in Lukas 2,2 erwähnten Quirinius als Legat in Syrien war P. Quinctilius Varus, der nach einer Statthalterschaft in Afrika und einer Zeit als Prokonsul in Syrien seit 7 n. Chr. Statthalter im rechtsrheinischen Germanien, im heutigen Oberbergischen Land, war. Im Herbst des Jahres 9 n. Chr. wurde er mit seinen drei Legionen am Kalkrieser Berg im Teutoburger Wald von verschiedenen germanischen Stämmen unter der Führung des Cheruskers Arminius aufgerieben. Arminius wiederum war in frühen Jahren als germanische Geisel nach Rom gebracht und auf dem Palatinum erzogen worden. Er hatte als römischer Tribun und ritterlicher Offizier in Thrakien und Germanien gedient.[23]

---

20 Nach H. W. Böhme, *Römische Beamtenkarrieren: Der Cursus Honorum*, Schriften des Limesmuseums Aalen 16, Aalen: Verlag des Limesmuseums, 1977, S. 30–34. Das gilt nicht nur für Individuen, sondern auch für ganze Militäreinheiten; für Beispiele vgl. L. Schumacher, „Mogontiacum: Garnison und Zivilsiedlung im Rahmen der Reichsgeschichte", in Klein, *Die Römer und ihr Erbe*, (S. 1–28), S. 7. Für Beispiele aus Köln vgl. W. Eck, *Köln in römischer Zeit: Geschichte einer Stadt im Rahmen des Imperium Romanum 1*, Köln: Greven, 2004.

21 Nach Böhme, *Römische Beamtenkarrieren*, S. 42–50. Dort auch weitere Beispiele für die hohe Mobilität römischer Beamten.

22 Freilich muss man bei einem Vergleich berücksichtigen, dass Paulus unter anderen Umständen unterwegs war (vgl. seine Peristasenkataloge, zum Bsp. 2 Kor 11,25–27) und seine materiellen Ressourcen gering waren. Zur Bewertung der physischen Leistung des Dienstes des Paulus vgl. U. Poplutz, *Athlet des Evangeliums: Eine motivgeschichtliche Studie zur Wettkampfmetaphorik bei Paulus*, HBS 43, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004, S. 412f. Zum Reisen in der Antike vgl. W. Heinz, *Reisewege der Antike: Unterwegs im Römischen Reich*, Stuttgart: Theiss, 2003.

23 Vgl. R. Hanslik, „Arminius", *KP I*, S. 600f; V. Losemann, „Arminius", *NP 2*, 1999, S. 14–16 und W. Brepohl, *Neue Überlegungen zur Varusschlacht*, Münster: Aschendorff, 2004. Die Cherusker siedelten nördlich vom Harz und zwischen Weser und Elbe; vgl. K. Dietz, „Cherusci", *NP 2*, 1999, S. 1118f.

Am Hof des im Jahr 10 v. Chr. im gallischen Lugdunum (dem heutigen Lyon) geborenen Kaisers Claudius (41–54 n. Chr.[24]) wirkte C. Stertinius Xenophon, der von der Insel Kos an der kleinasiatischen Westküste stammte, als Arzt des Kaisers. Er stieg in den römischen Ritterstand auf und erlangte Abgabenfreiheit für seine Heimat Kos. Er trug einen lateinischen und griechischen Namen.[25]

Im prächtigen Leichenzug zu Ehren Herodes des Großen (ca. 73–4 v. Chr.), dem Idumäer, der von Roms Gnaden König der Juden (und anderer Volksgruppen in seinem Herrschaftsgebiet) war, befanden sich nach dem Bericht des Flavius Josephus[26] unter anderen auch Söldner aus Thrakien (nördlich von Mazedonien gelegen, heute nordöstliches Griechenland), aus Germanien und Gallien (genaue Herkunft nicht näher bestimmt).[27] „Es handelt sich dabei um Söldner, die insbesondere als Leibwächter beliebt waren, da sie als loyal und zuverlässig galten. Auch Antonius, Kleopatra und Caligula verfügten über eine derartige Leibgarde. Das fremdartige, abstoßende Äußere, die rauen Sitten und der ihnen vorauseilende Ruf der Grausamkeit sollten potentielle Attentäter einschüchtern und abschrecken. Dies zeigt anschaulich, dass Herodes durch und durch ein hellenistisch gesinnter Potentat war". Dabei ist der Leichenzug des Herodes keineswegs die einzige Erwähnung von Germanen und Galliern bei Josephus![28]

Auf dem Grabstein der Regina aus South Shields in Britannien sitzt die Tote

---

24 W. Eck, „Claudius III.1", *NP 3*, 1997, S. 22–26. Claudius hatte mehrere Berührungspunkte mit Herodes Agrippa.

25 Vgl. E. Künzel, *Medizin in der Antike: Aus einer Welt ohne Narkose und Aspirin*, Stuttgart: Theiss, 2002, S. 70 und G. Marasco, „Xenophon von Kos", in K.-H. Leven (Hrsg.), *Antike Medizin: Ein Lexikon*, München: Beck, 2005, S. 930. Der aus Ephesus gebürtige Soran wirkte nach seinem Studium in Alexandria als Arzt in Rom zur Zeit Kaiser Trajans (bei Leven weitere Karrieren antiker Ärzte). Der weite geographische Rahmen gilt auch für eine Reihe antiker Philosophen; vgl. zum Beispiel J. Dingel, „L. Annaeus Seneca", *NP 11*, 2001, S. 411–419, zum Lebenslauf Sp. 411–413.

26 *Bell* 1.671–673; *Ant* 17.198. Josephus ben Mattatjahu (36/37 bis ca. 100 n. Chr.) war priesterlicher Herkunft und Pharisäer geworden. Er stammte aus Jerusalem und stand später im Dienst der Römer; vgl. seine Autobiographie *Vita* und R. Deines, „Josephus, Flavius", *CBL*, S. 689.

27 W. Thiel, persönliche Mitteilung November 2006; ferner „Aus Italien stammende Techniker und Ingenieure waren direkt an den herodianischen Bauprojekten wie Caesarea Maritima, Jericho, Masada usw. beteiligt, wie spezifisch römisch-italische Technik-Merkmale in der Architektur dieser Anlagen zeigen … Der Einsatz dieser Techniken erfordert Spezialwissen, das lokale Bauleute damals nicht besessen haben konnten". Zur Zusammensetzung der Truppen des Herodes vgl. I Shatzman, *The Armies of the Hasmoneans and Herod*, TSAJ 25, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991, S. 184–186. Zum Tod des Herodes und zu seinem Begräbnis vgl. L. M. Günther, *Herodes der Große*, Gestalten der Antike, Darmstadt: WBG, 2006, S. 187–193; A. Schalit, *König Herodes: Der Mann und sein Werk*, Studia Judaica 4, Berlin: de Gruyter, 1969, S. 643; M. Vogel, *Herodes: König der Juden, Freund der Römer*, Biblische Gestalten 5, Leipzig: EVA, 2002), S. 267–273 (vgl. meine Rez. in *EJT* 14, 2005, S. 122–125).

28 Vgl. *Bell* 1.672; 2.364, 376f; 3.4; 6.331; 7.75–89; *Ant* 18.196–202; 19.119–126; 19.138, 148f. 152f. 215.

mit feiner Haarstracht und Schmuck (Amringe, Halsring) in einer reich skulpturierten Ädikula [Nische in einem Grabbau].[29] Mit der rechten Hand hebt sie den Deckel ihres metallbeschlagenen Schmuckkästchens leicht an[30], in der anderen hält sie die weiblichen Symbole Spiegel und Rocken; neben ihr steht ein Wollkorb. Sie soll also als typisch [römische] „gute Hausfrau" vom Betrachter erkannt werden.[31] Die Inschrift nennt jedoch unerwartete Details aus dem Leben dieser Frau: Regina war eine britannische Freigelassene aus dem Stamm der Catuvellauni im Süden der Insel, ihr Gatte Barates war zugleich ihr ehemaliger Patron. Er stammte aus Palmyra in Syrien und verstarb in Corbridge in Britannien ... Die unterste Zeile der Inschrift wurde in palmyrenischer Schrift ausgeführt, muss daher entweder von Barates selbst oder einem seiner Landsleute eingemeißelt worden sein.
Ein weiterer Grabstein vom Antoniuswall berichtet von der Afrikanerin Vibia Pacata, die es als Gattin des pannonischen Legionscenturio Flavius Verecundus in den Norden Britanniens verschlagen hatte – nicht nur klimatisch eine schwierige Umstellung![32]

Ein interessantes Beispiel für die Interreligiosität und den beinahe grenzenlosen Synkretismus ist eine antike Darstellung aus Groß Gerau. In seinem Überblick über die Verehrung des Gottes Merkur in Obergermanien und Raetien schreibt M. J. Klein:

Merkur ist hier in der Pose des thronenden Jupiters dargestellt, und auch der Hüftmantel ist aus der Ikonographie Jupiters übernommen. Durch den Caduceus [Heroldsstab Anmerk. CS] in der Linken, den Widder zur Rechten sowie durch die Inschrift (AE 1997, 1187) ist der Gott eindeutig als Merkur zu identifizieren. Der vermeintliche einheimische Beiname Quillenius erweist sich als lateinische Umbildung eines griechischen Beinamens des Hermes. A(ulus) Ibliomarius Placidus hat dieses Merkurbild in ein Mithrasheiligtum dezidiert. Offensichtlich war er ein Mithrasanhänger; die Mysten des ersten Weihegrades standen unter dem besonderen Schutz Merkurs. Placidus war von Beruf *neg(otiator) cas(tello) Mat(tiacorum) Ianius*, also Fleischhändler in Castellum Mattiacourm (Mainz-Kastel).[33]

Die Fülle der Namen für eine Gottheit bzw. die Gleichsetzungen (Merkur, Jupiter, Quillenius Hermes) bzw. die Aufstellung in einem Mithrasheiligtum macht (für uns!) die Verwirrung komplett, für den Stifter jedoch ergaben sich daraus anscheinend keine Widersprüche. Der römische Merkur entspricht dem Hermes

29 C. Höcker, „Aedicula", *NP I*, 1996, S. 139f.

30 Dazu ferner A. Böhme-Schönberger, *Kleidung und Schmuck: In Rom und in den Provinzen*, Schriften des Limesmuseums Aalen, Stuttgart: Gesellschaft für Vor- und Frühgeschichte, 1997.

31 Für die Bedeutung der Wollverarbeitung für das Rollenverständnis der Frau bei Griechen und Römern vgl. A. Rottloff, *Lebensbilder römischer Frauen*, Kulturgeschichte der antiken Welt 104, Mainz: Ph. von Zabern, 2006, S. 52–55.

32 Rottloff, *Lebensbilder*, 144. Weitere Beispiele auf S. 43f, 124, 142, 170.

33 M. J. Klein, „‚Von den Göttern verehren sie am meisten Merkur': Heiligtümer, Götterbilder und Inschriften aus Obergermanien und Raetien", in Klein, *Die Römer und ihr Erbe*, (S. 107–128), S. 110.

des griechischen olympischen Pantheons.[34] Der Gott ist also nicht nur in Lystra bekannt gewesen und verehrt worden (vgl. Apg 14,12)! In Lystra waren es die lykaonisch sprechenden Einwohner der römischen Provinz Galatia, die den aus Tarsus stammenden, in Jerusalem ausgebildeten und aus Antiochen kommenden Juden Saulus/Paulus als Hermes identifizierten. Im Hintergrund mag die phrygische *Philemon-und-Baucis*-Legende gestanden haben.

Von einem Augsburger Stadtrat (*decurio*) und Schweinefleisch(groß)händler (*negotiator porcarius*) ist dagegen eine Weihinschrift zu Ehren des göttlichen Kaiserhauses (*in honorem domus divinae*) an Ianus oder Mercurius Matutinus erhalten.[35]

Römische Quellen belegen, „dass zahlreiche Pilgerschaften aus Rom und Alexandrien nach Meroë zogen [das südlich an Ägypten angrenzende Gebiet], um dort an Isiaca[36] teilzunehmen". Der römische Dichter Juvenal (60–140) „verbrachte seine Verbannung in Syene [im heutigen Assuan], dadurch kannte er die Meroiten und ihre Sitten, aber auch die Isis-Verehrerinnen". Über sie schreibt Juvenal, dass sie „bis an die Grenzen Ägyptens pilgern und aus dem heißen Meroë Wasser holen und mitbringen, um es im Tempel der Isis [in Rom] zu versprengen".[37]

Zur religiösen Situation der Antike stellte der bekannte belgische Kenner antiker orientalischer Religionen im Mittelmeerraum Franz Cumont (1868–1947) vor hundert Jahren fest:

> Nehmen wir einmal an, das moderne Europa wäre Zeuge davon gewesen, wie die Gläubigen die christlichen Kirchen verließen, um Allah oder Brahma zu verehren, die Gebote des Konfuzius oder des Buddha zu befolgen, die Grundsätze des *shinto* anzunehmen; denken wir uns ein großes Durcheinander von allen Rassen der Welt, in dem arabische Mullahs, chinesische Literaten, japanische Bonzen, tibetanische Lamas, hinduistische Pandits zu gleicher Zeit den Fatalismus und die Prädestination, den Ahnenkult und die Anbetung des vergötterten Herrschers, den Pessimismus und die Erlösung durch Selbstvernichtung verkündigten, und dass alle diese Priester in unseren Städten fremdartig stilisierte Tempel erbauten und in diesen ih-

34 L. H. Martin, „Hermes", in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (Hrsg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2. rev. Aufl., Leiden: Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1999, S. 405–411.

35 Beschreibung und Details bei L. Bakker, „Inschriften von Händlern aus Augsburg", in Petzet, *Die Römer in Schwaben*, S. 128f, Abbildung auch bei Kloft, *Die Wirtschaft des Imperium Romanum*, S. 54. Inschriften aus Afrika oder den römischen Donauprovinzen, die den Ianus erwähnen, sind *interpetatio Romana* für einheimische Götter; vgl. F. Graf, „Ianus", *NP 5*, 1998, S. 858–861.

36 Vgl. S. A. Takacs, „Isis E. Feste und Priesterschaft", *NP 5*, 1998, (1125–1132), S. 1130–1132.

37 Alle Zitate aus Scholz, *Nubien*, S. 196. Auf S. 201 schreibt Scholz: „Aithiopen fanden sich überall: in der Malerei und auf Plastiken, auf Keramik, Mosaiken, Münzen und in der Glyptik, aber auch als Diener, Schauspieler und Priester in ägyptisierenden Kulten ..." Gegen Scholz vgl. jedoch P. L. Schmidt: „... suspekt sind die Nachrichten einer Verbannung im hohen Alter" in: „Iuvenalis, D. Iunius", *NP 6*, 1999, S. 112–114).

re verschiedenen Riten zelebrierten – dann würde dieser Traum, den die Zukunft vielleicht einmal verwirklichen wird, uns ein ziemlich genaues Bild von der religiösen Zerrissenheit gewähren, in der die alte Welt vor Konstantin verharrte.[38]

3. Kulturelle Pluralität im Neuen Testament

Auch im Neuen Testament finden sich viele Spuren des kulturell pluralistischen Charakters der Zeit des ersten Jahrhunderts nach Christus.

3.1

Nach den Evangelien findet der Beginn und das Ende des irdischen Lebens Jesu in einem Kontext kultureller Pluralität statt:

Aufgrund des Befehls des römischen Kaisers Augustus und seines Legaten in Syrien, Quirinius, ziehen die Juden Maria und Joseph aus Nazareth in Galiläa nach Bethlehem in Judäa (Lk 2,1–5). Dort werden sie nach der Geburt Jesu von Weisen aus dem heutigen Irak besucht, die sowohl religiös wie kulturell ganz anders geprägt waren (Mt 2,1–11). Die Weisen hatten von der Geburt „des Königs der Juden" durch ein astronomisches Phänomen erfahren, das sie im Rahmen der orientalischen Astrologie deuteten.[39] Die Weisen waren vorher dem hellenistisch-orientalischen Klientelkönig Herodes dem Großen begegnet, der ein treuer Freund der Römer und unter einem dünnen jüdischen Anstrich durch und durch hellenistisch geprägt war.[40] Herodes hatte nach Ankunft der Weisen in Jerusalem die jüdischen Hohenpriester und Schriftgelehrten einbestellt und von ihnen aus den hebräischen heiligen Schriften Israels erfahren, dass der „Christus" in Bethlehem geboren werden sollte. Wenig später flohen Maria und Joseph vor den nicht-jüdischen Häschern des Idumäers Herodes nach Ägypten (Mt 2,13). In Ägypten gab es seit der Perserzeit größere jüdische Ansiedelungen und Gemein-

38 In *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum,* 1906; Nachdr. Darmstadt: WBG, 1975, S. 178f, zitiert nach H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums. I: Stadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube,* KStTh 9.1, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1995, S. 5. Klauck gibt einen hervorragenden Überblick über die ganze Bandbreite antiker Religion.

39 Vgl. dazu K. Ferrari d' Occhieppo, *Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht: Legende oder Tatsache?,* 3. erw. Aufl., SBAZ 3, Gießen: Brunnen, 1999; vgl. meine ausführliche Würdigung in *Religion and Theology* 9, 2002, S. 309–326.

40 Zur gegenwärtigen Bewertung des Herodes vgl. Vogel, *Herodes: König der Juden* und Günther, *Herodes der Große.* W. Thiel, persönliche Mitteilung November 2006: „Für seine jüdischen Untertanen wollte Herodes als perfekter Jude gelten (vgl. den Tempelneubau), ansonsten präsentierte er sich nach außen hin als ein typisch hellenistischer Monarch, der sich in jeder Hinsicht bemühte, im Konzert der hellenistischen Klientelkönige Roms im Osten mitzuspielen".

den, insbesondere in Elephantine, Leontopolis, Memphis und Alexandria.[41] Man kann sich im Rahmen der Zeitenwende kaum einen noch „multi-kulturelleren" Anfang der Geschichte Jesu vorstellen.

Aufgewachsen ist Jesus später in Nazaret, nur wenige Kilometer entfernt von der hellenistisch geprägten Stadt Sepphoris.[42] Während seines öffentlichen Wirkens kommt Jesus in verschiedenen Gegenden mit Menschen ganz verschiedener Herkunft zusammen, z. B.: eine Frau aus Syrophönizien (Mt 15,21–28); ein königlicher Beamter in Galiläa (Joh 4,43–54), die Bewohner des heidnischen Gebiets der Gerasener (Lk 8,35–37), ein an Aussatz leidender Samariter (Lk 17,11–19), ein jüdischer Zollbeamter in römischen Diensten in Jericho (Lk 19,1–10), jüdische Pharisäer und Schriftgelehrte aus Galiläa und aus Jerusalem etc.

Der nordafrikanische Jude Simon von Kyrene[43] trägt das Kreuz für den Juden Jesus von Nazaret (aus Galiläa), der von dem aus Italien stammenden römischen Präfekten Pontius Pilatus aufgrund des Drängens der Jerusalemer religiösen Führung zum Tod verurteilt wurde.[44] Vor seiner Verurteilung stand Jesus auch vor

---

41 Für die jüdische Diaspora in Ägypten vgl. E. J. Schnabel, *Urchristliche Mission,* Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, S. 828–845. Die weite Verbreitung von Juden von Nordwestafrika bis nach Babylon hat zur kulturellen Pluralität in der Antike beigetragen.

42 Neuere Literatur bei R. A. Batey, „Did Antipas Build the Sepphoris Theater?", in Charlesworth, *Jesus and Archaeology*, S. 111–119, dort weitere Hinweise; vgl. auch S. 738 und S. Freyne, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE: A Study of Second Temple Judaism,* Edinburgh: Clark, 1998; ders., *Galilee and Gospel: Collected Essays*, WUNT 125, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 und E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BCE–AD 135),* Edinburgh: Clark, 1986, Bd. II, S. 172–176.

43 Für die jüdische Diaspora in Kyrene vgl. Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 845–848; zu Simon: „vielleicht ein Pilger, der zum Passafest nach Jerusalem gekommen war, oder (eher) ein in Jerusalem wohnender Diasporajude aus der Kyrenaika", S. 845. Durch die regelmäßigen Wallfahrten nach Jerusalem waren viele Diasporajuden mit dem Heimatland und mit Jerusalem in Verbindung. Dort begegneten sie anderen Pilgern aus der Diaspora, Juden aus Palästina und den Einwohnern Jerusalems (vgl. Apg 2,9–11. Der damit verbundene kulturelle Austausch muss ebenfalls berücksichtigt werden. Die Bedeutung des jüdischen Pilgerwesens für Entstehung und Geschichte des Urchristentums wird selten reflektiert.

44 Über Herkunft und Ende des Pilatus gibt es keine historisch verwertbaren Hinweise; vgl. K. Jaros, *In Sachen Pontius Pilatus*, Kulturgeschichte der antiken Welt, Bd. 93, Mainz: Ph. von Zabern, 2002, S. 24–26, 124f. G. Wirth, „Pontius II. Kaiserzeit 1.", *KP 4*, S. 1049 vermutet einen Selbstmord des Pilatus im Jahr 39 n. Chr. (vgl. Eusebius, *HE* 2.7). Nach J. Gnilka, *Jesus von Nazareth: Botschaft und Geschichte*, 2. Aufl., Freiburg: Herder, 1993, S. 45 war ein anderes Mitglied der Familie des Pontius Pilatus, L. Pontius Aquilius, an der Ermordung Julius Caesars beteiligt (vgl. H. G. Gundel, „Pontius I. Republikanische Zeit. 4", *KP 4*, S. 1048); dagegen Jaros, *In Sachen Pontius Pilatus*, S. 24: „... war dieser Name sehr häufig, und es gibt keine wirklichen Anhaltspunkte, unseren Pontius Pilatus mit einer bekannten Familie dieses Namens in einen konkreten Zusammenhang zu bringen. Die Quellen reichen dafür nicht aus". Zu Pilatus ferner J. E. Taylor, „Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea", *NTS* 52, 2006, S. 555–582. Jaros, *In Sachen Pontius Pilatus*, 40: „Vor rund 40 Jahren wurde verbaut im Theater von Caesarea des 4. Jhs. n. Chr. ein

dem Tetrarchen Herodes Antipas (4 v. Chr.–39 n. Chr.), einem Grenzgänger zwischen Judentum und hellenistischer Kultur, der nach einem römischen Amtsenthebungsverfahren seinen Lebensabend in der Verbannung in Lugdunum (Lyon) in Gallien verbringen musste.[45] Die Kreuzigung als Hinrichtungsart hatten die Römer von den Assyrern, Skythen, Phöniziern und Persern übernommen.[46] Hingerichtet wurde Jesus von Soldaten, die als Hilfstruppen der Römer aus den umliegenden nicht-jüdischen Gebieten gekommen sein dürften.[47] Der *titulus crucis* (INRI), der nach römischer Rechtsauffassung die *causa* seines Vergehens angab (nämlich Amtsanmaßung, Hochverrat und Rebellion, da nach römischem Rechtsverständnis ein möglicher König der Juden nur vom Kaiser in Rom eingesetzt werden konnte[48]) war in aramäischer, lateinischer und griechischer Sprache verfasst (Joh 19,19–22) – ein interessanter Hinweis auf die herrschende Praxis von Mehrsprachigkeit und damit kultureller Pluralität in Judäa.[49] Schon von da-

---

Stein gefunden, den Pilatus einst im Tempel des Tiberius oder einem nach Tiberius benannten Gebäude hat aufstellen lassen und der unter anderem den Namen und Titel des Gouverneurs trägt: ‚Den Einwohnern das Tiberieum Pontius Pilatus Praefectus Judaeae erneuerte'" (dazu auch G. Wirth, „Pontius II. Kaiserzeit 1", *KP 4*, S. 1049).

45 Vgl. Vogel, *Herodes: König der Juden*, S. 295–308. Dass es sich bei Jesus um den wiederauferstandenen Johannes den Täufer handeln könnte (so zum Teil die jüdische Volksmeinung, V. 7: „... weil von einigen gesagt wurde: Johannes ist von den Toten auferstanden"), schloss Antipas kategorisch aus (Lk 9,8). Antipas war, wohl um seinen jüdischen Untertanen zu gefallen, zum Passafest nach Jerusalem gekommen. Ganz im Stil hellenistisch-orientalischer Kleinkönige erwartet er sich von der Begegnung mit Jesus gute Unterhaltung: „... denn er hätte Jesus längst gerne gesehen; denn er hatte von ihm gehört und hoffte, er würde ein Zeichen von ihm sehen" (Lk 23,8); vgl. C. Stenschke, *Luke's Portrait of Gentiles Prior to Their Coming to Faith*, WUNT II.108, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 126–136.

46 Vgl. O. Betz, „Kreuzigung", *CBL I*, S. 768f und G. Schiemann, „Crux", *NP 3*, 1997, S. 225f. Details bei M. Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, London: SCM, 1977 = *The Cross of the Son of God: Containing The Son of God, Crucifixion, The Atonement*, London: SCM, 1986, S. 93–185 = „Mors turpissima crucis: Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ‚Torheit' des ‚Wortes vom Kreuz', in J. Friedrich *et al.* (Hrsg.), *Rechtfertigung. FS E. Käsemann*, Tübingen: Mohr Siebeck; Göttingen: V&R, 1976.

47 Vgl. auch die in Joh 18,3 neben den Knechten der Hohenpriester und Pharisäer erwähnten Soldaten.

48 Hinweis von W. Thiel, persönliche Mitteilung November 2006.

49 Eine erhaltene *griechische* Inschrift aus Jerusalem warnte Heiden unter Androhung der Todesstrafe davor, den nur Juden vorbehaltenen Teil des Tempelgeländes zu betreten; Text mit Abbildung bei Jaros, *In Sachen Pontius Pilatus*, S. 37f. Laut Josephus war die Inschrift in Griechisch und Lateinisch verfasst; vgl. A. Millard, *Pergament und Papyrus: Lesen und Schreiben zur Zeit Jesu*, BAZ 9, Gießen: Brunnen, 2000, S. 106. Zur Schreibkunst und Mehrsprachigkeit (Aramäisch, Griechisch, Hebräisch, Latein) im herodianischen Palästina vgl. Millard, *Pergament und Papyrus*, S. 81–153 und M. O. Wise, „Languages of Palestine", *DJG*, S. 434–444. Später werden in der griechischen Evangelientradition der Urgemeinde aramäische Jesusworte überliefert bzw. wird Jesus mit dem aramäischen Gebetsruf Maranata angerufen (1 Kor 16,22; Did 10,6).

her ist der Vorwurf, „die Juden" hätten Jesus umgebracht, falsch.[50] Das Ende der irdischen Geschichte Jesu war – salopp gesagt – ein „multikulturelles" Komplott![51] Auch die Ereignisse um die Auferstehung Jesu finden in diesem Zusammenhang statt.

3.2

Auch die Apostelgeschichte des Lukas spricht von der kulturellen Pluralität der Welt des ersten Jahrhunderts und der ersten christlichen Gemeinden. Hier eine Auswahl:

Nach dem Empfang des heiligen Geistes sprechen die galiläischen Jünger Jesu zu den in Jerusalem versammelten Juden aus vielen Teilen der damals bekannten Welt in deren jeweiliger neuen Heimatsprache (2,1–6). Die Aufzählung in Apostelgeschichte 2,9–11 gibt ein anschauliches Bild der Verbreitung der Juden im ersten Jahrhundert nach Christus: „Parther und Meder und Elamiter und die wir wohnen in Mesopotamien und Judäa, Kappadozien, Pontus und in der Provinz Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und der Gegend von Kyrene in Libyen und Einwanderer aus Rom, Juden und Proselyten, Kreter und Araber". Es ist bemerkenswert, dass sich diese Juden nicht nur über die Gegenden identifizieren, aus denen sie stammen, sondern auch über die Völker, unter denen sie wohnen. Auch vor dem Pfingstwunder muss ein Minimum an Verständigung möglich gewesen sein. Die Wortführer bei diesem Ereignis in Jerusalem geben sich als Juden aus Mesopotamien zu erkennen (2,9). Später werden Juden aus der Provinz Asien in Jerusalem die Männer von Israel gegen Paulus aufbringen (21,27; vermutlich handelt es sich ebenfalls um Festpilger; vgl. 20,16; 24,19).

Philippus, vielleicht nach Philipp von Makedonien (359–336 v. Chr.) benannt und wohl ein aus der Diaspora stammender Jude (6,1–6)[52], gehörte zusammen mit anderen hellenistischen Judenchristen und einem Proselyten aus Antiochien (6,5) zur christlichen Gemeinde in Jerusalem. Von dort bricht er – gegen jüdische

50 Vgl. dazu Kierspel, *The Jews and the World* und meine Rez. in *JET* 21, 2007.

51 Vgl. jeweils die detaillierte Behandlung in R. E. Brown, *The Death of the Messiah: From Gethsemane to the Grave: A Commentary of the Passion Narratives in the Four Gospels*, AncBRL, London: Chapman, 1994.

52 Vgl. die Diskussion bei C. K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I–XIV*, ICC, Edinburgh: Clark, 1994, S. 314f: „All the seven bear Greek names; this does not prove that all were Hellenists (V. 1) since Greek names are found among the Twelve (Andrew, Philip, Bartholomew; 1,13) and were current, as was the Greek language, in Palestine, but it is at least consistent with this possibility" (S. 314). Für eine hellenistische Prägung spricht vielleicht, dass sich Jerusalemer *Diaspora*juden gegen Stephanus als einen der ihren wenden (Apg 6,9f). Während die Apostel in Jerusalem bleiben konnten, mussten andere Judenchristen, unter ihnen Philippus, fliehen (8,1; vgl. auch 5,35–39). Der Name Philippus (Liebhaber von Pferden) ist für einen Juden auffällig (vgl. zum Beispiel Ps 147,10).

Vorbehalte – nach Samaria auf (8,5–13)[53], begegnet später einem dunkelhäutigen gottesfürchtigen Eunuchen aus Nubien südlich der Grenzen des römischen Reichs (Meroë; 8,26–39), wirkt in der ehemaligen Philisterstadt Aschdod (8,40) und später in Caesarea Maritima (8,40; 21,8–14), dem Residenzort des römischen Praefekten in Judaea. In diesem Caesarea war der römische Bürger und Centurio Cornelius (mit einem traditionellen römischen Namen) stationiert, Hauptmann einer Abteilung, die die italische genannt wurde (*cohors italica*, 10,1). Aus Inschriften geht hervor, dass die *Cohors II Militaria Italica Civium Romanorum Voluntariorum quae est in Syria* vor 69 n. Chr. in Syrien stationiert war.[54]

Im Dienst des römischen Statthalters von Zypern, Sergius Paulus, steht der jüdische Zauberer und falsche Prophet mit dem aramäischen Namen Barjesus. Die Herkunft des Namens Elymas ist umstritten (Apg 14,6–8).[55] Vor dem Römer Sergius Paulus verkündigt der zypriotische Levit mit dem jüdischen Namen Joseph und dem in Jerusalem erhaltenen semitischen Beinamen Barnabas[56] das Wort Gottes. Mittelpunkt der Botschaft ist Weg und Werk des galiläischen Juden Jesus von Nazareth und sein Wirken von Caesarea Philippi im Norden bis nach Jerusalem im Süden, von Syrophönizien im Westen und dem Ostufer des Sees Genezareth und Jericho im Osten.

Mit von der Partie bei der ersten Missionsreise ist der aus Tarsus stammende, Aramäisch (Apg 22,1) und Griechisch sprechende Diasporajude[57] Paulus, der tarsisches Bürgerrecht und römisches Bürgerrecht hatte[58], Schriftgelehrter war, der jüdischen „Partei" der Pharisäer angehörte, von Beruf Zeltmacher war und – nach einigen Forschern – somit als Teil der antiken „Rüstungsindustrie" dem

---

53 Zu Samaria vgl. J. Zangenberg, „Between Jerusalem and the Galilee: Samaria in the Time of Jesus", in Charlesworth, *Jesus and Archaeology*, S. 393–432.

54 Vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. I*, S. 499, „... the title *Italica* suggests some connection with the West, but what this connection was is not known" und E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BCE – AD 135)*, Edinburgh: Clark, 1986, Bd. I, S. 365.

55 Vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. I*, S. 615; *EWNT I*, S. 1075.

56 Zum Beinamen Barnabas vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. I*, S. 258f. Zur Herkunft des Barnabas vgl. B. Kollmann, *Joseph Barnabas: Leben und Wirkungsgeschichte*, SBS 175, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1998, S. 13–18, 23f, vgl. meine Rez. in *EJT* 11, 2002, S. 147–50); M. Öhler, *Barnabas*, WUNT 156, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002, S. 87–187, vgl. meine Rez, in *NT* 47, 2005, S. 305–308) und ders., *Barnabas: Der Mann der Mitte*, Biblische Gestalten 12, Leipzig: EVA, 2005, S. 21–36.

57 Zur jüdischen Diaspora vgl. E. M. Smallwood, *The Jews under Roman Rule: From Pompey to Diocletian – A Study in Political Relations*, 2. Aufl., Leiden: Brill, 2001, S. 120–143, 210–255, 356–388, 507–327 und E. Schürer, G. Vermes, F. Millar, M. Goodman, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BCE–AD 135)*, Edinburgh: Clark, 1986, Bd. III.1, S. 1–149.

58 Zum Bürgerrecht des Paulus vgl. H. Omerzu, *Der Prozess des Paulus: Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte*, BZNW 115, Berlin: de Gruyter, 2002, S. 17–52 und B. Rapske, *The Book of Acts and Paul in Roman Custody*, AFCS 3, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994, S. 71–112.

römischen Militär zulieferte.[59] Der Benjaminiter trug den jüdischen Namen Saul oder Saulus, die gräzisierte Form des hebräischen Saul, des ersten Königs von Israel (erwähnt in Apg 13,21).[60] Daneben trug er wohl von Geburt an auch einen römischen Namen: „man darf annehmen, dass Paulus auch den klangähnlichen römischen Namen (vielleicht als *cognomen* neben dem jüdischen Namen als *signum* bzw. *supernomen*) von Geburt an getragen hat (vgl. sein römisches Bürgerrecht!)".[61]

Der Bildungsweg des Paulus in Tarsus und in Jerusalem ist äußerst vielfältig.[62] Später wird Paulus in Athen aus hellenistischen Schriftstellern zitieren und Aussagen aus einem Hymnus an den Göttervater Zeus auf den Gott Israels übertragen (Apg 17,27f). In seinem Bericht von seiner Begegnung mit dem auferstandenen und erhöhten Christus vor Damaskus erwähnt Paulus vor Festus und Agrippa, dass er eine Stimme auf Hebräisch hörte, die ihm ankündigte, dass es ihm schwer sein wird, „wider den Stachel zu löcken" (Apg 26,14). Bei dieser Aussage handelt es sich um ein in der griechischen Literatur mehrfach belegtes Sprichwort: „the proverb is a Greek one (from Pindar and the Tragedians onward ...)"![63]

---

59 Das römische Militär als Hauptabnehmer von Zelten ist vielfach belegt. Nach J. Haywood, *Atlas der alten Kulturen,* Stuttgart: Theiss, 2005, S. 250 wurden die Häute von 54.000 Kälbern für die Zelte einer römischen Legion benötigt. Nach K. Stauner benötigte man für den Gesamtbedarf einer Legion an Zelten die Häute von rund 27.000 Kälbern bzw. 65.700 Ziegen! Stauner weiter: „Außerdem gibt es Dienstpläne aus Legionswerkstätten (*fabricae legionis*), die eindeutig zeigen, dass neben militärischen Fachkräften auch Zivilisten an Fertigungsprozessen beteiligt waren. Möglicherweise hat auch Paulus zeitweise in einer solchen *fabrica* gearbeitet und dort den militärischen Jargon kennengelernt", Schriftliche Mitteilung, November 2006. Zur militärischer Sprache bei Paulus vgl. D. J. Williams, *Paul's Metaphors: Their Context and Character,* Peabody: Hendrickson, 1999, S. 211–244. Andere sehen Paulus eher als einen Segel(tuch)macher für den lokalen Schiffsbau oder als Hersteller von Planen zum Schutz vor der Sonne für Straßen, Märkte oder andere öffentlich und private Plätze. Unabhängig von der genauen Bestimmung ist denkbar, dass sich auch andere Diasporajuden auf dieses Gewerbe spezialisiert hatten und in einer zunftähnlichen Vereinigung vielleicht auch mit religiösem Charakter mit einer Synagoge als Zentrum zusammengeschlossen waren.

60 Vgl. G. Schille, *EWNT Bd. III,* S. 560f: „... die archaisierende Anknüpfung [Saou,l] zeigt die lukanische Intention, Paulus als guten Juden vorzustellen, wie das allgemeiner dem lukanischen Paulusbild entspricht", S. 560.

61 G. Schille, *EWNT Bd. III,* S. 561; vgl. auch H. Balz, *EWNT Bd. III,* S. 140.

62 Vgl. die detaillierte Darstellung bei T. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen: Schule und Bildung des Paulus,* BZNW 134, Berlin: de Gruyter, 2005.

63 Vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. II,* S. 1158 mit Überblick über die Parallelen und Diskussion der These, dass das griechische Sprichwort auch im jüdischen Kontext bekannt war, so J. Knox, der mit Hinweis auf die Psalmen Salomos 16,4 vermutet, dass „the proverb may have acclimatized in Judaism, and such a proverb might well have found its way into a collection of proverbs available for Jewish students of Greek".

In der lykaonischen Stadt Lystra, die 25 v. Chr. von Kaiser Augustus zur römischen Kolonie erhoben worden war (*colonia Julia Felix Gemina Lustra*)[64], in der römischen Provinz Galatien, begegnen Paulus und Barnabas der indigenen Bevölkerung[65], die zwar (zumindest teilweise, 14,9) die christliche Verkündigung in griechischer Sprache verstand, selbst aber Lykaonisch sprach. Die Bewohner Lystras identifizierten die Missionare aufgrund der wundersamen Heilung des Gelähmten mit Zeus und Hermes, also mit Göttern aus dem traditionellen griechischen Pantheon, deren Funktion ihnen anscheinend bekannt war („weil er das Wort führte").[66] In ihrer Rede, die die göttliche Huldigung seitens der Bevölkerung zurückzuweisen trachtet, lehnen sich die Missionare an Formulierungen aus dem jüdischen Alten Testament in seiner griechischen Übersetzung an, die in Ägypten angefertigt wurde (Apg 14,15): „... zum lebendigen Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat".[67] Später lassen sich die Heiden Lystras von Diasporajuden aus Antiochien in Pisidien und Ikonion gegen die Missionare aufbringen.[68]

Lukas erzählt von einer Frau namens *Lydia*, die aus dem *lydischen* Thyatira in Kleinasien stammte, als Gottesfürchtige oder Proselytin dem Glauben Israels anhing und als Purpurhändlerin[69] das Luxussegment des Marktes der römischen Kolonie *Colonia Iulia Augusta Philippensis* bediente. Die Stadt wurde 356 v. Chr. von dem Makedonenkönig Philipp II. in Philippi umbenannt. Sie lag an der *Via Egnatia*, einer wichtigen Verbindungsstraße zwischen Ost und West.[70] Nach Philippi kamen die Missionare, weil dem Paulus in Troas in Mysien, an der kleinasiatischen Westküste, in einer Vision ein (makedonischer) Mann erschienen war (Apg 16,9f).[71]

---

64 Zu Lystra vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. II*, S. 673 und C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16,6; 18,3 und den Adressaten des Galaterbriefes*, AGJU 38, Leiden: Brill, 1996, S. 164f.

65 D. P. Bechard spricht von den „Rustics of Lycaonia", in *Paul Outside the Walls: A Study of Luke's Socio-Geographical Universalism in Acts 14,8–20*, Analecta Biblica143, Rom: Editrice PIB, 2000 S. 233–431; vgl. meine Rez in *FilNT* 15, 2002, S. 153–164.

66 Zur Identifikation und Bedeutung der Götter vgl. Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, S. 6973.

67 Zur Herkunft des Zitats Barrett, *Acts of the Apostles Bd,* , S. 680f. Zur Verbreitung und Kenntnis des Alten Testaments in der hellenistisch-römischen Welt vgl. Kierspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel*, S. 191f und J. G. Cook, *The Interpretation of the Old Testament in Greco-Roman Paganism*, STAC 23, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, S. 4–54.

68 Vgl. dazu Stenschke, *Luke's Portrait*, S. 191–93; Breytenbach, *Paulus und Barnabas*, S. 53–75.

69 Zu Lydia vgl. I. Richter Reimer, *Women in the Acts of the Apostles: A Feminist Liberation Perspective,* Minneapolis: Fortress, 1995, S. 72–113; zu Thyatira vgl. auch C. J. Hemer, The *Letters to the Seven Churches of Asia in Their Local Setting*, JSNT.S 11, Sheffield: Department of Biblical Studies, 1989, S. 106–111.

70 Vgl. K. Buschmann, „Philippi", *CBL*, S. 1060.

71 Vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. II*, S. 771f. Woran Paulus den Mann als Makedonen erkennen konnte, ist unklar. W. M. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*,

Ein aus Pontus, einer zwischen Bithynien und Armenien an der Nordküste Kleinasiens zum Schwarzen Meer hin gelegenen Landschaft[72], gebürtiger Jude und ebenfalls Zeltmacher namens Aquila war mit seiner Frau Priscilla aufgrund des Edikts des römischen Kaisers Claudius 49 n. Chr. aus Rom nach Korinth gekommen (Apg 18,2f). Beide tragen lateinische Namen (*Aquila* = Adler, *Prisca* = die Altehrwürdige, im Diminutiv *Priscilla*). Nach Apostelgeschichte 18,19 blieb das Paar in Ephesus zurück (vgl. auch 1 Kor 16,19). Nach Römer 16,3 waren beide nach dem Tod des Claudius im Herbst 54 wieder nach Rom zurückgekehrt. Nach 2 Timotheus 4,19 befinden sich beide (wohl später) wieder in Ephesus.[73] Die uns bekannten Stationen ihres Lebens sind für einen jüdischen Handwerker im ersten Jahrhundert beeindruckend: Pontus – Rom – Korinth – Ephesus – Rom – Ephesus.

Ebenfalls in Ephesus erscheint Apollos, ein aus Alexandria gebürtiger Jude, „ein beredter Mann und gelehrt in der Schrift" (18,24, „und erwies öffentlich durch die Schrift", V. 28).[74] Benannt ist er nach dem griechischen Gott der Mantik und Musik.[75] Der Name *Apollos* ist die Kurzform des griechischen Namens Apollonios und bedeutet „zu Apollo gehörig".[76] „Die Annahme geläufiger, sogar theophorer griechischer und lateinischer Namen zeigt anschaulich die weitgehende Assimilation und Integration bestimmter jüdischer Schichten in die römische Zivilgesellschaft".[77] Dieser Apollos lehrte richtig von Jesus (woher wird nicht berichtet), wusste erstaunlicherweise zugleich aber nur von der Taufe des jüdischen Endzeitpropheten und Priestersohnes Johannes des Täufers und predigte in der Synagoge von Ephesus (18,25). Apollos wollte nach Achaja reisen (18,27) und ist nach Apostelgeschichte 19,1 in Korinth. Später möchte Paulus Apollos zur Rückkehr in die korinthische Gemeinde bewegen (1 Kor 16,12).[78]

Die vorwiegend Punisch sprechenden Einwohner der Insel Malta werden von Lukas als Barbaren, als nicht zum griechischen Kulturraum gehörig, bezeichnet.[79] Als Paulus von einer Schlange gebissen wurde, sahen die Einwohner darin das Wirken der griechischen abstrakten Göttin *Dike*, die als Tochter des Zeus und

---

S. 9. Aufl., London: Hodder & Stoughton, 1907, S. 200–205 ging davon aus, dass es sich um einen Paulus als Makedonen bekannten Mann gehandelt haben muss.

72 A. N. Schmid, „Pontus", *CBL*, S. 1073.

73 So F. Eißler, „Aquila und Priska", *CBL*, S. 102; I. H. Marshall, P. H. Towner, *The Pastoral Epistles*, ICC, Edinburgh: Clark, 1999, S. 828 und P. H. Towner, *The Letters to Timothy and Titus*, NICNT, Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2006, S. 650f.

74 Vgl. G. Schimanowski, *Juden und Nichtjuden in Alexandrien: Koexistenz und Konflikte bis zum Pogrom unter Trajan (117 n. Chr.)*, Münsteraner Judaistische Studien 18, Münster: LIT, 2006. Zur antiken Ausbildung in Rhetorik vgl. Vegge, *Paulus und das antike Schulwesen*, S. 121–173, 251–270.

75 Vgl. C. Danoff, „Apollon", *KP I*, S. 441–448.

76 F. Eißler, „Apollos", *CBL*, S. 96.

77 So W. Thiel, Schriftliche Mitteilung, November 2006.

78 F. Eißler, „Apollos", *CBL*, S. 96.

79 Vgl. H. Balz, *EWNT Bd. I*, S. 473–475.

der Themis und als eine der drei *Horai* zum griechischen Pantheon gehörte (Apg 28,4).[80] Wenig später hielten die Einwohner Paulus selbst für einen Gott (28,6). Der angesehenste Mann der „barbarischen" Insel hatte den lateinischen Namen *Publius* (28,7). Das Schiff aus Alexandria, auf dem die Fahrt nach Rom fortgesetzt wurde, trug das Zeichen der Dioskuren, eines Götterpaares, das ursprünglich aus der südlichen Peloponnes stammte und dessen Kult dort besonders verbreitet war (28,11).[81] Begleitet wurde der tarsische Jude Paulus von Aristarch, einem Mazedonier aus Thessalonich (27,2), und von Lukas, dem Autor der Apostelgeschichte, der gelegentlich mit Philippi bzw. mit Lucius von Kyrene aus Apostelgeschichte 13,1 identifiziert wird.[82]

3.3

Auch die Briefe des Neuen Testaments spiegeln die kulturelle Pluralität der Welt, in der sie entstanden sind:

Auf verschiedene Stämme/Gruppierungen in antiken Städten deutet der Hinweis auf die verschieden Phylen (συμφυλέτης) Thessalonichs in 1. Thessalonicher 2,14.[83] Ein Teil der Probleme in der korinthischen Gemeinde geht auf den unterschiedlichen kulturellen, sozialen und religiösen Hintergrund der Gemeindemitglieder und die damit verbundenen Moralvorstellungen zurück. Wenn Paulus seine geplante Spanienmission gründlich vorbereitet und sich das Geleit der (lateinischsprachigen) stadtrömischen Christen erhofft (Röm 1,8–15; 15,24)[84], zeigt dies, dass Paulus sich der kulturellen Unterschiede zwischen östlichem und westlichem Mittelmeerraum bewusst war.

---

80 F. Graf, „Dike. 1"; *NP 3,* 1997, S. 570f; P. W. van der Horst, „Dike", in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (Hrsg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, S. 2. rev. Aufl., Leiden: Brill; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1999, S. 250–252.

81 T. Scheer, „Dioskuroi", *NP 3,* 1997, S. 673–675; K. Dowden, „Dioskouroi", in K. van der Toorn, B. Becking, P. W. van der Horst (Hrsg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2. rev. Aufl., Leiden: Brill; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 1999, S. 258f.

82 Zur Herkunft des Lukas aus Philippi vgl. Ramsay, *St. Paul the Traveller and Roman Citizen*, S. 200–205; zu Antiochien vgl. P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus,* Göttingen: V&R, 1992, S. 227 (nicht mehr in der 3. Aufl., 2005); vgl. auch die Zusammenstellung der antiochenischen Propheten und Lehrer in Apg 13,1f. Ausführlicher zu Lukas vgl. C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen*, WUNT 56, Tübingen: Mohr Siebeck, 1991.

83 Vgl. dazu C. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT II, 125, Tübingen: Mohr Siebeck 2001, S. 155–166, Beschreibung der gemischten Bevölkerung der Stadt auf S. 86–110; vgl. meine Rez. in *EJT* 11, 2002, S. 56–58. Allgemeiner zum Aufbau antiker Städte vgl. H. Beck, „Die antiken Menschen in ihren Gemeinschaften", in Wirbelauer, *Antike*, S. 181–192, hier: S. 184–188.

84 Vermutlich wollte Paulus neben Gebetsunterstützung und finanziellen Mitteln auch Mitarbeiter unter den stadtrömischen Christen gewinnen, um von deren Sprachkenntnissen und Erfahrungen mit der Evangelisation in einem anderen kulturellen Kontext zu profitieren.

Die Vielfalt der antiken Gesellschaft zeigt sich in Kolosser 3,11: „Da ist nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Nichtgrieche (Barbar), Skythe[85], Sklave, Freier, sondern alles und in allen Christus". Dass es für Menschen verschiedener ethnischer Abstammung, unterschiedlichem sozialen Status und Geschlecht nur *einen* Weg zum Heil gibt, betont Paulus in Galater 3,28.[86] An anderen Stellen betont Paulus, dass es dennoch bleibende Unterschiede zwischen Juden und Griechen, zwischen Sklaven und Freien und Männern und Frauen gibt, die nicht nur auf menschlicher Konvention beruhen. Zwischen Juden und Heiden hat Gott durch die bleibende Erwählung Israels unterschieden (siehe unten), zwischen Mann und Frau durch die Schöpfung (Gen 1,27; 2 Tim 2,13). Auf dieses Nebeneinander von der Wahrnehmung von Unterschieden, von einerseits deren Aufhebung im Evangelium und andrerseits deren Wahrung und Bestätigung, werden wir zurückkommen.

---

85 Zu Barbaren und Skythen vgl. H. Balz, *EWNT Bd. I*, S. 473–475: „B. bezieht sich dann, wie üblich, auf die nichtgriechische Herkunft, Σκύθης nennt ein besonders fremdartiges Volk (vgl. Jos Ap II.269). Andere wollen auch das dritte Paar der Reihe antithetisch verstehen und sehen im B. z. B. den Bewohner der afrikanischen Somali-Küste und eines Teils von Äthiopien, im Σκύθης dagegen den Angehörigen eines nördlichen Volkes", S. 474.

86 Mit den Galatern taucht eine Volksgruppe im Horizont des Neuen Testaments auf, die aus Zentraleuropa nach Kleinasien eingewandert war: „Galatien … ist der Name für eine ehemals phrygische, seit 278 v. Chr. von keltischen (gallischen) Stämmen bewohnte Landschaft … im Zentrum Kleinasiens", G. Schille, *EWNT Bd. I*, S. 557–559; zu den Galatern auch H. Volkmann, *KP II*, S. 666–670 („Über der Mischbevölkerung mit überwiegend phrygischem Einschlag bildeten die kinderreichen, kriegerischen Galater eine Herrenschicht, die trotz starker Hellenisierung und folgender Romanisierung an keltischen Rechtsbräuchen wie der *patria potestas* und ihrer dem Dialekt der Treverer verwandten Sprache festhielt. Das Nebeneinander keltischer, griechischer und römischer Kultur zeigen die Phylennamen in Ankyra …" (666,44–56); vgl. auch K. Strobel, „Galatia, Galatien", *NP 4*, 1998, S. 742–745.
Allerdings hatten Paulus und Barnabas während der ersten Missionsreise die römische Provinz Galatien (also in Südgalatien, Apg 14,1–23) bereist und waren daher nicht in dem von Kelten bewohnten Gebiet. Wenn man die Empfänger des Galaterbriefes in der Landschaft Galatien, also in Nordgalatien, verortet (sie also nicht mit den in Apg 14 gegründeten Gemeinden gleichsetzt), wäre der Brief an Christen unter den keltischstämmigen Galatern gerichtet. Für deren Kultur vgl. K. Strobel, „Galatia, Galatien", *NP 4*, 1998, S. 742–745, hier: S. 743. Ich halte letztere Bestimmung der Empfänger für unwahrscheinlich; vgl. die Dabatte bei U. Schnelle, C. Breytenbach, T. Witulski und zuletzt 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. 290–315; H. Zeigan, *Aposteltreffen in Jerusalem: Eine forschungsgeschichtliche Studie zu Galater 2,1–10 und den möglichen lukanischen Parallelen*. ABG 18, Leipzig: EVA, 2005, S. 421–432 und D. A. Carson, D. J. Moo, *An Introduction to the New Testament*, 2. Aufl., Grand Rapids: Zondervan 2005, S. 458–461.

4. Urchristliche Gemeinden als Spiegel einer kulturell pluralen Welt

Das Bild urchristlicher Gemeinden im Neuen Testament spiegelt – soweit rekonstruierbar – nicht weniger als die eben angeführten Personen, die kulturelle Pluralität des ersten Jahrhunderts. H. Balz spricht zurecht von einem „urchristlichen Kosmopolitismus".[87]

4.1 Jerusalem

Die Gemeinden *Jerusalems* bestanden aus Juden aus Jerusalem (vgl. Apg 2,5; 12,12f) und Judäa, aus anderen Teilen Palästinas (vor allem die aus Galiläa stammenden Nachfolger Jesu, Apg 1,13–15) und der Diaspora, nämlich der Zypriote Joseph Barnabas und andere „Hellenisten" (vgl. Apg 6,5: mit Nikolaus aus Antiochien befand sich ein Proselyt unter ihnen; nach 11,20 Männer aus Zypern und Kyrene).[88] Diese „Hellenisten" waren, wie die andere „hellenistischen Juden", stärker von der hellenistisch-römischen Welt geprägt. Aus ihren Reihen stammten die Männer, die später die Mission unter den Samaritern anstießen (Apg 8,4–40), in Antiochia mit der systematischen Heidenmission begannen und dort die erste heidenchristliche Gemeinde gründeten (11,19f) sowie zur ersten Missionsreise aufbrachen (13,1–3).[89] Zu dieser Zusammensetzung von Menschen in Jerusalem kamen später deutlich anders geprägte Gläubige mit priesterlichem und pharisäischem Hintergrund (Apg 6,7; 15,5). Geleitet wurde diese Gemeinde (hauptsächlich) von Fischern aus Galiläa, die (wohl an ihrem Akzent) als Galiläer erkennbar waren (Apg 2,7; Lk 22,59?). Zur Gemeinde gehörten auch eine Reihe von Frauen sehr unterschiedlicher Herkunft aus Galiläa (Lk 8,2f; 23,55–24,10; Apg 1,14). Dass es in der Gemeinde zu teilweise auch kulturell bedingten Kon-

87 *EWNT Bd. I*, S. 474.

88 Diese hellenistischen Judenchristen waren entweder zum Pfingstfest nach Jerusalem gekommen und dort Christen geworden oder sie stammen aus den Kreisen der anscheinend landsmannschaftlich organisierten Synagogen von Diasporajuden in Jerusalem; vgl. Apg 6,9. Vgl. U. Mittmann-Richert, „Hellenisten", *CBL*, S. 536f und Schürer, *History Bd. II*, S. 428.

89 Man darf fragen, inwieweit sich die späteren Vorbehalte mancher Jerusalemer Judenchristen gegen die von hellenistischen Juden getragene übertrittsfreie Heidenmission (15,1.5; 21,20–26) aus theologischen und aus kulturellen Quellen speisten. Anscheinend haben einige Hellenisten nach dem Anfang durch Philippus in Samarien (ohne dass Lukas von einer besonderen göttlichen Führung nach Samarien berichtet!) und durch den in Galiläa aufgewachsenen Petrus in Caesarea (hier mit massivem göttlichem Eingreifen, so dass man von einer „Doppelbekehrung" sprechen kann, nämlich der des Petrus *und* der des Cornelius) ohne ein besonderes Eingreifen Gottes mit der Heidenmission begonnen (11,19f). Diese entsprach dem Willen Gottes (vgl. Lk 24,45–47) und wurde von Gott bestätigt (11,21). Die Mission von Antiochia aus geschieht durch die Hellenisten Barnabas und Paulus (Apg 13f). Der nach der Ankunft der Missionare in Kleinasien nach Jerusalem zurückkehrende Johannes Markus (13,13) stammte dagegen vermutlich aus Jerusalem (12,12).

flikten kam, verschweigt das Neue Testament nicht (Apg 6,1–6; 15,1f.5: gläubige Pharisäer bestanden auf der Beschneidung und dem Gesetzesgehorsam der Heidenchristen).[90]

4.2 Antiochia

Zur Großstadtgemeinde in der römischen Provinzhauptstadt *Antiochia am Orontes* gehörten von der hellenistischen Welt geprägte Diasporajuden (die zerstreuten Hellenisten der Jerusalemer Gemeinde aus Zypern und Kyrene, Apg 8,1; 11,19f), ehemalige Polytheisten aus Antiochia unterschiedlicher ethnischer Herkunft, Joseph Barnabas, ein Levit aus Zypern, Saulus, ein tarsischer Diasporapharisäer, der nach Aufenthalten in Jerusalem, Damaskus (in der Dekapolis), im Nabatäerreich (*Arabia*), in Syrien und in Kilikien (Gal 1,17.21) von Barnabas aus Tarsus geholt wurde, Johannes Markus, der die gräzisierte Form eines hebräischen Eigennamens und einen lateinischen Namen hatte und wohl aus der Oberschicht Jerusalems stammen dürfte (Apg 12,12f), Simeon genannt Niger[91], der „Nordafrikaner" Lucius von Kyrene und Manaën, der mit dem Landesfürsten Herodes erzogen worden war und dessen Vertrauter gewesen war (σύντροφος)[92] (Apg 11,19–21; 12,25; 13,1).[93] In der Tat eine multikulturelle Gemeinde, die zur kulturellen Vielfalt der Stadt beigetragen hat: Die Gläubigen in Antiochia wurden als „Christianer" als eine eigenständige Gruppe jenseits von Heiden und Juden wahrgenommen (11,26).

4.3 Philippi

Die christliche Gemeinde in der römischen Kolonie *Philippi* bestand aus einem (wohl römischen) Gefängnisdirektor (entweder handelt es sich um einen Veteranen, vielleicht auch um einen Sklaven im Dienst der Stadt)[94], Lydia, einer Pur-

90 Vgl. C. Stenschke, „Ideale Urgemeinde? Ein realistischer Blick in die Apostelgeschichte", *Die Perspektive* 2, 2002, S. 7–9.

91 „... nothing can be inferred from the name of Symeon Niger's race", Barrett, *Acts of the Apostles Bd. I*, S. 603. J. Jervell, *Die Apostelgeschichte*, KEK 3, Göttingen: V&R, 1998, S. 340f nimmt beide Namen zusammen: „Simon Niger, ‚der Schwarze', und Luzius von Kyrene sind also wahrscheinlich Afrikaner" und versteht Niger als Hinweis auf dunkle Hautfarbe.

92 „It was a court title ... and means *intimate friend*", Barrett, *Acts of the Apostles Bd. I*, S. 604; „In Hellenistic usage, as a court term, an *intimate friend* of a king", G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexikon of the New Testament*, 1921, Nachdr.: Edinburgh: Clark, 1994, S. 434; vgl. Lk 8,3.

93 Der im Zusammenhang dieser Gemeinde erwähnte Konflikt hatte weniger mit den dortigen Christen zu tun als mit dem aus der Sicht des Paulus problematischen Verhalten des Petrus (Gal 2,11–14); vgl. dazu M. Hengel, *Der unterschätzte Petrus: Zwei Studien*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

94 Rapske, *Paul in Roman Custody*, S. 123–127, 244–254.

purhändlerin aus Kleinasien, die als Gottesfürchtige oder Proselytin bereits im Judentum verwurzelt war, ferner aus Evodia und Syntyche, streitbaren Frauen griechischen Namens, aus Klemens, einem nicht näher identifizierten treuen Gefährten des Paulus und anderen (Phil 4,2f). Gegründet wurde die Gemeinde von Paulus und Silas (sein Name ist die gräzisierte Form des aramäischen Saul, wahrscheinlich ist er mit Silvanus, der lateinischen Form seines Namens, gleichzusetzen)[95] in einem latent antijüdischen Umfeld (Apg 16,20f).[96] Dass Paulus die Gemeinde als Ganze und einzelne Mitglieder in seinem Brief mehrfach zur Einheit ermahnt, hatte leicht nachvollziehbare Anhaltspunkte.

4.4 Rom

Die christlichen Gemeinden *Roms* bestanden aus *Juden*christen und *Heiden*christen.[97] Beide Gruppierungen innerhalb der stadtrömischen Gemeinden werden im Römerbrief direkt angesprochen (zum Bsp. Juden: 2,17–25; Heiden: 11,13–24). In Römer 16 erscheinen viele Namen, die auf unterschiedliche ethnische, soziale und geographische Herkunft der Gemeindemitglieder hinweisen:[98] Zu den Gemeinden in Rom gehörten Aquila und Priszilla (16,3f; siehe oben), Epänetus aus der Provinz Asien[99], Juden (Herodion, Andronikus und Junia, „meine Stammes-

95 Vgl. E. Fahrbach, „Silas", *CBL*, S. 1240; G. Schneider, *EWNT Bd. 3*, S. 580–582, „Träger der beiden Namen im NT ist ein und dieselbe Person …, die vielleicht beide Namen führte (einen semitischen und einen lateinischen) [in Analogie zu Saulus-Paulus, CS]. Möglich ist indessen auch, dass man den semitischen Namen einerseits gräzisierte (Silas) und andererseits latinisierte (Silvanus)", S. 581.

96 Rapske, *Paul in Roman Custody*, S. 116–119; Stenschke, *Luke's Portrait*, S. 77–80, 197–200. Allgemein zum antiken Antijudaismus J. Leipoldt, „Antisemitismus", *RAC 1*, S. 469–476; I. Heinemann, „Antisemitismus", *RE S 5*, S. 3–43 und K. L. Noethlichs, *Das Judentum und der römische Staat: Minderheitenpolitik im antiken Rom*, Darmstadt: WBG, 1996, S. 1–90.

97 „Nach 1,5f,13; 11,13 waren die Adressaten, abgesehen von einigen Judenchristen (zum Bsp. Aquila und Prisca 16,3f, Andronikus und Juni 16,7: ‚meine Stammesverwandten' sowie Herodion 16,11) mehrheitlich heidnischer (nicht jüdischer) Abkunft", M. Theobald, *Der Römerbrief*, EdF 294, Darmstadt: WBG, 2000, S. 31. Zu den Juden Roms vgl. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte*, 2. Aufl., WUNT II.18, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, S. 20–28; zu Judenchristen und Heidenchristen, S. 53–63; zu Apg 28,30f vgl. S. 63–65; für spätere Hinweise vgl. S. 65–123. Ferner beschreibt Lampe die Zusammensetzung der Bevölkerung in verschiedenen Stadtteilen von Rom, S. 36–52.

98 Vgl. dazu Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, S. 124–153.

99 „Aus der Grußliste … lässt sich in jedem Fall auf eine Anzahl von Personen schließen, die aus dem Osten nach Rom zugewandert waren, denn sonst hätte Paulus sie nicht schon persönlich kennen können" , Theobald, *Der Römerbrief*, S. 32.

verwandten") und Heiden mit verschiedenen Namen und wohl auch aus verschiedenen Schichten.[100]

Die in Römer 14,1–15,13 erwähnten „Starken" und „Schwachen" sind im Wesentlichen mit Heiden- bzw. Judenchristen zu identifizieren. Die Schwachen bzw. Judenchristen wollten sich weiterhin an bestimmte Feiertage, Speisegebote und an das Verbot von Wein halten (14,2.5f.21). Die Starken bzw. Heidenchristen setzten sich über diese Merkmale jüdischer Frömmigkeit in einem heidnischen Kontext hinweg. Auch hier werden die daraus resultierenden Spannungen, die sich im gegenseitigen Richten bzw. Verachten äußerten, nicht verschwiegen.

Wenn der Römerbrief, wie sämtliche anderen Gemeindebriefe des Paulus, zunächst ein *pastorales Sendschreiben* darstellt[101], ist es reizvoll, Römer 14,1–15,13 nicht (zusammen mit 12,1–13,14) lediglich als einen praktischen „Nachtrag" zur Entfaltung des Evangeliums in Römer 1–11 zu lesen, sondern im Gegenteil Römer 1–13 im Licht der Thematik von 14,1–15,13 zu lesen. Auf Spannungen in den Gemeinden deutet auch Römer 9–11 hin. Mit dem Ölbaumgleichnis schreibt Paulus den Heidenchristen Respekt auch vor den ungläubigen Juden ins Stammbuch (11,17–24).

Will man dem Neuen Testament gerecht werden, darf man das Gegenüber von Juden und Heiden nicht zu einem lediglich *kulturellen Unterschied* deklarieren. Aufgrund der göttlichen Erwählung Israels (an der im NT festgehalten wird; vgl. Römer 9–11), ist der Unterschied zwischen Juden und Heiden von anderer Qualität als der Unterschied zwischen weiteren in der Bibel erwähnten Völkern, zum Beispiel zwischen Kuschitern und Skythen, oder Galatern und Makedonen. Die Erwählung Israels und damit verbunden das mosaische Gesetz bedingen eine von anderen Völkern abgesonderte Existenz, die zu einer eigenen kulturellen Prägung führt, die sich von den Kulturen anderer Völker unterscheidet, auch wenn andere Völker Israel (und seine Kultur) immer wieder massiv beeinflusst haben.

Aufgrund der besonderen Situation im ersten Jahrhundert durch den Anfang des Evangeliums *in Israel* und seiner späteren Verkündigung *unter den Völkern* wird das Verhältnis zwischen Juden und Heiden und der Umgang miteinander im Neuen Testament besonders thematisiert. Die geistlichen und kulturellen (beide

100 Zur sozialen Herkunft der Briefempfänger vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, S. 29–35. Auf die Frage nach den Adressaten „bietet der Brief Indizien zur ethnisch-kulturellen Zusammensetzung der Adressaten, zu ihrer sozialen Organisationsform, ihrer Zugehörigkeit zu den sozialen Schichten der Gesellschaft, aber auch zu aktuellen Konflikten in ihren Reihen" (S. 31). Prosopographische Untersuchungen der erwähnten Namen „machen wahrscheinlich, dass ein hoher Prozentsatz der Gegrüßten zu den niedrigsten Bevölkerungsschichten (Sklavinnen und Sklaven) gehörte. In der Liste spiegelt sich 1 Kor 1,26–29", Theobald, *Der Römerbrief*, S. 32, mit Verweis auf Lampe, *Die stadtrömischen Christen*, S. 135–153.

101 Zur Debatte um die genaue Bestimmung des Römerbriefs vgl. Theobald, *Der Römerbrief*, S. 35–42 und K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 3. Aufl., ThHK 6, 1999; Leipzig: EVA, 2006, S. 12–15.

Aspekte sind eng miteinander verbunden) Herausforderungen einer Kirche aus Juden und Heiden dürfen nicht unterschätzt werden. Im Kontext dieser Thematisierung finden sich im Neuen Testament Prinzipien, die sich auf heutige multikulturelle Situationen übertragen lassen, ohne dabei den qualitativen Unterschied zu übersehen oder einzuebnen (siehe unten).

5. Antworten auf die Herausforderung kulturell pluralistischer Gemeinden im Neuen Testament

Gemäß der eingangs zitierten Definition fragen wir jetzt nach der „wechselseitiger Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen“[102] für die Gemeinden. Wie begegneten die kulturell so pluralistischen Gemeinden in Jerusalem, Antiochien, Philippi und Rom den Spannungen, die sich aus ihrer unterschiedlichen Zusammensetzung ergaben?

5.1 Jerusalem

Nach Apostelgeschichte 6,1–7 wurden die „hellenistischen“ Witwen bei der täglichen Armenversorgung unzureichend bedacht: „Da erhob sich ein Murren unter den griechischen Juden in der Gemeinde gegen die hebräischen Juden“. Warum die hellenistischen Witwen weniger erhielten als die „hebräischen“ Witwen wird nicht thematisiert. Das Problem, das zumindest eine kulturelle Komponente hatte, wurde erkannt, ernst genommen und auf pragmatische Weise gelöst: Sieben Männer, dem Namen nach eher Hellenisten, wurden eingesetzt, um die Versorgung aller (?) Witwen zu übernehmen.

Während es in Jerusalem neben den Synagogen der aus Palästina stammenden oder in Jerusalem geborenen Juden eigene Synagogen der Diasporajuden gab (Apg 6,9 erwähnt die Synagogen der Libertiner, Kyrenäer, Alexandriner, Zilizier und derer aus der Provinz Asien)[103], waren Juden aus Jerusalem, aus Galiläa und aus der Diaspora trotz verschiedener Unterschiede in der christlichen Gemeinde vereinigt. Von Anfang an wird ihnen ein Miteinander zugetraut und auch zugemutet. Auch als die Judenchristen aus der Diaspora aus Jerusalem vertrieben wurden (8,1.14–25; 11,19f.22), hielten die Jerusalemer Judenchristen die Verbindung zu ihren Mitchristen. Dies geschah freilich durch die Galiläer Petrus und Johannes und den zypriotischen Diasporajuden Joseph Barnabas.

Um den Streit über die von Paulus und Barnabas vertretene übertrittsfreie Heidenmission beizulegen, wurde das sogenannte Apostelkonzil einberufen

---

102 „Multikulturelle Gesellschaft“, *Brockhaus Enzyklopädie in 30 Bänden*, 21. Aufl., Leipzig, Mannheim: F. A. Brockhaus, 2006, Bd. 19, S. 77f.

103 Der Sinn der lukanischen Aufzählung ist unsicher; vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. I*, S. 323–325.

(Apg 15,6–29). Der Konflikt wurde gelöst durch die Erinnerung an das göttliche Eingreifen, das Petrus in Caesarea sowie Paulus und Barnabas während der ersten Missionsreise erfahren hatten (15,7–12, „hat Gott schon vor langer Zeit unter euch bestimmt, dass durch meinen Mund die Heiden das Wort des Evangeliums hören und glauben sollen. Und Gott, der die Herzen kennt, hat für sie Zeugnis abgelegt und ihnen den heiligen Geist gegeben wie uns … welche Zeichen und Wunder *Gott* durch sie [Paulus und Barnabas] unter den Heiden getan hatte") sowie durch die Schriftexegese des Jakobus (Amos 9,11f LXX), die die Heidenmission nach der erfahrenen Wiederherstellung Israels als schriftgemäß erweist: Heiden müssen nicht erst Juden, also Proselyten, werden, um an Gottes Heil für Israel teilzuhaben, sondern können *als Heiden* Christen und Teil des Gottesvolkes werden, ohne zuerst oder zugleich Juden werden zu müssen.[104] Christwerden und Christsein setzt keine einheitliche durch das Gesetz bestimmte jüdische Kultur voraus! Diese Lösung gibt der heidenchristlichen Minderheit in der Urgemeinde einen „Bestandsschutz", in Römer 14,1–15,13 erhält dagegen die judenchristliche Minderheit einen „Bestandsschutz". In den beiden geschilderten Konfliktfällen wird die schwächere Gruppierung geschützt.

Gleichzeitig wird aber mit den sogenannten „Jakobusklauseln" aus Apostelgeschichte 15,20 eine pragmatische Regelung gefunden, die das Miteinander und die Mahlgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen in denselben Gemeinden ermöglicht (es geht nicht darum, den Heidenchristen „ein unerträgliches Joch auf den Nacken zu legen", 15,10). Um dieses Miteinanders willen sollen sich die Heidenchristen an die Regeln halten, die für unter Israel lebende Fremdlinge gelten (vgl. Lev 17f).[105] Die genaue Bedeutung der Einschränkungen ist umstritten. Manche Ausleger sehen hinter allen vier Enthaltungsforderungen nicht allgemeine Sünden (so vor allem bei Götzendienst und Unzucht, die in einem christlichen Kontext kaum eines gesonderten Verbotes bedurften!), sondern Bezüge zur heidnischen Lebensweise, d. h. „Götzendienst" als Genuss von Fleisch, das im Zusammenhang von heidnischem Kult geschlachtet wurde, „Unzucht" als im mosaischen Gesetz verbotene Ehen sowie „Ersticktes" und „Blut" als Genuss von

---

104 Einige Jerusalemer Judenchristen haben über das Konzil hinaus oder auch erst nach dem Konzil die übertrittsfreie Heidenmission des Paulus und seiner Mitarbeiter hinterfragt und gingen gegen Paulus vor. Sie erscheinen in seinen Briefen als die judenchristlichen Gegner; dazu S. E. Porter (Hrsg.), *Paul and His Opponents*, Pauline Studies 2, Leiden: Brill, 2005. Liegt dies u. U. daran, dass sämtliche Redner auf dem Konzil und die uns bekannten urchristlichen Heidenmissionare Juden aus Galiläa bzw. der Diaspora waren? Lässt sich mit solchen Vorbehalten auch das Ausscheiden des Jerusalemers Johannes Markus erklären (Apg 13,13)?

105 Für andere Interpretationen vgl. Barrett, *Acts of the Apostles Bd. II*, S. 730–734. Die in Gal 2,11–14 beschriebene Auseinandersetzung setzt voraus, dass Petrus und andere Juden in Antiochien vor der Ankunft einiger Jakobusleute, mit Heiden(christen) ohne Rücksicht auf jüdische Speisegebote gegessen haben. Bei einem gemeinsamen Essen nach den atl. Speisegeboten hätte Petrus nichts zu befürchten gehabt. Die durch das Gesetz vorgegebenen kulturellen Unterschiede wurden aufgehoben.

nicht koscherem Fleisch.[106] Nach dem Gesetz sind diese Aspekte heidnischer Kultur besonders anstößig: „Denn Mose wird in allen Städten von alters her gepredigt …" (15,21). Weil dies unter Juden bekannt ist, werden die Einschränkungen gefordert. Bei dieser Lösung ist deutlich das Miteinander und die Mahlgemeinschaft von Judenchristen und Heidenchristen in denselben Gemeinden im Blick. Wieder wird ihnen ein Miteinander in kultureller Pluralität zugetraut und zugleich auch zugemutet. Die Jerusalemer Lösung ähnelt der paulinischen Weisung in Römer 14,1–15,13.

Nach der Ankunft des Paulus in Jerusalem nach der dritten Missionsreise werden Vorwürfe angesprochen, dass Paulus alle Juden, die unter den Heiden wohnen, den Abfall von Mose lehrt und sagt, sie sollen ihre Kinder nicht beschneiden und auch nicht nach den jüdischen Ordnungen leben (Apg 21,21). Um diesen Vorwurf und die Vorbehalte der Jerusalemer Juden*christen* gegenüber dem Apostel auszuräumen, soll der Jude Paulus die angezweifelte eigene jüdische Identität und Gesetzestreue unter Beweis stellen (21,20–26; „dass du selber auch nach dem Gesetz lebst und es hältst", 21,24). In diesem Zusammenhang wird die Gültigkeit der Jerusalemer Übereinkunft betreffs der Heidenchristen extra bestätigt (21,25).

Paulus ist bereit, zur Klärung der Vorwürfe und zur Ausräumung der Vorbehalte dem Vorschlag und sämtlichen Vorgaben der Jerusalemer Ältesten zu folgen, obwohl er um die Gefährlichkeit dieses Unterfangens weiß (vgl. Röm 15,31). Bei deren Erfüllung (um den Jerusalemer Judenchristen, die alle „Eiferer für das Gesetz sind", 21,20, seine eigene Gesetzestreue unter Beweis zu stellen!) verliert Paulus beinahe sein Leben und seine Freiheit. Paulus, der sich vehement für die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen einsetzen konnte, war zugleich bereit, seine eigene Treue zum Gesetz zu demonstrieren.

In den folgenden Prozessen bekennt sich Paulus als Pharisäer und Sohn von Pharisäern (23,6) sowie als frommer Jude, der dem Gott seiner Väter dient und in allem glaubt, was im Gesetz und in den Propheten geschrieben steht (24,14). Er bemüht sich, jederzeit ein unverletztes Gewissen zu haben vor Gott und den Menschen (24,16).[107] Paulus war nach Jerusalem gekommen, um Almosen für sein Volk zu überbringen und zu opfern. Als er sich im Tempel weihen wollte, waren es andere, die die Heiligkeit des Ortes missachtet hatten (24,17f).

---

106 Vgl. B. Witherington, „Not so Idle Thoughts about *Eidolothuton*", *TynB* 44, 1993, S. 237–254 und Stenschke, *Luke's Portrait*, S. 74–77.

107 J. Jervell beoachtet zu Apg 13,9: „Ab hier verwendet Lukas nur den Namen Paulus. Das hängt nicht damit zusammen, dass Lukas ihn bisher mit dem Namen Saulus als vollen Juden zeichnen wollte, nun aber den Heidenmissionar mit dem vertrauten Namen Paulus darstellen will. Denn auch Paulus ist bis zum Schluss der Apg ganz als Jude beschrieben, und er ist durchaus Judenmissionar, vor allem in der Diaspora. Wichtig aber für Lukas ist das echte Judesein des Paulus, und das hat er durch die Verwendung des hebräischen Namens klar unterstrichen. Wichtig ist der Jude, nicht der römische Bürger", *Die Apostelgeschichte*, S. 347.

Während Paulus eine Beschneidungsforderung für die Heidenchristen stets energisch zurückwies (und sich dabei im Konsens mit den führenden Christen Jerusalems wusste, Gal 2,1–3), wurde Timotheus, Sohn einer jüdischen Frau, von Paulus eigenhändig beschnitten. Nach Lukas geschah dies „wegen der Juden, die in jener Gegend waren; denn sie wussten alle, dass sein Vater ein Grieche war" (Apg 16,1–3). Ob Paulus darüber hinaus noch andere Gründe hatte oder sich in einer anderen Situation auch unbeschnittene Juden vorstellen kann, wird nicht deutlich (hätte Paulus auch anders handeln können, wenn die Herkunft des Timotheus nicht bekannt gewesen wäre?). Es ist schwer zu entscheiden, ob die Beschneidung damit nur noch Bestandteil der kulturellen Identität Israels ist (und als solche an Männern mit jüdischer Mutter vollzogen werden kann, um anderen Juden keinen Anstoß zu geben, aber nicht unbedingt vollzogen werden muss!) oder ob der Ritus für Paulus darüber hinaus *für Juden* noch von theologischer Bedeutung ist.

Paulus hat als Jude gesetzestreu gelebt (Apg 18,18.22; 20,16; 21,26). Doch wenn es für seine Verkündigung des Heils in Christus erforderlich schien, war Paulus „allen alles geworden" und war zu Einschränkungen seiner eigenen Gesetzespraxis bereit: „Denen, die ohne Gesetz sind, bin ich wie einer ohne Gesetz geworden …, damit ich die, die ohne Gesetz sind, gewinne" (1 Kor 9,21; wobei er betont, auch dann nicht „gesetzlos" gelebt zu haben!). Worin genau diese Einschränkungen bestanden, berichtet Paulus nicht.[108]

5.2 Antiochia

In *Antiochia* wurde das Evangelium vom *Herrn* Jesus verkündigt (Apg 11,20). Barnabas ermahnte die Heidenchristen, mit festem Herzen bei dem (einen) *Herrn Jesus* zu bleiben. Diese neue Loyalität ist das einende Band der neuen Gemeinde, die aus Juden („und redeten auch zu den Griechen") und ehemaligen Polytheisten verschiedener Herkunft bestand. Ein Kennzeichen dieser multikulturellen Gemeinde war die *gemeinsame Ausrichtung auf Jesus als den Herrn*, ein Bekenntnis, das sowohl für jüdische als auch heidnische Lippen und Ohren möglich und verständlich ist.

In Antiochia wurden die Jünger zuerst *Christianoi* genannt (11,26). Das Leben der verschiedenen Menschen innerhalb der Gemeinde war durch die intensive Lehrtätigkeit des Barnabas und Paulus derart von Jesus als dem *Christus* Gottes bestimmt, dass die Gemeinde (bei allen internen Unterschieden!) von Außenstehenden als die neue, einheitlich wahrgenommene Gruppe der *Christianoi*, der

108 Die Apostelgeschichte gibt mögliche Hinweise: Paulus reiste in „unreinen" heidnischen Gebieten. Dort war es oft unmöglich, nach jüdischen Reinheitsgeboten zu leben bzw. zu speisen. Hatten die Jünger Jesu in Mk 8,5 Brot für mehrere Tage bei sich, da sie in heidnischem Gebiet unterwegs waren (vgl. Mk 7,31; 8,10f)? Vgl. dazu R. Feneberg, *Der Jude Jesus und die Heiden: Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium*, 2. Aufl., HBS 24, Freiburg: Herder, 2000, S. 163–173.

Anhänger oder Parteigänger des Christus, bekannt wurde.[109] Aus Juden und Heiden wurde das neue *tertium genus* der Christen[110], in dem die bisherigen Unterschiede (teilweise) aufgehoben waren. Es entstand eine neue Identität in Christus.

Später haben sich *alle* antiochenischen Christen, „ein jeder nach seinem Vermögen" (die materiellen Unterschiede blieben bestehen!)[111], an einer Sammlung für die Brüder in Judäa beteiligt (Apg 11,29). Die urchristlichen Gemeinden waren über ihre kulturellen Prägungen und Unterschiede hinaus miteinander verbunden und einander verpflichtet (vgl. auch Gal 2,10; 1 Kor 16,1–6; 2 Kor 8,1–9,15; Röm 15,25–28). Nicht die Gemeinde in Jerusalem, sondern die „multikulturelle" Gemeinde von Antiochia wird in der Apostelgeschichte zum Ausgangspunkt der Heidenmission.

5.3 Philippi

In seinem Brief an die Gemeinde in *Philippi* hat Paulus die ganze Gemeinde im Blick: „in allen meinen Gebeten für euch *alle*" (1,4), „dass ich so von euch *allen* denke ... die ihr alle mit mir an der Gnade teilhabt" (1,7), „wie mich nach euch *allen* verlangt von Herzensgrund" (1,8), „und bei euch *allen* sein werde" (1,25). Der Brief endet mit der Bitte „Grüßt *alle* Heiligen in Christus Jesus" (4,21).

Paulus ruft die kulturell unterschiedlich geprägte Gemeinde zur Einheit auf: „... dass ihr in einem Geist steht und einmütig mit uns kämpft für den Glauben des Evangeliums" (1,27) und ausführlicher in Kapitel 2,2–4:

> ... dass ihr eines Sinnes seid, gleiche Liebe habt, einmütig und einträchtig seid. Tut nichts aus Eigennutz oder um eitler Ehre willen, sondern in Demut achte einer den anderen höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was dem anderen dient.[112]

---

109 Barrett, *Acts of the Apostles Bd. I*, S. 556f. Hierbei ist die Beobachtung interessant, dass auch in Antiochia, in einer Gemeinde, die nach der Darstellung der Apostelgeschichte nicht aus der Verkündigung des Evangeliums in den Synagogen der Stadt (die es durchaus gab!; für alle Orte der späteren paulinischen Mission werden Synagogen bzw. der Ursprung der Gemeinden in der Synagogenpredigt vorausgesetzt) hervorgegangen war, die vom Alten Testament und Frühjudentum her bekannte messianische Erwartung und deren Erfüllung in Christus in einem solchen Umfang gelehrt wurde und durch das Leben und Zeugnis der Jünger bekannt war, dass der Glaube an die messianische Identität Jesu zum entscheidenden, von außen wahrnehmbaren Charakteristikum der Jünger wurde.

110 Clemens von Alexandrien, *Stromata* III, 10.781.

111 Vgl. B. W. Winter, „Acts and Food Shortages", in D. W. J. Gill, C. Gempf (Hrsg.), *The Book of Acts in Its Graeco-Roman Setting*, AFCS II, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1994, S. 59–78.

112 In Kapitel 4,2 werden zwei Gemeindemitglieder namentlich zur Einheit aufgefordert: „Euodia ermahne ich und Syntyche ermahne ich, dass sie *eines* Sinnes seien in dem Herrn". Die Einheit beruht auf der beidseitigen Orientierung am Herrn Jesus. Vgl. D. Peterlin, *Paul's Letter to the Philippians in the Light of Disunity in the Church*, NT.S 79, Leiden: Brill. 1995. In 1 Kor 12.12–30 beschreibt Paulus die Gemeinde als einen Leib mit unter-

Diese Einheit trotz aller Unterschiede entsteht durch die gemeinsame Orientierung am Vorbild Christi: „Seid so unter euch gesinnt, wie es auch der Gemeinschaft in Christus Jesus entspricht" (2,5). Als Begründung und Motivation erscheinen in diesem Zusammenhang christologische Spitzenaussagen im Neuen Testament (2,5–11). Die Sorge um das Heil (2,13f), ein Handeln ohne Murren und Zweifel (2,14) und das Darreichen des Wortes des Lebens (d. h. aktives missionarisches Zeugnis, 2,16)[113] soll das Leben der Christen bestimmen.

Ferner schreibt Paulus, dass er alles, was ihm früher ein Gewinn war, jetzt um Christi willen für Schaden erachtet: „Ja, ich erachte es noch alles für Schaden gegenüber der überschwänglichen Erkenntnis Christi Jesu, meines Herrn" (3,8). Angesichts der überragenden Bedeutung des Heils in Christus verlieren die jüdischen Privilegien und ein untadeliges Leben nach den Forderungen des Gesetzes, die sein Leben vor seiner Berufung bestimmt haben, ihre (soteriologische) Bedeutung (3,8b–11). In diesem Zusammenhang kann derselbe Paulus, der gesetzestreu lebte und bei anderen Gelegenheiten und in einem anderen Zusammenhang bereit war, seine Gesetzestreue zu beweisen, die Bedeutung seiner jüdischen Herkunft und der jüdischen Privilegien relativieren.

Entscheidend ist der Blick nach vorne: „Ich vergesse, was dahinten ist, und strecke mich aus nach dem, was da vorne ist, und jage nach dem vorgesteckten Ziel, dem Siegespreis der himmlischen Berufung Gottes in Christus Jesus. Wie viele nun von uns vollkommen sind, so lasst uns so gesinnt sein" (3,13–15). Das Bürgerrecht der Christen ist im Himmel (3,20), unabhängig davon, ob die Christen Philippis das Bürgerrecht der *Colonia Iulia Augusta Philippensis* besaßen und (oder) römische Bürger waren, ob Fremde oder Juden oder in verschiedener Kombination (wie der Jude Paulus römisches und tarsisches Bürgerrecht hatte, auf das er sich in Jerusalem und in Caesarea berufen konnte!).[114] Durch das *neue und gemeinsame himmlische Bürgerrecht* der Christen werden Unterschiede nicht völlig aufgehoben, aber deutlich relativiert.

---

schiedlich beauftragten und begabten Gliedern unter der Herrschaft des einen Hauptes Jesus.

113 Vgl. J. P. Ware, *The Mission of the Church in Paul's Letter to the Philippians in the Context of Ancient Judaism*, NT.S 120, Leiden, Boston: Brill, 2005, S. 256–270.

114 Trotz dieser Relativierung hat sich Paulus in Aufbau und Argumentation im Philipperbrief vielleicht das dezidiert römische Selbstverständnis der Stadt (vgl. Apg 16,20f) aufgegriffen und sich an den mutmachenden Reden antiker Feldherren vor der Schlacht orientiert, so E. Krentz, „Paul, Games, and the Military", in J. P. Sampley (Hrsg.), *Paul and the Greco-Roman World: A Handbook*, Harrisburg: Trinity, 2003, (S. 344–383) S. 355–361: „Philippians is distinctive among Paul's letters as the only one that uses a combination of military and political language as the conceptual framework for the entire letter … Inscriptions testify to an ongoing military presence in Philippi down into the first century C. E." S. 355; dazu auch P. Pilhofer, *Philippi I: Die erste christliche Gemeinde Europas*, WUNT 87, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995 und *Philippi II: Katalog der Inschriften von Philippi*, WUNT 119, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000.

5.4 Rom

Das für unser Thema vielleicht ergiebigste neutestamentliche Buch ist der Römerbrief, in dem Paulus sowohl Unterschiede zwischen Menschen(-gruppen) (die mehr als kulturell sind!, siehe oben) kategorisch verneint und zugleich bestätigt. Er fordert ein und dieselbe Ethik von allen Christen ein und leitet zu einem Umgang verschiedener Gruppen in gegenseitigem Respekt an. Damit skizziert Paulus – in Anlehnung an unsere Definition – wichtige Maßstäbe für eine *wechselseitige Achtung und Anerkennung verschiedener kultureller Muster und Leitvorstellungen* in den kulturell pluralen römischen Gemeinden.

5.4.1 Kein Unterschied in Gericht, Heil und neuem Verhalten (Römer 1–3; 12,1–14,13)

Im ersten Teil seines Briefs zeigt Paulus, dass alle Menschen unter dem Zorn Gottes stehen und es nur *einen* Heilsweg für alle Menschen gibt. Dennoch ist sich Paulus bewusst, dass sie aufgrund ihrer unterschiedlichen Vorgeschichte bzw. Ausgangsbasis in unterschiedlicher Weise vor Gott geistlich versagt haben. Dies wird deutlich, wenn man die Darstellung der Heiden in Römer 1,18–32 mit der Anklage der Juden in Römer 2,17–3,18 vergleicht. Bei aller Polemik werden Unterschiede deutlich wahrgenommen und zugleich relativiert: Bei allen Unterschieden stehen Heiden und Juden unter dem Zorn Gottes.

Der Maßstab des göttlichen Gerichts ist für alle Menschen gleich (2,1–10): „Denn es ist kein Ansehen der Person vor Gott" (2,11). Juden haben keinen Vorzug (3,9), „denn wir haben soeben bewiesen, dass alle, Juden wie Griechen, unter der Sünde sind". Dieses Argumentationsergebnis wird durch das Alte Testament untermauert (3,10–17). „Denn es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten …" (3,23).

Weil alle Menschen unter dem Zorn Gottes vereint sind und sich selbst nicht retten können, gib es für alle den gleichen Weg zum Heil: Sie „werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Jesus Christus geschehen ist … Denn es ist der eine Gott, der gerecht macht die Juden aus dem Glauben und die Heiden durch den Glauben" (3,23.39). Abraham, der mit seinen Nachkommen von Gott erwählt wurde, wird somit zum Vater aller Glaubenden (4,16; vgl. auch 5,12–19). „Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über alle derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen. Denn ‚wer den Namen des Herrn anrufen wird, soll gerettet werden'" (10,12f). „Gott hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich über alle erbarme" (11,32).[115]

Dieser Einheit der Menschheit in Gericht und Gnade entspricht es, dass die Paränese in Römer 12,1–14,13 (auf der Grundlage von Kapitel 1–11, insbesonde-

115 Vgl. auch Eph 4,1–17. Im Epheserbrief wird ebenfalls das eine Evangelium für Juden und Heiden entfaltet sowie die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden.

re von 6–8) der *ganzen* Gemeinde ohne Ausnahme gilt. Paulus fordert von *allen Christen* das gleiche, evangeliumsgemäße Verhalten über alle kulturellen Grenzen hinweg, unabhängig von ethnischer Herkunft, Geschlecht, sozialem Status *etc.*[116] Diese eine Forderung ist Ausdruck der Einheit der Gemeinde. Dabei fällt (hier und in anderen paränetischen Texten des Apostels) auf, dass Paulus – ähnlich wie Jesus – keine detaillierte Kasuistik ausarbeitet, sondern eher Prinzipien vorgibt, die in verschiedenen kulturellen Kontexten flexibel angewendet werden können. Hier liegen wesentliche Unterschiede zur alttestamentlichen und frühjüdischen Ethik.

5.4.2 Die bleibende Erwählung Israels (Römer 9–11)[117]

Im ersten Teil des Briefs wird das jüdische Privileg des Gesetzes weiter relativiert, indem die Kraftlosigkeit des Gesetzes aufgezeigt wird, Menschen zu retten und zu verändern. Das an sich heilige, gerechte und gute Gesetz konnte nicht zur Rechtfertigung vor Gott führen. Im Gegenteil, es wurde von der personifizierten Sündenmacht missbraucht (7,7–25). Menschen werden nicht durch das Halten des Gesetzes gerechtfertigt: „Denn wenn du mit deinem Munde bekennst, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst …" (10,9).

Bei aller betonten Gemeinsamkeit in Versagen, Rechtfertigung aus Gnade und der Gestalt des neuen Lebens und seiner Relativierung des Gesetzes hält Paulus zugleich entschieden an der göttlichen Erwählung Israels fest. Gott bleibt seinen Verheißungen an Israel treu und geht mit Israel einen Weg, der in dieser Weise anderen Völkern nicht gilt. Paulus bestätigt die geistlichen Privilegien Israels (3,1f; 9,4f). Auch die Tatsache, dass die Verheißung nicht allen Nachkommen Abrahams gilt, und Gottes freie Gnadenwahl (innerhalb der Nachkommen Abrahams) ändern daran nichts (9,7–18).[118] Israel steht – sofern es nicht im Unglauben bleibt, 11,23! – unter der besonderen Verheißung der endzeitlichen Errettung durch den vom Zion kommenden endzeitlichen Erlöser, weil Gottes Gaben und Berufung (Israels) ihn nicht gereuen (11,25–32). Das Evangelium gilt den Juden zuerst und ebenso den Griechen (1,16).

Im Römerbrief und in anderen ntl. Büchern ist die Stiftung des Heils in Israel sowie die Verwurzelung Jesu in Israel und im Frühjudentum konstitutiv. Obwohl

---

116 Die Unterscheidung zwischen Heiden und Juden, die den ersten Abschnitt (1,18–3,18) des ersten Hauptteils des Briefes (1,18–11,36) bestimmt, erscheint erst im zweiten Hauptteil des Briefes (12,1–15,13) und nur teilweise im zweiten Abschnitt (14,1–15,13).

117 Vgl. dazu R. H. Bell, *The Irrevocable Call of God: An Inquiry into Paul's Theology of Israel*, WUNT 184, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 (vgl. meine Rez. in *NT* 48, 2006, S. 394–397) und S. Grindheim, *The Crux of Election: Paul's Critique of the Jewish Confidence in the Election of Israel*, WUNT 202, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005 (vgl. meine Rez. in *NT*, im Druck).

118 Freilich spricht Paulus in diesen Kapiteln auch von der Berufung von Menschen aus den Völkern (Röm 9,24–26).

es universale Tragweite hat, kommt das Heil für alle Welt bleibend *von den Juden* (Joh 4,22).[119] Der Mensch Jesus war unter das Gesetz getan (Gal 4,4), d. h. als Jude geboren.[120] Das Alte Testament und Frühjudentum ist die Substanz des Evangeliums, keineswegs nur Akzidenz.[121]

In seiner Kollektenaktion sammelt Paulus Gelder in den überwiegend heidenchristlichen Gemeinden Griechenlands für die verarmten Judenchristen Jerusalems. Die Einheit und das Miteinander verschiedener Christen kann für Paulus auch durch eine materielle Gabe ausgedrückt werden. Zudem erkennen die Heidenchristen als „Schuldner" mit ihrer Gabe die *heilsgeschichtliche Vorrangstellung* Israels an: „Denn wenn die Heiden an ihren geistlichen Gütern Anteil bekommen haben, ist es recht und billig, dass sie ihnen auch mit leiblichen Gütern Dienst erweisen" (Röm 15,27). Zum anderen würden die Jerusalemer Judenchristen mit der Annahme dieser Gaben auch deren heidenchristliche Geber als vollwertige Teilhaber am Heil Gottes für Israel anerkennen (vgl. 2 Kor 9,12–14).[122]

Nach Paulus kommt Israel in Gottes Heilsplan und innerhalb der Kirche aus Juden und Heiden eine besondere Rolle zu, wie sie kein anderes Volk beanspruchen kann. Bei allen Gemeinsamkeiten in Heil und Ethik bleiben Unterschiede. Was Paulus auf dieser Grundlage (Röm 1–13) in Römer 14,1–15,13 skizziert, kann mit Einschränkungen dennoch auf andere Situationen übertragen werden, in denen verschiedene Kulturen aufeinandertreffen.

5.4.3 Gegenseitiger Respekt (Römer 14,1–15,13)[123]

Paulus fordert – in Anlehnung an unsere Definition – direkt eine *wechselseitige Achtung und Anerkennung verschiedener kultureller Muster und Leitvorstellungen*. Hier geht es nicht mehr um das eine Evangelium für alle Menschen. Das wird ebenso wie die ethischen Leitvorgaben für alle Gemeindemitglieder vorausgesetzt. Beides wird von der Diskussion in Römer 14,1–15,13 nicht berührt. Es

---

119 Vgl. dazu Kierspel, *The Jews and the World*, S. 63–69.

120 Vgl. W. Fenske, *Wie Jesus zum „Arier" wurde: Auswirkungen der Entjudaisierung Christi im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt: WBG, 2006.

121 Dies zeigt sich auch daran, dass in den *griechischen* Evangelien wesentliche Aussagen Jesu in *aramäischer* Sprache überliefert werden. Der Gebetsruf Maranatha der Gemeinden Jerusalems ist auch in der überwiegend heidenchristlichen Gemeinde in Korinth bekannt (1 Kor 16,22).

122 Dabei kann offen bleiben, ob Paulus wusste bzw. abschätzen konnte, in welche Situation in Jerusalem er mit seiner Gabe kam. Welche Folgen hätte die Anerkennung der übertrittsfreien Heidenmission des Paulus und der von ihm gewonnenen Heidenchristen (ohne deren vorigem Übertritt zum Judentum) für die Judenchristen im innerjüdischen Diskurs in Jerusalem gehabt? Vgl. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, S. 9f.

123 Vgl. dazu ausführlich V. Gäckle, *Die Starken und die Schwachen in Korinth und in Rom: Zur Herkunft und Funktion der Antithese in 1 Kor 8,1–11,1 und Röm 14,1–15,13*, WUNT II, 200, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 292–449.

geht nicht um ein anderes Evangelium (Gal 1,6–9), um heidnischen Götzendienst oder jüdische Engelverehrung (vgl. Kol 2,18).

Obwohl die Schwachen mehrheitlich aus Judenchristen bestanden haben dürften, die an bestimmten Geboten des Gesetzes und damit jüdischer Identität festhalten wollten, dürften zu dieser Gruppe auch einzelne Heidenchristen gehört haben. Zur Fraktion der Starken, die mehrheitlich Heidenchristen umfasst haben wird, gehörten auch Judenchristen, unter ihnen Paulus selbst (14,14; 15,1: „*Wir* aber, die *wir stark sind*, sollen das Unvermögen der Schwachen tragen"). Paulus wird es mit guten Gründen vermieden haben, in seiner Diskussion des Problems durch die Begriffe „Judenchristen" und „Heidenchristen" (die er an anderen Stellen durchaus gebrauchen kann, zum Beispiel Röm 11,13) die Leser zu polarisieren. Streitpunkt zwischen Schwachen und Starken war, ob Christen auf den Genuss von Fleisch und Wein verzichten und ob sie (Feier)tage einhalten müssen (14,2.5.21).

Bei den unterschiedlichen Positionen, die in Römer 14,1–15,13 dargestellt und verhandelt werden, geht es für den Apostel um „Meinungen" (Röm 14,1). Paulus lässt beide Positionen weitgehend nebeneinander stehen und verzichtet auf eine ausführliche inhaltliche Diskussion. Vielmehr geht es ihm um den Umgang miteinander. Er will zeigen, dass bei aller Einheit in Heil und Ethik dennoch – insofern es nicht das Reich Gottes betrifft (14,17)! – Unterschiede in der Lebensgestaltung möglich sind und auch möglich bleiben sollen. Paulus skizziert daher das konkrete Miteinander von *verschiedenen kulturellen Mustern und Leitvorstellungen in wechselseitiger Achtung und Anerkennung*.

Paulus fordert einen entschiedenen Verzicht auf ein Richten der Starken durch die Schwachen bzw. des Verachtens der Schwachen durch die Starken. Keine Seite hat das Recht, die andere Seite zu richten oder zu verachten oder ihr die eigene Sicht aufzudrängen. Vielmehr muss der Umgang miteinander von wechselseitiger Achtung und Respekt bestimmt sein:

Die Schwachen im Glauben müssen angenommen werden (14,1). Wer Fleisch isst, darf den nicht verachten, der nicht isst; und wer nicht isst, darf den nicht richten, der isst, *da Gott ihn angenommen hat* („Du aber, was richtest du deinen Bruder? Oder du, was verachtest du deinen Bruder?", 14,10). Die Christen sollen einander als Menschen sehen, die Gott angenommen hat, und entsprechend miteinander umgehen. Wichtig ist, dass sich jeder seiner Meinung gewiss ist (14,5). Entscheidend ist, dass alles zur Ehre des Herrn geschieht (14,6). Anstatt einander zu richten und zu verachten, soll der Sinn vielmehr darauf gerichtet sein, dass niemand seinem Bruder durch sein Verhalten Anstoß und Ärgernis bereite (14,13). Um Anstoß zu vermeiden, werden die Starken aufgefordert, ihre Freiheit einzuschränken (14,21). Die Leser sollen dem nachstreben, was zum Frieden und zur Erbauung untereinander dient (14,19): „Jeder von uns lebe so, dass er seinem Nächsten gefalle zum Guten und zur Erbauung" (15,2). Ziel ist es, einander anzunehmen, „wie Christus euch angenommen hat zur Ehre Gottes" (15,7). Dabei soll (auch hier) das Leben Christi den Starken als Vorbild dienen: „Christus ist

ein Diener der Juden geworden um der Wahrhaftigkeit Gottes willen, um die Verheißungen zu bestätigen, die den Vätern gegeben sind" (15,8). In der Nachfolge dieses Herrn („Christus ist ein Diener der Juden geworden") sollen auch die Starken den Juden „dienen". Das Verhältnis von Juden und Heiden wird von mehreren alttestamentlichen Zitaten her entfaltet (15,9–12).

Auch wenn Paulus „in dem Herrn Jesus" gewiss ist, dass nichts an sich selbst unrein ist (14,14), fordert er, dass die „Schwachen" in den stadtrömischen Gemeinden (im heidnischen Kontext der Stadt Roms) mit ihrer Überzeugung einen „Bestandsschutz" haben und ihre damit verbundene Identität von anderen respektiert werden muss. Dieser Respekt muss so weit gehen, dass die Starken ihre Freiheit einschränken, um den Schwachen keinen Anstoß zu geben. Inhaltlich müssen die Starken den Schwachen jedoch nicht entgegenkommen („Den Glauben, den du hast, behalte bei dir selbst vor Gott", 14,22) oder ihre Position übernehmen. Die Schwachen dürfen nicht „unter die Räder" geraten, jedoch gleichzeitig ihre Position nicht anderen aufdrängen oder Menschen richten, die ihre Meinung und ihren Lebensstil nicht teilen.

Mit der in der Forderung des Apostels enthaltenen Bestätigung der beiden Sichtweisen geht zugleich eine Relativierung der Positionen einher. Beide Positionen sind möglich und müssen in gegenseitiger Achtung und Respekt nebeneinander bestehen können. Paulus fordert auch nicht, dass alle Judenchristen die Position der Schwachen teilen müssen bzw. dass alle Heidenchristen „stark" sein müssen. Vielmehr verweist Paulus auf das Gewissen: Ein jeder sei sich seiner Überzeugung gewiss, ohne sie anderen überstülpen zu wollen: „Selig ist, der sich selbst nicht zu verurteilen braucht, wenn er sich prüft. Wer aber dabei zweifelt und dennoch isst, der ist gerichtet, denn es kommt nicht aus dem Glauben. Was aber nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde" (14,22bf).

Wenn es in Gemeinden gelingt, solche „Meinungen" stehen zu lassen, sich jeweils seiner Sache gewiss zu sein „in dem Herrn Jesus", ohne andere zu richten, zu verachten oder die eigenen Position anderen aufdrängen zu wollen, sind wesentliche Voraussetzungen für ein geistliches Miteinander in kulturell unterschiedlich geprägten Gemeinden geschaffen, in denen Menschen – bei gemeinsamem Glauben an das Evangelium und Verpflichtung auf den ethischen Konsens – ihre geistliche Prägung und kulturelle Identität behalten und leben können. Dies kann so belastend sein, wie es anderseits bereichernd sein kann. Zur Erinnerung: In Römer 14,1–15,13 geht es *nicht* um die Wahrheit des Evangeliums noch um die für alle verbindliche Ethik des Evangeliums, sondern um „Meinungen", bei denen Christen (aufgrund ihres Hintergrunds) durchaus verschiedene Ansichten vertreten können.

In der Anwendung der paulinischen Prinzipien auf heutige Konfliktfelder ist zu bedenken[124], dass es sich bei den Anliegen, um derentwillen die Starken die

124 Dabei bleibt die Frage spannend, ob es sich bei unterschiedlichen Positionen tatsächlich nur um *Meinungen* handelt (wird dies von allen erkannt, ist das Problem bereits wesentlich

Schwachen nicht verachten sollten, nicht um eine beliebige kulturelle Prägung handelte, sondern dass diese Anliegen mit dem Alten Testament und der daraus erwachsenen kulturellen Identität Israels zusammenhingen. Ob und in welchem Ausmaß Paulus selbst Anliegen, Sitten und Vorbehalten, die inhaltlich zwar in die Kategorie „Meinungen" fallen, sich aber aus *anderen* kulturellen Prägungen ergeben, in ähnlicher Weise „Bestandsrecht" und Achtungsgebot einräumen würde, ist schwer abzuschätzen.[125]

Bei allen *caveats* haben andere kulturelle Prägungen ihre Berechtigung, insofern sie nicht in Widerspruch zum Evangelium und der gemeinsamen christlichen Ethik geraten. Folgende biblische Überlegungen zu anderen Völkern und deren kultureller Identität können weiterführen:

(AT) Gott hat Menschen als Männer und Frauen erschaffen. Er hat Israel vor den Völkern erwählt. Auf sein Handeln gehen auch verschiedene Sprachen (vgl. Gen 11,7–9 – freilich ist die Sprachvielfalt eine Folge des Gerichts!), Völker, ihre Siedlungsgebiete und Epochen zurück. Gott „hat aus einem Menschen das ganze Menschengeschlecht gemacht, damit sie auf dem ganzen Erdboden wohnen, und er hat festgesetzt, wie lange sie bestehen und in welchen Grenzen sie wohnen sollen" (Apg 17,26). In Abraham, einem ehemaligen Polytheisten aus Ur in Chaldäa, sollen alle Völker gesegnet sein, ohne zu seinem Volk gehören zu müssen (Gen 12,3).

Nicht alle in Israel lebenden Fremden mussten Proselyten werden. Sie mussten sich lediglich an bestimmte Gebote halten, um ein Zusammenleben zu ermöglichen, konnten ansonsten aber an ihrer Identität festhalten. In Israel tauchen eine ganze Reihe von Menschen auf, die aus anderen Völkern stammen und deren Namen mit dieser Herkunft verbunden bleibt. Uria war der Hethiter (2 Sam 11), Ruth die Moabiterin (Ruth 2,2). Ebed-Melech war als Mohr in den Diensten des Königs Zedekia. Gegenüber den Bedenken eines Naeman kann der Prophet Elisa erstaunlich großzügig sein (2 Kön 5,17–19).

Im Alten Testament wird an mehreren Stellen berichtet, dass Gott auch die Geschicke anderer Völker lenkt, sie teilweise erwählt hat und sie bzw. ihre Herrscher beauftragt; vgl. zum Beispiel Amos 9,7: „Seid ihr Israeliten mir nicht gleichwie die Mohren? spricht der Herr. Habe ich nicht Israel aus Ägyptenland geführt und die Philister aus Kaftor und die Aramäer aus Kir?". Der Perserkönig Kyros wird als Gottes Hirte, Knecht und Gesalbter bezeichnet, Jes 44,27–45,6. Israel soll ein Zeuge für die Völker sein (Jes 43,10; 44,8; 55,4). Zur alt- und neutestamentlichen Zukunftserwartung gehört das Herbeiströmen der *Völker*. Dabei ist nicht allgemein von Menschen die Rede, sondern von *Völkern* mit verschie-

---

entschärft!) oder ob davon die Wahrheit des Evangeliums und der ethische Konsens berührt wird. Eine divergierende Einschätzung des Konfliktes wird eine Lösung nach den Richtlinien von Römer 14,1–15,13 behindern.

125 Missiologisch spannend ist die Frage, ob und in welchem Ausmaß Christen aus *anderem* kulturellen Hintergrund ebenfalls an den identitätsstiftenden Merkmalen ihrer Kultur festhalten können.

dener Identität. Im Lobpreis Israels werden die Völker aufgefordert, in den Lobpreis mit einzustimmen.[126] Spannend ist die Frage, inwieweit Israel von anderen Kulturen beeinflusst wurde und Elemente in seinen eigenen Glauben aufgenommen hat.

(NT) Das Evangelium sollte allen Völkern gepredigt werden – als Heiden bekamen sie Anteil an Gottes Heil für Israel und die Welt (Apg 15,14–17). Bis in den Stammbaum Jesu hinein zeigt sich die Wertschätzung von Menschen anderer Völker (vgl. die Kanaaniterin Rahab und die Moabiterin Ruth, Mt 1,5). Auch wenn es sich um eine begrenzte Anzahl von Ereignissen handelt, begegnete Jesus auch Nichtjuden, unter ihnen eine kanaanäische Frau aus der Gegend von Tyros und Sidon (Mt 15,21–28; Mk 7,24–30) oder ein besessener Gadarener (Lk 8,26–39). Der Traum der heidnischen Frau des Pilatus bezeugt die Unschuld Jesu und soll Pilatus an einem Justizmord hindern (Mt 27,19). An Pfingsten wurden die großen Taten Gottes in allen Sprachen verkündigt.

Paulus kann aus den Werken hellenistischer Schriftsteller zitieren. Der erhöhte Herr verwendet in der Berufung des Paulus einen Ausdruck, der sich so auch bei hellenistischen Schriftstellern findet („Es wird dir schwer sein, wider den Stachel zu löcken", Apg 26,14). Die Menschen, denen Titus zu dienen gesandt wurde, waren Kreter, deren Selbsteinschätzung wenig schmeichelhaft ausfällt (Tit 1,12).

Einige Christen im Neuen Testament werden durch Angabe ihrer ethnischen Herkunft näher bestimmt (Apg 8,27: ein Mann aus Äthiopien, wörtlich „mit einem verbrannten Gesicht"), andere durch die Region, aus der sie kommen oder in der sie leben.[127]

Einige neutestamentliche Autoren knüpfen in ihren Schriften an den lokalen sozio-kulturellen Gegebenheiten an. Der erhöhte Herr spricht mit den Christen Laodizäas über lauwarmes Wasser und rät ihnen, Gold und Augensalbe zu kaufen (Apk 3,18).[128] Die Entfaltung des Evangeliums im Römerbrief ist wahrscheinlich auf speziell römische Vorstellungen abgestimmt.[129] Wenn Paulus in

126 Zum AT vgl. auch Schnabel, *Urchristliche Mission*, S. 57–93.

127 Mk 15,21: Simon von Kyrene; Apg 19,29: Gajus und Aristarchus aus Makedonien, 29,2; 2 Kor 9,2.4; zwanzig Vorkommen von Makedonien im NT, neun Vorkommen von Achaja.

128 Vgl. dazu Hemer, *The Letters to the Seven Churches*, S. 186–201.

129 So schreibt Haacker in seinem Römerkommentar: „Noch wenig diskutiert ist die Frage, ... inwieweit die Besonderheiten des Römerbriefs im Vergleich mit anderen Paulusbriefen auf den Versuch einer Kontextualisierung des Evangeliums im römischen Milieu zurückzuführen sind. Die Dominanz der Friedensthematik, aber auch das Reden von der Gerechtigkeit an hervorgehobenen Stellen des Briefes könnten ungeachtet anderer Gründe auch homiletisch bedingt sein ... Die vorliegende Auslegung ist bestrebt, auf mögliche Bezugnahmen auf römische Verhältnisse und römisches Gedankengut hinzuweisen, ohne die pastoralen und missionsstrategischen Ziele des Schreibens oder den Dialog mit dem Judentum in ihrer Bedeutung herunterzuspielen", *Der Brief des Paulus an die Römer*, S. 14f. Dazu auch K. Haacker, „To the Romans a Roman? The rhetoric of Romans as a model for preaching the Gospel in Rome" in K. Haacker, *The Theology of Paul's Letter to the Romans*, New Testament Theology, Cambridge: CUP, 2003, S. 113–134.

Römer 12,4f von der Gemeinde als „Leib" aus vielen Gliedern spricht, verwendet er ein Bild, das in der Geschichte Roms von Bedeutung war.[130]

Ähnlich wie in der atl. Prophetie ist bis in die Visionen der Offenbarung von Menschen als Teil von „Stämmen und Sprachen und Völkern und Nationen" (5,9) die Rede. Sie wurden erkauft und zu Königen und Priestern gemacht und sind berufen, auf der Erde zu herrschen; vgl. auch 7,9; 10,11; 11,9; 13,7; 14,6; 17,15. Ihre Identität und Kultur in Stämmen, Völkern und Sprachen ist damit nicht oder zumindest nicht ganz aufgehoben. Die Tatsache, dass das Neue Testament nur in einer Sprache vorliegt, die weder die Muttersprache Jesu noch der Apostel war (vermutlich!), zeigt, dass Gottes Heil und Wort nicht an eine Sprache gebunden ist.

Von diesen Beobachtungen her darf man zumindest von einer Toleranz gegenüber oder sogar von einer gewissen Wertschätzung regionaler, ethnischer und kultureller Vielfalt in der Bibel sprechen, für die auch in christlichen Gemeinden Raum sein sollte. Christliche Gemeinden können in einer multikulturellen Gesellschaft darstellen, wie ein multikulturelles Miteinander gestaltet werden kann und zugleich bezeugen, dass dessen Grundlage der gemeinsame Glaube an das Evangelium und der ethische Grundkonsens des Evangeliums ist.

6. Das Neue Testament selbst als Dokument kultureller Pluralität

Das Neue Testament hat nicht den Horizont eines Heimatromans. Es erzählt vielmehr von Magiern aus dem Zweistromland, von einem Sklavenmädchen mit einem Pythongeist, von jüdischen Priestern und Schriftgelehrten, von einer syrophönizischen Frau, einem besessenen Gadarener, von einem Gefängniswärter in Philippi, von einem gebildeten alexandrinischen Juden, von Hellenisten, einem nubischen Finanzminister, von römischen Kaisern und Präfekten, von Soldaten, ungewöhnlich freundlichen und dennoch barbarischen Maltesern, von einer chronisch kranken Galiläerin, von Pharisäern und Sadduzäern, von sittenbewussten römischen Kolonisten, von mittelständischen Fischereiunternehmern am See Genezaret, von Fernhandelskaufleuten und deren nautischer Fehleinschätzung, um nur einige der schillernderen Gestalten zu erwähnen.

Das lukanische Doppelwerk beginnt im Jerusalemer Tempel und endet in Rom, der Hauptstadt des römischen Reiches. Die erste Figur ist ein betagter jüdischer Priester aus dem Hause Aarons am Jerusalemer Tempel, die letzte Figur der Völkermissionar Paulus in Rom, der nach seiner Erklärung gegenüber den stadtrömischen Juden allen, die zu ihm kamen, ungehindert und mit allem Freimut das Reich Gottes predigt und von dem Herrn Jesus Christus lehrt. Das Neue Testament beginnt mit dem Stammbaum Jesu am Anfang des Matthäusevangeli-

130 Vgl. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, S. 285.

ums, der die Geschichte Israels zusammenfasst, und endet mit der Beschreibung des himmlischen Jerusalem in der Offenbarung des Johannes.

Das Neue Testament bezeugt nicht nur die kulturelle Pluralität der damaligen Welt und unter den ersten Christen, sondern spiegelt als kanonische Sammlung urchristlicher Schriften selbst diese Pluralität wider. In der griechischen Sprache des Neuen Testaments finden sich Aramäismen, Semitismen und Latinismen.[131] Durch seine Latinismen bemüht sich das Markusevangelium die Realien des Lebens und der Lehre Jesu seinen Lesern verständlich zu machen: die beiden von der Witwe in den Gotteskasten gelegten *lepta* entsprechen einem *quadrans* (Mk 12,42).[132] Die vom Markusevangelium teilweise aramäisch überlieferten Worte Jesu werden jeweils ins Griechische übersetzt. Für ihre Leserschaft erklären das Markusevangelium und das Johannesevangelium eine Reihe von jüdischen Bräuchen, die zum Verständnis des Wirkens und der Auseinandersetzungen Jesu von Bedeutung sind (vgl. zum Beispiel Mk 7,3f, Joh 2,6, Ansätze einer christlichen Ethnographie). An anderen Stellen finden sich Erklärungen zur Geographie und Geschichte. Die neutestamentlichen Autoren waren sich kultureller Unterschiede bewusst und fähig, über kulturelle Grenzen hinweg zu kommunizieren.

Innerhalb des neutestamentlichen Griechisch gibt es bei den einzelnen Autoren in Sprachniveau, Stil und Wortschatz erhebliche Unterschiede, die in Übersetzungen selten berücksichtigt werden. Lukas kann im Vorwort zu seinem Evangelium (Lk 1,1–4) den Proömien antiker Historiker bzw. Monographien folgen und anschließend in einem stark semitisierenden Griechisch, das an die Septuaginta erinnert und anknüpfen will, von der Geburt des Johannes und Jesu erzählen (1,5–2,52). Er berichtet in seinem Doppelwerk die Lobgesänge des Zacharias, der Maria und des Simeon, die Verteidigungsrede des Hellenisten Stephanus (Apg 7,2–53), den Brief des römischen Offiziers Claudius Lysias an den Präfekten Antonius Felix (Apg 23,26–30) und die Rede des hellenistischen Anwalts Tertullus in der dem Kaiser zu Ehren benannten Stadt Caesarea Maritima (Apg 24,2–8)!

Wenn man mit der altkirchlichen Überlieferung den Verfasser von Lukasevangelium und Apostelgeschichte mit Lukas, dem geliebten Arzt aus Kolosser 4,14 identifiziert, gibt es unter den mehreren Autoren des Neuen Testaments nicht nur Juden aus Palästina und der Diaspora, sondern auch einen (zumindest

131 Zusammenstellung bei Millard, *Pergament und Papyrus*, S. 139–153.

132 Zusammenstellung bei Millard, *Pergament und Papyrus*, S. 147: „Von achtzehn lateinischen Wörtern in den Evangelien kommen zehn bei Markus vor, der mehr Latinismen hat als jeder andere original griechische literarische Text, was die seit langem bestehende Vermutung stützt, dass das Markusevangelium in Rom geschrieben wurde", bzw. für eine Leserschaft in Rom oder Italien".

gebürtigen) Heiden.[133] Wenn dem so ist, zeigt Lukas freilich auch, zu welcher tiefen theologischen Durchdringung des Alten Testaments auch ein Heide bzw. Gottesfürchtiger oder Proselyt fähig war.

Ferner hat die urchristliche Verkündigung des von Christus für alle Menschen erworbenen Heils teilweise „multikulturelle" Züge. Während einige der im Neuen Testament verwandten Bilder und Konzepte ausschließlich alttestamentlich-jüdische Begriffe und Konzepte waren (zum Beispiel das Reich Gottes, Jesus als der Messias oder Menschensohn[134]), gibt es andere Konzepte und Begriffe, die sowohl im alttestamentlich-jüdischen als auch im hellenistisch-römischen Kontext von Bedeutung waren, zum Beispiel die Bezeichnung Jesu als *Kyrios* oder Sohn Gottes[135] beziehungsweise die Rede von seinem Werk als „Loskauf"[136] oder dessen Verkündigung als ein „Evangelium"[137]. Auch die Bezeichnung der Gemeinde als eine ἐκκλησία ist sowohl im jüdischen als auch in nicht-jüdischem Kontext verständlich. Schon in der ersten Generation war die Lehre und das Wirken Jesu sowie das Evangelium in einer kulturell pluralen Welt vermittelbar!

7. Zusammenfassung und Folgerungen

Das Neue Testament berichtet von Gemeinden mit unterschiedlicher kultureller Prägung, selbst auf die Urgemeinde in Jerusalem trifft diese Beschreibung zu. Es berichtet auch von den Spannungen, die sich in kulturell pluralen Gemeinden ergeben (können) und zeigt zugleich auf, wie – um an unsere eingangs angeführte Definition und Aufgabenstellung zu erinnern –, der „ständigen Herausforde-

133 Aus Kolosser 4,11 kann man schließen, dass die später aufgezählten Mitarbeiter des Paulus keine Juden waren; vgl. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen*, S. 7–81 und Carson, Moo, *Introduction*, S. 203–206.

134 Vgl. dazu Stuhlmacher, *Biblische Theologie Bd. I*, S. 65–74, 107–123; M. Karrer, *Jesus Christus im Neuen Testament*, GNT, NTD Ergänzungsreihe 11, Göttingen: V&R 1998; C. C. Caragounis, „Kingdom of God / Kingdom of Heaven", *DJG*, S. 417–430; L. W. Hurtado, „Christ", *DJG*, S. 106–117; I. H. Marshall, „Son of Man", *DJG*, S. 775–781; B. Witherington, „Christ", *DPL*, S. 95–100.

135 Vgl. dazu Stuhlmacher, *Biblische Theologie Bd. I*, S. 73f, 182–195; D. R. Bauer, „Son of God", *DJG*, S. 769–775; L. W. Hurtado, „Son of God", *DPL*, S. 900–906.

136 Vgl. F. Büchsel, *ThWNT Bd. 4*, S. 341–359; W. Haubeck, *Loskauf durch Christus: Herkunft, Gestalt und Bedeutung des paulinischen Loskaufmotivs*, TVG, Gießen: Brunnen; Witten: Bundesverlag, 1985; K. Kertelge, *EWNT Bd. 2*, S. 901–905; L. Morris, „Redemption", *DPL*, S. 784–786; S. Page, „Ransom Saying", *DJG*, S. 660–662.

137 Vgl. dazu C. C. Broyles, „Gospel (Good News)", *DJG*, S. 282–286; Stuhlmacher, *Biblische Theologie Bd. I*, S. 312–325; G. Friedrich, *ThWNT Bd. 2*, S. 705–735; W. Horbury, „‚Gospel' in Herodian Judaea" in W. Horbury, *Herodian Judaism and New Testament Study*, WUNT 193, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 80–103; B. A. Luter, „Gospel", *DPL*, S. 369–372; G. Strecker, *EWNT Bd. 2*, S. 176–186.

rung von wechselseitiger Achtung und Anerkennung dieser verschiedenen kulturellen Muster und Leitvorstellungen" begegnet werden kann.

Im Neuen Testament finden sich zwei Aussagereihen, die nebeneinander stehen und nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen:

7.1

Bei aller ethnischen, sozialen und kulturellen Vielfalt gibt es ein gemeinsames Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes, als Retter und Herr für Juden und Heiden. Im Evangelium sind alle Unterschiede zwischen Menschen aufgehoben. Alle stehen unter dem einen Gericht Gottes, auch wenn sie auf unterschiedliche Weise Gott gegenüber versagt haben: „denn es ist hier kein Unterschied, ..." (Röm 3,22). Alle werden durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt. „Denn wenn man von Herzen glaubt und mit dem Munde bekennt, so wird man gerettet. ... Es ist hier kein Unterschied zwischen Juden und Griechen; es ist über alle derselbe Herr, reich für alle, die ihn anrufen" (Röm 10,10.12). Dazu kommt ein Konsens, wie Christen – egal welchen Hintergrunds – vom Evangelium her ihr Leben gestalten sollen. In der neutestamentlichen Paränese wird nicht nach ethnischer, sozialer oder kultureller Herkunft unterschieden.

7.2

Neben dieser teilweise angefochtenen Gemeinsamkeit gibt es zugleich ein Festhalten an Unterschieden, die teilweise eine kulturelle Komponente haben und auf multikulturelle Gemeinden in der Gegenwart übertragen werden können. Wenn es nicht um das Heil in Christus und die für alle gültige Ethik geht, bleibt der Unterschied zwischen Juden und Heiden, zwischen Männern und Frauen sowie zwischen Sklaven und Freien bestehen. Das Miteinander und die gegenseitigen Pflichten von Männern und Frauen sowie von Sklaven und Freien werden in den Haustafeln bzw. anderen heute umkämpften Stellen beschrieben.

Paulus hält an Unterschieden zwischen Juden und Heiden fest. Den Juden gelten besondere eschatologische Verheißungen, die so nicht für andere Völker gelten. Christen können in unterschiedlicher Weise leben. Sie werden zum gegenseitigen Ertragen ohne Richten oder Verachtung aufgefordert, da das Reich Gottes nicht im Essen und Trinken oder sonstigen Prägungen besteht, sondern in Gerechtigkeit und Friede und Freude in dem heiligen Geist (Röm 14,18). Durch die Konzentration auf das Wesentliche verlieren die Unterschiede an Bedeutung.

Das Neue Testament vertritt also *ein* Heil und ein im Wesentlichen verbindliches Verhalten für alle Menschen, ohne dabei einer anderweitigen „Gleichmacherei" das Wort zu reden: Im Evangelium dürfen Juden Juden bleiben und Heidenchristen Heidenchristen, Frauen Frauen und Männer Männer, und dürfen – ohne einander zu richten oder zu verachten – entsprechend leben. Die Implikati-

onen für die Kontextualisierung des Evangeliums und für den Gemeindebau in einer multikulturellen Gesellschaft sind enorm.

Christen brauchen heute den Mut und die Bereitschaft der hellenistischen Judenchristen Jerusalems, die das Evangelium vom Herrn Jesus auch den Nicht-Juden verkündigten, um selbst neue Wege zu gehen und das Evangelium über den bisherigen, vielleicht begrenzten eigenen Horizont hinaus zu leben und zu verkündigen. Diese Männer aus Zypern und Kyrene kamen unfreiwillig von Jerusalem nach Antiochien, sie wurden „zerstreut wegen der Verfolgung, die sich wegen Stephanus erhob" (Apg 11,19). Ihre Gegner hatten ihnen „Beine gemacht". Auf diesen Schritt waren diese (zunächst unfreiwilligen) Missionare gut vorbereitet: Als Juden in der Diaspora aufgewachsen, mit der hellenistischen Welt vertraut, ein längerer Aufenthalt in Jerusalem, aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus selbst Teil einer neuen Gemeinschaft, in der die vorigen Unterschiede an Bedeutung verloren, hatten sie durch die Verfolgung in Jerusalem sowie das Martyrium des Stephanus eine entsprechende Ernsthaftigkeit. Vielleicht sind heute solche neuen Wegen so beschwerlich, weil vielen Christen die Erfahrungen der Hellenisten weitgehend fehlen.

Die neutestamentlichen Gemeinden waren (zumindest in ihrer weiteren Entwicklung!) keineswegs „homogenous units" oder „people groups".[138] D. A. McGavrans bekannte Aussage „People like to become Christians without crossing racial, linguistic, or class barriers"[139] müsste für die neutestamentlichen Gemeinden abgeändert werden: Menschen, die Christen werden wollten, mussten sehr wohl bereit sein, ethnische, sprachliche und soziale Grenzen zu überwinden. Gleichzeitig haben sie dadurch zur kulturellen Pluralität der Gemeinden beigetragen. Neben den in der Forschung umstrittenen „translokalen" Bezügen neutestamentlicher Gemeinden liegen hier die entscheidenden Unterschiede zu den in der neueren Forschung wieder stärker berücksichtigten antiken Vereinen.[140] Die bestehenden Unterschiede waren nicht sämtlich aufgehoben.

---

138 Vgl. C. P. Wagner, „Homogenous Unit Principle", in A. S. Moreau (Hrsg.), *Evangelical Dictionary of World Missions,* Carlisle: Paternoster; Grand Rapids: Baker, 2000, S. 455.

139 Zitiert nach Wagner, „Homogenous Unit Principle", S. 455. Zu fragen wäre, ob es bei den Mitgliedern urchristlicher Gemeinden jenseits des gemeinsamen Glaubens an Jesus Christus eine „common affinity for one another" gab und worin sie bestand („A people group is a significantly large sociological grouping of individuals who perceive themselves to have a common affinity for one another"). Wagner definiert: „The common affinity can be based on any combination of culture, language, religion, economics, ethnicity, residence, occupation, class, caste, life situation, or other significant characteristics which provide ties which bind the individuals in the group together" (S. 455). Für die neutestamentlichen Gemeinden kämen am ehesten die Kriterien gemeinsame Sprache und gemeinsamer Wohnort in Frage. Sollte man dann jedoch noch von einem „homogenous unit" sprechen?

140 Vgl. R. S. Ascough, „Voluntary Associations and the Formation of Pauline Christian Communities: Overcoming the Objections", in A. Gutsfeld, D.- A. Koch (Hrsg.), *Vereine, Synagogen und Gemeinden im kaiserzeitlichen Kleinasien,* STAC 25, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, S. 149–183, hier: 176f und D.- A. Koch, D. Schinkel, „Die Frage nach den

Manche Unterschiede werden im Neuen Testament relativiert, andere aber auch bestätigt.

Welche Bedeutung könnten die kulturell plural geprägten neutestamentlichen Gemeinden für die gegenwärtige multikulturelle Gesellschaft haben? In einer postmodernen nachchristlichen Gesellschaft gibt es keine gemeinsame identitätsstiftende Mitte mehr bzw. gibt es nur einen gemeinsamen Nenner, der so klein ist, dass er kaum hilfreich ist. Geht es nicht anders, als dass die Kultur der Mehrheit der Bevölkerung bzw. einer großen Gruppe der Bevölkerung als eine (im Idealfall tolerante!) Leitkultur fungiert, der sich andere Kulturen zuordnen müssen? Im Vergleich zu anderen Zeiten, in denen der gemeinsame Glaube an die Botschaft des Neuen Testaments verschiedene Menschen und Völker zusammengebracht hat, ist in diesem Umfeld der Beitrag des Neuen Testaments gering. Dennoch können christliche Gemeinden in ihrer gemeinsamen Ausrichtung und in ihrem toleranten (ertragenden) Umgang miteinander ein Vorbild sein. Kann eine multikulturelle Gesellschaft in christlichen Gemeinden gegenseitige Annahme, gegenseitiges Dienen und Zurücknahme der eigenen Freiheit um der anderen Willen sehen?

Christoph Stenschke

The nature of New Testament congregations in the context of the multicultural society of the first century A.D. and their reaction to this situation

Starting with some thoughts upon the definition of a multicultural society and the application of this modern term to the first century, the author gives some glimpses of the diverse cultural plurality of the first century. He then demonstrates how this ethnic, religious, social and cultural diversity is also reflected in the New Testament, both in the life of Jesus and other specific individuals as well as in the structure of New Testament congregations. He shows how individual churches in the New Testament (Jerusalem, Antioch, Philippi and Rome) dealt with the challenge of cultural plurality. It also becomes clear that the New Testament does not only reflect the cultural plurality of the first century, but is itself an example of this plurality. Finally, the essay raises questions about the significance of the New Testament picture for contemporary congregations in multicultural societies.

Vereinen in der Geistes- und Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts ...", *loc. cit.*. S. 129–148. hier: S. 148.

Ulrich Wendel

Wer hat den Teufel zum Vater? Ein Versuch über Joh 8,44

Dem Andenken meines Lehrers Wiard Popkes (30.6.1936–2.1.2007)

Das Johannesevangelium gilt unter Juden und Christen nach wie vor als antijüdisch. Deutliches Signal dafür ist die distanzierende Redeweise Jesu von „den Juden", als ob er selbst nicht dazugehörte, und „ihrem Gesetz"[1], als ob er sich davon schon verabschiedet hätte. Die fatalste Wirkungsgeschichte hatte der Satz Jesu an seine Gesprächspartner: „Ihr habt den Teufel zum Vater!" (Joh 8,44).[2] Am Ortseingang eines deutschen Dorfes zu Nazizeit war eine Tafel angebracht mit der Aufschrift: „Der Vater der Juden ist der Teufel."[3] Das sollte sensibel machen für jede mögliche, auch heute unbeabsichtigte Wirkungsgeschichte von Joh 8,44.

So kritisch dieser Satz ist – man sollte ihn vom johanneischen Denken her zu verstehen versuchen, und das scheint möglich, wie dieser Beitrag zeigen will. Härter noch als 8,44 ist m. E. 19,11, wo „den Juden" ausdrücklich die „größere Schuld" am Tod Jesu im Vergleich zu den Römern gegeben wird[4] – eine Zuweisung, die in dieser Schärfe singulär im NT dasteht und deutlich zum Beispiel von der Einschätzung des Paulus in 1 Kor 2,8 abweicht.

Dieser Ton des vierten Evangeliums wird von Juden empfindlich wahrgenommen. Rudolf Pesch berichtet von einer Israelreise das Diktum eines jüdi-

---

1 Joh 7,19ff.; 8,17; 10,34; 15,25; vgl. außerhalb von Johannes: Mt 7,29, „ihre Schriftlehrer".

2 Die grammatisch auch mögliche Übersetzung „ihr stammt vom Vater des Teufels" ist – mit so gut wie allen Kommentaren – auszuschließen, weil sie völlig außerhalb der johanneischen wie überhaupt der urchristlichen Vorstellung steht.

3 Mitteilung von K. Wengst, *Das Johannesevangelium* I, ThKNT 4,1, Stuttgart, 2. Aufl., 2000, S. 351.

4 Verantwortlich für Jesu Tod sind hier die, die ihn ausgeliefert haben. Damit sich sicherlich nicht der Verräter Judas (allein) gemeint, sondern die Hohepriester und ihre Helfer (18,12.30). Ausdrücklich wird die Schuldfrage angesprochen, wird der Römer graduell entlastet (eine Mitschuld wird aber festgehalten) und werden die jüdischen Führer belastet. Entgegen den historischen Gegebenheiten scheinen sie es zu sein, die Jesus abführen und kreuzigen (vgl. den Erzählfaden von 19,15–18; erst in 19,23 wird die Darstellung historisch wieder korrekt). Bis zur pauschalen Anlage der Juden als Mörder Christi ist es von hier nicht mehr weit.

schen Historikers: „Wir können das Johannesevangelium nicht lesen!“[5] Micha Brumlik legt ausführlich dar, dass das Johannesevangelium „in Wahrheit eine Botschaft der Abgrenzung, der Furcht, der Angst und des Hasses“ sei.[6] Auch Christen finden diese Tendenzen im Johannesevangelium. Während früher – aber wirkungsgeschichtlich dennoch heute aktuell – ein vermeintlich antijüdisches „Programm“ mit impliziter Zustimmung herausgearbeitet wurde,[7] bedauert man heute ein solches Programm zumeist, liest aber dennoch Joh 8,44 im Rahmen eines solchen Programms. Auch neuere Kommentare können von einer Verwerfung Israels als Meinung des Johannes sprechen.[8]

Wenn dieser Beitrag sich nun um ein neues Verständnis von 8,44 bemüht, dann kann es nicht darum gehen, jüdischen Leserinnen oder Lesern ihre Lesart auszureden. Sie sind von der Darstellung des vierten Evangeliums betroffen und haben ohne Frage das Recht zu eigener Rezeption. Es geht vielmehr darum, die christliche Johanneslektüre aus den ausgetretenen Bahnen der antijüdischen Denkweise herauszubringen und zu versuchen, Johannes angemessener zu verstehen.

1. Wen redet Jesus in 8,44 an?

Die Gesprächspartner Jesu kann man auf viererlei verschiedene Weise beschreiben: Es sind entweder Juden oder an Jesus gläubig gewordene Juden oder an Jesus gläubig *gewesene* Juden oder Judenchristen, die keinen Bruch mit dem Judentum vollziehen wollen. Dass Jesus den Juden als solchen, also weil es Juden sind, Teufelsherkunft bescheinigt, war lange Zeit die unhinterfragte Voraussetzung. Die in Kapitel 8 jeweils konkret Angeredeten standen paradigmatisch für Israel als Volk Gottes (oder gar: als ehemaliges Volk Gottes). Exaktere Lektüre kann aber – einfach durch besseres Hinsehen! – entdecken, dass der Kreis der Gesprächspartner Jesu innerhalb von Joh 8 wechselt. Zunächst spricht Jesus mit

---

5 R. Pesch, *Antisemitismus in der Bibel? Das Johannesevangelium auf dem Prüfstand.* Augsburg 2005, S. 13. – Dass übrigens Pesch für eine Kapitelüberschrift (ebd. 74) dieselbe Formulierung wählte wie ich für meinen Beitrag, stellte ich erst nachträglich fest.

6 M. Brumlik: *Johannes: Das judenfeindliche Evangelium.* KuI 2.89, S. 102–113, hier S. 102.

7 Zum Beispiel: „Die damalige Judenschaft ... hatte sich gegen die Wahrheit entschieden. Das ist das *Gesamturteil über das Judentum,* zu dem der Evangelist gekommen ist ... Sie sind Organe des Satans ... Es ist derselbe abgrundtiefe Gegensatz [zwischen jüdischer und christlicher Gemeinde], der sich in Offb 2,9 ausspricht: Die sich selbst als Juden ausgeben, sind in Wirklichkeit des Satans Synagoge.“ H. Strathmann, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 1963, Nachdr. 1971, S. 147; Hervorhebung im Original.

8 So zum Bsp. C. K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, KEK Sonderband, Göttingen 1990, S. 107f.: Die Angeredeten „waren“ Christi Eigentum. Die Alte Kirche Israels sei verworfen worden.

Pharisäern bzw. „den Juden". Dann aber beginnen ausdrücklich „viele", an Jesus zu glauben (8,30), und „zu den Juden, die an ihn glaubten", spricht Jesus ab 8,31. Damit wäre alles Folgende eine binnenchristliche Auseinandersetzung, einschließlich der Diagnose, das Wort Jesu greife keinen Platz in den Glaubenden, und des Vorwurfs der sogenannten Teufelskindschaft.[9] Dagegen spricht weder, erstens, die Berufung der Gläubigen auf ihre Herkunft von Abraham[10] noch zweitens der Umstand, dass Jesus ihnen das Jüngersein nur unter bestimmten Bedingungen zuspricht (8,31b; siehe unten) noch drittens die Tatsache, dass Jesus sein Leben von den Gesprächspartnern bedroht sieht (8,40)[11]. Dieser spezielle Adressatenkreis von Jesu Worten wurde beispielsweise von R. Schnackenburg[12] und ansatzweise von U. Wilckens gesehen[13]. Erst ab 8,46 oder 48 ist wieder von „den Juden" als solchen die Rede.

Nun diskutiert H. Thyen die Möglichkeit, dass es sich bei den Juden von 8,31 nicht um dieselbe Gruppe wie in 8,30 handelt, dass vielmehr in 8,31 Juden genannt sind, die zwar einmal an Jesus geglaubt hatten, dies aber jetzt nicht mehr tun. Er spricht sich für das Plusquamperfekt in der Übersetzung des Partizips in 8,31a aus.[14] Der diesem Vers folgende Gesprächsgang wäre demnach eine Auseinandersetzung mit Apostaten[15], mit abgefallenen Christen, die sich von einem bestimmten Zeitpunkt an auf ihr Judentum beschränkt haben.

---

9 U. Schnelle beschreibt zwar richtig, dass in 8,31 „Juden(christen), die schon länger im Glauben stehen", angesprochen sind, bezieht aber den Abschnitt 8,37–47 auf „Juden" als Gegner Jesu. U. Schnelle, *Das Evangelium nach Johannes*, ThHK 4, Berlin 1998, S. 174–178.

10 Natürlich berufen sich nicht nur Juden, sondern auch Judenchristen im NT auf Abraham, wie nicht nur Paulus im Römer- und Galaterbrief zeigt, sondern auch der johanneische Jesus selbst, indem er diese positive Möglichkeit einräumt: von Abraham als Vater stammen und demgemäß dessen Werke tun, vgl. 8,39.

11 K. Bornhäuser – sonst immer anregend! – sieht diese Gesprächspartner in den „Judäern" von 8,22, weil die Glaubenden von 8,30 wohl kaum hätten beabsichtigen können, Jesus zu töten. *Das Johannesevangelium – eine Missionsschrift für Israel*, BFChTh 2.15, Gütersloh 1928, S. 55. Dass aber eben dies möglich ist, zeigt die Person des Judas, die, wie weiter unten zu zeigen ist, eine genaue Sachparallele zu den in 8,31ff. Angeredeten ist.

12 R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* II, HThKNT IV, Freiburg, 2. Aufl. 1977, S. 259f.

13 U. Wilckens, *Das Evangelium nach Johannes*, NTD 4, Göttingen 1998, S. 147.149. Allerdings sieht auch Wilckens letztlich in den Adressaten von 8,44 nicht konsequent Glaubende, sondern „abgefallene Judenchristen". Das Attribut „abgefallen" wäre allerdings zu modifizieren.

14 H. Thyen, *Das Johannesevangelium*, HNT 6, Tübingen 2005, S. 435ff. So formuliert auch R. Pesch (*Antisemitismus*, a. a. O., S. 74f.), wobei er den Abschnitt so versteht, dass nicht die Juden als solche, sondern paradigmatisch „der Mensch", der die Wahrheit nicht hören will, kritisiert wird („... dass es sich so mit *uns* verhält ...", ebd., S. 75).

15 So letztlich auch Wengst, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 339.

Diese Möglichkeit ist aber wenig wahrscheinlich.[16] Dass zwischen 8,30 und 8,31 ein Glaubensabfall der Juden im Blick auf Jesus geschehen sei, wird im Text in keiner Weise angedeutet. Eine unbefangene Lektüre wird in 8,30 und 8,31 zwanglos dieselbe Adressatengruppe erkennen. Vor allem aber fügt sich die Beobachtung, dass Jesus „Christen", also an ihn Glaubende, in eine vertiefende Auseinandersetzung oder Konfrontation verwickelt, vorzüglich in die sonstige Auffassung des Johannesevangeliums (siehe unten).

Eine Variante dieser Sichtweise ist nun die Auffassung Chr. Dietzfelbingers, Jesus rede ab 8,31 mit „Juden, die sich von der Jesusbotschaft angesprochen wussten, aber nicht einsehen wollten, weshalb sie um ihretwillen der Tora, damit der Geschichte Gottes mit Israel den Rücken kehren sollten."[17] Wenn Dietzfelbinger aber selbst fragt, was daran so falsch sei und ob nicht die Geschichte der Kirche eben so angefangen habe, deutet er meines Erachtens schon an, wie wenig eine solche Gruppe historisch plausibel ist. – M. Brumlik meint, „dass sogar jene Juden, die an Jesus glaubten, sich – sofern sie denn Juden bleiben wollten – anhören mussten, ‚Kinder des Teufels' zu sein."[18] Aber dass die Glaubenden ihr Judesein aufgeben mussten, deutet der Johannestext nirgends an. Die Abrahamskindschaft wird nicht grundsätzlich bestritten (8,37), und wenn Jesus sie im Konjunktiv nennt (8,39), dann belässt er doch die Möglichkeit, dass die Angeredeten die Werke Abrahams tun könnten und so – eben als Juden – wirklich Abrahamskinder sein könnten: ohne ihr Judentum aufzugeben. Ist der Gegensatz, den Brumlik aufreißt, nicht unhistorisch? Klaus Wengst nennt die Sicht (hier: von Th. L. Brodie), „der Glaube an Jesus Christus müsste für Juden auch schon im 1. Jh. zu einem Bruch mit ihrem jüdischen Selbstverständnis führen", anachronistisch.[19]

Daher sollte man festhalten: Den Teufel zum Vater haben nicht die Juden, etwa weil sie Juden seien, sondern dieser harte Vorwurf gilt Menschen, die zum Glauben an Jesus gekommen sind. Der Hintergrund dafür ist noch aufzuhellen. Aber 8,44 hat mit „DEN Juden" nichts zu tun!

2. Vater- / Sohnsein als orientalische Redeweise

Jesus und seine Gesprächspartner schenken sich jeweils nichts. Die jesusgläubigen Juden müssen sich anhören, sie hätten den Teufel zum Vater, und Jesus wiederum wird vorgeworfen, er sei von einem Dämon besessen (8,48). Der erste

16 Auch sprachlich: Das Part. Perf. Von πιστεύειν hat im NT nie plusqamperfektische Bedeutung (Wengst, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 339).

17 Chr. Dietzfelbinger, *Das Evangelium nach Johannes*, ZBK 4, Zürich 2001, S. 253.

18 M. Brumlik, *Johannes*, a. a. O., S. 104.

19 K. Wengst, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 339 Anm. 196.

Vorwurf klingt für unsere Ohren danach, als seien die Gescholtenen durch und durch teuflisch, als unterlägen sie einer unentrinnbaren Abkunft. Als Sohn eines bestimmen Vaters wird man ja geboren, als „Teufelssöhne" scheinen die Angeredeten also qua Geburt auf ihr „Programm" festgelegt. So funktioniert etwa in unserem Kulturkreis das Schimpfwort „Hurensohn".

Wenn man sich jedoch die Eigenart orientalischer Redeweise vergegenwärtigt,[20] wird man zwischen den Vorwürfen differenzieren müssen. Nicht nur heute begegnen uns Abkunfts-Bestimmungen in metaphorischer Bedeutung, zum Beispiel wenn man von „Söhnen der Wüste" spricht oder der „Mutter aller Schlachten" oder dem Krieg als „Vater aller Dinge". Mehr noch finden sich in der hebräischen Sprachwelt entsprechende Titulierungen: Neh 3,31 (vgl. 3,8): „Sohn der Goldschmiede(zunft)" (= Goldschmied); Jes 43,20; Mi 1,8 u. a.: „Tochter der Wüste" oder „des Geheuls" (= Strauß)[21]; Sach 4,14: „Söhne des Öls" (= Gesalbte); Mk 2,19 par.: „Söhne des Hochzeitssaals" (= Hochzeitsgäste); Joh 17,12: „Sohn des Verderbens"; Apg 4,36: „Sohn des Trostes"; Eph 2,2f.: „Söhne des Ungehorsams", „Kinder des Zorns". Die Beispiele lassen sich sicherlich vermehren. Man kann hier unterscheiden, was jeweils zu der betreffenden Bezeichnung geführt hat: ein passives Widerfahrnis (zum Bsp. Salbung; Zorn Gottes), das faktische Lebensziel (zum Bsp. Verderben), ausgeübter Beruf (Goldschmied) oder eine aktuell praktizierte Verhaltensweise (in der Wüste wohnen bzw. heulen, Teilnahme an einer Hochzeitsfeier, „parakletischer" Lebensstil [den der so titulierte Barnabas eindrücklich gegenüber Paulus, Johannes Markus und den ersten Gemeinden an den Tag legt, Apg 4ff.], Ungehorsam). Man kommt also von einer bestimmten Abkunft her, weil man etwas an sich geschehen ließ oder weil man ein Verhalten an den Tag legt. Diese Umstände werden schließlich zum Attribut oder auch zur Sphäre, in der man lebt. Judas z. B. wurde zum „Sohn des Verderbens" (17,12) nicht etwa, weil er von Anfang an vom Teufel abstammte – das sagt Johannes nirgends über ihn –, sondern indem es ihm widerfuhr, dass der Teufel ihm eine Absicht ins Herz gab (13,2).

3. Zweistufiges Glaubensverständnis im vierten Evangelium

Das Johannesevangelium kennt konsequent ein zweistufiges Glaubensverständnis; nicht so, als gäbe es eine perfektere oder „gesalbtere" Stufe, die es einzunehmen gälte, sondern so, dass der einmal gewonnene Glaube an Christus sich sofort vertiefen muss. Diese Vertiefung sieht oft so aus, dass der Glaubende kon-

20 Vgl. auch Schnackenburg, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 287.

21 Vgl. W. Gesenius, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Berlin etc. 1962, S. 307; H. Frey, *Das Buch der Weltpolitik Gottes*, Kapitel 40-66 des Buches Jesaja, BAT 18, Stuttgart, 7. Aufl. 1985, S. 99f.

sequent an dem festhält, was Jesus gesagt hat, auch wenn es als Zumutung erscheint.

Grundlegend wird das in 15,7f. klar: Hier gibt Jesus ja dem Elferkreis eine Basisunterweisung, die diesen Kreis befähigen soll, die Zeit nach Jesu Weggang zu bestehen. Zweifellos sind es Glaubende, Jünger, zu denen Jesus redet. Aber auch die müssen offenbar erst noch Jünger *werden*, und zwar indem sie Frucht bringen, indem sie in Jesus bleiben und indem umgekehrt seine Worte in ihnen bleiben. „Dadurch wird mein Vater verherrlicht, dass ihr viel Frucht tragt und meine Jünger werdet." Diejenigen, die schon Jünger *sind*, müssen es zugleich noch *werden*, indem sie *bleiben*.

Diese nötige Vertiefungsbewegung lässt sich in vielen Zusammenhängen wiederfinden. Natanaël, der Israelit par excellence (1,47), der ein sachgemäßes und vorbildliches Christusbekenntnis ablegt (1,49), glaubt – aber das hinterfragt Jesus sogleich und verweist auf ein Größeres (1,50f.) Der Glaube ist unbestritten, aber er drängt auf mehr.

Der königliche Beamte aus Kafarnaum glaubt Jesus aufs Wort, und zwar ohne vorher ein Zeichen gesehen zu haben. Ihn trifft die Glaubenskritik Jesu gerade nicht (4,48-50)! Und doch kommt auch er nach der Heilungserfahrung dann zum Glauben, und zwar mit seinem ganzen Haus (4,53). Es klingt urchristliche Missionssprache an[22] und signalisiert, dass jetzt offenbar der sich ganz hingebende Glaube, der Heilsglaube erreicht ist – obwohl am bisherigen Glauben des Beamten nichts auszusetzen ist. Wir stoßen eben auf einen Vorgang, der, so wie er hier läuft, nach Johannes auch laufen soll: Echter, tiefer Glaube vertieft sich sogleich weiter.

Auch an Hilfsbedürftigen, die eine Jesusbegegnung hatten und Heilung erfuhren, ist zu sehen, dass Jesus sie erneut aufsucht und weiterführt. So geschieht es dem Ausgezehrten am Teich Bethesda (5,9.14) und dem Blindgeborenen (9,6ff.35ff.). Er bekennt sich recht klar zur göttlichen Herkunft des sündlosen „Propheten", der ihn geheilt hat (9,17.31-33), und es ist eigentlich schon deutlich, dass es hier um ein Bekenntnis zu Christus als dem Messias geht (9,22). Dennoch sucht Jesus auch ihn wiederum auf und stellt sich ihm eindeutig vor, worauf der Geheilte glaubt und quasi anbetet (9,38).

Gleiches finden wir bei Thomas. Letztendlich ist er zum Glauben gekommen und dokumentiert das in einem sehr eindeutigen Bekenntnis zur Gottheit Jesu (20,28). Jesus würdigt das ohne Abstriche und verweist doch zugleich auf eine tiefere, erfahrungsunabhängigere Ebene des Glaubens (20,29).

Wie sehr es um das Bleiben bei Jesus auch in widrigen Erfahrungen geht, zeigen die in den Abschiedsreden angesprochenen Jünger. Gegen Ende der Belehrung bekennen sie ihren Glauben an die göttliche Abkunft Jesu (16,30), und das

22 Vgl. Wilckens, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 91: „traditionell geprägte Formulierung (vgl. Apg 10,2; 11,14; 16,15.31.34; 18,8)".

ist ja kein spontaner, flüchtiger Einfall, sondern das gilt schon seit 6,69. Und doch wird das Bekenntnis von 16,30 in Frage gestellt, nämlich weil es in diesem Falle der nötigen Vertiefung, dem Bleiben bei Jesus, nicht standhält, weil die Jünger vielmehr Jesus allein lassen werden (16,31).

All das verdichtet sich in der Schlüsselszene 6,60–71. Alle, die um Jesus sind, gelten als Jünger, aber von diesen Jüngern glauben einige nicht. Inwiefern nicht? Weil sie dem Anspruch von Jesu *Worten* nicht standhalten und nicht bei ihnen bzw. bei Jesus *bleiben*. Für diejenigen die bleiben, gilt: Sie glauben, sie sind erwählt, ihnen ist es vom Vater gegeben, zu Jesus zu kommen.

Gehen wir mit diesen Beobachtungen zurück zu 8,30f! Wir finden hier dieselbe Bewegung wie bisher: Menschen sind zum Glauben gekommen, und das wird nicht abgewertet. Aber diese Glaubenden müssen sogleich in Jesu *Wort bleiben* – nur dann sind sie wirklich seine Jünger. Weil sie nicht mit ihrer behaupteten Abkunft von Abraham übereinstimmen (8,39), weil sie Jesu Wort nicht hören können (8,43), weil sie implizit Jesu Herkunft von Gott mit der Polemik der Geburt aus Unzucht bestreiten (8,41)[23], deshalb stehen sie nicht in der Wahrheit, und *so* kommen sie vom Teufel als ihrem Vater her – an Jesus Glaubende, die nicht imstande oder nicht willens sind, ihr Jüngersein zu bewähren im vertieften Jüngerwerden.

4. Judas im Johannesevangelium

Der Zwiespalt, wie ein Glaubender zugleich unter dem Einfluss des Teufels stehen kann, fokussiert sich noch einmal in der Person des Judas. Sein Attribut scheint zunächst sogar noch schärfer zu sein als das von 8,44; er gilt nicht als vom Teufel abstammend, sondern selbst als Teufel (6,70). Und doch ist er auf dieses Attribut keineswegs von Anfang an festgelegt. Wie gesagt: Johannes zeigt nirgends seine „Teufelskindschaft" auf. Vielmehr gilt auch ihm alles Heilshandeln, das den übrigen elf Jüngern widerfahren ist: Er ist zum Glauben gekommen, er hat Jesus als Heiligen Gottes erkannt (6,69), er ist von Jesus erwählt (6,70a). Es war ihm vom Vater gegeben, zu Jesus zu kommen (6,65). Auch 6,64 nimmt Judas nicht vom Glauben an Jesus aus, sondern unterscheidet zwischen denen, die nicht glaubten und dem, der ihn verraten würde – beides wusste Jesus schon lange. Ebenso wird im Umfeld der anderen Judas-Stelle, 13,18–30, Judas nicht aus der Zahl der Erwählten herausgerechnet. Das „aber" trennt die Tatsache der Erwählung und den Umstand, dass trotzdem einer der Erwählten zum Verräter wird. „Ich sage das nicht von euch allen. Ich weiß wohl, welche ich erwählt habe, *aber*"... [obwohl ich doch alle Zwölf erwählte] ... „das Schriftwort muss sich erfüllen: Einer, der mein Brot aß, hat mich hintergangen."

23 Vgl. Barrett, *Johannesevangelium*, a. a. O., z. St.

Wenn Judas an all diesem teilhatte – was hat er dann mit dem Satan zu tun? Der Teufel gab Judas die Absicht ins Herz, Jesus zu verraten, bzw. er drang in Judas ein. Johannes verortet das in chronologischer Unschärfe vor oder nach dem letzten Mahl (13,2.26). Das widerfährt Judas also im Laufe seines Weges als Glaubender. Es ist aber nicht eindimensional ein passives Widerfahrnis, sondern Johannes stellt die Verantwortlichkeit Judas' und vielleicht sogar den eigenen Willen Judas' parallel neben sein Teufel-Sein. Nachdem der Satan in Judas eingedrungen ist, spricht Jesus Judas auf dessen eigenes Tun an: „Was du tust – tu es schnell!" Judas bleibt Aktant. Noch offener in Richtung auf Judas' eigenen Entschluss formuliert 6,70f.: „Und einer von euch ist (ein) Teufel. Er meinte aber Judas des Simon Iskariot. Der nämlich ‚sollte' ihn überliefern." Judas' Identität mit dem Teufel steht parallel neben der künftigen oder sogar beabsichtigten Handlung des Judas. Die Formulierung sagt vielleicht mehr, als dass Judas – als Teufel – „im Begriff war", Jesus auszuliefern, sie sagt vielleicht, dass er es „beabsichtigte".[24]

Demnach lieferte Judas Jesus eigenverantwortlich aus *und* er tat das als ein vom Satan Bewohnter. Jedenfalls als einer, der glaubender erwählter Jünger war wie die übrigen elf. Judas ist eine Schlüsselfigur für die *binnenchristliche* Tragik, dass ein Nachfolger Jesu Jesus preisgeben kann und so als Teufel agieren kann. Judas ist kein Paradigma für „den Juden" (man beachte, dass bei Johannes vielmehr Jesus klar „Jude" genannt wird[25] und dass Jesus „wir Juden" sagen kann[26]). Judas ist ein Paradigma für den „Christen", der nicht bei Jesus bleibt und sein Jüngersein nicht im je neuen Jüngerwerden, auch angesichts satanischen Angriffs, bewährt. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang: Die einzige andere Einzelperson, die im NT noch „Satan" tituliert wird, ist Petrus (Mk 8,33 par.) – wiederum also eine Angelegenheit unter Glaubenden.

5. Folgerungen für die Übersetzung von Joh 8,44

Nachdem wir bei Judas die Parallelität von satanischem Einfluss und eigenverantwortlicher Aktion beobachtet haben, muss auffallen, dass in 8,44a ebenfalls beides nebeneinander steht. Aus dem Umstand, dass die Angeredeten den Teufel zum Vater haben, folgt nicht, dass sie zwangsläufig die Bestrebungen dieses ihres Vaters tun müssen, sondern es wird vermerkt, dass sie das *wollen*. Auf dem

24 μέλλω hier nicht einfach von einem künftigen Ereignis, sondern einer beabsichtigten Handlung; „er beabsichtigte, ihn auszuliefern"; vgl. W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin; New York, 5. Aufl. 1971 s. v. 1 b γ.

25 Vgl. Joh 4,9 und U. Schnelle, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 180f.

26 Joh 4,22: Mit „ihr" sind die Samaritaner gemeint, mit „wir", wie der Fortgang des Gedankens zeigt, die Juden.

Hintergrund des zweistufigen Glaubensverständnisses und dem Beispiel des Judas, in dem Teufel und Eigenes ineinander liegen, kann man das „und" in 8,44 epexegetisch mit „und zwar" übersetzen:[27]

„Ihr habt den Teufel zum Vater, *und zwar* wollt ihr das tun, wonach es euren Vater verlangt."

Diese Übersetzung trüge dem Umstand Rechnung, dass der Einfluss des Teufels bzw. das Verharren auf einer Glaubensebene, die eigentlich vertieft werden muss, nicht schicksalhaft erfahren wird, sondern jeweils eine Vor- oder Parallelgeschichte hat. Die Übersetzung wäre grammatisch möglich, ist vom Sinngefälle des Mikrokontextes her zwar nicht die erste Wahl, ist aber vielleicht vom Gesamtklang der johanneischen Theologie und der ntl. Verkündigung her sogar erforderlich.

6. Der Teufel im Johannesevangelium

So sehr offenbar der „Christ" seinen Teil dazu beiträgt, dass der Satan eine Ansatzpunkt findet: Das Ergebnis muss doch tragisch erscheinen. Ein vormals Glaubender ging nicht weiter und verfiel bösem Einfluss. Endgültig? Immerhin ist die Herrschaft des Teufels nach Johannes eine gebrochene. Der „Herrscher dieser Welt" wird nach 12,31 durch das Gericht über die Welt hinausgeworfen werden.

Man könnte zunächst erwägen, ob mit dem Hinauswurf des Teufels bzw. mit dem „Himmelssturz" (Lk 10,18 als synoptischer „Paralleltext") gemeint sei: Nun wirkt er eben auf der Erde. Dafür spräche Joh 14,30, wo der Fürst dieser Welt „kommt". Die Vorstellung würde sich dann mit Offb 12,7–12 berühren. Aber sonst im Johannesevangelium spricht Jesus konsequent davon, dass der Teufel entmachtet (12,31: „ἔξω" – nach draußen", also gerade nicht „in" die Welt) und gerichtet ist (vgl. noch 16,11), und auch der vergleichbare Bericht bei Lukas zielt ja darauf, dass die Gewalt des Feindes den Jüngern untertan ist – der Teufel ist insofern also nicht zu fürchten. Andererseits „kommt" der Herrscher der Welt durchaus (14,30). Das kann sich im Kontext des Johannesevangeliums dann nur auf den Verrat des Judas beziehen, der ja vom Teufel beeinflusst ist (6,70f.; 13,2.27). Wenn auch dieser Verrat natürlich Jesu Weg entscheidend bestimmte, so hat der Teufel doch keine Macht direkt über Jesus (14,30), sondern nur über Judas. Abgesehen davon aber muss mit 12,31 der Teufel als entmachtet gelten! Andere ntl. Autoren sehen das anders (vgl. nur 1 Petr 5,8; vgl. ähnlich auch Eph 6,10ff.16), aber hier interessiert ja der Machtradius des Satans, wie Johannes ihn sieht.

---

27 Ähnlich auch Schnackenburg, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 287: „Es ist eine verkürzte Redeweise: Ihr stammt vom Teufel ab – das ist euer Vater. Die ‚Begierden', die zum Tun drängen, gehen aus dieser Verfassung hervor; darum folgt beigeordnet καὶ ... θέλετε ποιεῖν. In Wirklichkeit ist die Teufelskindschaft eben aus diesen Begierden erschlossen (V 40f)."

Selbst wenn man – traditionell – die *„Juden"* als vom Teufel abstammend ansähe, müsste man in Rechnung stellen, dass die Wirkung des Teufels limitiert ist. Gleiches gilt nun von den tatsächlich angeredeten Glaubenden, die nach 8,44 de facto die Bestrebungen des Teufels willentlich praktizieren. Dass jemand den Teufel zum Vater hat, kann kein letztes Wort über den Betreffenden sein.

7. Juden, die an Jesus glauben

Das Vierte Evangelium kennt sehr wohl die häufige Möglichkeit, dass Juden sich Jesus nicht verschließen, sondern an ihn glauben. Neben der besprochenen Stelle 8,30 berichtet Johannes davon an folgenden Stellen: (1,35ff.); 2,23; 3,22; 4,2 (die Jesusgruppe taufte – wen? doch wohl Juden!); 7,31.41a; 7,45f. (immerhin eine Vorstufe); 9,38; 10,42; 11,15; 12,42 (stillschweigend, aber immerhin glauben sie).

Hinzu kommt eine weitere Beobachtung: An bedeutenden Stellen ist vom Volk Gottes nicht unter der Bezeichnung „die Juden" die Rede, sondern mit dem Ehrentitel „Israel" (1,31.49; 3,10; 12,13). Und Natanaël verkörpert das Modell eines „echten Israeliten" (1,47), der ein Christusbekenntnis von großer Tiefe ablegt. Die Bezeichnung „echter Israelit" bekommt er aber nicht aufgrund dieses Bekenntnisses, sondern vorher, einfach weil er von Jesus gesehen wurde; nicht also weil er jesusgläubiger Jude ist, sondern indem er Jude ist, und das vor Jesus. Also diese Möglichkeit gibt es auch: Juden zeigen sich als wahre Israeliten und kommen zum Glauben. Kein Gedanke daran, dass ihnen das verbaut wäre oder dass sie ihre Berufung als Gottes erwähltes Volk verspielt hätten! 4,22b – „die Rettung kommt von den Juden" – gilt nach wie vor, und nach allem, was wir im vierten Evangelium sehen können, ist es keineswegs die Meinung des Johannes, die Rettung käme *von* ihnen, aber nicht mehr *zu* ihnen.

Wenn schon Juden – bestimmte Juden – nicht glauben *können*, dann sieht Johannes die Ursache darin ebenso wie die Synoptiker in der Verstockung durch Gott (12,37–41). Dieser Gedanke bleibt schwierig, aber jedenfalls ist auch hier nicht von einer Verstockung durch den Teufel die Rede. Nicht die Juden haben den Teufel zum Vater.

8. Die bleibende Herausforderung der Rede Jesu Joh 8,31ff

Für unseren Text besteht zweifellos die wirkungsgeschichtlich aufgegebene Verpflichtung, bei jeder Äußerung Text die fatalen, auch unbewussten antijüdischen

Verstehensmöglichkeiten mitzubedenken und 8,44 keinesfalls unbedacht nachzusprechen.[28]

Wenn man sich als Exeget dennoch dafür entscheidet, die Denkweise des vierten Evangeliums nicht nur zu beschreiben, sondern als Verkündigung ernst zu nehmen, dann bleiben allerdings mehrere Herausforderungen:

a) Wer seinen Jesusglauben nicht sofort vertieft, wird ihn verlieren. Nur wer je neu Jünger wird, indem er Jesu Worte in sich bleiben lässt, behält seinen Glauben (vgl. 15,7f.). Entlang der Gefahr eines bedrückenden Abgrundes zeigt Johannes, was Martin Luther so sagt:

> Das christliche Leben ist nicht Frommsein, sonder ein Frommwerden, nicht Gesundsein, sondern ein Gesundwerden, nicht Sein, sondern ein Werden, nicht Ruhe, sondern eine Übung. Wir sinds noch nicht, wir werdens aber. Es ist noch nicht getan und geschehen, es ist aber im Gang und Schwang. Es ist nicht das Ende, es ist aber der Weg.[29]

– und wo immer der Glaube zum Sein erstarrt, ist er nicht mehr.

b) Gibt es nach Johannes Heilsgewissheit? Wenn wir das „Steckenbleiben" der Glaubenden in Joh 8 ernst nehmen, müsste man ernsthaft an Heilsgewissheit als Teil seiner Theologie zweifeln. Andererseits betont Jesus gerade bei Johannes oft die Unverlierbarkeit derer, die Gott – als Glaubende – Jesus übergeben hat (6,39; 10,28; 17,12). Uns bleibt, eine sachliche Spannung zu registrieren, die nicht logisch aufgelöst wird. Vielleicht spiegelt sich hier die auch anderswo im NT greifbare christliche Erfahrung, dass Glaubende treu sind, weil Gott sie bewahrt, und dass doch nicht alle Glaubenden treu bleiben, ohne dass man aufweisen könnte, ob und was schon zu Beginn „faul" gewesen wäre. Zweifellose Heilsgewissheit gibt es jedenfalls für den, der sein Jüngersein bewährt, indem er je neu Jünger wird.

c) Herausfordernd bleibt die erschreckend ernste Verbindung von Sünde und dem Teufel. (Und eine Ebene von Sünde ist ja nach Karl Barth die Trägheit[30] –

---

28 Vgl. Wengst, *Johannesevangelium*, a. a. O., S. 339f.: Man kann „V. 44 aus seiner Entstehungssituation heraus verstehen, aber seine Aussagen werden damit nicht zu unschuldigen. Sie sind es erst recht nicht, wenn sie in der Auslegungsgeschichte nachgesprochen werden. Es ist meines Erachtens verfehlt, V. 44 irgendeinen positiven Sinn abgewinnen zu wollen. Auf der Textebene stehen Jesus ‚die Juden' gegenüber. Wie immer man sie anders deutet – sie müssen als Repräsentanten für etwas Negatives dienen; und dieses Negative wird auf die konkret existierenden Juden durchschlagen. Oft genug leistet dem schon unbedachtes Formulieren der Ausleger Vorschub." Demnach stünde auch der vorliegende Beitrag unter Vorbehalt. Wenn aber jeder Versuch, einen positiven Sinn zu erschließen, verfehlt ist, dann ist ja eigentlich das Ende der Exegese festgestellt.

29 WA 7,336,31–36.

30 Vgl. Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV,1, Zürich, 2. Aufl., 1960, S. 83; IV,2, Zürich 1959. S. 452ff.

also auch der Verzicht darauf, seinen Glauben vertiefen zu wollen, der Verzicht auf je neues Jüngerwerden, der Verzicht darauf, an Jesu Worten auch angesichts von Widrigkeiten und skandalösen Inhalten festzuhalten.) Sünde kann mehr als Sünde sein, kann dem Teufel Raum geben. Dies aber ist keine Spezialeinsicht von Johannes, sondern Paulus sagt es genauso (Eph 5,26–27). Noch näher an der Auffassung des vierten Evangeliums ist 1 Joh 3,8–10: „Wer die Sünde tut, ist aus dem Teufel ..." Wir müssen wohl den biblischen Realismus so auffassen, dass er eine kreisförmige Wechselwirkung von Teufel und menschlichem Verhalten oder Willen kennt: Der Teufel kann dem Glaubenden sehr wohl etwas Böses ins Herz geben (Joh 13,2); das wäre die Versuchung. Zur Tat und zur Sünde wird es dann aber erst durch Mitwirkung des menschlichen Willens. Wo dieser Wille nun für das Böse offen wird, da haftet sich gern der Teufel an, um das Böse zu vertiefen oder zu zementieren. Oder von Joh 8 her beschrieben: Wer Jesu Wort keinen Raum gibt (8,31b.37), wer die Herkunft von Abraham nicht im Leben widerspiegelt (8,39f.), wer seine Freiheit durch praktizierte Sünde verspielt (8,34–36), wer die Bestrebungen des Teufels ausüben will (8,44), der erweist schließlich, dass er in der Sphäre des Teufels lebt. Schon Origines hat diese Möglichkeit, von Joh 8,44 und 1Joh 3,8–10 ausgehend, ausdrücklich auf die Christen bezogen:

> Solange wir Sünden tun, haben wir die Herkunft aus dem Teufel noch nicht ausgezogen, auch wenn wir meinen, an Jesus zu glauben. [...] An den Früchten werden wir erkannt, wessen Kinder wir sind.[31]

Das ist ernst genug, und wenn auch die Herrschaft des Teufels gebrochen ist (12,31), droht doch die Möglichkeit, zusammen mit Judas von gestern zu sein.

Ulrich Wendel

Whose father is the devil? Some thoughts about John 8,44

This examination of John 8,44 will show that the harsh accusation by Jesus „You are of your father, the devil", is not said to Jews as such but to believers in Christ. Consequently the tragic attitudes of hostility against the Jews in history cannot appeal to this scripture. The people addressed by Jesus are believers who fail to remain in Jesus' words and to deepen their faith. This observation fits the two-stage concept of faith which is prominent in the gospel of John: the one who is a disciple has yet to become a disciple (15,7.8). Judas Iscariot is the Johannine model of a person who came to believe but then retreats from Jesus and so effectively acts as a devil.

31 Komm XX 13, zitiert nach Wengst, Johannesevangelium, a. a. O., S. 350.

In conclusion, a new translation of the „and" in 8,44 is suggested, i.e. „You are of your father the devil, which means that you want to do what your father desires".

Peter Müller

„Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung" – Wilhelm Lütgerts Beitrag zur theologischen Epistemologie[1]

1. Problemskizze der theologischen Erkenntnislehre

Die christliche Theologie in der postmodernen Geisteskultur hat sich mit der Tatsache auseinander zu setzen, dass ihre erkenntnistheoretischen Grundaussagen nicht mehr selbstverständlich allgemeine Gültigkeit und Anerkennung erlangen. Die Apologeten der antiken Kirche traten noch mit dem Anspruch auf, dass das Christentum die wahre Philosophie und deshalb auch die wahre Religion sei, weil es aus der Offenbarung stamme. Dieser Überlegenheitsanspruch setzte sich aufgrund des nachkonstantinischen geisteskulturellen und sozialpolitischen „Sieges" des Christentums gegenüber anderen Kulten und philosophischen Überzeugungsgemeinschaften vorübergehend durch. Damit erhielt das christlich-theologische Welterklärungsschema im Abendland während Jahrhunderten ein (mehr oder weniger) unbestrittenes Primat. Spätestens jedoch mit dem ausgehenden 16. Jahrhundert, als die neuzeitliche Trennungsgeschichte zwischen Christentum und Gesellschaft bzw. Kirche und Staat definitiv einsetzte, fiel das abendländische Verständnis der Gesellschaft – wo es denn ein solches gegeben hat – als *Corpus Christianum*[2] in sich zusammen. Damit verlor auch die theologische Wirklichkeitserklärung ihre vorherrschende Stellung: Der neuzeitliche „*Verlust der Selbstverständlichkeit Gottes* für das allgemeine Denken"[3], der Verlust der Selbstverständlichkeit also, dass die Wirklichkeit letztlich nur in der Erkenntnis Gottes erkannt wird, weil Er der Grund aller Wirklichkeit ist, zeigt die Dimensi-

---

1 Der Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrages, der im Doktoranden- und Habilitandenkolloquium des AfeT im Tübinger Albrecht-Bengel-Haus am 16.3.2007 gehalten wurde.
Er stellt das bisherige Ergebnis der Vorarbeiten zu meinem Dissertationsprojekt an der Theologischen Fakultät der Universität Basel bei Prof. Dr. Reinhold Bernhardt dar. Gegenstand der Studie ist die Darstellung und kritische Reflexion der Verhältnisbestimmung von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung unter systematisch-theologischem Gesichtspunkt.

2 Zur Kontroverse um den Begriff und dessen Gebrauch vgl.: Oskar Köhler: „Corpus Christianum", in: TRE 8, 1981, S. 206–216.

3 Christoph Kock: *Natürliche Theologie. Ein evangelischer Streitbegriff*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, S. 391. Hervorhebung im Original. Kock sieht den Verlust dieser Selbstverständlichkeit als Folgeproblem der Aufklärung.

on der wachsenden Ausdifferenzierung der geistigen, ökonomischen, gesellschaftspolitischen und kulturellen Kontexte durch die Säkularisierung und Pluralisierung der Wirklichkeit. Im 19. und 20. Jahrhundert wird vollends deutlich, dass vielfältige Geistes- und Sozialgestalten (Philosophien, Wirtschaft, Naturwissenschaften, Wissenschaftstheorien, aber auch innerkirchlich differente und außerchristlich-religiöse Offenbarungsverständnisse) ihren Anspruch auf die Wahrheit ihrer Wirklichkeitserklärung und somit ihrer Erkenntnistheorie stellen.

Will die systematische Theologie mit ihrer Erkenntnislehre anfangs des 21. Jahrhunderts im Konzert der disparaten Erklärungsschemata eine instrumentale Rolle spielen, so ist sie zu einem selbstkritischen und reflektierten Selbstbewusstsein herausgefordert. Sie muss einerseits über das Proprium theologischer Erkenntnislehre und ihrer inhärenten Relevanz für das Gespräch über den Kreis akademischer Theologie hinaus reflektieren. Andererseits muss sich die christliche Theologie der Konkurrenzsituation stellen, in die sie im langen Prozess der Säkularisierung des gesamten abendländischen Wirklichkeitsverständnisses seit der frühen Neuzeit hineingeraten ist. Diese Konkurrenz lässt sie – in der Außenperspektive – nur noch ein Instrument, aber immerhin *ein* Instrument im großen Konzert der Wirklichkeitserklärungsschemata spielen. Dieses eine Instrument hat sie dabei – in der Innenperspektive – möglichst virtuos zu beherrschen. Die Theologie darf sich nämlich aufgrund ihres Selbstverständnisses, säkulare Geistesströmungen kulturtheoretisch über deren eigenen Voraussetzungen aufklären zu wollen, nicht damit begnügen, in einen binnentheologisch-partikularen Raum verbannt zu werden.

Für die Darstellung und kritische Reflexion der Verhältnisbestimmung von menschlicher Vernunft und göttlicher Offenbarung unter systematisch-theologischem Gesichtspunkt generiert Wilhelm Lütgerts (1867–1938) Offenbarungsverständnis als repräsentativer Ausgangs- und Referenzpunkt für das Gespräch mit der zeitgenössischen Forschung neuen Erkenntnisgewinn.

2. Der Fragehorizont der theologischen Erkenntnislehre

Der Fragehorizont der theologischen Erkenntnislehre umfasst zwei sich bedingende und ergänzende Felder: die Frage nach der *Universalität der Erkennbarkeit Gottes* und die Frage der *Relevanz der Vernunft für den Glauben* bzw. die Frage nach der *Vor- und Nachordnung von Vernunft und Offenbarung*.[4] Damit ist

4 Unter diesen Fragehorizont mit den zwei Feldern subsumieren sich selbstverständlich weitere Problemkomplexe wie die Frage nach der Erfahrung, dem Anknüpfungspunkt, dem religiösen Apriori, einer Ur- oder Schöpfungsoffenbarung, der Natur usw. Letztlich jedoch läuft sie immer auf die Frage nach dem Verhältnis von Offenbarung und Vernunft hinaus, die – um es genau zu nehmen – die Frage nach der Universalität eigentlich in sich schließt, aber in der Diskussion um die *theologia naturalis* oft getrennt behandelt wird.

der systematische Horizont der Fragestellung abgesteckt, wie sie traditionell in der Diskussion um die *theologia naturalis* behandelt wird.

Auch wenn selbstverständlich die theologische Erkenntnistheorie nicht mit dem Thema der natürlichen Theologie einfach identisch ist, so kommt doch keine theologische Epistemologie um die Auseinandersetzung mit ihr herum.

Der Begriff *theologia naturalis* stammt vom in ganz Europa bekannt gewordenen Werk *Liber creaturarum sive de homine* von Raimund von Sabunde († 1436), das seit dem Zweitdruck 1485 unter dem Titel *Theologia Naturalis* erschienen ist.[5] Weil der Begriff sowohl funktional als auch material umstritten ist, spricht Kock von einem „doppelten Streitbegriff …, der sich nicht ohne weiteres definieren lässt, weil jede Definition schon eine Position im Streit um natürliche Theologie darstellt und infolgedessen nicht unumstritten bleibt"[6]. Dabei liegt der „wunde Punkt" einer natürlichen Theologie in einem „theistischen Wirklichkeitsverständnis", das „in Natur- und Geschichtsvorgängen *direkt* göttliche Willenskundgebungen wahrnehmen zu können meint".[7] Auf diesem Hintergrund versucht die neuere Literatur zum Thema gar keine Begriffsbestimmung vorzunehmen, sondern umreißt die Problemfelder[8] und unternimmt eine „Feldbeschreibung" der Traditionswege, die dieser antike theologische Topos genommen hat.[9] Damit gibt die neuere Forschung einen Überblick darüber, was herkömmlich unter *theologia naturalis* verstanden worden ist.

Funktional wurde vor allem in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts die Etikettierung einer Theologie als „natürliche Theologie" häufig zum Zweck der Abgrenzung und Abwertung verwendet. Prominent steht immer noch das vernichtende Urteil Karl Barths gegenüber einer *analogia entis* (Erich Przywara) als Grundprinzip der natürlichen Theologie im Raum, die Barth für „*die* Erfindung des Antichrist"[10] hält.

Die *materiale*, inhaltliche Vielfalt der *theologia naturalis* rührt zum einen von der schicksalhaften Verbundenheit von Theologie und Philosophie her, denn das Problemfeld der natürlichen Theologie stammt bereits aus der vorchristlichen Philosophie.[11] Seit *Panaitios* (185–110/99 v. Chr.; Mittlere Stoa) bezeichnet „natürliche Theologie" die Gotteslehre der Philosophen, die sich unterscheidet von

5 Raimundus de Sabunde: *Theologia naturalis. Seu liber creaturarum*. Neudruck mit literargeschichtlicher Einführung und kritischer Edition des Prologs und des Titulus von Friedrich Stegmüller. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann, 1966.

6 Kock, *Streitbegriff*, S. 1–16. Zitat: S. 15.

7 Christof Gestrich: „Die unbewältigte natürliche Theologie", in: ZThK 68, 1971, S. 106. Anmerkung 63. Hervorhebung PM.

8 Kock, *Streitbegriff*, S. 8–11.

9 Christian Link: *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*. 2., erw. Aufl., München: Kaiser, 1982, S. 14–19.

10 Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik* I/1. Zürich: TVZ, 1986, S. VIII. Hervorhebung im Original.

11 Link. *Gleichnis*. S. 14.

der „mystischen Theologie" der Dichter und der „zivilen Theologie" der Staatskulte.

Zum anderen hat Kant in seiner *Kritik der reinen Vernunft* – neben dem ontologischen Gottesbeweis – die aposteriorischen Gottesbeweise und damit die traditionelle *theologia naturalis* als erkenntnistheoretische Grundlage effektvoll, aber nur vorübergehend zum Verstummen gebracht.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts kommt eine theologische Erkenntnistheorie, die sich auf die natürliche Theologie gründet, durch die katholische Neuscholastik wieder auf,[12] die sich in der *Constitutio dogmatica de fide catholica* des Ersten Vatikanischen Konzils von 1870[13] niedergeschlagen hat: „Die heilige Mutter Kirche hält fest, dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss (*certo*) erkannt werden kann" (DH 3004). Die neuscholastische Definition des Begriffes[14] lautet:

> Die natürliche Theologie ist eine systematisch reflektierte Gotteserkenntnis, die der Mensch durch seine natürliche Vernunft erreicht, und zwar vor und ohne Offenbarung und Glaube im übernatürlichen Sinn. Dabei gründet das durch wissenschaftliche Anstrengung der Vernunft gewonnene reflexe Wissen um Gott in einem diffusen Wissen um Gott, das ursprünglich als erste Ahnung Gottes allen Menschen innewohnt.

Das Erkenntnisprinzip der natürlichen Theologie ist die natürliche Vernunft und ihre Erkenntnisquelle sind die natürlich erkennbaren, erschaffenen Dinge.

Sowohl die scharfen Widersprüche als auch gewisse Weisen der Rezeption erkenntnistheoretischer Anliegen einer *theologia naturalis* aufseiten evangelischer Theologen im ausgehenden 19. und dem ganzen 20. Jahrhundert entzündeten sich an diesem neuscholastischen Verständnis.

Der erkenntnistheoretische Ermöglichungsgrund der natürlichen Theologie lässt sich auf dem Hintergrund der Anerkennung einer allgemeinen Offenbarung (*revelatio generalis*) entwickeln und steht letztlich für all die Gottes-, Selbst- und Welterkenntnis des Menschen, die nicht im strikten Sinne Heilsoffenbarung Gottes in Jesus Christus (*revelatio specialis*) sind.[15] Diese auf die protestantische Orthodoxie (Hollaz) zurückgehende Unterscheidung fasst den Horizont der theologischen Erkenntnislehre in der Frage nach der natürlichen und geoffenbarten Religion zusammen. Oder – um es mit Barth zu sagen: Es geht um die Frage

---

12 Vgl. Georg Kraus: *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? Natürliche Theologie als gegenwärtiges ökumenisches Problem*, Paderborn: Bonifatius, 1987, S. 23.

13 *Constitutio dogmatica de fide catholica* des 1. Vatikanischen Konzils von 1869–1870. Zählung Denzinger Hünermann (DH) §§ 3001–3043. URL: http://theol.uibk.ac.at/itl/250-52.html [Stand: 25.4.2006]. Vgl. bes.: Cap. 2 *De Revelatione* (DH 3004).

14 Kraus, *Gotteserkenntnis*, S. 25.

15 Hans-Joachim Birkner: „Natürliche Theologie und Offenbarungstheologie. Ein theologiegeschichtlicher Überblick", in: NZSTh 3, 1961, S. 279–295, hier S. 280. Hermann Fischer: „Natürliche Theologie im Wandel", in: ZThK 80, 1983, S. 85–102, hier S. 88.

nach der *Wirklichkeit* Gottes (Offenbarung des Wortes) und der *Möglichkeit* der Erkennbarkeit derselben durch den Menschen (Vernunft) und deren Verhältnisbestimmung.[16]

3. Der systematische Ort der theologischen Erkenntnislehre und ihrer Behandlung

Die theologische Erkenntnislehre in der Verhältnisbestimmung von Vernunft und Offenbarung hat ihren hauptsächlichen systematischen Ort in der *Fundamentaltheologie* (Prolegomena). Von der Hierarchisierung bzw. Vor- und Nachordnung der Topoi Vernunft und Offenbarung in der fundamentaltheologischen Diskussion hängt ab, welcher Stellenwert der Vernunft und welche Bedeutung der Offenbarung für die *theologisch-ethische Urteilsbildung* zugeschrieben wird und welche Implikationen dies für die *theologische Anthropologie* mit sich bringt. Hier beschränke ich mich auf den fundamentaltheologischen Ort:

Die Fundamentaltheologie (also die Behandlung der Vor- oder Grundfragen der Theologie) reflektiert das, „was der Mensch vor und außerhalb des Glaubens ist und wie ihm Christus Grund des Glaubens wird“[17]. Es geht also um die Reflexion der Konstitutionsbedingungen des Glaubens und die Möglichkeiten seiner theoretischen Erfassung in der theologischen Rede von Gott als denkender Verantwortung.[18] Dabei lassen sich für die deutschsprachige evangelische Systematische Theologie des 20. Jahrhunderts grob drei Verhältnisbestimmungen unterscheiden:

Erstens: Die Offenbarung steht der menschlichen Vernunft, die keinen erkenntnisrelevanten Beitrag zur Glaubensgründung leistet, *entgegen*. Das menschliche Bewusstsein ist unfähig, von sich aus zu Gott zu kommen. Der Glaube wird entsprechend als Gehorsam gegenüber der Autorität der Offenbarung dem menschlichen Erkennen und Denken vorgeordnet (vgl. Anselm: *Credo, ut intelligam*). Klassisch hat Barth die Offenbarung als „göttliche Selbstkundgabe“ dem menschlichen Bewusstsein als theologisches Grundaxiom wirkungsgeschichtlich relevant entgegengestellt.[19]

Barth spricht der Vernunft die Fähigkeit ab, dass sie in die Grundlage des Glaubens und in die äußeren Hinweise für den Glauben Einsicht zu vermitteln

16 Barth, *KD* I/1, § 6, Barth, *KD* II/1. §§ 25–27.

17 Gerhard Ebeling: „Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie“, in: ZThK 67, 1970, S. 518.

18 Vgl. Link, *Gleichnis*, S. 315–319.

19 Barth, *KD* III/1, S. 399. Vgl. C. Gestrich: *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie,* Tübingen: Mohr Siebeck, 1977, S. 268. Von den jüngeren Theologen vgl. bes.: Jüngel, Eberhard: *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, 7. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

vermag. Deshalb entwickelte sich in seinem Gefolge der Eindruck, dass der Glaube einem Sprung ins Ungewisse entspreche, der keiner Begründung bedürfe oder ihrer gar fähig sei.[20] Entsprechend fällt bei Barth die Offenbarung „von oben herein" auf den Menschen.[21]

Zweitens: Auf der anderen Seite bringt die Offenbarung ans Licht, was in der Tiefe der Vernunft bereits *grundgelegt* ist. Ein ontologischer Atheismus wird bestritten und dabei der Gegenstand der Offenbarung als Postulat oder Tiefe der Vernunft verstanden. Gefordert wird eine Religion innerhalb des allgemeinmenschlichen Wahrheitsbewusstseins bzw. innerhalb der Grenzen der autonomen Vernunft.[22] Gott wird insofern zunächst als Schöpfer verstanden, der sich erst danach als Erlöser offenbart. Der christliche Glaube bewahrt und erleuchtet das allgemein-menschliche Bewusstsein, denn die Offenbarung hat eine der Vernunft ewig zugrunde liegende Tiefe zum Gegenstand.[23] Deshalb bringt die Offenbarung nur ans Licht, was sich im Mythos und Kultus immer schon – verdeckt – Ausdruck verschafft hat: Die Offenbarung bringt ein ewiges Prinzip zur Klarheit, wie Tillich festhält.[24]

Drittens: Schließlich wird die Offenbarung als *Gegenüber* der Vernunft verstanden, denn beide sind in ihrer Geschichtlichkeit *miteinander verbunden*. Gotteserkenntnis ist nur durch die Selbstoffenbarung der göttlichen Wirklichkeit möglich. In Pannenbergs Offenbarungstheologie ereignet sich die Selbsterschließung Gottes nicht nur *in* der Geschichte, sondern *als* Geschichte. Sowohl die Universalgeschichte als auch die außerchristlichen Religionen sind indirekte wahre Offenbarungen Gottes.[25] Der Gegenstand der Offenbarung hat sich dann vor der Vernunft zu bewähren, indem Pannenberg dem Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) den Vorrang vor dem Glaubensakt (*fides qua creditur*) gibt. Gotteserkenntnis ist letztlich bei ihm nur durch die Offenbarung der göttlichen Wirklichkeit möglich, weil die göttliche Wahrheit proleptisch in die Wirklichkeit ein-

---

20 Vgl.: K. Barth: *Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922*, 16. Aufl., Zürich: TVZ, 1999, S. 79: „Glaube ist darum nie fertig, nie gegeben, nie gesichert, er ist ... immer und immer aufs neue der Sprung ins Ungewisse, ins Dunkle, in die leere Luft". Vgl. auch S. 81. 89.

21 Barth, *KD* I/2, S. 78. 113.

22 So zum Beispiel: Emanuel Hirsch: *Christliche Rechenschaft*, Bd. 1, bearb. von Hayo Gerdes, Neuausgabe besorgt von Hans Hirsch, Tübingen: Katzmann, 1989.

23 Vgl.: Paul Tillich: *Systematische Theologie*, Bd. I, 8. Aufl. Berlin, New York: de Gruyter, 1987, bes.: S. 87–189. Tillich unterscheidet zwischen der ontologischen Vernunft, die den Menschen befähigt, die Wirklichkeit zu ergreifen und umzuformen, und der technischen Vernunft, die die „Fähigkeit des Berechnens und Argumentierens" verleiht, S. 89. Die ontologische Vernunft unterscheidet Tillich in ihrer essentiellen Vollkommenheit und in ihrer entfremdeten Form unter den Bedingungen der Existenz, S. 97f.

24 Tillich, STh I, S. 97f.

25 Wolfhart Pannenberg: „Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung", in: Ders. (Hg.): *Offenbarung als Geschichte*, 5. Aufl., Göttingen: V&R, 1982, S. 91–114. Vgl. ders.: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen: V&R, 1988, S. 133–281.

bricht und die Wirklichkeit diese Wahrheit vorwegnimmt.[26] Die Gegenüberstellung bzw. das Nacheinander von Offenbarung und Vernunft versucht Pannenberg zu überwinden, indem er von einer fruchtbaren Spannungseinheit im „Zusammensein und Zusammenwirken von Glaube und Vernunft"[27] ausgeht. In kritischem Anschluss an Hegels Vernunftbegriff legt sich für Pannenberg der Begriff der geschichtlichen Vernunft nahe, weil sich der Glaube auf die zukünftigen Dinge richtet: Die geschichtliche Vernunft kann nur im Vorgriff auf eine letzte Zukunft wirken. Damit wird jedoch erst durch die geschichtliche Wirkung die Wahrheit der Offenbarung *a posteriori* als wahr begründungsmöglich.[28]

4. Vernunft und Offenbarung bzw. Schöpfung und Offenbarung bei Lütgert

Lütgerts Erkenntnistheorie bzw. sein Offenbarungsverständnis als Theologie des ersten Glaubensartikels, die sich in der Monographie *Schöpfung und Offenbarung* niederschlug, erschien im Herbst 1934 auf dem Höhepunkt des Kirchenkampfes. Zur gleichen Zeit eskalierte die Kontroverse zwischen Emil Brunner und Karl Barth um das Verhältnis von Natur und Gnade.[29]

Eine wirkungsgeschichtliche Relevanz erhielt zu dieser Zeit ebenfalls das Neuluthertum bzw. die Lutherrenaissance, wie sie von Karl Holl in kritischer Abgrenzung zu Ernst Troeltsch vertreten wurde. Holl verstand – ausgehend vom jungen Luther – dessen Theologie vor allem als Gewissensreligion und setzte die Rechtfertigung in Beziehung zur Sittlichkeit (weitere Namen in dieser Tradition sind Emanuel Hirsch, Paul Althaus, Erich Schaeder oder Ludwig Ihmels).

Berücksichtig werden muss außerdem die Glaubensbewegung der Deutschen Christen, obwohl nicht von einer einheitlichen deutsch-christlichen Theologie geredet werden kann. Was unter dem Namen *Deutsche Christen* in den Geschichtsbüchern festgeschrieben wurde, war ein Konglomerat aus deutschgläubigen Bewegungen, die genealogisch in der „völkischen Bewegung" des 19. Jahrhundert wurzeln.[30]

So undurchsichtig und diffus das ganze Erscheinungsbild der Deutschen Christen war, so stellten sich auch ihre theologischen Inhalte dar. Epistemologi-

---

26 Pannenberg, *Theologie* 1, S. 105–108, 140–142. 159. 170–176. Vgl. auch: Kock, *Streitbegriff*, S. 147–150.

27 W. Pannenberg: „Glaube und Vernunft", in: Ders.: *Grundfragen systematischer Theologie*, Bd. 1, Göttingen: V&R, 1967, S. 237–251. 237.

28 Vgl.: Kock, *Streitbegriff*, S. 139–147, bes. S. 143.

29 Vgl. deren Streitschriften, die ebenfalls 1934 auf den Markt kamen: K. Barth: *Nein! Antwort an Emil Brunner*, München: Kaiser, 1934. E. Brunner: *Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth*, Tübingen: Mohr, 1934.

30 Kurt Meier: *Die Deutschen Christen. Das Bild einer Bewegung im Kirchenkampf des Dritten Reiches*, 3. Aufl., Göttingen: V&R, 1967. Ders.: „Deutsche Christen", in: TRE 8, 1981, S. 552–554. Kurt Nowak: „Deutschgläubige Bewegungen", in: TRE 8, 1981, S. 554–559.

sche Gemeinsamkeiten finden sich in der Überzeugung, dass das politische Geschehen in den 1930er Jahre als besondere Offenbarung Gottes, als *revelatio specialis* angesehen wurde. Vorstellungen von Rassenadel und -seele, Blut und Ehre wurden zu religiösen Bekenntnissen hochstilisiert. Im Nationalsozialismus sah man eine göttliche Wertgröße; Blut und Boden, Staat und Führer sowie Volksgemeinschaft feierte man als dynamischen Gottesstrom. Aus diesem hier nur angedeuteten verkehrten Verständnis von Schöpfungs- und Geschichtsoffenbarung Gottes heraus lässt es sich leicht verstehen, dass „zwischen den Zeiten" jeglicher Gedanke einer natürlichen Theologie in Misskredit geriet. Der christozentrisch verkürzte Gegenangriff in der Form der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 als nötige Kurskorrektur lässt sich auf diesem Hintergrund zwar verstehen, aber ihre noch Jahrzehnte nachwirkende epistemologische Exklusivität und Einseitigkeit ist allein damit nicht zu rechtfertigen.

Lütgert sieht nun die Aufgabe seiner Theologie nicht darin, dass sie zwischen den gegebenen Gegensätzen der dialektischen Theologie, des Neuluthertums und der deutsch-christlichen Theologie vermitteln soll. Vielmehr muss sie die Fehlerquelle finden, die die Theologie „in diese Gegensätze auseinandergetrieben hat"[31]. Die Fragen, die immer wiederkehren und nach Antworten verlangen, haben „ihren letzten Grund in der Lehre vom Schöpfer und der Schöpfung und in ihrem Verhältnis zum Erlösungsglauben"[32]. Deshalb ist es die Intention Lütgerts, eine *Gotteslehre* darzulegen, weil in ihr auch das Geschaffene zugeordnet werden kann. Darum ist für ihn die Gotteslehre nicht ein Teil der Theologie, sondern hat die ganze Theologie eigentlich Gotteslehre zu sein. Theologie ist vom Zentrum, nämlich vom Gottesbegriff her zu verstehen, denn das theologische Denken „steigt vom Menschen aufwärts zu Gott, und von Gott wieder abwärts zum Menschen"[33]. Erst in dieser Abwärtsbewegung durch die Offenbarung Gottes gibt es für die Theologie und deshalb für den Menschen Erkenntnis Gottes. Durch eine solche Gotteslehre soll Gott ins Zentrum gerückt und ihm damit auch wieder die Ehre zurückgegeben werden, die ihm gebührt und ihm von den genannten theologischen Verkehrungen geraubt worden sei. Eine Gotteslehre muss für Lütgert letztlich *eine* Aufgabe erfüllen: Gott und seine Schöpfung und Offenbarung so darzustellen, „... damit Gott alles in allem sei" (1 Kor 15,28).[34]

Lütgert geht in seiner theologischen Erkenntnislehre also von einer theozentrischen Theologie aus: In Gott begründet und verbindet sich Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und Vollendung. Ausgangspunkt ist die Logoslehre (die Inkarnation des Wortes Gottes in Seinem Eigentum), die auf die Gotteslehre zurückweist (die Bewegung der menschlichen Vernunft zu Gott hin) und von dort her die Of-

31 W. Lütgert: *Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels*, 2. Aufl. Gießen: Brunnen, 1984, S. 24.
32 Lütgert, *Schöpfung*, S. 24.
33 Lütgert, *Schöpfung*, S. 25.
34 Vgl.: Lütgert, *Schöpfung*, S. 268.

fenbarung Gottes in der Schöpfung und Geschichte begründet (die Bewegung der Offenbarung zum Menschen hin).

4.1 Die johanneische Logoslehre bei Lütgert

Die Fleischwerdung des Wortes Gottes versteht Lütgert, im Anschluss an Calvin, als das Zentralthema der Evangelienberichte über Jesus Christus. Deshalb ist die Inkarnation auch die entscheidende Brücke, die von der Schöpfungsoffenbarung zur Erlösung hinführt.

Der Begriff des Logos drückt die ewige, vorweltliche und überweltliche Präexistenz des Wortes Gottes aus und gehört deshalb zu Gottes Wesen.[35] Johannes denkt stringent *von oben nach unten*, wenn er mit dem Verhältnis des Logos zu Gott beginnt und mit seinem Verhältnis zum Kosmos fortfährt.[36] Deshalb ist, so Lütgert, in der Logoslehre des Johannesevangeliums Schöpfung, Offenbarung und Erlösung miteinander verbunden, weil im Logos das göttliche Leben war.[37] Der Logos ist insofern auch der Mittler der Schöpfung, denn alles wurde durch das Wort (Joh 1,3). Dieses Werden wiederholt sich im Weltlauf, denn das Werden ist nicht „im Anfang" abgeschlossen.

Der Vater sendet seinen Sohn wie seinen Geist, folglich trägt Christus die ganze Macht Gottes in sich: Christus stammt aus dem Geist Gottes und ist das Wort Gottes.[38] Lütgert folgert daraus, dass das Wort das Höchste ist, was Gott und Christus zu geben haben. Wort wird in der johanneischen Theologie zum Mittlerbegriff, der am tiefsten ausdrückt, was Christus ist: das gesprochene Wort Gottes.[39]

Entscheidend für Lütgerts ganze Theologie ist nun die universelle, kosmische Bedeutung des Logos: er kam in sein Eigentum und erleuchtet jeden Menschen:

> Wenn der Evangelist sagt, dass das Wort *jeden* Menschen erleuchtet, so spricht er nicht nur von einzelnen Strahlen, die in die Heidenwelt gedrungen sind. So wichtig es ihm ist, dass von der Schöpfung durch den Logos kein Mensch ausgenommen ist; ganz ebenso wichtig ist es ihm, dass auch das Licht des Logos jeden Menschen trifft.[40]

Lütgert will sich jedoch gegen einen Heilsautomatismus (*gratia infusa*) absichern, indem er von der Erleuchtung jedes Menschen einen automatischen „Erfolg" unterscheidet. Die Offenbarung Gottes in seinem Wort führt nicht notwen-

35 W. Lütgert: *Die johanneische Christologie*, 2., überarb. Aufl., Gütersloh: Bertelsmann, 1916, S. 67–69.
36 Lütgert, *Christologie*, S. 70f.
37 Lütgert, *Schöpfung*, S. 176. Lütgert, *Christologie*, S. 73.
38 Lütgert, *Christologie*, S. 77–80.
39 Lütgert, *Christologie*, S. 81.
40 Lütgert, *Christologie*, S. 82f. Hervorhebung im Original.

dig zur Erkenntnis Gottes, denn durch die Ungerechtigkeit des Menschen fehlt ihm die „automatische" Empfänglichkeit, begründet er mit Römer 1.[41]

Aber, und dies ist für Lütgerts Theologie von grundlegender Bedeutung, es gibt eine Abstammung des Menschen von Gott, ehe man das Wort Gottes von Christus hört. Es gibt ein Tun der Wahrheit und eine Gemeinschaft mit Gott, die „dem Zusammentreffen mit Jesus voraufgeht und die Liebe zu Jesus und den Glauben an ihn möglich macht"[42].

Obwohl sich also Lütgert gegen einen naturhaften Glauben an Christus wehrt, hat für ihn das Evangelium einen universalen Horizont. Bestätigt findet er Gottes Universalismus in der Inkarnation und in der Hirt-Herde-Metapher des Johannesevangeliums: Die Herde erkennt seinen Hirten, wenn dieser ihr gegenübertritt.[43] Daraus lässt sich schließen, dass für Lütgert die Herde bereits Herde Gottes ist (als Geschöpf Gottes), wenn sie Christus begegnet. Erst in dieser Begegnung kann das *bewusste* oder *erkennende* Ja der Herde zu Gott erfolgen.

In diesem Ausgangspunkt für Lütgerts Offenbarungstheologie ist die Unterscheidung zwischen der Schöpfungs- oder Uroffenbarung und der Heilsoffenbarung Gottes angelegt, vergleichbar mit Althaus, der die „ursprüngliche Selbstbezeugung Gottes in seinem Werk" von der „Erschließung in Jesus Christus" unterscheidet und in Beziehung setzt.[44] Bei Lütgert führt die Distinktion wie auch die Relation dieses dualistischen Offenbarungsverständnisses zu Gott als dem ursächlichen Zusammenhang. Deshalb entwickelt er seine Theologie vom Gottesbegriff her.

4.2 Das Kreaturgefühl

Lütgert geht vom theologischen Axiom aus, dass alles, was ist, in Gott seinen Ursprung und sein Ziel hat – so auch der Mensch. Durch das Geschaffene redet Gott mit jedem Menschen; alle sind von Gott ansprechbar, eben weil jeder Mensch sein Geschöpf ist.

Das religiöse *Apriori*, das heißt die dem Menschen schöpfungsmäßig innewohnende religiöse Anlage als Anknüpfungspunkt für Gottes Offenbarung, definiert Lütgert mit dem Begriff Kreaturgefühl.

Als christlicher Theologe, der sich in seiner Argumentation immer im christlich-theologischen Zirkel bewegt, verweist bei Lütgert die religiöse Anlage im Menschen (eben das Kreaturgefühl) anders als bei Rudolf Otto immer auf den sich offenbarenden Gott des Alten und Neuen Testaments. Rudolf Otto, der den Begriff religionsgeschichtlich in der Rezeption und Abgrenzung zu Schleiermachers Terminologie der „schlechthinnigen Abhängigkeit" geprägt hat, versteht

41 Lütgert, *Christologie*, S. 83.
42 Lütgert, *Christologie*, S. 84.
43 Lütgert, *Christologie*, S. 84–88.
44 Paul Althaus: „Uroffenbarung", in: *Das Luthertum* 46, 1935, S. 4–32. Definition: S. 6–8.

das Kreaturgefühl als „Reflex des numinosen Objektgefühls im Selbstgefühl" des Menschen; Reflex auf das Numinose (das „Göttliche"), das sich als *mysterium tremendum et fascinans* „offenbart".[45]

Für Lütgert dagegen ist das Kreaturgefühl nicht einfach ein Reflex, sondern bereits definiert als „schöpfungsmäßige Empfindung" des Menschen und gründet in der „Angst vor dem Richter"[46]. Diese Angst wurzelt aber nicht in der Sünde des Menschen, „sondern darin, dass der Mensch Geschöpf ist, nicht im Zorne Gottes, sondern in seiner Heiligkeit, darin, dass er *Schöpfer* ist"[47].

Bei Otto scheint es, als wenn sich das Kreaturgefühl als religiöse Anlage des Menschen in einer Negation verflüchtigen und deshalb nicht zur Gotteserkenntnis führen würde, wenn er das Kreaturgefühl als „das Gefühl der Kreatur, die in ihrem eigenen Nichts versinkt und vergeht gegenüber dem, was über aller Kreatur ist"[48], definiert. Diese Nichtigkeitserfahrung, wie sie von Otto postuliert wird, versucht Lütgert zu überwinden. Deshalb betont er, dass der Gottesgedanke zur Gewissheit des Menschen werden kann, sofern dieser im Menschen selbst begründet ist.[49] Aus diesem Grund kreist er die religiöse Anlage des Menschen mit seiner Schöpfungstheologie und der johanneischen Christologie ein, indem er festhält:

> Dadurch, dass der Mensch Gottes Geschöpf und Ebenbild ist, ist er schöpfungsmäßig fähig, Gott zu erkennen, und all seine Erkenntnis Gottes beruht auf einem *Wiedererkennen*. Diese schöpfungsmäßige Anlage ist es, die wir suchen.[50]

Lütgerts Anspruch ist relativ hoch: er will zwar nicht einen neuen ontologischen Gottesbeweis (Anselm) einführen, aber er will wenigstens den Zirkelschluss der dialektischen Theologie (Barth) aufbrechen, für die nur das *christliche* Bewusstsein zum Gottesbewusstsein führe.[51]

Die religiöse Anlage, die durch Gottes Schöpfung in der Gottebenbildlichkeit des Menschen angelegt ist, heißt – negativ ausgedrückt –, dass sich der Mensch nicht selber gemacht hat und sich deshalb vorfindet. Dies führt den Menschen zum positiven Bewusstsein, dass er geworden ist.[52] Dieses Bewusstsein nennt Lütgert nun Kreaturgefühl, das sich *in der Form einer Frage* äußert: in der Frage

---

45 Rudolf Otto: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, 21. u. 22. Aufl., München: Beck, 1932, S. 8–12. Zitat: S. 8.

46 Damit schließt sich Lütgert eher dem pessimistischen Verständnis der Angst bei Kierkegaard an: Kierkegaard, Sören: *Der Begriff Angst*, übers. mit Einl. u. Kommentar hrsg. von Hans Rochol, Hamburg: Meiner, 1984.

47 Lütgert, *Schöpfung*, S. 347. Hervorhebung im Original. Damit opponiert Lütgert gegen Cremer und Kähler und deren Glaubensbegründung im Sünderbewusstsein des Menschen.

48 Otto, *Das Heilige*, S. 10.

49 Lütgert, *Schöpfung*, S. 70. 72.

50 Lütgert, *Schöpfung*, S. 69. Hervorhebung PM.

51 Lütgert, *Schöpfung*, S. 70f.

52 Lütgert, *Schöpfung*, S. 72f.

nach dem Woher und dem Wohin, in der Frage nach dem Sinn und Ziel des Ganzen, das der Mensch vorfindet.[53] Dass sich der Mensch in seiner „Fragfähigkeit" von Gott angesprochen weiß und ihn dadurch als Gott erkennen kann, ist nur möglich, weil jeder Mensch das Merkmal Gottes in sich trägt und deshalb Gott wiedererkennt. Lütgert subsumiert nun alle wesentlichen Fragen der Erkenntnistheorie (Vernunft, Gefühl, Universalität, Gottes- und Selbstbewusstsein des Menschen) unter diese Prämisse der *Fragfähigkeit des Menschen*, die noch keine Erkenntnis Gottes ist, sondern die formale Anlage zur Religion[54] als Anknüpfungspunkt für Gottes Schöpfungs- und Geschichtsoffenbarung im Menschen.

In diesem Zusammenhang ist „Rezeptivität" der tragende Terminus bei Lütgert. Das vernehmende Organ des Menschen ist die Vernunft, an die sich Gottes Offenbarung „wendet".[55] Weil jedoch auch die Vernunft von Gott geschaffen ist, besteht ihre Aktivität eigentlich in der Rezeptivität:

> Ein Akt des Empfangens ist der erste und unterste Akt des Menschen, der all seinem Denken, Erkennen und Reden, all seinem Wollen und Wirken vorangeht und zugrunde liegt ... Das produktive Element unserer Erkenntnis Gottes liegt in der Offenbarung, das rezeptive in der Vernunft. *Alle Gotteserkenntnis entsteht aus Vernunft und Offenbarung* ... Es gibt indessen keine Gotteserkenntnis nur aus der Vernunft, aber auch keine ohne die Vernunft, denn die Vernunft ist das Organ, durch welches die Offenbarung aufgenommen wird. Jede Erkenntnis Gottes wird durch die Offenbarung in der Vernunft erzeugt.[56]

Lütgert gibt damit der Vernunft einen zentralen Stellenwert und wehrt daher den im 19. Jahrhundert im Katholizismus vertretenen fideistischen Traditionalismus, das positivistische Glaubensverständnis der Erweckungsbewegung und den „Sprung ins Leere" bei den dialektischen Theologen, die die Vernunft in Glaubensfragen auf ein rein passives Vermögen reduzieren, ab. Aber ebenso versucht er der postulierten Aktivität der menschlichen Vernunftfähigkeit im neuscholastischen Verständnis einer *theologia naturalis*, die dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft die Gewissheit einer Gotteserkenntnis zuspricht, einen Riegel zu schieben.

Lütgerts Ansatz des religiösen Apriori im Kreaturgefühl ließe sich in der neueren Zeit am ehesten mit dem Konzept Pannenbergs vergleichen, der im Fragecharakter des menschlichen Daseins die religiöse Anlage des Menschen lokalisiert. Beide rezipieren Max Schelers Konzept der *Weltoffenheit des Menschen* mit dem Unterschied, dass Pannenberg die Diskussion in der theologischen Anthropologie und Lütgert diese in seiner Gotteslehre führt.[57] Lütgert behandelt dieses Theolo-

53 Lütgert, *Schöpfung*, S. 73–76.
54 Lütgert, *Schöpfung*, S. 95.
55 Lütgert, *Schöpfung*, S. 115.
56 Lütgert, *Schöpfung*, S. 116f. Hervorhebung PM.
57 Erstaunlicherweise verweist Pannenberg in seiner dreibändigen *Systematischen Theologie* nur in einer einzigen Fußnote auf Lütgert und zwar im Kapitel über Gottes Weltregierung und das Reich Gottes als Ziel der Schöpfung. Pannenberg, *Theologie* 2, S. 71, Anm. 137.

gumenon in der Gotteslehre, weil es für ihn keine Wirklichkeit außerhalb derer Gottes gibt: *In* Gott begründen und verbinden sich Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und Vollendung und deshalb auch die Anthropologie. Lütgert schließt von der Theologie auf die Anthropologie und nicht umgekehrt.

4.3 Die Gottebenbildlichkeit und die Anrede des Menschen durch Gottes Wort

In seiner Gottebenbildlichkeit besitzt der Mensch die religiöse Anlage, durch die er für Gottes Anrede empfänglich wird. Bei Lütgert zeigt sich die Ebenbildlichkeit darin, dass der Geist Gottes im geschaffenen Menschen den Geist Gottes in der Schöpfung wiedererkennt und dadurch Gott wiedererkennt – auch wenn die Antwort auf diese Offenbarung Gottes in der Regel ein Nein zu Gott bedeutet.

Weil in Gott Schöpfung, Offenbarung, Erlösung und Vollendung begründet sind, erreicht Lütgert – im innertheologischen Zirkel – eine Vorbereitung des Menschen auf die Offenbarung Gottes, die im Kreaturgefühl, in der Gottebenbildlichkeit anknüpfen kann. Für Lütgert stehen dabei die Erkennbarkeit und der Anknüpfungspunkt für Gottes Offenbarung nicht unter der Prämisse des Sündenfalls, sondern unter der *Voraussetzung der Schöpfung*. Lütgert ist das Urteil des priesterschriftlichen Berichts über die Schöpfung im Allgemeinen und den Menschen im Speziellen wichtig: Es war sehr gut. Oder mit anderen Worten: Der Mensch, jeder Mensch bleibt unverlierbar der nach Gottes Bild Geschaffene. Dies bleibt für alle Menschen vor und – man müsste konsequenterweise hinzufügen – auch außerhalb der Begegnung mit Jesus Christus gleich gültig.

Gott *redet* also durch sein Schaffen in der Schöpfung (Natur)[58] und in der Geschichte bereits zum Menschen, bevor Gott durch das Leben und Geschick Jesu Christi dem Menschen definitiv entgegentritt. Lütgert kennt eine Offenbarung – und deshalb auch die Möglichkeit einer Erkennbarkeit Gottes – vor und außerhalb des Christus. Diese Selbsterschließung geschieht jedoch nicht ohne Rede Gottes, nicht ohne „Wort Gottes". Wenn sich der Mensch von Gott angeredet weiß, dann ist das aufgrund dieses Wortes, das den Menschen anspricht (Schöpfung, Geschichte, Christus). Der Geist Gottes im Menschen, durch den der

58 Lütgert vermischt die Termini Schöpfung und Natur beziehungsweise verwendet diese Begriffe deckungsgleich. Damit hat er aber das Problem nicht berücksichtigt, das sich zu seiner Zeit bereits gestellt hat: Die Frage nach dem Naturbegriff. Die Naturwissenschaft hat sich seit dem spätmittelalterlichen Nominalismus sowohl vom lateinischen *natura*-Begriff, der das dem Menschen Angeborene im Gegensatz zu dem von ihm Erworbenen beschreibt, als auch vom aristotelischen *physis*-Begriff, der auf das sich selbst Bewegende im Gegensatz zum von außen Bewegten weist, programmatisch abgewendet. Weil sich die Theologie jedoch die genannten Naturverständnisse in unterschiedlicher Gewichtung zu Eigen gemacht hatte, traten in der Folge Natur und Geist beziehungsweise Natur und Schöpfung auseinander. So kann mit Pannenberg vereinfacht und zugespitzt festgehalten werden, dass „natürlich" nicht mehr als der Natur Gottes gemäß, sondern als der Natur des Menschen gemäß verstanden wurde. Pannenberg, *Theologie* 1, S. 92f.

Mensch eine „lebendige Seele“[59] ist, erkennt Gottes Geist im Geschaffenen wieder und weiß sich dadurch von Gott angesprochen.

Erst an diesem Punkt finalisiert Lütgert diese vorbereitende Offenbarung Gottes auf das Christusereignis hin. Wenn der Schäfer der Herde gegenübertritt, so erkennt die Herde ihren Hirten wieder, denn sie ist ja bereits Herde: „Erkennen Gottes in Christus ist Wiedererkennen des Schöpfers“[60]; um Gott in Christus erkennen zu können, muss der Mensch vorbereitet werden. Damit schafft Lütgert eine theozentrische Klammer um sein Wirklichkeitsverständnis.

4.4 Die Möglichkeit der menschlichen Vernunft

Das vernehmende Organ des Menschen für die göttliche Offenbarung ist Lütgert zufolge die Vernunft in ihrer Rezeptivität, wie oben beim Verständnis des Kreaturgefühls bereits referiert wurde. So versteht er im Anschluss an Herder und Hamann Vernunft als Vernehmen, mit dem das Unsichtbare, Transzendente beziehungsweise Göttliche empfangen wird. Vernunft ist dabei nicht von Leiblichkeit, Geschichtlichkeit und Sprachfähigkeit zu lösen, sondern diese gehören als Teil des Geschaffenseins des Menschen zur Vernunft. Durch die Offenbarung Gottes in seinem Schaffen ist die Vernunft des geschaffenen Menschen das Organ für die Aufnahme dieser Offenbarung. Deshalb ist Glaube und Vernunft einander nicht entgegengestellt, „[d]enn der Glaube ist der Akt, durch den die Vernunft sich einem Einfluss öffnet“[61]. Damit überwindet Lütgert die Frage nach Vor- oder Nachordnung von Glaube und Vernunft, denn die Vernunft gehört zum Menschsein des Menschen als geschaffenes Wesen hinzu, die sich gegenüber einem Gegebenen öffnen (Akt des Glaubens) oder verschließen (Akt des Unglaubens) kann.[62] Die Vernunft ist also weder aktiv noch passiv, sondern rezeptiv, sie empfängt die Offenbarung und daraus entsteht in ihr und durch sie Gotteserkenntnis.

4.5 Die Offenbarung in der Geschichte (Providentia)

Durch das menschliche Selbstverständnis, von Gott angeredet zu sein, anerkennt der Mensch den Vorsehungsglauben, dass Gott in der Geschichte wirkt. Lütgerts Begründung, dass Geschichte Offenbarung Gottes ist, bewegt sich wiederum im innertheologischen Zirkel: Weil Gott der Schöpfer und der Herr des „Himmels und der Erde“ ist, deshalb regiert er auch die Geschichte. Die Erkenntnis Gottes beruht folglich nicht nur auf der Natur, sondern auch auf der Geschichte, die bei-

59 Lütgert kennt keinen Geist – Seele-Dualismus im Menschen. Er beruft sich dabei auf Gen 2,7: Der Mensch lebt nur durch den Hauch, also die Leben schaffende Geistkraft Gottes, vgl. Röm 8,16.

60 Lütgert, *Schöpfung*, S. 367.

61 Lütgert, *Schöpfung*, S. 117.

62 Lütgert, *Schöpfung*, S. 117f.

de der Erkenntnis Gottes durch das Christusereignis, bezeugt im Evangelium, zeitlich vorangehen.[63]

Offenbarung in der Geschichte ist aber, so Lütgert, ein religiöser Glaube und nicht eine wissenschaftliche Erkenntnis, weil ein teleologisches Geschichtsverständnis „nur unter der Voraussetzung des Glaubens an die göttliche Weltregierung gültig"[64] sei. Trotzdem will er sein Offenbarungsverständnis in der Geschichte nicht nur als Postulat, sondern auch als allgemein einsichtige Grundüberzeugung verstanden wissen, weil die Fragen, die eine Geschichtsphilosophie stellt (nach den in der Geschichte geltenden Gesetzen; den in ihr wirkenden Kräften; dem ihr zugrunde liegenden Plan; dem sie leitenden Ziel), letztlich die Frage nach Gott selbst sei – oder demjenigen Gedanken, der an seine Stelle tritt.[65]

Wenn Lütgert darüber hinaus noch betont, dass die Geschichte Menschenwerk ist, weil Gott durch Menschen handelt,[66] dann bewegt er sich nahe an Hegels idealistischem Geschichtsverständnis. Das Absolute muss sich in der Endlichkeit zeigen, wie Hegel in seiner *Phänomenologie des Geistes* darstellt. Zum Begriff Geist gehört für ihn strukturell der Begriff der Geschichte, die er als Selbstentfaltung des objektiven Geistes versteht. Der Geist ist geschichtlich, insofern er in der Grundbewegung vom Zustand des Außer-sich-Seins in den Zustand des Für-sich-Seins übergeht. In dieser Bewegung verwirklicht sich der Geist als Kraft der Vernunft, die verschiedene Individuen verbindet. Das daraus resultierende menschliche Handeln formt nun diese Welt.[67]

Mit diesem Zugeständnis an die sonst eher kritisch betrachtete (Geschichts-) Philosophie Hegels[68] will sich Lütgert gegen den „biblizistischen Pietismus" abgrenzen, der sagt, dass nur der glaubende Mensch Gottes Werk tun könne. Deshalb beschränkte dieser die Offenbarung Gottes in der Geschichte auf die Heilsgeschichte.[69] Diesem verengten Verständnis hält Lütgert entgegen, dass sich Gott

63 Lütgert, *Schöpfung*, S. 179.
64 Lütgert, *Schöpfung*, S. 190.
65 Lütgert, *Schöpfung*, S. 190f.
66 Lütgert, *Schöpfung*, S. 192f.
67 Vgl. dazu auch Lütgerts Verständnis des Kreaturgefühls, das sich im „Ich-Du-Verhältnis" ausdrückt, Lütgert, *Schöpfung*, S. 92–95: „Jedes Ich aber bildet sich durch die Selbstunterscheidung von etwas, was nicht Ich ist … [D]ie Persönlichkeit entsteht dadurch und besteht dadurch, dass sie sich von einer anderen Persönlichkeit unterscheidet … [D]adurch, dass eine Persönlichkeit mich von sich unterscheidet, werde ich selbst eine Persönlichkeit. Ich bin nur in einer Gemeinschaft und durch sie." Zitat: S. 92f.
68 Zur kritischen Auseinandersetzung mit Hegel insgesamt vgl.: W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 3. Teil: Höhe und Niedergang des Idealismus*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 10, Gütersloh: Bertelsmann, 1925, S. 46–96. Zur Geschichtsphilosophie Hegels vgl. S. 63–74.
69 Lütgert, *Schöpfung*, S. 197. W. Lütgert: *Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluss Schleiermachers*, Gütersloh: Bertelsmann, 1892, S. 20–29. W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 1. Teil: Die religiöse Krisis des deutschen Idealismus*. Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe,

nicht bloß auf einem „so schmalen und kurzen Streifen der Geschichte“[70] offenbare, sonst wäre Offenbarung Vergangenheit und nur noch durch die Tradition mit der Gegenwart verbunden.

Eben weil Gott durch Menschen wirkt, versteht Lütgert die Universalgeschichte als Offenbarung Gottes. Er unterscheidet drei Arten, wie Gott durch den Menschen wirkt: Entweder wirkt Gott durch den Menschen *mit* dessen willentlicher Zustimmung. Der Mensch versteht sich als unter der göttlichen Führung stehend und handelt in seiner Abhängigkeit von Gott selbst und frei. Lütgert nennt dies das „Ja zu Gott“. Oder Gott wirkt durch den Menschen *ohne* dessen willentliche Zustimmung. Der Mensch ist sich der göttlichen Leitung nicht bewusst. Er handelt zwar aktiv, aber ohne freie Hingabe an Gott, was Lütgert als das menschliche „Schweigen zu Gott“ bezeichnet. Oder aber Gott wirkt durch den Menschen *gegen* dessen Willen. Der Mensch widerstrebt Gottes Leitung, was einem „Nein zu Gott“ entspricht. Dass die Weltregierung Gottes als Offenbarung wahrgenommen wird, gilt aber ausschließlich im ersten Fall, weil nur der Glaubende Gottes Weltregierung als solche versteht.

Insofern also die göttliche Weltregierung in der Geschichte erkennbar wird, ist sie Offenbarung Gottes. Zum Bewusstsein kommt die göttliche Weltregierung durch das Gefühl, von Gott geleitet zu sein. Objektiv offenbar wird die Weltregierung Gottes dadurch, dass durch die Geschichte das Reich Gottes kommt. Von der Zustimmung zu diesem Glauben an Gottes Weltregierung hängt es ab, ob die Geschichte als Offenbarung Gottes erkannt wird.[71]

Die Überzeugung einer Teleologie der Geschichte entsteht Lütgert zufolge aus dem Glauben an die Weltregierung Gottes.[72] Deshalb kommt in und mit der Geschichte das Reich Gottes, wie der Inhalt des Evangeliums verstanden werden muss. Damit wendet er sich nun sowohl gegen Hegels rein präsentische Geschichtsphilosophie als auch gegen die Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts, die diese Botschaft von der Gegenwart des Reiches Gottes als Inhalt des Evangeliums bestritt.[73]

Dass nach dem jesuanischen Selbstverständnis mit ihm das Reich Gottes unter den Menschen angebrochen ist, heißt nun nicht, dass Jesus Christus den Glauben in den Menschen erweckt, sondern dass er dem Vorsehungsglauben ein neues Ziel gibt: das Mitwirken am Kommen des Reiches Gottes.[74] Denn durch das

---

Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 6, Gütersloh: Bertelsmann, 1923, S. 176–179.

70 Lütgert, *Schöpfung*, S. 197.

71 Lütgert, *Schöpfung*, S. 214f.

72 Lütgert, *Schöpfung*, S. 231f.

73 Lütgert, *Schöpfung*, S. 215. W. Lütgert: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende. 4. Teil: Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 21, Gütersloh: Bertelsmann, 1930, S. 374–378.

74 Lütgert, *Schöpfung*, S. 222f.

„Gesetz des Geistes Gottes" wird der Glaubende von der Wirkohnmacht befreit. Der Geist gibt ihm die Kraft, dass aus dem Wollen das Vollbringen wird (Röm 7,18) oder vielmehr Gott wirkt sowohl das Wollen als auch das Vollbringen im Menschen durch das Gesetz des Geistes (Phil 2,13): „[D]en guten Willen wirkt er [Gott] durch das Gesetz, das Vollbringen durch den Geist."[75]

Das Werk des Menschen besteht nun darin, dass er in der von Gott im Menschen geweckten Liebe tätig ist und sich dadurch dem anderen hilfreich zuwendet.[76] Auf dieses Motiv baut Lütgert seine ganze Missionstheologie auf: die Reflexion über das Geschick des Einzelnen als Missionsmotiv lehnt er als anthropozentrisches Motiv ab. Als einziges lässt er dagegen gelten, dass der glaubende Mensch dem Missionsbefehl Jesu Christi gehorcht. Auf dem Hintergrund seines christologischen Verständnisses, dass sich auch Christus Gott unterordnet, nennt er den menschlichen Gehorsam dem Missionsbefehl Jesu gegenüber das theozentrische Missionsmotiv.[77]

Geschichte wird dann für den Einzelnen zur Offenbarung, wenn die Offenbarung durch Erfahrung bestätigt wird. Erfahrung kann jedoch nicht zu einer zweiten Erkenntnisquelle neben der Offenbarung werden, denn Lütgert definiert Erfahrung als ein Ereignis, das zum Erlebnis wird, indem es den geistigen Besitz des Menschen bereichert.[78] Erkenntnisse aufgrund von Erfahrungen sind deshalb immer begrenzt, nicht übertragbar und folglich nicht allgemeingültig. Erfahrungen begründen nur eine subjektive Gewissheit.[79] Trotzdem ließe sich ein Glaube an die göttliche Weltregierung nicht festhalten, wenn er nie durch die Erfahrung eine subjektive Bestätigung bekäme: Wer Gott aus der Offenbarung in der Schöpfung und Geschichte kennt, der erkennt Gott in der Erfahrung wieder und erhält damit eine Bestätigung der Offenbarung.[80]

---

75 Lütgert, *Schöpfung*, S. 225.

76 Lütgert, *Schöpfung*, S. 185f. 224. W. Lütgert: *Die Liebe im Neuen Testament.* 2. Aufl. Gießen, Basel: Brunnen, 1987, S. 196.

77 Lütgert, *Schöpfung*, S. 240. Unter Weltmission versteht Lütgert äußere und innere Mission; das Werk der Mission setzt sich aus Verkündigung und aus dem Dienst der Nächstenliebe zusammen. Vgl.: W. Lütgert: *Ethik der Liebe*, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 2. Reihe, Sammlung wissenschaftlicher Monographien, Bd. 39, Gütersloh: Bertelsmann, 1938, S. 80–103. 262–264. Zu Lütgerts Missionstheologie vgl. die ersten sechs Vorträge in: W. Lütgert: *Reich Gottes und* Weltgeschichte. Vorträge, Gütersloh: Bertelsmann, 1928: „Mission und Geschichtsphilosophie", S. 1–11; „Mission und Nation", S. 12–29; „Das reformatorische Evangelium und die Mission", S. 30–46; „Mission und Propaganda", S. 47–53; „Das Reich Gottes und die Mission", S. 54–75; „Jesus als Jude", S. 76–94. Vgl. auch: W. Lütgert: „Mission als Beweis für die Gottheit Jesu", in: W. Lütgert: *Gottes Sohn und Gottes Geist. Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes*, Leipzig: Deichert, 1905, S. 13–21.

78 Lütgert, *Schöpfung*, S. 243.

79 Lütgert, *Schöpfung*, S. 244.

80 Lütgert, *Schöpfung*, S. 246.

Lütgerts Erfahrungsbegriff unterscheidet sich von demjenigen der Erlanger Theologen des 19. Jahrhunderts, die die Erfahrung als christliches Bewusstsein der Wiedergeburt verstehen, also die Offenbarung Gottes in der Erfahrung der Sündenvergebung festmachen – letztlich wiederum im von Lütgert bekämpften „schlechten Gewissen", womit er bereits bei Cremer nicht einverstanden gewesen ist. Das Gewissen hat bei Lütgert nicht glaubensbegründende, sondern die Offenbarung Gottes subjektiv bestätigende Funktion: Im Gewissen gibt der Mensch dem Zorn Gottes recht und erfährt zugleich auch die Gnade Gottes.[81]

4.6 Schlussbilanz: Gotteserkenntnis aus Vernunft und Offenbarung erschließt sich jedem Menschen

Es gibt für Lütgert eine Abstammung von Gott und ein Tun des Willens Gottes, die beide der Begegnung mit Christus vorausgehen. Der Mensch ist folglich in Lütgerts Theologie nicht unvorbereitet für Gottes Offenbarung, sie fällt nicht senkrecht von oben auf den Menschen herab. Insofern wird der Mensch nicht einfach nur von ihr überrascht. Damit sich seine Lehre nun nicht in Dualismen oder Diastasen aufsplittert, sieht Lütgert das Schöpfungs-, Geschichts- und Heilsgeschehen in Gott begründet und von ihm initiiert.

Es gibt Erkenntnis Gottes, die sich jedem Menschen aus der Schöpfung, aus der Uroffenbarung erschließt. Eine solche Erschließungserfahrung drückt sich Lütgert zufolge im ersten Artikel des christlichen Glaubens aus: Gott der Schöpfer. Daraus entsteht der Glaube an die Vorsehung Gottes als Folge der wahren Offenbarung Gottes in der Schöpfung und (Universal-)Geschichte. Dies ist die Voraussetzung und Grundlage, an die der Sohn Gottes anknüpft.

Die spezielle Erkenntnis, die der Christenheit zukommt, stammt aus dem Glauben an die Versöhnung des Menschen durch die Inkarnation Gottes und den gekreuzigten Christus. Lütgert nennt das das einfache, elementare Evangelium, das den Christen gegenüber anderen Menschen auszeichnet. Die Missions- und Bußpredigt begründet sich folglich nicht in der Schilderung der menschlichen Sünde, sondern in dem Hinweis auf die Offenbarung der Güte und des von Lütgert positiv verstandenen Gesetzes Gottes, die Lütgert zufolge zur Busse leiten.

Dass nun eine teleologische Geschichtsoffenbarung zum Erkenntnisstand des Menschen gezählt werden kann, dazu benötigt der Mensch den Geist Gottes. Nur dieser gibt Erkenntnis der „oberen unsichtbaren Welt", wie es Lütgert ausdrückt. Dies entspricht dem dritten Glaubensartikel: Gott der Geist. Dieser zeigt auf das Ziel der Geschichte, nämlich auf das Reich Gottes, das in Christus bereits angebrochen ist und zur Vollendung drängt.

Der Mensch ist in Lütgerts Verständnis nicht fähig, einem undefinierbaren Naturgesetz folgend und unabhängig von Gott allein durch die Fähigkeit seiner Vernunft Gott zu erkennen. Menschliches Erkennen beruht auf einem Wiederer-

81 Lütgert, *Schöpfung*, S. 250f.

kennen, weil der Mensch Gottes Ebenbild ist. In dieser Ebenbildlichkeit liegt aber auch eine Ambivalenz der menschlichen Reaktion auf Gottes Offenbarung in Schöpfung und Geschichte: der Mensch flieht von Gott weg oder zu ihm hin.[82] Die Gottesoffenbarung in Christus setzt die Offenbarung in der Schöpfung und Geschichte voraus. Jesus vollendet das Werk Gottes, aber dieses fängt nicht bei ihm an. Lütgert sieht also den Akt der liebenden Selbstbezeugung und Selbsthingabe Gottes nicht erst in der Erlösung durch die Inkarnation, das Kreuz und die Auferstehung, sondern bereits in der Schöpfung angelegt und durch sie gegeben. Das Ziel der Offenbarung Gottes ist dabei das ewige Reich Gottes, „damit Gott alles in allem sei".

Trotz seiner Rezeption der lutherischen Lehre, dass das Endliche fähig ist, das Unendliche aufzunehmen, steht Lütgert an diesem Punkt Calvin näher, indem er wie Calvin den irdischen Christus gleichzeitig im Himmel und auf der Erde versteht: die göttlichen Eigenschaften gehen nicht in die menschlichen über (*Extra Calvinisticum*).

Überblickt man nun die Schöpfungsoffenbarung Lütgerts, folgt er der altprotestantischen Orthodoxie, die eine *revelatio generalis* von einer *revelatio specialis* unterscheidet. Er vertritt kein exklusives, sondern ein inklusives Offenbarungsverständnis. Seine Theologie birgt, von ihm sicher nicht beabsichtigt, bereits auch Ansätze für einen Pluralismus in sich.[83] Zum einen finalisiert sich Gottes Offenbarung bei ihm in Christus, dem fleischgewordenen Wort Gottes, dem Gekreuzigten und Auferstandenen (Inklusivismus); zum anderen aber erleuchtet Christus alle Menschen, und deshalb gibt es ein Tun des Willens Gottes und ein Erkennen Gottes, das außerhalb der Offenbarung Gottes in Christus möglich ist (Pluralismus).

5. Ausblick

Aus der Untersuchung von Lütgerts Offenbarungsverständnis lässt sich andeutungsweise ein doppelter perspektivischer Ausblick für das Gespräch mit zeitgenössischen Ansätzen theologischer Epistemologie ableiten:

Erstens: Eine Trennung von Vernunft und Offenbarung ist in einer theologischen Erkenntnistheorie nicht aufrecht zu erhalten. Vernunft und Offenbarung sind zwar zu unterscheiden, aber ineinander zu denken. Der Inhalt generiert nicht – so sagt es Bernhardt[84] in einem Aufsatz – „eine von aller sonstigen Erfahrung

82 Vgl.: Lütgert, *Schöpfung*, S. 115–134.

83 Obwohl der Einfluss von Lütgert auf seinen Schüler Paul Tillich, der von seinen Lehrern Lütgert und vor allem von Martin Kähler immer in respektvoller Verehrung gesprochen hat, noch nicht erforscht ist, ließe sich diese Tatsache in Tillichs Rezeption von Lütgerts Ansätzen relativ einfach nachweisen.

84 Reinhold Bernhardt: „Offenbarung als Erschliessungsgeschehen", in: *Theologische Zeitschrift* 58, 2002, S. 61–80. Hier S. 79.

prinzipiell unterschiedene eigene Erkenntnisweise. Damit ist keineswegs geleugnet, dass Gott durch seinen Geist die Möglichkeitsbedingung für den Empfang der Gottesmitteilung in den Herzen der Menschen selber schafft, sich also selbst vergegenwärtigt."

Es ist der von Gott erkannte Mensch, der Gott erkennt. Lütgert drückt dies mit der passivisch abgeänderten Formel Descartes' aus: „Cogitor, ergo sum" – Im Erkannt worden sein, erkennt der Mensch.[85] Im Erkannt worden sein öffnet sich dem Menschen die Vernunft für die Offenbarung, die den Menschen durch sein Geschaffen sein bereits umfasst.

Zweitens: Offenbarung könnte – in kritischer Anlehnung an Ian Ramsey oder Eilert Herms – als Erschließungsgeschehen oder -erfahrung bezeichnet werden, die gekennzeichnet ist durch ihren Widerfahrnischarakter und durch eine transformative Wirkung, die sie auslöst: „Der Erkennende steht der Erkenntnis nicht distanziert gegenüber, sondern ist von ihr in seinem gesamten Dasein ‚betroffen'; er muss Stellung dazu beziehen und auf das Widerfahrnis antworten."[86]

Peter Müller

„All recognition of the existence of God is generated by reason and revelation". Wilhelm Lütgert's contribution to theological epistemology

Human konwledge of God is seen by Lütgert as an interaction between human reason and God's revelation. Thus human beings are incapable of recognising God independently of God solely through their natural reason like a law of nature. In accordance with Genesis 2:7, people are living creatures because of God's ruach, his power of Spirit. This life-generating Spirit in people recognises the same Spirit of God acting in all creation, in world history, and in the incarnation, life, death, and resurrection of Christ. Human knowledge is based on recognition, since man has been irrevocably created in God's image. The revelation of God in Jesus Christ presupposes God's revelation in creation and world history. The work of God is fulfilled in Jesus Christ, but it does not begin with him. For Lütgert each and every human being originated in God and consequently can do God's will even before or without experiencing Christ.

Lütgert's understanding of revelation offers two perspectives for the contemporary discussion of theological epistemology:

First, a division between reason and revelation does not hold true in theological epistemology. Being recognised by God opens human reason for revelation, which surrounds people through their being created.

85 Lütgert, *Schöpfung*, S. 101. Vgl. Gal 4,9; 1 Kor 8,3.

86 Bernhardt, „Erschliessungsgeschehen", S. 66.

Second, in accordance with a critical borrowing from Ian Ramsey or Eilert Herms, revelation can be understood as a disclosure event or experience, which is characterised by its experiential nature and by a transforming effect that it produces in people.

Rainer Ebeling

Gemeindegründungs- und Gemeindeaufbauansätze in der Kritik der Ekklesiologie Dietrich Bonhoeffers[0]

1. Einleitung zur Thematik

In diesem Frühjahr war der 60. Jahrestag der Hinrichtung Dietrich Bonhoeffers im Konzentrationslager Flossenbürg kurz vor Ende des 2. Weltkrieges – im kommenden Jahr ist sein 100. Geburtstag. Anlass genug, um in einem systematisch-theologischen Referat seiner zu gedenken.

Ich bin dem Werk Bonhoeffers als Student begegnet, und war von Anfang an von seiner Ekklesiologie fasziniert – auch wenn mir das erste Lesen seiner Dissertation „Sanctorum Communio"[1] fast eine intellektuelle Überforderung war. Aber seit ich Bonhoeffers Gedanken über die Kirche in mich aufgenommen hatte, tendierte ich immer dazu, sehr hoch von der Kirche zu denken – auch bei aller Fragwürdigkeit ihrer empirischen Erscheinung. Ich war und bin zutiefst berührt davon, wie Bonhoeffer Kirche in ihrem Wesen als Gemeinschaft erfasst und beschrieben hat. Ich eignete mir diesen Glauben an die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen an, und begann so meine Gemeindearbeit. Als Prediger und Pfarrer erlebte ich dann mehr als einen Zerbruch in der Spannung zwischen dem Glauben an das Sein der christlichen Gemeinde und der tagtäglich erlebten Wirklichkeit. Trotzdem habe ich mich nicht von der - sagen wir – Vision Bonhoeffers von der Kirche verabschiedet. Ich glaube an die christliche Gemeinschaft der Heiligen.[2]

Wenn ich heute die Eckpunkte von Bonhoeffers Ekklesiologie referiere, dann soll es nicht bei einer Darstellung bleiben, die schon fast in den Bereich der Theologiegeschichte gehört, ich will darüber hinaus ins Gespräch kommen mit heutigen Exponenten von Gemeindegründungs-, resp. Gemeindeaufbautheologie. Welchen ekklesiologischen Ansätzen begegnen wir hier, und wie verhalten sie sich zu denen Bonhoeffers.[3] So kann man dann fragen, ob Bonhoeffers Ansatz

---

0 Vortrag am 21. September 2005, M&D Woche in Wiedenest, GBFE (Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa).

1 Veröffentlicht in der neuen Werkausgabe DBW1.

2 Vgl. meine Dissertation: Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche, S. XIIff und S. 6.

3 Einige Institute der GBFE sind ja von ihrem Selbstverständnis oder ihrer Herkunft her dem Gemeindebau und der Mission verpflichtet.

heute noch relevant ist, wo er der Korrektur bedarf, oder wo wir uns gar von ihm verabschieden müssen.

Ich werde zunächst meine Auswahl von Repräsentanten der Gemeindegründungstheologie vorstellen. Danach referiere ich die Grunddaten von Bonhoeffers Ekklesiologie. Das vierte Kapitel ist der (von Bonhoeffer her) kritischen Darstellung heutiger Gemeindegründungstheologie gewidmet, und im Schlusskapitel fragen wir schließlich nach der bleibenden Relevanz Bonhoeffers.

2. Auswahl und Beschränkung bei Vertretern der Gemeindegründungs- bzw. Gemeindeaufbautheologie

Der Missions- und Gemeindegründungsgedanke hat in den letzten 30 bis 40 Jahren eine Fülle von Bewegungen in verschiedenen Teilen der Erde hervorgebracht, gegenseitige Befruchtungen über Kontinente hinweg haben stattgefunden. Sie alle zu untersuchen und zu würdigen, sprengt jeden Rahmen.[4] Ich beschränke mich auf Personen und Gruppen, die entweder in den Umkreis von GBFE gehören oder die Einfluss auf unsere Institute oder deren Studenten haben.

2.1 Willow Creek

Die erste Wahl ist die Willow Creek Community Church mit B. Hybels als Leiter und G. Bilezikian als deren theologischen „Coach". Diese amerikanische Megakirche mit heute über 6000 Gemeindemitgliedern und einem mehrfachen an Gottesdienstbesuchern hat fraglos befruchtend in deutschsprachige Landes- und Freikirchen gewirkt. Sie ist eine Herausforderung im Blick auf kontextuelle und kontemporäre Evangelisation. Ich beschränke mich auf G. Bilezikian: *Community 101, Reclaiming the Local Church as Community of Oneness*, Äußerungen von B. Hybels – darüber hinaus verweise ich auch auf R. Warren: *Kirche mit Vision*, der in das Umfeld von Willow Creek gehört.

2.2 Kingdom Ministries

Meine zweite Wahl ist das Missionswerk „Kingdom Ministries", ein Missionswerk aus der Schweiz, das sich unter anderem stark in Gemeindegründungen in

4 Ich verweise an dieser Stelle auf zwei deutschsprachige Werke, die das Anliegen des Gemeindeaufbaus theologisch aufgearbeitet haben: Michael Herbst: *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Arbeiten zur Theologie, Bd. 76, Stuttgart: Calwer, 1987, 3. Aufl. 1993 und Ralph Kunz: *Gemeindeaufbautheorie. Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*, Zürich: TVZ, 1997.

Osteuropa und der islamischen Welt engagiert. Dazu gehört auch das konfessionskundliche Umfeld – nämlich die Hausgemeindebewegung.

2.3 ein Absolvent von IGW (Institut für Gemeindebau und Weltmission)

IGW trägt Gemeindebau im Namen. Von daher liegt es Nahe, einen Absolventen, der seine Diplomarbeit zu einem Gemeindebauthema verfasst hat, auf die hinter seiner Diplomarbeit stehende Ekklesiologie hin zu befragen. Es geht um Adrian Staub, der in seiner Diplomarbeit Gemeindegründungsbewegungen in Nordindien untersucht hat.[5]

2.4 Johannes Reimer, Präsident der GBFE

Drittens werde ich eine Vortragsreihe von Johannes Reimer betrachten. Er ist nach eigener Aussage ein leidenschaftlicher Gemeindegründer. Sein Vortrag ist keine wissenschaftliche Arbeit, er ist provokativ – vereinfachend, zeigt aber gerade darin die ihn tragenden Grundmotive.[6]

3. Grundthesen von D. Bonhoeffers Ekklesiologie

Bonhoeffer weist im Vorwort seiner Dissertation[7] darauf hin, dass es ihm um die Erschließung der Gemeinschaftsstruktur der Kirche gehe. Für ihn steckt in allen theologischen Grundbegriffen eine soziale Intention. Theologie kann deshalb nur in der ihr eigenen sozialen Sphäre der Kirche getrieben werden. Die Kirche selbst lässt sich als Gemeinschaft in ihrem Wesen nur von innen heraus verstehen. Bonhoeffer stellt die These auf, dass die Kirche ihrem Wesen nach Gemeinschaft – und zwar Gemeinschaft *sui generis* [8]– ist. Als solche ist sie Offenbarung Gottes in der Gegenwart. Dieses Verständnis der Kirche als Gemeinschaft bewahrt sich Bonhoeffer bis an sein Lebensende auch durch den Kirchenkampf und die Enttäuschungen an der „Bekennenden Kirche" wie auch der Ökumene hindurch.

Der junge Bonhoeffer versucht in seiner Dissertation das Besondere der Kirche herauszuarbeiten. Und er setzt da an, wo wir bis heute Kirche am konkretesten erfahren: den gottesdienstlichen Akten. Er geht also nicht von der Institution

5 Adrian Staub: *Gemeindegründungsbewegungen, eine Untersuchung von drei Gemeindegründungsbewegungen und was wir in Europa davon lernen können*, Diplomarbeit IGW, Zürich 2005.

6 Reimer, Johannes: „Gemeinden gründen – Macke einiger Unverbesserlicher oder Notwendigkeit?", Thayngen: Focusuisse, 2004.

7 *Sanctorum Communio*, DBW1[SC], S. 13.

8 Vgl. DBW1[SC], S. 184.

Kirche aus, auch nicht vom Amt, sondern von der örtlichen Gemeinde, die sich zum Gottesdienst versammelt.

3.1 Kirche – Offenbarungsrealität und Gemeinschaftsform sui generis

Unter dem allerersten Einfluss dialektischer Theologie – die damals in Berlin an der Fakultät, die von dem liberalen Harnack geprägt war, weitgehend abgelehnt wurde – begreift Bonhoeffer, dass die Kirche als Offenbarung Gottes beschrieben werden muss, will man sie wirklich von allen anderen sozialen Gruppierungen der Menschen unterscheiden.

Kirche als Offenbarungswirklichkeit ist durch Tod und Auferstehung Jesu Christi begründet. Bonhoeffer benutzt dazu einerseits das philosophische Konzept der Kollektivperson und andererseits die paulinische Adam-Christus-Analogie. Adam steht für die gefallene Menschheit. „In ihrem Sündersein ist die Menschheit nach dem Fall Kollektivperson, sie ist Adam".[9] Genauso ist dann aber auch die Kirche Kollektivperson, sie ist die in Christus und durch Christus – durch seinen Tod und Auferstehung - erlöste neue Menschheit. Die Adamsmenschheit wird zur Christusmenschheit umgebildet und so neue Gemeinschaft gestiftet.[10] Bonhoeffer qualifiziert diese neue Gemeinschaft dahingehend, dass er von der Kirche sagt sie sei „Liebesgemeinschaft"; und er wendet es sofort auf das Verhältnis der Gemeindeglieder zueinander an: *„In dem strukturellen Miteinander von Gemeinde und Gemeindeglied und dem tätigen Füreinander in Stellvertretung und in Kraft der Gemeinde besteht der soziologisch spezifische Charakter der Liebesgemeinschaft."*[11]

Damit die durch Tod und Auferstehung in Christus gegründete und vollendete Kirche als Offenbarungswirklichkeit innergeschichtlich erfahren wird, braucht es das Wirken des Heiligen Geistes. Durch diesen wird die Kirche je und je in der Geschichte aktualisiert. Heiliger Geist ist Wille Gottes, der die Einzelnen zur Gemeinschaft zusammenführt. Der Heilige Geist aktualisiert in der Gestalt der empirischen Kirche die in Christus gesetzte und vollendete. Die in Christus realisierte Gemeinschaft wird je und je vom Heiligen Geist in der Geschichte aktualisiert als Liebesgemeinschaft. Mit der Behauptung, dass die Kirche als Gemeinschaft a priori in Christus gesetzt ist, wehrt Bonhoeffer sowohl die individualistische Auflösung des Kirchenbegriffs ab, wie auch jegliches Ansinnen von Machbarkeit christlicher Gemeinschaft. Christliche Gemeinschaft ist immer geglaubte Gemeinschaft.[12]

---

9 Rüegger, Heinz: *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft*, S. 27.
10 Vgl. DBW1[SC], S. 92.
11 DBW1[SC], S. 128.
12 Vgl. Ebeling, Rainer: *Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche*, S. 36ff.

3.2 Christus als Gemeinde existierend

Von der Adam-Christus Analogie ausgehend, nimmt Bonhoeffer dann die paulinischen Aussagen über die Gemeinde auf, insbesondere das Bild vom Leib Christi, sowie die Passagen aus dem Epheserbrief. Aus diesen Passagen leitet er eine Verknüpfung von Christologie und Ekklesiologie ab, die in die Formal mündet: „Christus als Gemeinde existierend."[13] Mit dieser Formal behauptet Bonhoeffer gleichzeitig die Präsenz Christi in der Welt und das Sein der Kirche als Offenbarung. Mit anderen Worten: Christus ist in dieser Welt heute gegenwärtig als Gemeinde, in der Gemeinde und durch die Gemeinde. Alles, was wir in der Christologie über das Wirken Jesu Christi aussagen, kann und muss auch von der Kirche gesagt und geglaubt werden – und zwar gerade auch von der empirischen Kirche. Das ist in letzter Konsequenz die paulinischen Bilder für die Gemeinde – vornehmlich Christus das Haupt und wir die Glieder – ernst nehmen. Ansatzweise ergeben sich bereits in der Dissertation Bonoheffers Aussagen über die Kirche, die ihre ganze Tiefe und Bewährung Jahre später im Kirchenkampf und im Gefängnis finden.

3.3 Kirche für andere

Wenn denn Christologie und Ekklesiologie bei Bonhoeffer so eng verknüpft sind, lassen Sie uns – auch wenn das nicht die chronologische Reihenfolge ist – die ekklesiologische These aus „Widerstand und Ergebung" (Kirche ist nur Kirche, wenn sie Kirche für andere ist![14]) auf ihre christologische Herkunft hin untersuchen.

Schon in seiner Christologievorlesung von 1933[15] macht Bonhoeffer klar, dass Jesus Christus nur richtig verstanden wird, wenn man ihn als Stellvertreter begreift, als den, der vor Gott die Stelle, den Ort einnimmt, den der einzelne Mensch einnehmen müsste aber nicht kann. Jesus Christus – wahrer Gott und wahrer Mensch – ist dies *pro me*. „Jesus Christus ist für seine Brüder, indem er an ihre Stelle tritt. Christus steht für seine neue Menschheit vor Gott. Ist das aber so, so ist er die neue Menschheit. Dort, wo die Menschheit stehen sollte, steht er stellvertretend kraft seiner pro me Struktur. Er ist die Gemeinde. Er handelt nicht nur für sie, er ist diese, indem er ans Kreuz geht, die Sünde trägt und stirbt. Darum ist in ihm die Menschheit gekreuzigt, gestorben und gerichtet. Weil er als die neue Menschheit handelt, ist sie in ihm und er in ihr."[16]

---

13 DBW1[SC], S. 76.
14 *Widerstand und Ergebung*, S. 415.
15 Nachschrift veröffentlicht in DBW12.
16 GS III. S. 183.

Hier sieht Bonhoeffer Jesus Christus ganz auf die Gemeinde bezogen. Am Ende seines Lebens wird er universeller. Er fragt sich als Christ: „Wer ist Christus für uns heute?“[17] Die Antwort ist für ihn ein Ruf in die Nachfolge und in ein Leben, das Stellvertretung in Schuldübernahme und Fürbitte ernst nimmt. Er sagt: Jesus Christus ist der Mensch für andere. Und Nachfolge ist die Teilnahme am Leben und Sein Jesu und ist der Dienst am Mitmenschen, in welchem man glaubend Christus begegnet.[18]

Nun können wir zu der Schlussfolgerung kommen: Wenn Christus als Gemeinde existiert und wenn Christus der Mensch für andere ist, dann kann Kirche auch nur Kirche sein, wenn sie für andere da ist. Ihre Aufgabe ist das Beten und Tun des Gerechten. Dies enthält das Aufgeben von Macht und Privilegien. „Sie muss Menschen aller Berufe sagen, was ein Leben mit Christus ist, was es heisst, für andere dazusein‘.“[19] Was Bonhoeffer zu solchen Aussagen brachte, war die Frage, wie die Kirche nach der Katastrophe des Hitlerregimes und des 2. Weltkrieges wieder glaubwürdig werden könne.

3.4 Die Gestalt der Kirche – Gott wählt unter welcher Gestalt er heute sich offenbaren will – es steht nicht in unserer Verfügung

Als Bonhoeffer die These von der Kirche für andere formulierte, war ihm bewusst, dass er damit auch die Frage nach der Gestalt der Kirche stellte. Er war sich sicher, dass dies nicht länger die Gestalt der Volkskirche sein könne (in dieser Hinsicht hat er sich getäuscht); aber er machte auch keine konkreteren Vorschläge als die einer dienenden, geschwisterlichen Gemeinschaft.

Die Frage nach der Gestalt und dem Ort der Kirche ist jedoch von Bonhoeffer verschiedentlich bedacht worden.

In seiner Dissertation spricht er von der empirischen Gestalt der Kirche in konzentrischen Kreisen: *Volkskirche* – im weitesten Sinn sind hier alle zusammengefasst, die der Möglichkeit nach zur *communio sanctorum* gehören. Dabei setzt Bonhoeffer eine Gemeinde voraus, die die getauften unmündigen Kinder trägt und zum Glauben führt. Wo das nicht mehr gewährleistet ist, muss die Kirche erkennen, dass die Situation der *Missionskirche* gegeben ist. Ein innerer Kreis ist für Bonhoeffer dann die *Predigtgemeinde* und im Zentrum sieht Bonhoeffer die *Freiwilligkeitskirche* (nicht Freikirche) als bekennende Gemeinde beim Abendmahl. Kann die Volkskirche nicht zu dieser Freiwilligkeitskirche durchdringen, dann muss sie ihr volkskirchliches Sein aufgeben.[20] Was aber jenseits der Volkskirche ist, sagt Bonhoeffer in seiner Dissertation nicht.

---

17 *Widerstand und Ergebung* (WE), S. 305.
18 vgl. Ebeling, S. 72ff.
19 WE, S. 416.
20 Ebeling, S. 45.

1933 als im Konflikt mit den Deutschen Christen und der Beugung der evangelischen Kirchen unter das Naziregime die „Bekennende Kirche" entstand, war die Frage der Entscheidung zwischen Volks- oder Freikirche gegeben. Bonhoeffer votierte aus drei Gründen gegen die Option „Freikirche": a) die Freikirchen boten sich nicht als Alternative an, waren doch Unterwürfigkeitsadressen an das Regime an der Tagesordnung; b) die Bekennende Kirche betrachtete sich als die rechtmäßige Kirche; und c) wenn Kirche Offenbarungsgestalt ist, dann entscheidet allein Gott, unter welcher Gestalt er will, dass seine Kirche in die Geschichte eingeht, respektive sich an einem konkreten Ort zu einer bestimmten Zeit sichtbar zeigt. Das war eine Spitze gegen die Deutschen Christen, die Kirche *machen* wollten, es war auch eine Spitze gegen Frank Buchman und die Gruppenbewegung, sowie andere spirituelle Bewegungen, die am anderen Ende des Spektrums ebenfalls Kirche bauen wollten. Gegen alle Machbarkeitsvorstellungen bezog Bonhoeffer die Position, dass allein Jesus Christus seine Kirche baue – und diese einzig den Auftrag habe mit ihrer ganzen Existenz Christus zu bezeugen.[21]

Man muss diese Aussagen aus der damaligen Situation des Kirchenkampfes heraus verstehen. Wichtig aber für uns ist, Bonhoeffers Kritik an Machbarkeitshaltungen ernst zu nehmen. Solche Tendenzen sind auch heute vorhanden, und damals wie heute quer durch alle Denominationen. Bonhoeffer warnt uns auch vor einer zu heftigen Kritik an der Institution – obwohl auch er nicht unkritisch war. Er votierte aber für eine konsequente Christusnachfolge in geschwisterlicher Gemeinschaft, und er ließ offen, was sich daraus ergeben würde, resp. er überließ Gott die Führung.

Mit seiner These der Kirche für andere hat Bonhoeffer dann am Ende seines Lebens wohl über die Gestalt der Kirche als Volkskirche wie auch als Freikirche hinausgewiesen und erwartet, dass Gott noch einmal etwas Neues schafft. Eine Gestalt der Kirche jenseits derer, die er kannte und erlebt hatte.

3.5 Kirche als geschwisterliche Gemeinschaft

Eines aber hat sich Bonhoeffer bis ans Ende bewahrt: das Bild von einer Kirche als geschwisterlicher Gemeinschaft. Im Predigerseminar von Finkenwalde hatte Bonhoeffer mit seinen Studenten in verbindlicher Gemeinschaft gelebt. Dieses „Modell christlicher Bruderschaft war für Bonhoeffer die Frucht eines Jahrzehntes theologischen Nachdenkens über die Kirche und die konstruktive Konsequenz aus seiner schonungslosen Kirchenkritik. Es war der Versuch, die im liberalen, staatskirchlichen Protestantismus weitgehend vergessene Verbindlichkeit der sichtbaren Kirche wieder zu entdecken."[22] Diese in Finkenwalde gelebte und er-

21 Vgl DBW4[N], S. 247ff sowie GS IV, S. 327ff.
22 Rüegger, S. 72.

lebte Gemeinschaft empfand Bonhoeffer als Geschenk göttlicher Gnade. In dieser Gemeinschaft wurde gelebt, was Christus für uns ist.[23]

Diese geschwisterliche Gemeinschaft war das bleibende Moment durch alle Krisen hindurch. In ihr wurde die geglaubte Gemeinschaft der Heiligen konkret. Die empirischen Gestalten mögen vergehen, aber diese Gemeinschaft bleibt, die Gemeinschaft von Menschen, die sich in die Kreuzesnachfolge Christi und in die Teilnahme am Leiden Gottes in der Welt rufen lassen.

3.6 Fazit

Lassen Sie mich die für mich wichtigen Eckdaten der Ekklesiologie Bonhoeffers zusammenfassen:

- Bonhoeffer setzt bei der lokalen Gemeinde an, nicht bei der Institution.
- Bonhoeffer denkt streng von der Christologie her, d. h. von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus.
- Jesus Christus ist nicht nur in der Kirche gegenwärtig, sondern er existiert in dieser Welt heute als Gemeinde.
- Die christliche Gemeinde ist mitten in der Gemeinschaft des Zerbruchs unter der Sünde in dieser gefallenen Welt ein Stück neue Schöpfung.
- die christliche Kirche ist eine geschwisterliche, dienende Gemeinschaft. Sie ist Kirche für andere, weil Christus „der Mensch für andere" ist.
- Dieses „Da-sein-für andere" bedeutet Stellvertretung, Schuldübernahme, Fürbitte, Dienst der Barmherzigkeit, Proklamation der Herrschaft Jesu Christi über alle.
- Die Gestalt der Kirche kann sich ändern, aber wenn, dann ist es ein Handeln Gottes und nicht ins Belieben der Kirche gestellt. Gemeinde ist nicht von Menschen machbar.
- Die Gemeinschaft der Kirche erfüllt ihre Berufung an der Seite der Leidenden, Bedürftigen und Armen. Gemeinschaft lebt im Beten und Tun des Gerechten.

4. Ekklesiologische Eckpunkte in den ausgewählten Beispielen

Wenden wir uns nun den von mir ausgewählten Repräsentanten von Gemeindeaufbau- bzw. Gemeindegründungsbewegungen zu. Ich werde dabei nach dem zu Grunde liegenden Kirchenverständnis fragen. Es geht nur um diesen Aspekt. Ich bin allerdings der Überzeugung, dass es unabdingbar ist, wenn man sich mit Ge-

23 Was Bonhoeffer nicht wusste – und was erst 50 Jahre nach Kriegsende offenbar wurde, als die Akten der Gestapo zugänglich wurden – war die Tatsache, dass es in dieser Gemeinschaft einen „Judas" gab.

meindegründungen und Gemeindebau beschäftigt, Rechenschaft abzulegen darüber, wie man die Kirche Jesu Christi versteht.

4.1 Willow Creek

Die Willow Creek Community Church ist ein herausforderndes Modell für Gemeindebau. Das Konzept dieser amerikanischen *Mega Church* erscheint seit mehr als 10 Jahren den Evangelikalen im deutschsprachigen Europa äußerst attraktiv. Die ersten Begegnungen mit dieser Gemeinde sind für viele – mich eingeschlossen – ein befreiender Impuls und eine Ermutigung für Gemeindebau gewesen.

4.1.1 Vorbemerkungen

Vor einer Würdigung von WillowCreek sind für mich einige Klärungen angezeigt:

- *Die Übersetzung des Begriffs „community":* Zunächst ist selbstverständlich mit Gemeinschaft zu übersetzen. So ist es zu verstehen, wenn wir von der christlichen Gemeinde als „Gemeinschaft" sprechen. Das Wort meint im amerikanischen Kontext jedoch auch eine politische Größe im Sinne von Ort, Stadtteil. Wird „community" in den Zusammenhang mit einer Kirchengemeinde gebracht, dann haben wir es mit einer Gemeinde zu tun, die ihre Arbeit auf ein ganz bestimmtes Gebiet konzentriert. Im europäischen Kontext sind wir da bei der landeskirchlichen Parochie.

- *Die Übersetzung des Begriffs „church":* Church bedeutet sowohl Kirche als auch Gemeinde. Freikirchliche Übersetzer vergessen das bisweilen und setzen durchgängig „Gemeinde". Bei unserem Thema ist das von besonderer Bedeutung. Die Willow Creek Community Church versteht sich als „church for others". In den deutschen Texten steht immer: „Gemeinde für andere". Würde man hier „Kirche" statt „Gemeinde" übersetzen, wäre die Beziehung zu Bonhoeffers Formel sofort erkennbar.

4.1.2 Der ekklesiologische Ansatz von Willow Creek

Hybels, Senior Pastor von Willow Creek, denkt von der örtlichen Gemeinde her. Gerade deshalb ist die Willow Creek Community Church denominationell nicht gebunden. Es ging ursprünglich um das Kirche-Sein für eine bestimmte politische Gemeinde. Dass diese Grenzen längst gesprengt sind, ist eine andere Sache. Hybels wollte eine Gemeinde, in der die Glieder füreinander und für ihre politische Gemeinde da sind. Hybels selbst drückte es so aus: „I have come to believe more deeply than ever that the local church is the hope for the world."

Im Glaubensbekenntnis von Willow Creek wird die Kirche als Leib Christi beschrieben. Wichtig ist, dass festgehalten wird, man können in Einheit mit Jesus nur leben als Glied seiner Kirche. Diese Kirche wird sichtbar überall dort, wo Christen zusammenkommen zu Gottesdienst, Gebet, Lehre, Gemeinschaft und Dienst an der Welt.

Ferner wird für die Kirche das Bild eines Organismus verwandt im Gegensatz zu einer Organisation. Damit soll ausgedrückt werden, dass man wohl jeglicher weltlichen Gesellschaft aus freiem Willen beitreten kann, Glied der Gemeinde Jesu wird man aber allein durch das Werk Christi. Auch jede örtliche Gemeinde ist in diesem Sinne ein Werk Christi. Die Gegenwart Christi in der Mitte seiner Gläubigen konstituiert die Gemeinde. Die Gemeinde engagiert sich in einer Vielfalt von diakonischen Diensten, und in diesem Zusammenhang wird der Begriff „Gemeinde für andere" verwandt. Der Dienst geschieht zu einem großen Teil durch freiwillige Arbeit – als Dienst entsprechend der jeweiligen Gaben und Begabungen. Alles in der Gemeinde soll unter dem Selbstverständnis getan werden, eine Gemeinschaft der Einheit und Liebe zu sein.[24]

4.1.3 Bilezikians Verständnis von „Community of oneness"

Der Neutestamentler G. Bilezikian ist der Mentor von Hybels und Willow Creek. Dass die Einheit der christlichen Gemeinde in Willow Creek so stark betont wird geht auf ihn zurück. Wie ist nun sein Verständnis von Kirche als Gemeinschaft?

Zentral ist für ihn der Begriff „Einheit". Die Kirche ist eine Gemeinschaft der Einheit. Begründet wird die Einheit in der Trinität. Menschliche Gemeinschaften jedoch sind Gemeinschaften im Zerbruch. Jesus Christus hat durch seinen Tod am Kreuz nicht nur die Sünde getragen und individuelle Schuld vergeben. Durch die in ihm gestiftete Versöhnung hat er auch eine neue Gemeinschaft geschaffen. Aus der Menge der Gemeinschaft der Sünder ruft er Menschen in die Gemeinschaft der Versöhnten, in eine neue Einheit von Menschen.[25]

Bilezikian entwirft ein Bild von der Kirche als einer örtlichen Dienst- und Liebesgemeinschaft. Sie ist nicht hierarchisch strukturiert. Es werden keine Unterschiede auf Grund von Rasse oder Geschlecht oder Alter gemacht. Alle sind eins in Christus. Jeder ist gebendes und empfangendes Teil. Wo immer die Einheit des Lebens und des Dienstes angegriffen wird, wird das Werk Christi angegriffen. Bilezikian verwendet viel Raum um Vorbehalte gegen den Dienst der Frau auszuräumen, und ebenso, um mit den Machtansprüchen von offiziellen Amtsträgern aufzuräumen.

---

24 Vgl. die Internetseiten von Willow Creek: www.willowcreek.org [Stand: 1.5.2007].

25 Bilezikian, S. 16f und 31ff.

Wenn Kirche als Gemeinschaft der Versöhnten in einer neuen Einheit verstanden wird, die durch das Kreuz gestiftet ist, dann haben wir es hier mit einer Offenbarungsrealität zu tun.

4.1.4 Warrens Gemeindevision

Warum widme ich jetzt noch ein paar Gedanken R. Warren? Zunächst einmal, weil er von einem ähnlichen Ansatz wie Hybels ausgeht, jedoch seine Gemeindearbeit in einer konfessionellen Bindung tut. Er gehört zu den Southern Baptists und seine Gemeinde in Saddleback wurde von ihm gegründet, um den Menschen in diesem Ort in Kalifornien zu dienen.

Das andere ist seine Gemeindevision – ich sage bewusst „Gemeindevision", obwohl der deutsche Titel von „Purprose driven Church" „Kirche mit Vision" ist. Gemeinde, die nur für sich selbst zum Gottesdienst da ist, hat für Warren keine Existenzberechtigung. Aber auch die Formel „Da-Sein für Andere" ist Warren nicht konkret genug. Der Ansatz für Gemeindegründung und Gemeindebau ist für Warren die Frage nach dem konkreten Auftrag. Gott hat eine maßgeschneiderte Aufgabe für jede Gemeinde.[26] Warren stellt eine Beziehung zwischen den neutestamentlichen Bildern für die Gemeinde und dem, was Gemeinde sein und tun sollte her.

Jesus ist der Herr der Gemeinde. Er ist Dienst- und Auftraggeber. Warren hat nun die Vision, dass jede Gemeinde ihre konkrete Berufung entdeckt und entsprechend handelt.[27] Warren gibt keine Definition von Kirche, aber in dem Grundlagenkapitel seines Buches fordert er zur Selbstreflektion auf.[28] Im Rest seines Buches entfaltet er, wie Auftrag und Vision verwirklicht werden können. Auch hier begegnen wir dem Verständnis von Kirche als einer geschwisterlichen Liebes- und Dienstgemeinschaft.

4.2 Kingdom Ministries

Kingdom Ministries (KM) versteht sich als Dienst an und für Kirchen hauptsächlich in den Ländern der Zweidrittelwelt. KM hat eine doppelte Grundstrategie – Evangelisation und Gemeindegründung – sowie drei Schwerpunkte: Errettung, Heilung / Befreiung und sozialer Dienst; außerdem bekennen sich KM zum fünffachen apostolischen Dienst nach Epheser 4.[29] Zur Erfüllung dieser Grundsätze erscheinen KM „insbesondere Hausgemeinden als ein sehr effektives Werkzeug.

---

26 Warren, Rick: Kirche mit Vision, S. 70.

27 Warren, S. 96.

28 Warren, S. 97.

29 Vgl. die Internetseite von Kingdom Ministries: www.kingdomministries.ch [Stand: 1.5.2007].

Deshalb sind ein großer Teil der neuen Gemeinden Hausgemeinden. Diese werden immer von lokalen Christen gegründet und geleitet."[30]

Ein christliches Werk, das nach eigenen Angaben in den vergangenen 10 Jahren an über 20.000 Gemeindegründungen mitbeteiligt war, muss sich nach dem eigenen Gemeindeverständnis befragen lassen. Ich habe mit einem der leitenden Mitarbeiter von KM in der Schweiz ein Gespräch geführt. Das Ergebnis war allerdings sehr mager. Zunächst hieß es: wir sind keine Kirche oder Gemeinde, wir dienen dem Leib Christi. (wer oder was ist für meinen Gesprächspartner „Leib Christi"?) Auf die Rückfrage, wenn sie doch Gemeinden gründen, müssten sie doch auch etwas über das Wesen der christlichen Gemeinde aussagen können, fielen dann die Begriffe „Hauskirche", „Familie". Für weitere Informationen wurde ich auf die Stellungnahmen von J. Kaldewey und die Schriften von W. Simson verwiesen.

Wenn Kingdom Ministries für ihre Arbeit „Hauskirchen" bevorzugt, dann wird damit eine Aussage über die Gestalt der Kirche gemacht. Und ich bestreite nicht, dass dies wirklich die angemessene Gestalt der Kirche in gewissen Regionen dieser Erde ist. Mit „Hauskirche" werden aber keine Aussagen über das Wesen der Kirche an und für sich gemacht. Zum Begriff „Familie" als Wesensmerkmal der Kirche werde ich weiter unten Stellung nehmen.

4.2.1 Querverweise auf der Homepage von KM

Folgt man den Links auf der Homepage von KM, finden sich zwei englische Adressen: Dick Scoggins und Eric Holten. Wir finden hier die Präferenz für Hauskirchen. Sie sind das eigentliche biblische Model der Kirche und damit auch heute die angemessene Gestalt der Kirche. Und wieder das Bild „Familie". Scoggins und Holten gehen so weit, zu behaupten, dies sei überhaupt das einzig relevante. Paulinische Aussagen werden überhaupt nicht bedacht (nicht einmal die in den Grußlisten erwähnten Hausgemeinden!), dies, obwohl man großen Wert auf den fünffältigen Dienst in Epheser 4 legt. Die folgenden Verse über die Kirche werden konsequent auch bei den anderen Autoren nicht beachtet. Der Begriff „Familie" ist zwar ein biblisches Bild für die Gemeinde. „Familie" wird auch in Richtung auf verbindliche Lebensgemeinschaft und geistliches Wachstum gedeutet. Das attraktive Moment aber ist die Vermehrung: Kinder, Enkel, Urenkel. Dieses Verständnis mag man in der Missiologie weiter bedenken, vom systematischen Standpunkt aus ist es fragwürdig.

Holten referiert über die Ekklesiologie der Hausgemeinden, ohne eine wirkliche Ekklesiologie zu geben, es ist viel mehr eine Apologie.

---

30 Vgl. die Internetseite von Kingdom Ministries.

4.2.2 Kaldeweys Stellungnahmen

Mir liegen zwei Stellungnahmen von Kaldewey vor, die er für KM abgegeben hat. In der einen geht es um die Grundwerte von KM, in der zweiten um die Hausgemeindebewegung.

Bei den Grundwerten von KM gebraucht Kaldewey das Bild vom Königreich. Die Hausgemeinden bilden mitten in der Welt ein neues Königreich mit eigenen Beamten (sprich: fünffältiger Dienst). Hier gibt es eine Polemik gegen traditionelle Kirchen in Ablehnung von Bischöfen.[31] Apostel, Hirten, Lehrer, Evangelisten und Propheten sind „königliche Beamte". Das ist doch auch eine Amtsstruktur! Wird damit impliziert, dass Paulus gegen den Geist gehandelt hat, als er Bischöfe und Diakone an Timotheus schrieb? Das gefährliche an dieser Formulierung ist die implizite Gleichsetzung von Hausgemeindebewegung und dem Reich Gottes. Immerhin bleibt bemerkenswert die Verpflichtung zu sozialem, diakonischem Handeln, das mit der Gemeindegründung einher zu gehen hat.

In der Stellungnahme zur Hausgemeindebewegung wird diese Polemik zurückgenommen und Wert gelegt auf ein geschwisterliches Miteinander mit den anderen Kirchen. Es wird eingeräumt, dass auch die Hausgemeindebewegung nicht vollkommen ist. KM ist der Überzeugung, dass Hausgemeinden nicht nur in der Zweidrittelwelt eine Gestalt der Kirche ist, sondern auch im deutschsprachigen Raum.

4.2.3 Simson über Hausgemeinden

Gönnen wir uns noch einen Blick auf Simsons Ansichten über Hausgemeinden; und dies wirklich nur, weil es von KM als ein Referenzwerk genannt wird.

Simsons Buch fängt nach einer kurzen Einleitung mit 15 Thesen zur Reinkarnation der Kirche (sic!) an[32]. Dieser Titel ist entweder eine dumme Provokation – und als solche nicht entschuldbar – oder er ist, wenn er ernst gemeint ist, Häresie. Reinkarnation setzt den Tod voraus und ist kein Terminus jüdisch-christlicher Theologie. Reinkarnation der Kirche setzt den Tod dieser voraus. Damit wird Jesus aber Lügen gestraft, der von seiner Gemeinde sagt, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden. Die wahre Kirche ist für Simson die Hausgemeinde und ihren Tod macht er in der konstantinischen Wende aus. Im 2. Kapitel seines Buches macht Simson einen Gang durch die Kirchengeschichte. Er beweist, wo sich überall Abfall vom Glauben ereignet hat, wo Ansätze zur Hauskirche vorhanden waren. Und er endet mit einem fiktiven Gespräch zwischen Jesus und Repräsentanten aller möglichen Erneuerungsbewegungen, um am Ende Jesus sa-

---

31 Kaldewey: Grundwerte : „natürlich keine ‚Babylons' mit menschlichen Königen („Bischöfe' u. ä.) sondern mit Jesus als König ...".

32 Simson, *Häuser, die die Welt verändern*, S. 7.

gen zu lassen, dass das alles nicht seinem Willen entspräche, er habe einzig Hauskirchen gewollt.[33] Von einem solchen Umgang mit der Kirchengeschichte muss man sich einfach distanzieren.

Wollte man die Hausgemeindebewegung denominationell nach ihrer Herkunft befragen, dann sind wir sehr schnell bei den Hauskirchen in China, bei H. Taylor, und er führt uns zu G. Müller und J. Darby. Das gibt auch Simson zu, allerdings nur bedingt[34] – er verortet sich direkt bei der ersten Gemeinde in Jerusalem.

Was sagt Simson über das Wesen der Hausgemeinden? Es erschöpft sich in folgenden Thesen: „Die Hauskirche ist das in übernatürlicher Kraft geführte gemeinschaftliche Leben von Christen in ganz normalen Häusern." – „Es ist die konsequente Umsetzung der Einsicht, dass wir nicht dazu geschaffen sind, Jesus Christus und seinen Geist nur in heiligen Räumen zu erfahren ..., sondern mitten im Leben." „Hauskirche bedeutet, dass der Leib Christi in Häusern zusammenkommt und sich als zueinander bekehrte Gemeinschaft versteht."[35] Die Dimensionen gemeinschaftlichen Lebens sind Ergebnis der Neuschöpfung durch Jesus, nicht das Wesen selbst. Gewiss sollen wir Jesus nicht in sakralen Räumen – sondern mitten im Leben erfahren – aber *nur erfahren*? nicht auch bezeugen? Schließlich ist es ein signifikanter Unterschied ob sich die christliche Gemeinde zu etwas versteht, oder ob sie es auch ist. Hier wird offenkundig, das Simson vom Wesen der Offenbarung Jesu Christi als Gemeinde und davon dass diese Gemeinschaft durch sein Erlösungswerk geschaffen ist, wenig verstanden hat.

4.2.4 Fazit

Bei KM begegnen wir einer sehr schwachen Ekklesiologie. Es ist ihr gutes Recht, Hausgemeinden als die ihnen angemessene Gestalt der Kirche zu verstehen. Die Kritik richtet sich nicht gegen die Menschen, die sich bei KM engagieren, auch nicht gegen ihre Arbeit in Gemeindegründung und Diakonie. Sie müssen sich aber sagen lassen, dass ihr Gemeindeverständnis eklektisch ist und nicht der Fülle der biblischen Offenbarung gerecht wird. Gemeindegründung wird zum Ersatzbegriff für Mission und Evangelisation. Man gewinnt bei allen zitierten Vertretern den Eindruck, dass Gemeindegründung und exponentielles Wachstum machbar sind.

---

33 vgl. Simson, S.102f.
34 Simson, S. 21.
35 Simson. 104 f.

4.3 Adrian Staub – IGW Absolvent

A. Staub hat in seiner Diplomarbeit[36] drei Gemeindegründungsbewegungen auf dem indischen Subkontinent untersucht. Dazu gehörten auch intensive Feldstudien vor Ort. Er beschränkt sich nicht nur auf die Darstellung, sondern fragt auch, was von seinen Erkenntnissen in Europa anwendbar ist[37].

Es ist eine interessante Arbeit über „sich selbst multiplizierende Gemeinden". Die Gemeindegründungsbewegungen, die Staub vorstellt, vertreten alle den Typus von Hauskirchen. Staub glaubt, dass Hauskirchen auch im europäischen Kontext nicht nur eine Berechtigung haben, sondern nötig sind. Diese Notwendigkeit wird aus dem Missionsbefehl abgeleitet, ganze Völker zu Jüngern zu machen.

In unserem Zusammenhang hat die Arbeit von Staub einen Mangel: Er gibt nicht Rechenschaft über seine Ekklesiologie – und auch nicht über diejenige der von ihm vorgestellten Bewegungen. Im Kapitel 5 stellt Staub die Frage, ob es sich bei den von ihm vorgestellten Hausgemeinden wirklich um Gemeinden handelt, scheinbar eine ekklesiologische Frage.[38] Was Staub kritisch hinterfragt ist die Qualität biblischer Lehre, die Gefahr des Synkretismus, die Höhe der Rückfallquote, die kulturelle Anpassung und den Umgang mit Finanzen.

Staub beschränkt sich also auf die Methodik von Gemeindegründungen und zwar der Spezies Hauskirche. Ich erlaube mir die Frage – und sie richtet sich nicht nur an Staub: ob es theologisch statthaft ist die Methodik von Gemeindegründung und –aufbau zu referieren, ohne Rechenschaft zu geben über die Ekklesiologie? Müssen sich nicht Exponenten die dies Tun den Vorwurf gefallen lassen, sie hätten kein Kirchenverständnis?

4.4 Johannes Reimer

Johannes Reimer hielt am 18. März 2004 in Bülach das Eingangsreferat zum Gemeindegründungs-Kongress. Dieses Referat soll nun auf seine ekklesiologischen Aussagen hin befragt werden.

Reimer geht davon aus, dass Gott sich in der Gemeinde in unterschiedlichen Gemeindetypen (Gestalten) inkarniert.[39] Er weitet den Begriff εθνη auf Bevölkerungsgruppen und soziale Schichten aus. Damit stützt er seine Forderung von Gemeindeneugründungen und verschiedenen Gemeindetypen.

---

36 Staub, Adrian: *Gemeindegründungsbewegungen, eine Untersuchung von drei Gemeindegründungsbewegungen und was wir in Europa davon lernen können*, Diplomarbeit IGW, Zürich 2005.

37 Staub, S. 1ff und 8.

38 Staub, S. 48ff.

39 Reimer, Gemeindegründen, S. 2.

Reimer konstatiert, dass „die traditionellen Kirchen den Auftrag Christi nicht verantwortlich wahrgenommen haben."[40] Außerdem rufen die geopolitischen Veränderungen in Europa nach neuen Gemeindestrukturen.[41] Gemeindegründungen sind für Reimer notwendig, weil es für ihn nicht einfach um etwas Neues geht, sondern darum, den Menschen heute mit dem Evangelium zu erreichen. „Kirche für andere" zu sein, erfordert die Bereitschaft zum Wandel, zur Veränderung. Reimer zeigt das an Beispielen auf.[42] Reimer legt sich aber nicht auf eine bestimmte Gestalt der Kirche fest. Er erwartet, dass der Führung durch Gottes Geist Raum gegeben wird.

Reimer sieht eine Gefahr bei Gemeindegründungen. Sie ist dort gegeben, wo Menschen Methoden verfallen, in dem sie andere „erfolgreiche" Gemeinden kopieren.[43] Es geht nicht darum, Methoden auszutauschen, sondern zu erkennen, wohin Gott verändernd führen will – und zwar so, dass den Menschen gedient wird und sie zu Jüngern werden.

Wir gewinnen aus einem Vortrag ein beschränktes Bild, aus dem jedoch ein paar Momente von Kirchenverständnis transparent werden. Kirche ist Inkarnation der Liebe Gottes heute. Damit dies konkret erfahrbar ist, müssen Christen bereit sein für Gemeindegründungen, die auf die Anliegen und Bedürfnisse der Zielgruppe eingehen. Nur so kann Kirche wirklich „Kirche für andere" sein. Dies beinhaltet eine Absage an den Glauben, Gemeinde sei machbar. Sie ist und bleibt Gottes Werk. Aber Gott benutzt Menschen, die sensibel sind für seine Führung in der Umsetzung des Missionsauftrags.

5. Kritik – wo zeigen sich Konvergenzen bzw. Divergenzen zu Bonhoeffer?

Wir kommen zum Schluss:

Wir stellen die Frage, was von Bonhoeffers Kirchenverständnis heute bei Theologen vorhanden ist, die sich mit Gemeindeaufbau und Gemeindegründung beschäftigen.

Bei Willow Creek haben wir eine Reihe von Konvergenzen feststellen können. Aspekte, die Bonhoeffer betonte, haben dort eine Kontextualisierung erfahren. In der Adaption von Willow Creek haben sich Europäer allerdings zu sehr auf den Gästegottesdienst konzentriert und anderes, das wesentlich zu Willow Creek gehört, vergessen. Willow Creek will „Kirche für andere" sein, und diese Gemeinde

40 Reimer, S. 4.

41 Reimer, S. 4.

42 Zum Beispiel an einer überalterten Gemeinde in Berlin, bei der die Pensionäre ihren Besitz zusammenlegen, um ganz neu im Dienst an jungen, bedürftigen Menschen auf der Straße zu beginnen. Vgl. Reimer, S. 6.

43 Reimer, S. 7.

versteht die örtliche Gemeinde als Gottes Schöpfung mit dem Auftrag seine Liebe fassbar zu machen.

Vertreter der Hauskirchenbewegung sind sehr stark auf dem Feld der Gemeindegründung. Die Frage nach dem Wesen der christlichen Gemeinde treten aber eigenartigerweise in den Hintergrund. Hier ist ganz klar ein ekklesiologisches Defizit. Die Gefahr der Häresie und Überheblichkeit ist angezeigt. Es bleibt zu hoffen, dass die Hauskirchenbewegung offen bleibt für das, was in der Theologie über das Wesen der Kirche gelehrt wird. – Reimer zeigt wie sich Lehre von der Kirche und Gemeindegründung verbinden lassen.

Ich bin der Überzeugung, dass der Ertrag des ekklesiologischen Werkes von Bonhoeffer auch heute noch tragfähig ist. Am Schluss meiner Dissertation habe ich vor zehn Jahren festgehalten, es fehle an Visionen und Versuchen, die vorfindlichen Gestalten der Kirche (und die Hauskirchen hatte ich damals bereits eingeschlossen) wirklich in Richtung auf eine bekennende, geschwisterliche, christliche Lebens-, Arbeits- und Dienstgemeinschaft zu transzendieren.[44] Es bleibt für uns die Herausforderung als Glieder der Kirche (unter welcher Gestalt auch immer), als Glieder am Leib Christi, bekennende Kirche zu sein und immer wieder neu zu werden: dies in einer sich rasend verändernden Welt, in der die Kirche nicht in der Mehrheit ist. Es gilt in dieser Welt bekennende Kirche zu sein, als Gemeinschaft der Nachfolgenden, die inmitten der gewaltig zunehmenden Veränderungen, der Unsicherheiten und Nöte „an den weltlichen Aufgaben der menschlichen Gemeinschaft teilnimmt, nicht herrschend, sondern helfend und dienend, und die so bekennt, was ein Leben mit Christus ist."[45]

6. Literatur

Außer den Werken D. Bonhoeffers, veröffentlicht bei Ch. Kaiser, München und im Gütersloher Verlagshaus, folgende Literatur:

Bilezikian, Gilbert: *Community 101; Reclaiming the Local Church as Community of Oneness*, Grand Rapids: Zondervan, 1997.

Ebeling, Rainer: *Dietrich Bonhoeffers Ringen um die Kirche, eine Ekklesiologie im Kontext freikirchlicher Theologie*, Brunnen, Gießen 1996.

Holter, Eric: *House Church Ecclesiology, Maintaining passionate conviction without causing division*,

vgl. www.dickscoggins.com/books/handbook.php

Kaldewey, Jens: *Stellungnahme zur „Hausgemeindebewegung"*, Kingdom Ministries, 2005.

44 Ebeling, S. 396f.

45 *Widerstand und Ergebung*, S. 415.

Kingdom Ministries: *Grundwerte von Kingdom Ministries,* 2003. www.kingdomministries.ch oder www.kministries.ch

Reimer, Johannes: *Gemeinden gründen – Macke einiger Unverbesserlicher oder Notwendigkeit*?, Tayngen: Focusuisse, 2004.

Rüegger, Heinz: *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft; Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie*, Bern: Lang, 1992.

Scoggins, Dick: www.dickscoggins.com/books/handbook.php

Simson, Wolfgang: *Häuser, die die Welt verändern*, Emmelsbühl: C&P, 1999.

Staub, Adrian: *Gemeindegründungsbewegungen, eine Untersuchung von drei Gemeindegründungsbewegungen und was wir in Europa davon lernen können,* Diplomarbeit, Zürich: IGW, 2005.

Warren, Rick: *Kirche mit Vision; Gemeinde die den Auftrag Gottes lebt*, Asslar: Projektion J, 1998.

Willow Creek: www.willowcreek.org/membership.asp

Rainer Ebeling

Concepts of church planting and church development seen from the perspective of Dietrich Bonhoeffer's ecclesiology

Rainer Ebeling briefly sketches an outline of the ecclesiology of Dietrich Bonhoeffer. He compares it with the following concepts: „community" and „church" in Willow Creek (B. Hybels und G. Bilezikian) and in Saddleback (Rick Warren); Kingdom Ministries (ideas by Dick Scoggins, Eric Holten, Wolfgang Simson), a mission agency, planting and caring primarily for house churches in the Two-Thirds World. The concept of Adrian Staub, a graduate of IGW (Institut für Gemeindebau und Weltmission) is investigated as well as Johannes Reimer, director of GBFE (Gesellschaft für Bildung und Forschung in Europa). The ecclesiology of Bonhoeffer challenges these concepts through its concentration on the church as a confessing, brotherly, Christian fellowship in life, work and service in a changing world.

Friedhelm Jung

US-Evangelikale in Deutschland – ihr Beitrag zu Gemeindebau und theologischer Ausbildung

Als im 18. und 19. Jahrhundert tausende Deutsche aus wirtschaftlichen, religiösen und politischen Gründen in die USA emigrierten, entsandten deutsche Kirchen Prediger und Pfarrer in die neue Welt, damit die Neuankömmlinge geistlich versorgt würden. Inzwischen hat sich das Blatt gewendet. Kaum ein deutscher Theologe geht mehr in die USA, um zu missionieren; aber zahlreiche Amerikaner kommen nach Deutschland, um hier Gemeinden zu gründen, Bibelschulen ins Leben zu rufen oder christliche Zeitschriften zu verbreiten. Der alte Kontinent ist in den Augen vieler Amerikaner zum Missionsland geworden. Schon im 19. Jahrhundert gab es erste Überlegungen unter US-Christen, in Europa missionarisch aktiv zu werden. In einer Erklärung des *Foreign Mission Board*, der Missionsabteilung der *Southern Baptist* Convention, heißt es bereits 1869:

> „The desire has been expressed by some, that as Southern Baptists we might take some action looking to the establishment of missions in Europe. It is a mournful fact that the wide prevalence of ant-Christian doctrines and forms of worship has rendered many portions of that continent as truly in need of Christian sympathy and missionary enterprise as any portion of the heathen world."[1]

So kamen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die ersten Missionare aus den Vereinigten Staaten nach Westeuropa und auch nach Deutschland. Doch bis zum zweiten Weltkrieg blieb die Zahl der US-Missionare klein, während sie seitdem kontinuierlich gewachsen ist. Deutschland ist in den Augen von Amerikas Evangelikalen stark verweltlicht. Und die Zahlen scheinen ihnen Recht zu geben: Während sich heute in den USA 80 Prozent der Einwohner als Christen verstehen und der Anteil der kirchlich engagierten Gläubigen, der Evangelikalen, steigt und mit etwa 30 Prozent angegeben wird, hat hierzulande die Entchristlichung einen bisher nicht gekannten Höhepunkt erreicht: Zu den Kirchen gehören nur noch zwei Drittel der Einwohner Deutschlands; jährlich verlassen 300.000 Menschen die beiden großen Kirchen; auch viele Freikirchen haben zurückgehende Mitgliederzahlen; die Zahl der deutschen Evangelikalen stagniert seit Jahren bei 1,3 Millionen (etwa 1,5 % der Bevölkerung); immer mehr Kirchengebäude werden zum Verkauf angeboten; als kirchlich engagiert wird man kaum zehn Prozent der Deutschen bezeichnen können; und der durchschnittliche Besuch eines EKD-

1 William Lyle Wagner: *North American Protestant Missionaries in Western Europe: A Critical Appraisal*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 1993, S. 21.

Gottesdienstes liegt inzwischen bei nur noch rund vier Prozent der Kirchenmitglieder.

Auf diesem Hintergrund kann es nicht verwundern, dass Brasilianer, Koreaner, Nigerianer und eben auch US-Amerikaner in immer größerer Zahl nach Deutschland kommen, um das Land der Reformation, das seine Wurzeln vergessen zu haben scheint, an sein christliches Erbe zu erinnern. Im Folgenden sollen beispielhaft einige US-amerikanische Initiativen und Werke vorgestellt werden, die in den vergangenen Jahrzehnten in Deutschland Fuß gefasst haben.

1. US-Evangelikale helfen Gemeinden zu bauen

1.1 Billy Graham Evangelistic Association

Nach dem zweiten Weltkrieg erfuhr die evangelikale Bewegung der USA eine Neubelebung. Biblecolleges und theologische Seminare entstanden, neue christliche Zeitschriften kamen auf den Markt und evangelistische Großveranstaltungen wurden im ganzen Land abgehalten. Billy Graham wurde der maßgebende Exponent der amerikanischen evangelikalen Bewegung. Seine Großveranstaltungen zogen bereits in den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts Hunderttausende an. Sehr früh benutzten er und andere Evangelikale die Massenmedien. Dadurch stieg ihr Bekanntheitsgrad in der amerikanischen Öffentlichkeit schnell an. In Graham „fand die evangelikale Bewegung einen Verkündiger, der imstande war, die Gedanken verständlich auszudrücken und die Vorstellungsmöglichkeit der theologisch nicht geschulten Menschen anzusprechen."[2] Graham war zwar Baptist, ließ sich aber nicht dazu verleiten, konfessionelle Eigenheiten zu predigen. Sein Anliegen war vielmehr, die dem Glauben entfremdeten Menschen durch den Ruf zur Bekehrung in eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus zu führen. Mit diesem Anliegen fand er Eingang in viele Konfessionen. Christen in Europa hörten von Grahams Großveranstaltungen in den USA und luden ihn ein. Schon in den fünfziger Jahren füllte Graham deutsche Stadien. Selbst orthodoxe Kirchen Osteuropas öffneten ihm die Tore.[3]

Die Graham Evangelistic Association zeichnete auch verantwortlich für die Planung und Durchführung von zwei internationalen Kongressen in den Jahren 1971 und 1974. Vom 28. August bis 4. September 1971 fand in Amsterdam der „Europäische Kongress für Evangelisation" und vom 16. bis 25. Juli 1974 der „Internationale Kongress für Weltevangelisation" in Lausanne statt. An beiden Kongressen nahmen leitende deutsche Evangelikale teil, die die empfangenen

2 Fritz Laubach: *Aufbruch der Evangelikalen*, Wuppertal: Brockhaus 1972, S. 27.

3 Billy Graham: *Just as I am. The Autobiography of Billy Graham*, New York: HarperCollins 1997. S. 475ff und S. 540ff.

Anregungen an ihre Kirchen weitergaben und so für einen neuen Schwung im Bereich Evangelisation und Gemeindebau sorgten.[4]

Graham eröffnete auch 1993 den Reigen der seitdem alle drei bis vier Jahre stattfindenden ProChrist-Veranstaltungen. Diese via Satellit von einem zentralen Ort in hunderte von Städten und Dörfer übertragene Veranstaltung erreicht ein Millionenpublikum. In den letzten Jahren wurde die Übertragung auch auf nicht deutsch sprechende Länder ausgedehnt. Sie vermittelt den Gemeinden vor Ort wichtige Impulse für die missionarische Arbeit und stärkt das Zusammengehörigkeitsgefühl der Evangelikalen. Während sich die evangelischen Landeskirchen in den neunziger Jahren noch recht distanziert verhielten und manche Amtsträger Furcht vor fundamentalistischem Gedankengut hatten, ist inzwischen ein Umdenken zu bemerken. ProChrist wird mehr und mehr als eine Möglichkeit gesehen, um den starken Erosionsprozess der Landeskirchen zu verlangsamen. Bischöfe und Präsides begrüßen ProChrist und ermutigen die Kirchengemeinden ihres Sprengels zur Teilnahme. Heute haben US-Evangelikale zwar keinerlei Einfluss mehr auf diese Veranstaltung, doch in der Startphase gaben sie wegweisende Impulse für christliche Kirchen in Deutschland.

Die Billy Graham Evangelistic Association trägt auch zum evangelikalen Zeitschriftenspektrum Deutschlands eine auflagenstarke Publikation bei. Die *Entscheidung* ist überkonfessionell und findet ihre Leser in nahezu allen christlichen Kirchen. Mit ihren grundlegenden und informativen Artikeln über den christlichen Glauben wendet sich das Blatt nicht nur an Christen, sondern ist auch für Kirchen distanzierte Menschen interessant.[5]

Neben der Billy Graham Evangelistic Association gibt es viele andere evangelikale Organisationen in den USA, die Deutschland als Missionsfeld „entdeckt" haben.[6] Insgesamt soll von den etwa 1500 ausländischen Missionaren, die gegenwärtig in Deutschland den christlichen Glauben verbreiten, die Hälfte aus den USA kommen.[7] *Calvary Chapel, Campus für Christus, International Baptist Convention* und der *International Mission Board* sind vier Organisationen, deren Deutschland bezogene Aktivitäten näher betrachtet werden sollen.

1.2 International Mission Board

Der International Mission Board (IMB) ist die Missionsabteilung der Southern Baptist Convention (SBC), der mit 15 Millionen Mitgliedern größten protestantischen Kirche der USA. Sie entstand 1845 in Augusta (Georgia) und ist heute mit

4 Friedhelm Jung: *Die deutsche evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft ^{3}2001, S. 75–80.

5 Näheres siehe www.entscheidung.org (18. Sept. 2006).

6 Eine ausführliche Liste von Missionswerken, die in Europa arbeiten, findet sich bei: Wagner, a. a. O., S. 24f.

7 Patrick Johnstone: *Gebet für die Welt*, Holzgerlingen: Hänssler 2003, S. 291.

40.000 Kirchengemeinden flächendeckend in den USA präsent. Mission und Gemeindegründung sind für die SBC von Anfang an zentrale Aufgaben gewesen.[8] Die Zahl der mit IMB ins Ausland gesandten Missionare stieg nach dem zweiten Weltkrieg rasant an. Während ihre Zahl von 1920 bis 1930 nur von 341 auf 345 wuchs, verdoppelte sie sich nahezu von 1950 bis 1960 (711 auf 1.381).[9] Heute sind etwa 5000 Missionare im Auftrag des IMB weltweit im Einsatz. Die meisten in Deutschland tätigen Missionare des IMB arbeiten in Kooperation mit dem Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten- und Brüdergemeinden), in dem sich rund 80.000 deutsche Baptisten zusammengeschlossen haben. Ihr besonderes Augenmerk richten die US-Missionare auf stark entkirchlichte Regionen Deutschlands und auf jene Gebiete, in denen evangelische Kirchen in der Diaspora sind. Amberg, Berlin, Cloppenburg, Hochsauerlandkreis und Magdeburg sind einige jener Städte und Gegenden, in denen in den vergangenen Jahren Gemeinden gegründet wurden. Die Entstehung der Gemeinde Cloppenburg soll hier exemplarisch skizziert werden.

Dr. Steven Jett kommt im Dezember 1990 mit seiner Ehefrau Susan und ihren beiden Kindern nach Deutschland, um im Auftrag des IMB eine Gemeinde zu gründen. Zunächst besucht die Familie eine Sprachschule. Von 1992 bis 1994 sammelt Steven Jett als Pastor Erfahrungen mit der deutschen Kultur und Mentalität in der Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde (Baptisten) in Überlingen am Bodensee. Dann beginnt sein eigentlicher Auftrag: Die Familie siedelt über nach Cloppenburg in Norddeutschland. Dort baut Jett auf dem Wege der Freundschaftsevangelisation Kontakte zur einheimischen Bevölkerung auf. Als begeisterter Baseballspieler gründet er in Cloppenburg einen Verein und erreicht auf diese Weise Menschen mit der christlichen Botschaft. Hauskreise entstehen, und aus ihnen erwächst schließlich eine Gemeinde. Als die Familie 2002 Cloppenburg verlässt, steht die Gemeinde auf eigenen Füßen und kann der Betreuung des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden anvertraut werden. Familie Jett zieht nach Amberg und beginnt wieder von vorne: Jetzt soll in Ostbayern eine Gemeinde entstehen.[10]

Steven Jett ist nur einer von vielen. In Magdeburg und Weimar, zwei stark entkirchlichten Städten in den neuen Bundesländern, haben US-Missionare innerhalb von zehn Jahren blühende Gemeinden aufgebaut. Rick Dill kam 1992 nach Weimar und fand dort 11 Mitglieder der Baptistengemeinde vor. Nach zwölf Jahren war die 1945 gegründete Gemeinde, die bis 1992 nie mehr als 20 Mitglieder hatte, auf über 150 Mitglieder und bis zu 250 Gottesdienstbesucher

8 Eine Erstinformation zur SBC bietet: Bill J. Leonhard: *Dictionary of Baptists in America*, Downers Grove: InterVarsity Press 1994, S. 254f (Bibliographie!); siehe auch: www.sbc.net/aboutus (18. Sept. 2006).

9 Vgl. H. Leon McBeth: *The Baptist Heritage*, Nashville: Broadman 1987, S. 633

10 www.telleurope.org (18. Sept. 2006).

angewachsen.[11] Eine beeindruckende Bilanz, bedenkt man, dass die meisten deutschen Baptistengemeinden schon seit Jahren schrumpfen.

Was bewegt US-Evangelikale, ins Land der Reformation zu kommen und Gemeinden zu gründen? William Wagner sieht vor allem zwei Gründe: das nur nominelle Christentum der Volkskirchen und das wachsende Neuheidentum der aus den Kirchen Ausgetretenen. Wagner zitiert W. A. Visser 't Hooft, der den Begriff „neo-pagan" auf die europäische Christenheit anwandte. Visser 't Hooft schreibt:

> „Now there is surely need for an evangelism of revival and renewal. There are millions of lapsed Christians who need to hear anew what the Gospel offers them. But there are today in Europe even more millions who are not adequately described as lapsed Christians, because they have in fact turned to another religion."[12]

Viele Amerikaner, die als Geschäftsleute, Diplomaten oder Touristen nach Deutschland kommen, sind erschrocken über die leeren Kirchen. Sie erfahren, dass eine Kirchengemeinde 1400 Mitglieder hat, sonntags aber nur 60 Personen den Gottesdienst besuchen. Eine rein nominelle Mitgliedschaft in einer Kirche ist aber für amerikanische Evangelikale unbefriedigend. Das schon immer mehr praktisch orientierte amerikanische Christentum sucht Engagement und Verbindlichkeit.

> „Nominal Christians are Christians in name only. They are second, third, or fourth generation Christians without a personal experience of God's saving grace. They are present in church largely for reasons of historical association and cultural conformity rather than out of personal commitment. They lack a basis of belief and a vital personal faith."[13]

Seit dem Fall der Mauer empfinden amerikanische Missionare auch noch den besonderen Reiz und die besondere Herausforderung, in den neuen Bundesländern als einer weitgehend atheistischen Region Gemeinden gründen zu können. Sie fühlen sich geradezu in apostolischer Tradition, wenn sie in Orten das Evangelium verkündigen, „wo Christi Name noch nicht bekannt war." (Röm 15,20)

Die US-Missionare verstehen sich selbst als Diener der deutschen Kirchen. Sie wollen keine eigenen Gemeinden gründen, um diese irgendeinem amerikanischen Verband zuzuführen. Vielmehr soll jede von ihnen ins Leben gerufene Gemeinde den Weg in einen schon bestehenden deutschen Gemeindeverband finden. Natürlich arbeiten baptistische Missionare mit den deutschen Baptisten zusammen; Missionare aus dem amerikanischen Bund Freier evangelischer Gemeinden gründen Gemeinden, die sie dann dem deutschen Bund Freier evangelischer Gemeinden überstellen usw. Kritik, die Amerikaner würden in erster Linie

11 idea-spektrum 46/2004, S. 24f.
12 Wagner, a. a. O. (Anm. 1), S. 34.
13 Wagner, a. a. O. (Anm. 1), S. 34.

ihren „American way of life" nach Deutschland importieren, ist eher selten zu hören; denn längst hat der amerikanische Lebensstil Einzug in Deutschland gehalten, und kaum jemand stört sich noch daran. Allerdings mehren sich in letzter Zeit antiamerikanische Ressentiments, die sich vor allem gegen die Bush-Administration richten. Obwohl das deutsch-amerikanische Verhältnis traditionell gut ist, hat das militärische Engagement der USA in Afghanistan und dem Irak, das von vielen Deutschen als typisch amerikanischer Imperialismus interpretiert wird, für Verstimmung gesorgt. Vereinzelt bekommen auch die US-Missionare diese Vorbehalte zu spüren.

1.3 International Baptist Convention (Englischsprachige Gemeinden)

Neben 14 englischsprachigen Gemeinden, die zur methodistischen Glaubensrichtung gehören[14], zählt die baptistische Konfession gegenwärtig 26 Kirchengemeinden mit englischsprachigem Angebot. Sie sind in der *International Baptist Convention* (IBC) zusammengefasst.

Die erste englischsprachige Gemeinde baptistischer Prägung wurde 1957 in Wiesbaden gegründet (*Immanuel Baptist Church*). Ihr Auftrag war, den amerikanischen Militärangehörigen ein regelmäßiges geistliches Angebot zu bieten. Schon ein Jahr später entstand in Frankfurt die *Bethel Baptist Church*. In den folgenden Jahren entstanden weitere Gemeinden in Deutschland und Europa, die sich in der *Association of Baptists in Continental Europe* eine gemeinsame Plattform schufen. Als erste britische Gemeinden dem Zusammenschluss beitraten, änderte man 1964 den Namen in *European Baptist Convention*. Da inzwischen auch englisch sprechende Kirchengemeinden in außereuropäischen Ländern aufgenommen worden sind, legte sich eine nochmalige Namensänderung nahe: Seit 2003 heißt der Zusammenschluss *International Baptist Convention*.[15]

Längst dienen diese Gemeinden nicht mehr nur den amerikanischen Militärangehörigen und deren Familien. Geschäftsleute und Diplomaten aus den USA sind ebenso Mitglieder wie Deutsche und Angehörige anderer Nationalitäten.

Die Kirchen der IBC sind theologisch evangelikal und haben einen starken missionarischen Impetus. Ihre enge Verbundenheit mit der größten protestantischen Kirche der USA, der Southern Baptist Convention, drückt sich in der Übernahme von deren Glaubensbekenntnis *The Baptist Faith and Message* aus dem Jahr 1963 aus.[16] In diesem Glaubensbekenntnis wird die Inspiration und Autorität der Heiligen Schrift ebenso betont wie der Auftrag der Christen zur Weltmission. Die missionarische Ausrichtung der IBC-Gemeinden hat dazu geführt, dass sich schon manche Deutsche durch das Zeugnis dieser Gemeinden dem

14 www.unitedmethodist.de/ConnectionPoster.htm (19. Sept. 2006).

15 www.ibc-churches.org/ibc-article.htm (19. Sept. 2006).

16 *The Baptist Faith and Message* (revidierte Fassung aus dem Jahr 2000) ist in deutscher Übersetzung zugänglich in: Bibel und Gemeinde Nr. 2/2005, S. 5–14.

christlichen Glauben zugewandt haben. Da Englisch nicht nur Welt-, sondern auch Trendsprache vor allem der jüngeren Generation ist, fällt es leichter, kirchendistanzierte junge Leute in eine englischsprachige Gemeinde einzuladen als in eine konventionelle deutsche. Unter den Besuchern von IBC-Gemeinden findet man daher auffallend viele jüngere Personen.

Die Gemeinden sind unabhängig, stehen aber in Partnerschaft mit der schon genannten Southern Baptist Convention und mit dem deutschen Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten). Die Pastoren der IBC-Gemeinden kommen häufig aus der Southern Baptist Convention und haben an einem der sechs zu diesem Kirchenverband gehörenden Seminare studiert.

Der Abzug des amerikanischen Militärs aus Deutschland seit Beginn der neunziger Jahre hat natürlich manche Gemeinden dezimiert. Die jedoch neu hinzugewonnenen deutschen und internationalen Mitglieder – besonders auch englischsprachige Studenten – werden den englisch sprechenden Gemeinden in Deutschland auch in Zukunft Wachstum bescheren.

1.4 Campus für Christus

Campus für Christus (CfC) wurde ursprünglich als eine missionarische Bewegung unter Studenten gegründet, widmet sich inzwischen aber auch dem Gemeindebau. Bill Bright rief CfC 1951 ins Leben. Er wollte Studenten an Hochschulen der USA für den Glauben an Jesus Christus gewinnen. Dabei leitete ihn die Überlegung, dass Studenten die Führungskräfte von morgen sind. Wenn sie für den christlichen Glauben gewonnen werden könnten, dann würde, so Bright, dies positive Auswirkungen auf die ganze Gesellschaft haben. Die Bewegung weitete sich weltweit aus. 1967 wurde ein deutscher Zweig ins Leben gerufen.[17] Neben der Studentenarbeit hat Campus für Christus Deutschland u. a. folgende weitere Arbeitszweige ins Leben gerufen: Institut für Gemeindeaufbau, Sportlerorganisation „Athletes in Action", „Crescendo" (Arbeitszweig, der sich um klassische Berufsmusiker kümmert), Jesus-Projekt (das den Jesus-Film verbreitet), Verlagsarbeit.[18] Für die Gemeindegründungsarbeit in Deutschland ist der Jesus-Film sowie das kleine missionarische Verteilheftchen „Gott persönlich kennen lernen" (früher: „Die vier geistlichen Gesetze") von großer Bedeutung. Der tausendfach eingesetzte Jesus-Film wurde nach Angaben von Campus für Christus von über fünf Milliarden Menschen gesehen; 200 Millionen sollen durch den Film Christen geworden sein.[19] Auch in Deutschland ist dieser Film in Gemeindegründungsphasen immer wieder eingesetzt worden, um Menschen deutlich zu

17 Reinhard Hempelmann (Hg.): *Handbuch der evangelistisch-missionarischen Werke, Einrichtungen und Gemeinden,* Stuttgart: Christliches Verlagshaus 1997, S. 74f.

18 Eine vollständige Auflistung der Arbeitszweige findet sich unter www.cfc-online.org (19. Sept. 2006).

19 idea-spektrum 41/2005, S. 27.

machen, wer Jesus Christus ist und was er uns heute zu sagen hat. Am christlichen Glauben Interessierte werden mit der kleinen Broschüre „Gott persönlich kennen lernen" zum Zentrum des Glaubens geführt. Das Heftchen macht deutlich, dass es im christlichen Glauben nicht in erster Linie um das für wahr Halten von Glaubenssätzen, sondern um eine persönliche Beziehung zu Gott geht. Dass Gott auch heute noch erfahrbar ist und durch Christus Schuld vergibt und einen Neuanfang schenkt, soll suchenden Menschen nahe gebracht werden. Bei vielen Entscheidungen für den christlichen Glauben stand dieses Heftchen Pate.

1.4 Calvary Chapel

Am Anfang der Calvary Chapel Bewegung steht Chuck Smith. Er übernahm 1965 eine kleine christliche Gemeinde in Costa Mesa (Kalifornien) und nannte sie „Calvary Chapel". Smith wurde mit der damals stark anschwellenden Hippie-Bewegung konfrontiert. Er predigte Jesus Christus und machte die erstaunliche Erfahrung, dass Dutzende Hippies sich dem christlichen Glauben zuwandten. Die Bewegung weitete sich immer mehr aus und schon bald fanden im Pazifik Massentaufen mit Hunderten von bekehrten Hippies statt. Heute zählt allein Kalifornien über 300 Calvary Chapels. Die Bewegung hat inzwischen in den USA und weltweit zu über 1500 Gemeindegründungen geführt. Es ist eine neue Denomination entstanden. In Deutschland gibt es gegenwärtig zwölf Gemeinden und eine Bibelschule. Die deutsche Muttergemeinde findet sich in Siegen.

Nick Long kam 1984 mit einem Calvary-Musikteam nach Europa und bereiste auch Deutschland. Das Konzert in Siegen fand großen Anklang. Menschen entschieden sich für den christlichen Glauben und baten Long um weitere Glaubensunterweisung. Long siedelte mit seiner Familie 1988 nach Siegen über und begann zunächst damit, Konzerte mit Musikern aus US-Calvary-Gemeinden anzubieten. Am christlichen Glauben interessierte junge Leute wurden dann zu Bibelstunden eingeladen. Schließlich wurden auch Gottesdienste angeboten. Heute finden sonntäglich drei Gottesdienste mit insgesamt über 1000 Teilnehmern statt. Es gibt – ähnlich wie in Brüdergemeinden – keine Mitgliederliste. Die Siegener Gemeinde verfügt über gut ein Dutzend hauptamtliche Mitarbeiter und lebt ausschließlich von Spenden. Die Predigten des Pastors sind englisch und werden jeweils simultan übersetzt. Die Gemeinde ist in der örtlichen Evangelischen Allianz engagiert und bemüht sich um ein gutes Verhältnis zu den anderen Konfessionen.[20]

Wenngleich die Calvary-Gemeinden innerhalb der Jugendkultur entstanden sind und bis heute vor allem junge Leute anziehen, findet man dennoch auch siebzigjährige Gottesdienstbesucher, die vor allem die bibelorientierte Unterweisung schätzen. Überhaupt ist es erstaunlich, dass der eher nichtcharismatische Gottesdienststil mit starker Betonung auf Predigt und Unterweisung in der christ-

20 www.calvarychapelsiegen.de (19. Sept. 2006).

lichen Lehre so viel Zuspruch findet. Die Philosophie von Calvary ist, die Bibel sprechen zu lassen und ernst zu nehmen. Die Heilige Schrift wird als verbindliches und zuverlässiges Wort Gottes gelehrt. Man vertraut darauf, dass „Gottes Wort sein Werk tut, alleine dadurch, dass es Vers nach Vers treu von Pastoren gelehrt wird."[21]

Die Calvary-Gemeinden bilden eine eigenständige Denomination, die sowohl Merkmale von Baptistengemeinden (deutlicher Ruf zur Bekehrung; Glaubenstaufe; Unabhängigkeit der Ortsgemeinde) wie auch von offenen Brüdergemeinden (keine feste Liturgie; Schlichtheit von Gottesdienst und -raum; starke Betonung von Bibelfrömmigkeit) aufweisen. Sie stehen zwischen den von IMB und IBC gegründeten Gemeinden. Denn während die von IMB-Missionaren ins Leben gerufenen Gemeinden völlig in deutscher Sprache arbeiten und sich nach der Gründungsphase einem deutschen Verband anschließen, die IBC-Gemeinden dagegen ganz in Englisch gehalten sind und einem nicht-deutschen Verband angehören, laufen die Calvary-Gemeinden teils deutsch, teils englisch; ihre Pastoren sind teils Amerikaner, teils Deutsche; und die gegründeten Gemeinden gehören einem neuen Dachverband an, Calvary Chapel Deutschland.

Natürlich haben die Calvary-Gemeinden auch ihre Kritiker gefunden. Repräsentanten anderer Kirchen halten diese Neugründung für überflüssig, zumal im frommen Siegerland, wo sich Gemeinde an Gemeinde reiht. Friedemann Hillnhütter, Superintendent im Kirchenkreis Siegen, fasst seine Kritik in deutliche Worte:

> „Die Calvary Chapel ist eine Konkurrenz für uns. Die Gemeinde ist sicher auch missionarisch aktiv, aber zuerst schöpft sie die Sahne aus unseren Töpfen ab. Dass Nick Long immer noch auf Englisch predigt, halte ich für eine Masche, mit der er die Jugendlichen anlockt. Wir müssen dagegen alle Altersgruppen und Prägungen berücksichtigen."[22]

Dennoch scheint Calvary eine „Marktlücke" zu füllen. Im Gegensatz zu etablierten Kirchen entfalten Neugründungen in der Regel eine Dynamik, die Kirche gerade für jüngere Menschen anziehend macht. Wenn auch nicht wenige der Calvary-Besucher aus anderen christlichen Gemeinden kommen, so ist dennoch festzustellen, dass Calvary keineswegs nur von Transferwachstum lebt. Viele Besucher sind „Neuchristen"; sie haben über Gemeindeaktivitäten der Chapel zum christlichen Glauben gefunden. Wie am Anfang in Costa Mesa betreibt die Calvary Chapel in Siegen Randgruppenarbeit, die man in etablierten Kirchen kaum noch antrifft. Die von der Siegener Gemeinde ins Leben gerufene Randgruppenarbeit *Hands of Hope* kümmert sich um Alkoholiker, Drogenabhängige und Haftentlassene. Sie werden in Wohngemeinschaften aufgefangen, in Arbeitsverhältnisse vermittelt und damit resozialisiert.

---

21 www.calvarychapel.de/index.php?id=9 (19. Sept. 2006). Die Vineyard-Gemeinden bilden die bedeutendste charismatische Freikirche amerikanischer Gründung in Deutschland.

22 idea-spektrum 29/2004, S. 20.

Im Jahr 2003 hat Calvary Chapel Deutschland eine Bibelschule ins Leben gerufen. Nach England und Ungarn hat die europäische Calvary-Bewegung mit dem *Calvary Chapel Bible College* in Siegen nun eine dritte theologische Ausbildungsstätte. Ziel des zweijährigen College ist es, Christen aus den Calvary-Gemeinden in Deutschland und Österreich im Glauben zu festigen und ihnen missionarische Kompetenz zu vermitteln. Im Mittelpunkt des Fächerkanons steht die Bibelunterweisung. Die Studierenden sind verpflichtet, Praktika im Ausland zu machen und Calvary-Gemeinden in anderen europäischen Ländern zu unterstützen. Der Unterricht am College wird in Englisch und Deutsch gehalten; die Dozenten kommen sowohl aus den USA wie auch aus Deutschland.[23]

2. US-Evangelikale gründen theologische Ausbildungsstätten

Neben der gerade angesprochenen Bibelschule der Calvary Chapel gibt es mehrere US-Missionswerke und Hochschulen, die in Europa und Deutschland theologische Ausbildungsstätten gegründet haben. Einige sollen hier aufgeführt werden.

2.1 Greater Europe Mission

Robert P. Evans ist der Gründer von Greater Europe Mission (GEM). Evans war US-Soldat und wurde während des zweiten Weltkriegs bei der Invasion in Frankreich verletzt. Im Lazarett legte sich ihm die geistliche Dürre Frankreichs als Last aufs Herz. Er empfand den Auftrag, für Europa etwas zu tun. 1949 gründete er in Paris eine Abendbibelschule. Drei Jahre später entstand offiziell GEM mit dem Ziel, in verschiedenen europäischen Ländern Gemeinden zu gründen, Bibelschulen ins Leben zu rufen und christliche Literatur zu verbreiten. Dabei will man mit schon bestehenden christlichen Gemeinden eng zusammenarbeiten:

> „The purpose of Greater Europe Mission is to assist the peoples of Europe in building up the body of Christ so that every person in Europe is within reach of a witnessing fellowship."[24]

1955 gründete GEM die Bibelschule Bergstraße. Sie ist bewusst überkonfessionell konzipiert worden, bekennt sich zur Glaubensbasis der Evangelischen Allianz und hatte bis 1990 ihren Sitz in Seeheim. Heute befindet sie sich in Königsfeld im Schwarzwald, wo sie einen zwei- und einen vierjährigen Ausbildungsgang anbietet. 1989 löste sie sich von GEM und wurde selbstständig. Die Bibelschule Bergstraße hat als besonderen Zweig eine theologische Fernschule aufgebaut. In ihr können theologisch Interessierte, die keine Möglichkeit zu einem

23 www.ccbc-siegen.de (19. Sept. 2006).
24 www.gemission.org/about/MissionFocus.asp (19. Sept. 2006).

Präsensstudium haben, nebenberuflich Kurse absolvieren. Vor allem ehrenamtliche Mitarbeiter von Kirchen und Gemeinden nehmen diese Möglichkeit wahr. Die Fernschule, die 1971 entstand, hat sich 1992 von der Bibelschule gelöst und wird seitdem unter dem Namen „Bibelfernunterricht" als eigenständige Arbeit geführt.[25]

Eine weitere Gründung von GEM ist die Freie Theologische Akademie (FTA) in Gießen. Sie wurde 1974 in den Räumen der Bibelschule Bergstraße durch einen mit GEM verbundenen Missionar, Dr. Cleon Rogers, ins Leben gerufen. Rogers hatte die Vision, in Deutschland eine theologische Ausbildungsstätte mit Hochschulniveau zu gründen, die eine Alternative zur historisch-kritischen Theologie der Universitäten darstellen sollte. Die Akademie zog 1981 nach Gießen um und ist heute mit 140 Studierenden eine der einflussreichsten evangelikalen Ausbildungsstätten im deutschsprachigen Raum. Sie bietet ein 4-jähriges Theologiestudium auf – nach eigenen Angaben – Hochschulniveau an, das mit einem Master of Divinity Äquivalent abgeschlossen wird. Die Absolventen der FTA finden sich inzwischen in nahezu allen evangelikal geprägten Freikirchen und Missionsgesellschaften.[26]

Cleon Rogers leitete die FTA als Gründungsrektor von 1974 bis 1989. Er holte eine ganze Reihe US-amerikanischer Dozenten nach Gießen. Bis heute finden sich unter den Dozenten der FTA Theologen aus den USA; und von den deutschen Lehrern haben einige an evangelikalen Seminaren der USA – besonders dem Dallas Theological Seminary – studiert. In der Tradition dieses texanischen Seminars und der Südstaaten-Gemeinden („Bible-Belt") bekennt sich die FTA zur Irrtumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift.

GEM möchte nur „Initialzündungen" für neue Bibelschulen und Gemeindeneugründungen geben. Die gestarteten Projekte werden, sobald sie auf eigenen Füßen stehen, in die Hände von deutschen Organisationen gelegt. Auch die FTA arbeitet heute unabhängig von GEM. Sie wird von einem Kuratorium geleitet, dessen Mitglieder aus unterschiedlichen evangelikalen Kirchen Deutschlands kommen.

2.2 Southern Baptist Convention

Nach dem zweiten Weltkrieg mussten viele christliche Gemeinden und theologische Ausbildungsstätten in Deutschland neu aufgebaut werden. Die Südlichen Baptisten (Southern Baptist Convention, SBC) waren, wie schon nach dem ersten Weltkrieg, erneut bereit, in Europa zu helfen. Sie wollten in die Ausbildung von Pastoren investieren und bauten in Rüschlikon bei Zürich eine theologische Ausbildungsstätte mit Englisch als Unterrichtssprache auf. Das Ziel war, Studenten

25 Hempelmann (Hg.), a. a. O. (Anm. 17), S. 55 und www.bfu-online.org (19. Sept. 2006).
26 Hempelmann (Hg.), a. a. O. (Anm. 17), S. 170f.

aus möglichst vielen europäischen Ländern eine theologische Ausbildung zu ermöglichen und damit einen Beitrag zum Gemeindebau in Europa zu liefern. Das Dozentenkollegium setzte sich sowohl aus Theologen der SBC wie auch aus europäischen Baptistenverbänden (Deutsche, Schweizer, Norweger usw.) zusammen. Da sich „Rüschlikon" im Laufe der Jahre zu einem eher liberalen Seminar entwickelte, an dem in der Tradition der deutschen Universitätstheologie bibelkritische Positionen vertreten wurden, kam es zum Konflikt mit den Südlichen Baptisten. In vielen Gesprächen versuchten die amerikanischen Partner, das Seminar wieder „auf Linie" zu bringen. Weil sich dies als unmöglich erwies, beendete der theologisch evangelikal orientierte Bund Südlicher Baptisten 1992 sein finanzielles und ideelles Engagement im Rüschlikoner Seminar und übergab es der Verantwortung der europäischen Baptistenverbände.[27] Die Europäer gaben den Standort Schweiz einige Jahre später aus finanziellen Gründen auf und siedelten das Seminar nach Prag über.

Die theologischen Unterschiede zwischen den Südlichen Baptisten und vielen europäischen Baptistenverbänden führten im Jahr 2004 zum Austritt der SBC aus dem Baptistischen Weltbund. Vor allem besteht Uneinigkeit in der Schriftfrage sowie in der Bewertung von Frauenordination und Homosexualität. Zugleich aber kam es zu einer Annäherung von Südlichen Baptisten und theologisch konservativen europäischen Baptisten. Als ein Ergebnis dieser Annäherung gilt die Zusammenarbeit von Southwestern Baptist Theological Seminary (SWBTS) und dem Bibelseminar Bonn (BSB)[28]. SWBTS ist eine der sechs theologischen Hochschulen der Südlichen Baptisten mit Sitz in Fort Worth (Texas). Neben der theologischen Fakultät mit etwa 1.500 Studenten hat Southwestern eine Fakultät für Erziehungswissenschaften und eine für Kirchenmusik sowie ein College.[29] Gegenwärtig sind insgesamt 3.200 Studenten bei Southwestern eingeschrieben. SWBTS hat auf dem Campus vom BSB einen deutschen Zweig („Extension Center Bonn") eingerichtet und bietet dort seit dem Wintersemester 2005 einen Master of Arts in Theology-Studiengang an. Die seit 1993 am BSB angebotene dreijährige Bibelschulausbildung wird von Southwestern als ein Bachelor-Äquivalent anerkannt. Der zweijährige Aufbaustudiengang schließt mit einem international anerkannten Masterabschluss ab und qualifiziert die Absolventen für den pastoralen Dienst in Gemeinde und Mission.

27 William L. Wagner: *Der Fall Rüschlikon: Hintergründe zur Kontroverse zwischen den Südlichen Baptisten und Teilen des europäischen Baptismus*, in: Bibel und Gemeinde 2/2005, S. 55–71.

28 idea-spektrum 29/2005, S. 13.

29 www.swbts.edu (20. Sept. 2006).

2.3 Columbia International University

Die Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen (AEM)[30], ein Zusammenschluss von rund 80 evangelischen Missionsgesellschaften und Ausbildungsstätten in Deutschland mit zur Zeit etwa 2800 Missionaren, fasste 1979 den Beschluss, Fortbildungskurse für Missionare auf Heimaturlaub anzubieten. Daraus entstand 1984 die „Freie Hochschule für Mission", die im Mai 2000 in „Akademie für Weltmission" umbenannt wurde. Sie hat ihren Sitz in Korntal bei Stuttgart und ist überkonfessionell pietistisch-evangelikal geprägt.[31] Die an der Akademie angebotenen Kurse werden in der Regel von Missionaren besucht, die bereits einen ersten theologischen Abschluss besitzen (oft das Zeugnis einer drei- oder vierjährigen Bibelschule, die jedoch keine staatliche Anerkennung in Deutschland besitzt). Die Leitung der Akademie bemühte sich nun, das Aufbaustudium als Fachhochschulabschluss in Baden-Württemberg anerkennen zu lassen. Eine solche Anerkennung hat für Missionare eine große Bedeutung; denn auch in Ländern der Dritten Welt gilt ein akademisch anerkannter Abschluss (Diplom, Magister) nicht nur bei Behörden, sondern auch bei den Kirchen als Einstellungsvoraussetzung. Bis heute konnte man jedoch keine staatliche Anerkennung in Deutschland erlangen. Eine Kooperation mit der Columbia International University (CIU) in South Carolina führte schließlich 1994 zu dem gewünschten Ziel. CIU ist eine in den USA akkreditierte Hochschule[32] mit evangelikaler Prägung und bietet auf dem Campus in Korntal einen Master of Arts – Studiengang an, der nach den Vorgaben von CIU konzipiert ist. Die in Korntal lehrenden Dozenten werden als Fakultätsmitglieder der amerikanischen Universität geführt. CIU trägt die akademische Verantwortung für das Korntaler Programm und verleiht auch den Abschlusstitel.

Für die Korntaler Studenten ergeben sich – analog zu den Studierenden am Bibelseminar Bonn – aus der Kooperation einige Vorteile:

- ein international anerkannter Abschluss wird erlangt;
- Studium und Abschlussarbeit werden in deutscher Sprache absolviert;
- einen Teil der Vorlesungen können die Studierenden bei den Professoren der Partnerschule hören, da diese regelmäßig nach Deutschland kommen;
- einzelne Kurse können an der Partnerschule in den USA belegt werden;
- nach erfolgreichem Abschluss des Studiums eröffnet sich die Möglichkeit postgraduierter Studien.

Während an deutschen Hochschulen nur Studenten mit Abitur oder Fachhochschulreife studieren können und Ausnahmen nur in seltenen Fällen gemacht wer-

30 www.aem.de (20. Sept. 2006).
31 Jung, a. a. O (Anm. 4), S. 67–69, und www.awm-korntal.de (20. Sept. 2006).
32 www.ciu.edu (20. Sept. 2006).

den, zeigen sich US-amerikanische Hochschulen flexibler: Ein deutscher Bewerber, der nach der Mittleren Reife eine Berufsausbildung absolviert und anschließend mindestens drei Jahre an einer Bibelschule studiert und diese mit gutem bis sehr gutem Erfolg abgeschlossen hat, erhält die Möglichkeit, auch ohne Abitur an einem US-theologischen Seminar zu studieren und einen akademischen Grad zu erwerben. In Einzelfällen hat dies dazu geführt, dass Studierende ohne Abitur bis zur Promotion vorrücken konnten.

3. Schluss

Die Kooperation von Bibelseminar Bonn und der Akademie für Weltmission mit amerikanischen Partnerschulen und die Gemeindegründungsarbeit des International Mission Board und der International Baptist Convention lässt die Evangelikalen beider Länder näher zusammenrücken. Längst hat man auf beiden Seiten des Atlantiks erkannt, dass die Gemeinsamkeiten größer sind als die Unterschiede. Dass deutsche theologisch konservative Baptisten sich mit amerikanischen konservativen Baptisten stärker verbunden fühlen als mit liberalen europäischen Baptisten, wird in Zukunft auch zu einem vermehrten Nachdenken über globale konfessionelle Netzwerke und Verbände konservativer Prägung führen.

Friedhelm Jung

American Evangelicals in Germany. Their Contribution to Church Planting and Theological Education

In the 18th and 19th century, when thousands of Germans emigrated to the USA for economic, religious and political reasons, German denominations sent preachers to the new world for the purpose of providing spiritual care for the newcomers. Since then the tide has turned. There are hardly any German theologians entering the USA to do mission work, but numerous Americans are coming to Germany to plant churches, establish Bible colleges or distribute Christian literature. In the view of many Americans, the old continent has become a mission field. This article documents different activities of American evangelicals in Germany in the last 50 years. Starting with the crusades of the Billy Graham Evangelistic Association, it leads – among other things – to the church planting program of the International Mission Board and the English-speaking churches of the International Baptist Convention, ending with German theological programs offered in cooperation with American Evangelicals.

Timo Jahnke

Altern und Alte in der Gemeinde

Wie wir den Herausforderungen des 21. Jahrhunderts begegnen können: Biblische Grundlagen und praktisch-theologische Handlungsausblicke

1. Das Alter als „Problem"?

Vielleicht haben Sie ihn im Januar diesen Jahres gesehen, den ZDF – Dreiteiler „2030: Aufstand der Alten". In schillernden Farben wurde dort eine regelrechte Schreckensvision inszeniert, die uns vor Augen führen sollte, wie katastrophal es um Altern und Alte in unserer Gesellschaft schon in naher Zukunft bestellt sein wird. Das Alter wird zum „Problem". Ist das wirklich so? Keine Frage, die Zahl der alten Menschen in unserem Land wird zunehmen, das ist eine Tatsache.[1] Aber im Zuge dieser Entwicklung von alten Menschen als „Problem" zu sprechen, erscheint mehr als unpassend. Der Begriff „Herausforderung" ist weit besser geeignet um in Worte zu fassen, was da auf uns zukommt. Diese Herausforderung betrifft jeden von uns früher oder später. Einerseits persönlich, andererseits aber auch in den Kirchen und Gemeinden, in denen wir beheimatet sind und uns engagieren. Zwar stehen wir erst noch am Anfang dieser Entwicklung, aber wir tun gut daran, uns bereits beizeiten um Antworten zu bemühen. Wir müssen Ideen, Strategien und Konzepte entwickeln, damit wir dieser Herausforderung gewachsen sind, wenn sie uns in noch stärkerem und dringlicherem Maße betrifft als dies heute schon der Fall ist. Wenn wir uns in diesem Prozess gelegentlich die biblischen Grundlagen rund um Altern und Alter bewusst machen, kann und soll uns dies Motivation sein, mit Alter und Alten gerade auch in unseren Kirchen und Gemeinden in guter Weise umzugehen und die richtigen Handlungsschritte zu vollziehen.

---

1 Auf demographische Entwicklung in Form von Statistiken kann in diesem Rahmen nicht eingegangen werden. Interessierte seien an Publikationen zum Beispiel von Herwig Birg und die entsprechenden Daten der 11. koordinierten Bevölkerungsvorausberechnung des Statistischen Bundesamtes (www.destatis.de [Stand: 25.4.2007] aus dem Jahr 2006 verwiesen, oder auch auf den guten und informativen Artikel von Helge Stadelmann im JeTh 20, 2006. S. 7–23.

2. Was ist Alter?

Wenn wir über „das Alter" oder „die Alten" in unseren Kirchen und Gemeinden nachdenken, müssen wir zunächst einen groben definitorischen Rahmen aufstellen, was darunter eigentlich zu verstehen ist. Dabei ist meiner Ansicht nach nicht in erster Linie an eine Unterteilung zwischen 3. und 4. Lebensalter zu denken.[2] Ungeachtet des tatsächlichen, in Jahren messbaren Alters, unterteilen sich die in den Gemeinden vorfindlichen Alten vielmehr in zwei andere Gruppierungen. Da sind zum einen die rüstigen Alten, die noch in der Lage sind, aktiv am Gemeindeleben Teil zu nehmen, indem sie noch Gottesdienste, Bibelstunden und Seniorenkreise besuchen können. Diese Gruppe der Alten ist in den Gemeinden präsent und somit meistens auch integriert. Aber es gibt noch eine zweite Gruppe, die eben nicht mehr in den Gemeinden präsent ist und somit Gefahr läuft, aus dem Blick zu geraten und auf der Prioritätenliste der Gemeindearbeit nur einen der hinteren Plätze zu belegen. Die Rede ist von den gebrechlichen Alten, von jenen, die ihr Zuhause aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr verlassen können oder die bereits in einer entsprechenden Pflegeeinrichtung für Senioren leben. Diese Gruppe ist es in erster Linie, die in den praktisch-theologischen Überlegungen und den pastoraltheologischen sowie diakonischen Bemühungen der Gemeinden jetzt schon, aber vor allem auch in der Zukunft, in der diese Gruppe zahlenmäßig einen großen Sprung nach oben machen wird, eine bedeutend gewichtigere Rolle spielen muss als bisher, damit sie Teil der gemeindlichen Gemeinschaft bleibt.

3. Die biblischen Grundlagen

Der biblische Befund bietet eine reichhaltige Auswahl an Aussagen über das Alter und über den Umgang mit alten Menschen. Diese vollständig aufzuführen würde hier bei weitem den Rahmen sprengen. Ich möchte mich daher bei der Betrachtung der biblischen „Grundwahrheiten" bezüglich des Alters nur auf einen Aspekte konzentrieren, den ich für wesentlich halte, wenn es darum geht, mit alten Menschen gerade auch im Gemeindekontext umzugehen. Dies ist die biblische Wertschätzung des Alterns, des Alters und der Alten sowohl im Alten als auch im Neuen Testament in ihren verschiedenen Ausprägungen.[3]

---

2 Wobei selbst bei dieser scheinbar einfachen Differenzierung die Meinungen auseinander gehen. Im Allgemeinen wird aber vom 3. Lebensalter ab Beginn des Rentenalters (65) gesprochen, ab einem Alter von 80 Jahren dann vom 4. Lebensalter oder von den Hochbetagten. Vgl. hierzu H. Birg, *Trends der Bevölkerungsentwicklung,* Frankfurt, 2000, oder auch P. Schimany, *Die Alterung der Gesellschaft: Ursachen und Folgen des demographischen Umbruchs,* Frankfurt, 2003.

3 Die folgenden Ausführungen erheben keinen Anspruch auf exegetische Vollständigkeit, sie sollen lediglich dazu dienen, auf Grund des exemplarisch dargestellten biblischen Befunds

3.1 Die biblische Wertschätzung des Alters im Alten Testament

3.1.1 Alter als Geschenk Gottes

Wenn man es genau nimmt, so ist nicht nur das Alter, sondern das ganze Leben ein Geschenk Gottes an den Menschen. Schon auf den ersten Seiten der Bibel stellt sich Gott als Schöpfer und Spender allen Lebens vor. Das menschliche Leben stellt hierbei jedoch einen Sonderfall dar: Gott ruft die menschliche Existenz ins Leben nach seinem Bild, ihm selbst gleichend (Gen 1,26–27). Da Gott ewig ist (Ex 15,3)[4], war dies auch dem ursprünglichen Menschen bestimmt, was dann aber durch den Sündenfall hinfällig wurde (Gen 3,1–19). Infolgedessen ist der Mensch auf eine beschränkte Lebensdauer begrenzt, die ihm dennoch von Gott geschenkt ist. Dies wird deutlich, wenn man verschiedene alttestamentliche Lebensgeschichten betrachtet, insbesondere deren Ende. So starben etwa Abraham (Gen 25,8), Isaak (Gen 35,29), David (1 Chr 23,1), Jojada (1 Chr 24,15) und Hiob (Hi 42,17) „alt und lebenssatt" (זָקֵן וּשְׂבַע יָמִים, wörtlich: alt und satt an Tagen), Gideon (Ri 8,32) „in einem guten Alter" (בְּשֵׂיבָה טוֹבָה). Gelegentlich wird das Alter als Geschenk oder eine Gegenleistung für gottgefälliges Handeln[5] sogar von Gott versprochen, wie etwa bei Abraham (Gen 15,15, תִּקָּבֵר בְּשֵׂיבָה טוֹבָה׃ : „Du sollst in gutem Alter begraben werden."), bei Jesaja (Jes 65,20, שָׁנָה יָמוּת כִּי הַנַּעַר בֶּן־מֵאָה : „... denn der Jüngste [Sohn] wird mit hundert Jahren sterben ...")[6] oder auch in den Gesetzestexten (Ex 20,12 / Dtn 5,16, יַאֲרִכֻן יָמֶיךָ לְמַעַן : „... damit deine Tage lang währen ...")[7]. Gott ist in Personalunion Geber und Nehmer des Lebens, und solange dem Menschen dieses kostbare „Gut" anvertraut ist, soll er es nutzen[8], so gut er dazu im Stande ist.[9] Dies hat aber auch

---

eine Sensibilität für einen biblisch-theologisch korrekten Umgang mit Alter und Alten zu entwickeln.

4 In einer Vision Daniels (Dan 7,9.13) wird Gott als עַתִּיק יוֹמִין (alt an Tagen, von alter Tradition. Vgl. „עַתִּיק", *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament,* Berlin, 1962, S. 630, und: „עַתִּיק", *Lexicon in veteris testamenti libros*, Leiden, 1958, S. 748) beschrieben.

5 In den Psalmen wird zum Beispiel ein von Gott gesegnetes Alter als Geschenk für den, der sich an Gott hält, besungen (Ps 92,14–15).

6 Dieser Satz ist vielleicht so zu verstehen, dass Gott in der Zukunft eine Zeit schaffen wird, in der die menschliche Lebensspanne wieder „biblische" Zustände erreicht. Wenn dann jemand unterhalb der im Text genannten Grenze von 100 Jahren stirbt, muss dies einen außergewöhnlichen Grund haben. Eine apokalyptische Deutung kann wohl ausgeschlossen werden, da der Tod ja schon noch vorkommt, aber das Leben nicht mehr vor einer gewissen Erfüllung unterbricht oder abrupt beendet. Vgl. Claus Westermann, *Das Alte Testament Deutsch,* Bd. 19, *Das Buch Jesaja: Kapitel 40–66,* Göttingen, 1966, S. 325.

7 Diese Zusage ist jeweils an das Elterngebot gekoppelt, d. h. es ist die Folge der Beachtung dessen.

8 Dieser Nutzen kann auch im Genießen der dem Menschen von Gott zur Verfügung gestellten Lebenszeit bestehen, vgl. Koh 6,2–6.

zur logischen Folge, dass dieses Geschenk sorgsam, mit Respekt und aller Wertschätzung zu behandeln ist, so wie man es mit jedem anderen kostbaren Geschenk auch tun würde. Die Einstellung beziehungsweise das Bewusstsein, dass Leben und Alter Geschenke Gottes sind, ist also eine Grundvoraussetzung, um dem Alter mit dem gebührenden (und auch geforderten) Respekt begegnen zu können.

3.1.2 Der alte Mensch als Respektperson

Alter, Würde und Wertschätzung sind im Alten Testament untrennbar miteinander verbunden. So finden sich verschiedene Aufforderungen, das Alter zu ehren und alten Menschen mit Respekt zu begegnen. Der alte Mensch ist im Alten Testament eine Respektperson. Aber das Alter hat noch andere Qualitäten, die es zu einem respektwürdigen Zustand machen.

So ist zunächst das Attribut „Weisheit" (חָכְמָה, auch mit „Erfahrung", „Klugheit", „Geschick", „Kunde" oder „Fähigkeit, etwas richtig zu beurteilen" zu übersetzen.)[10] zu nennen, dass immer wieder als positive Eigenschaft des Alters angegeben wird, die es zu achten gilt. Belege dafür finden sich zum Beispiel im Buch Hiob. Im Zwiegespräch zwischen dem leidenden Hiob und seinen Freunden wird der Weisheitsgehalt des Alters mehrfach betont. So wird in Hi 8,8 auf die Erfahrungsschätze der Alten verwiesen (וְכוֹנַן לְחֵקֶר אֲבוֹתָם … : „… und was ihre Väter erforscht haben"), in Hi 12,12–13 werden die „Tugenden" des menschlichen Alters mit denen Gottes verglichen. Zwar hat der Mensch den Anspruch, im Alter Weisheit und Einsicht zu besitzen (חָכְמָה וְאֹרֶךְ יָמִים תְּבוּנָה בִּישִׁישִׁים : "Bei Greisen ist Weisheit, im langen Leben [in der Länge der Tage] Einsicht?")[11], aber der Ursprung und das volle Maß dessen liegt für Hiob zweifelsfrei allein bei Gott (עִמּוֹ חָכְמָה וּגְבוּרָה לוֹ עֵצָה וּתְבוּנָה : „Bei ihm ist Weisheit und Kraft, sein ist Rat und Einsicht".). Gott ist für Hiob nicht nur der Geber des Lebens und des Alters, sondern auch Inhaber und Geber der Weisheit, die der Mensch im Vergleich zu Gott nur sehr begrenzt inne hat (und haben kann).

---

9 Ganz im Sinne von Ps 90,12: לִמְנוֹת יָמֵינוּ כֵּן הוֹדַע וְנָבִא לְבַב חָכְמָה : „Lehre (uns) unsere Tage zählen, damit unser Herz Weisheit erlange".

10 Siehe: „חָכְמָה", *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, S. 230, und: „חָכְמָה", *Lexicon in veteris*, S. 298.

11 Dafür, diesen Vers als Frage zu verstehen (und somit rhetorisch zu verneinen im Hinblick auf Vers 13, was im Kontext logisch erscheint), sprechen sich zum Beispiel die folgenden Exegeten aus: H. Groß, Ijob, *Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg, 1998, S. 49; M. H. Pope, *The Anchor Bible*, Vol. 15, *Job*, New York, 1986, S. 92. Unschlüssig ist sich: F. Horst, *Biblischer Kommentar Altes Testament*, Bd. XVI/1, *Hiob: Kapitel 1–19*, Neukirchen-Vluyn, 1983, S. 191–192, gegen diese Interpretation wendet sich: F. Delitzsch, *Biblischer Commentar über das Alte Testament. Vierter Theil: Poetische Bücher*, Bd. 2, *Das Buch Iob*, Leipzig, 1876, S. 158.

Auch in den Apokryphen ist Weisheit im Alter ein Thema. Im Buch Sirach findet sich ein regelrechtes Lob des Alters und der dazugehörigen Weisheit (25,6–8, Weisheit und Erfahrung werden hier schlussendlich als „Krone" des Alters bezeichnet [στέφανος γερόντων]).

Neben der Weisheit ist es auch das Ehrfurcht gebietende Äußere des alten Menschen, das die Jüngeren zur Respektbezeugung ermahnt. Das „graue Haupt" als Emblem des Alters, als Indikator für Wertschätzung. Der klassische Vers im Bezug auf die Wertschätzung des Alters findet sich in Lev 19,32a: וְהָדַרְתָּ פְּנֵי זָקֵן מִפְּנֵי שֵׂיבָה תָּקוּם : „Vor (einem) grauen Haupt (Graukopf) sollst du aufstehen, und das Angesicht (das Ansehen, die Person) eines Alten (eines Greisen) ehren …". Gott selbst gibt hier im Rahmen des mosaischen Gesetzes den Rahmen zum Umgang mit den Alten vor: Sie sind als absolute Respektpersonen zu behandeln, ohne wenn und aber![12] Denn: Im gleichen Satz, also im Teil b des Verses, wird gleich neben der Wertschätzung des Alters auch die Gottesfurcht eingefordert (וְיָרֵאתָ מֵאֱלֹהֶיךָ אֲנִי יְהוָה : „… und du sollst deinen Gott fürchten. Ich bin HERR."), was den Stellenwert dieses göttlichen Respektgebots nicht schmälert, sondern im Gegenteil, es noch deutlicher unterstreicht. Daraus ergibt sich eine folgenschwere praktische Konsequenz: Wer das Alter beziehungsweise die Alten nicht achtet und ehrt, verstößt explizit gegen Gottes Gebot und macht sich nicht nur dem Menschen gegenüber schuldig, den er missachtet und dadurch in seiner Würde verletzt, sondern auch gegenüber Gott selbst.

Aufgegriffen wird dieser von Gott verliehene Status des Alters auch an anderer Stelle, so etwa im Sprüchebuch, wo das graue Haar als Krone (16,31, שֵׂיבָה עֲטֶרֶת תִּפְאָרֶת : „Eine wunderschöne Krone ist graues Haar/Haupt …")[13] auf dem Weg der Gerechtigkeit bezeichnet wird, oder als eine Zierde der Alten (20,29, וְהֲדַר זְקֵנִים שֵׂיבָה : „… und eine Zierde/ein Schmuck ist den Alten graues Haar/Haupt.") im Vergleich zu den jungen Männern. Also schon allein das äußere Erscheinungsbild der Alten soll die Jüngeren an ihre Pflicht zur Respekterweisung und Wertschätzung erinnern.

Im Bezug auf die Wertschätzung des Alters werden im Alten Testament sowohl positive als auch negative Beispiele angeführt. Zu den positiven gehört zum Beispiel Joseph, der noch vor Einführung des Elterngebotes (auf das in einem Exkurs separat eingegangen werden wird) wie selbstverständlich darauf besteht, seinen hochbetagten Vater Jakob zu sich nach Ägypten zu holen, um ihn dort versorgen zu können (Gen 45,9–13).[14]

---

12 Dies wurde nicht nur in Israel, sondern auch in umliegenden Kulturen so praktiziert. Siehe: C. F. Keil, *Biblischer Kommentar über das Alte Testament: Leviticus, Numeri und Deuteronomium,* Giessen, 1987, S. 137.

13 Hier ist das Alter durchaus als „krönender" Abschluss eines erfüllten Lebens zu verstehen. Vgl. O. Plöger, *Biblischer Kommentar Altes Testament,* Bd. XVII, *Sprüche Salomos (Proverbia),* Neukirchen-Vluyn, 1984, S. 196–197.

14 Obwohl hierbei auch die noch herrschende Hungersnot eine Rolle gespielt haben mag.

Auch David ist hier zu nennen, der seinen treuen Untertan Barsillai im Alter (80) an seinem Hof versorgen möchte, was dieser allerdings ablehnt, weil er dem König nicht zur Last fallen will (2 Sam 19,33–40). Ebenso positiv verhält sich Elihu, der während seines Besuchs bei Hiob zunächst die älteren Freunde Hiobs sprechen lässt, bevor er sich selbst zu Wort meldet (Hi 32,4–9). Als Negativbeispiel fungiert König Rehabeam, der den Rat der lebenserfahrenen Alten für seine Regierungsgeschäfte verachtet und sich stattdessen auf jüngere und somit unerfahrenere Ratgeber verlässt (1 Kön 12,8.13).In den Anklageworten der Propheten wird das Missachten der Alten explizit als Missstand angeprangert, so etwa bei Jesaja (3,5; 47,6), in den Klageliedern (5,12), bei Hesekiel (22,7) und bei Micha (7,6). Hier werden Zustände geschildert, die Gott erzürnen und ihm missfallen.

3.1.3 Das Elterngebot

Eine etwas differenzierte Ausführung des Gebotes der Altenehrung in Lev 19,32 ist das Elterngebot in Ex 20,12 (vgl. Dtn 5,16). Die Eltern als erfahrene, ältere Menschen sind von den Kindern als absolute Respektpersonen zu behandeln. Sie sind zu ehren, ihren Anordnungen ist zuzuhören und unbedingt gehorsam Folge zu leisten. Dies wird auch an anderen Stellen des Alten Testaments deutlich, wo die negativen Folgen einer Missachtung dieses Gebots beschrieben werden. So droht beim mutwilligen Brechen des Gebots dem Ausführenden die Verfluchung (Dtn 27,16) oder sogar die Todesstrafe (Ex 21,15.17, Lev 20,9, Dtn 21,18–21). In jedem Fall zieht es unangenehme Konsequenzen nach sich (Spr 17,25; 19,13.26; 20,20; 28,24; 30,17). Gott stellt hier die Eltern unter seinen ganz besonderen Schutz, damit sie für das, was sie bei der Erziehung und Unterweisung ihrer Kinder leisten, die ihnen zustehende Wertschätzung und Dankbarkeit von ihren Kindern zurückbekommen. Außerdem ist in diesem Kontext zu bedenken, dass Gott ja der Geber des Lebens ist, wie schon weiter oben dargestellt wurde. Die Eltern sind dann sozusagen die „Instrumente", durch die sich die Lebensgabe Gottes an den Menschen manifestiert.[15] Im Unterschied zu dem Gebot der Altenehrung ist das Elterngebot (als einziges der zehn Gebote) mit einer Verheißung verbunden – mit der Verheißung, selber alt zu werden, also ein erfülltes Leben zu haben. Dies unterstreicht die Wichtigkeit dieses Gebots ungemein.[16] Gott, der Ehrerbietung und Respekt sonst ausschließlich für sich selber fordert, sondert nun eine Personengruppe ab, die von ihren Mitmenschen (in diesem Fall ihren Kindern) nun ebenfalls Respekt und Wertschätzung verlangen darf und soll – und zwar auf göttlich legitimierter Basis. Einen besonders aktuellen Bezug erfährt das Eltern-

15 J. I. Durham, *Word Biblical Commentary*, Vol. 3, *Exodus*, Waco, 1987, S. 290.

16 Sarna interpretiert das Elterngebot aus der jüdischen Tradition her so, dass die Eltern darin quasi auf eine Stufe mit Gott gestellt werden, weil ja beide des Respekts würdig sind und Gott dies sowohl für sich als auch für die Eltern einfordert. Siehe: *The JPS Torah Commentary: Exodus*, Philadelphia, 1991, S. 113.

gebot mit Gewissheit auch durch die Intention des Versorgens der alten Eltern durch die Kinder, was sicherlich nicht nur in finanzieller Hinsicht zu verstehen ist. Respekt und Wertschätzung äußern sich also auch in konkreter, praktischer und existenzieller Fürsorge und Zuwendung.

3.1.4 Die Versorgung der Alten

Respekt und Wertschätzung dem Alter gegenüber soll sich aber nicht nur darin äußern, dem alten Menschen höflich und zuvorkommend zu begegnen. Der rechte Umgang mit dem Alter soll auch ganz praktische Konsequenzen haben. Eine wesentliche Konsequenz ist die Versorgung (finanziell, materiell, pflegerisch, geistlich) der Alten im Alter. So kann beispielsweise das Elterngebot dahingehend verstanden werden, dass das Ehren der Eltern auch deren Versorgung im Alter enthält.[17] Für diese Auslegung spricht auch Sir 3,14–15, wo es darum geht, den Vater im Alter zu versorgen. Dies soll mit aller Geduld und Nachsicht geschehen, die auf Grund der im Alter eintretenden Veränderungen nötig ist, und zwar bis an das Lebensende. Ebenso dafür spricht die scharfe Verurteilung eines Verhaltens, das den Eltern in dieser Hinsicht Unrecht tut.[18]

Gute Beispiele für die Versorgung im Alter sind die bereits erwähnten Joseph, der sich um seinen Vater Jakob kümmert (Gen 45,9–13) und David, der sich um seinen treuen, in die Jahre gekommenen Untertan Barsillai im Alter kümmern möchte (2 Sam 19,33–40).

Am Ende des Buches Ruth findet sich ein bemerkenswerter Satz, der Einblicke in die damalige Familienkultur und -Struktur gibt, die Kinder als „Altersvorsorge" ansah. Dort heißt es, als die leidgeprüfte alte Naomi einen Enkel bekommt (Ruth 4,15): וְהָיָה לָךְ לְמֵשִׁיב נֶפֶשׁ וּלְכַלְכֵּל אֶת־שֵׂיבָתֵךְ : „Er wird dir ein Erquicker der Seele sein und ein Versorger deines Alters …". In diesem Zusammenhang muss auch ein Seitenblick auf die Entstehung dieses Enkels aus einer Leviratsehe geworfen werden. Diese Schwagerehe wurde ja genau aus diesem Grund eingeführt, um einer noch jungen verwitweten Frau zu einem männlichen Nachkommen und damit neben der Fortführung der Familienlinie auch zu einer Altersversorgung zu verhelfen (Dtn 25,5–10). Wie ernst dies zu nehmen ist, zeigt die Begebenheit um Juda und Tamar in Gen 38, bei der es sogar (auch wenn es dieses Gesetz noch nicht gab) wegen der Ablehnung einer solchen Schwagerehe, zur

17 So verstehe ich die Auslegung der NIB zu Ex 20,12. Siehe: *The New Interpreter's Bible,* Vol. 1, *General and Old Testament Articles: Genesis, Exodus, Leviticus,* S. 847, oder auch: J. Scharbert, Exodus, *Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg, 2000, S. 85.

18 In Spr 19,26 ist die Rede vom verjagen (aus dem Haus jagen?) der Mutter, in Spr 28,24 vom Diebstahl an den Eltern (unterlassene Unterstützung?). Spr 19,26 ist dabei durchaus als eine Anklage der Unterlassung der Altersversorgung der Eltern zu verstehen. Vgl. H. F. Fuchs, Sprichwörter, *Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung*, Würzburg, 2001, S. 129.

Tötung eines Menschen durch Gott selbst kam. Welch ein Segen auf einer solchen Verbindung liegen kann, zeigt die Geschichte Ruths, deren Familienlinie über Obed und David schließlich bis zu Jesus führt.

„Verwandt" mit der Problematik der Ruth-Erzählung und der Leviratsehe ist das generelle Problem der Witwenversorgung oder des allgemeinen Umgangs mit Witwen. Eine Vielzahl von Stellen im Alten Testament geht auf dieses Thema ein. Schon in den Gesetzestexten des Mose finden sich etliche Belege, wie etwa das Verbot, die Witwen zu bedrängen (Ex 22,21–23, vgl. Sach 7,10), da sie unter Gottes Schutz stehen (Dtn 10,18, Ps 68,6, 146,9, Spr 15,25, Jer 49,11), und da dies schlimme Folgen wie etwa die Verfluchung nach sich zieht (Dtn 27,19). Witwen sind ebenso wie alle anderen Teil der Volksgemeinschaft und sollen dementsprechend von dieser mit versorgt werden (Dtn 14,29; 16,11.14; 24,17–21; 26,12–13, Jes 1,17). Wo dies nicht geschieht, wird es als Missstand angeklagt (Jes 1,23, Jer 22,3, Hes 22,7).

Generell bleibt zum Aspekt der Versorgung der Alten festzuhalten, dass Gott ein Interesse daran hat, dass diese Menschen versorgt werden und er hierfür konkrete Richtlinien vorgibt. Neben den Familien und den Volksgenossen will er aber auch selber für die Alten da sein, so wie er es in Jes 46,4 zusagt: וְאֲמַלֵּט׃ וְעַד־זִקְנָה אֲנִי הוּא וְעַד־שֵׂיבָה אֲנִי אֶסְבֹּל אֲנִי עָשִׂיתִי וַאֲנִי אֶשָּׂא וַאֲנִי אֶסְבֹּל „Bis in euer Alter bin ich derselbe, und bis zu eurem grauen Haupt werde ich (selbst euch) tragen. Ich, ich habe es getan, ich werde heben, ich werde tragen und erretten."

3.2 Die biblische Wertschätzung des Alters im Neuen Testament

3.2.1 Respekt vor dem Alter im Neuen Testament

Auch im Neuen Testament wird betont, dass dem Alter Respekt und Wertschätzung entgegen zu bringen ist. Die Belege hierfür sind allerdings nicht ganz so zahlreich wie im Alten Testament, woraus aber auch zu folgern wäre, dass der Sachverhalt der Altenehrung den Menschen der damaligen Zeit durchaus geläufig war. Ein klarer Hinweis, der diesbezüglich den roten Faden des Alten Testaments wieder aufgreift, findet sich zum Beispiel im ersten Timotheusbrief. Hier wird gefordert, alte Menschen auch im Fall einer berechtigten Kritik immer noch mit Respekt zu behandeln (5,1–2.17). Explizit ergeht an dieser Stelle auch der Befehl, alte Menschen (in diesem Fall zum Beispiel auch die spezielle Gruppe der Witwen; vgl. 5,3)[19] zu ehren. Daran wird deutlich, dass sich im Bezug auf

19 Was auch die Versorgung als praktische Respektbekundung explizit mit einschließt. Vgl. G. W. Knight III, The Pastoral Epistles, *The New International Greek Testament Commentary,* Grand Rapids, 1992, S. 215–216; J. Roloff, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. XV, *Der erste Brief an Timotheus,* Neukirchen-Vluyn, 1988,

den Umgang mit den Alten im Neuen Testament nichts Wesentliches geändert hat.

3.2.2 Das Elterngebot im Neuen Testament

Eine besondere Betonung findet im Neuen Testament das Elterngebot. An mehreren Stellen wird darauf Bezug genommen, so dass deutlich wird, dass es weder seine Aktualität noch seine besondere Stellung unter den zehn Geboten eingebüßt hat. Die wiederholte Erwähnung dieses Gebots unterstreicht im Gegenteil dessen Brisanz und ungebrochene Beachtungspflicht für jeden, der Gott wohlgefällig leben will. Die Tatsache, dass Gott die Alten wichtig sind und dass er für sie auch im Neuen Testament (in der besonderen Person des Vaters und der Mutter) von den Kindern Respekt und Wertschätzung einfordert zeigt, dass hinter dieser Einstellung ein biblisches Grundprinzip steht, wie man mit alten Menschen, insbesondere den Eltern, umgehen soll. In den Evangelien wird das Elterngebot wiederholt aufgegriffen. Jesus selbst ruft es den Menschen in Erinnerung. Zuerst kritisiert er die Pharisäer scharf, die auf Grund ihrer offensichtlich fragwürdigen Spendenpraxis ihren Eltern die finanzielle bzw. materielle Unterstützung versagten und sogar noch andere dazu ermutigten, es ihnen gleich zu tun (Mt 15,3–6, Mk 7,8–13).[20]

Gegenüber dem reichen Mann, der nach dem Weg zum ewigen Leben fragt, betont Jesus bei der Aufzählung der Gebote, dass das Elterngebot unbedingt zu halten ist (Mt 19,16–24, Mk 10,17–23, Lk 18,18–24)[21], und macht dadurch deutlich, dass es auch im Neuen Testament uneingeschränkte Gültigkeit besitzt.

Auch der Missionar und Gemeindegründer Paulus legt auf das Elterngebot großen Wert. In seinen Briefen finden sich klare Bezüge. So erwähnt der Apostel es zunächst in der so genannten „Christlichen Haustafel" im Epheserbrief (6,1–3). Ebenso wird in den Briefen an seinen Mitarbeiter Timotheus die Wertschät-

---

S. 287; H.-W. Neudorfer, Der erste Brief des Paulus an Timotheus, *Historisch Theologische Auslegung Neues Testament,* Wuppertal, 2004, S. 191–192.

20 Erneut wird deutlich, dass das Elterngebot eindeutig auch eine finanzielle Komponente beinhaltet, die Jesus offensichtlich, an der Schärfe seiner Kritik gemessen, sehr wichtig ist. Vgl. *The Expositors Bible Commentary,* Vol. 8, *Matthew, Mark, Luke,* Grand Rapids, 1984, S. 348–349 und R. T. France, The Gospel of Mark, *The New International Greek Testament Commentary,* Grand Rapids, 2002, S. 286–287.

21 Zwar dient diese Begebenheit in erster Linie dazu, dem Umgang mit Reichtum zu veranschaulichen, die Tatsache aber, dass Jesu Aufzählung der wichtigen Gebote gleich bei drei Evangelisten zu finden ist, spricht für deren Wichtigkeit, also auch für die des Elterngebotes (inklusive sozialer Komponente). Vgl. R. Pesch, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. II/2, *Das Markusevangelium II. Teil,* Freiburg, 1977, S. 139; J. Gnilka, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. II/2, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20),* Neukirchen-Vluyn, 1979, S. 86–87.

zung der Eltern thematisiert, wenn Paulus einen Mangel des Respekts als Missstand anprangert (1 Tim 1,9, 2 Tim 3,2).[22]

3.2.3 Die Anfänge gemeindlicher Diakonie

Wenn man über neutestamentliche Diakonie und deren Anfänge nachdenken will, muss zuerst eine Begriffsbestimmung vorgenommen werden: Was genau ist und meint Diakonie im neutestamentlichen Kontext? Der Begriff, der hier im Urtext verwendet wird und der auch den Ursprung für den heutigen Ausdruck „Diakonie" darstellt, ist διακνίά bzw. διακονέω oder auch διάκονος. Das Bedeutungsspektrum für dieses Wortfeld ist recht eindeutig. Διακονέω kann mit „aufwarten" (bei Tisch), „bedienen", „für etwas sorgen", „jemandem helfen" oder sogar explizit „als Diakon dienen" wiedergegeben werden. Für διακονία bietet sich ein Bedeutungsspektrum von „Dienstleistung", „Dienst", „Amt", „Unterstützung" oder sogar „Diakonenamt" an, und διάκονος lässt sich mit „Diener", „Helfer" oder „Diakon" übersetzen.[23] Die eindeutige Stossrichtung wird deutlich: Es geht um das sich dem (hilfsbedürftigen) Nächsten dienende Unterordnen.

Wenn man dem Aspekt der Diakonie im Neuen Testament nachgeht, stößt man schnell auf die Gruppe der Witwen, die im besonderen Maße im Fokus der Versorger stehen. Als ein eindrückliches Beispiel dieser besonderen Versorgung ist Jesus selbst zu nennen, der sich um eine Witwe kümmert. Durch das Wiedererwecken ihres verstorbenen Sohnes sichert er ihre Altersversorgung und bewahrt sie so vor der Mittellosigkeit (Lk 7,11–17).[24] Das eigentliche Wunder beziehungsweise Interesse Jesu gilt hier in erster Linie nicht dem verstorbenen Jüngling, es gilt der nun völlig schutzlos da stehenden Witwe, für die Jesus tiefes Mitgefühl empfindet (Lk 7,13).[25] Nur wenig später benutzt Jesus eine äußerst hartnäckige Witwe, die um ihr Recht (ihre Versorgung?)[26] kämpft, als positives Beispiel für Beharrlichkeit im Bitten und im Gebet (Lk 18,1–8). Wie Jesus die

---

22 In 1 Tim 1,9 fällt auf, dass der Vater- und Muttermord explizit neben den „normalen" Mord erwähnt wird. Dies deutet auf die besondere Schwere dieses Vergehens als Extremübertretung des Elterngebots hin. Vgl. Neudorfer, *Timotheus,* S. 73–74; und Roloff, *Timotheus,* S. 76.
2 Tim 3,2: Auch in diesem „Lasterkatalog" muss ein solch schweres Vergehen aufgeführt werden. Weiser meint, es gewönne dadurch an Schwere, dass es ähnlich wie eine Gottesverachtung zu werten sei. Vgl. A. Weiser, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. XVI/1, *Der zweite Brief an Timotheus,* Neukirchen-Vluyn, 2003, S. 248.

23 Siehe „διακονέω", „διακονία", „διάκονος" in W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testamentes und der frühchristlichen Literatur,* Berlin, 1988, Sp. 368–370.

24 H. Schürmann, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. III, *Das Lukasevangelium: Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1–9,50,* Freiburg, 1982, S. 400.

25 J. Nolland, *Word Biblical Commentary,* Vol. 35 A, *Luke 1–9:20,* Dallas, 1989, S. 324.

26 J. B. Green, The Gospel of Luke, *The New International Commentary on the New Testament,* Grand Rapids, 1997, S. 639–641.

Pharisäer schon für ihr Verhalten wegen der finanziellen Elternversorgung gescholten hatte, so sind in Lk 20,46–47 die Schriftgelehrten die Zielgruppe seiner harschen Kritik. Gegenstand ist diesmal der erbarmungslose Umgang mit Witwen.[27] Nicht nur im Bezug auf Witwen wird die Haltung Jesu deutlich, sondern auch die Diakonie (das Dienen) im Allgemeinen betreffend. Eine dienende, diakonische Grundhaltung ist ihm wichtig. Dies betont er seinen Jüngern gegenüber wiederholt (Mt 20,26–28, Mk 10,43–45, Lk 22,26–27), als es darum geht, dass derjenige, der dem anderen dienend begegnet, wahre Größe zeigt. Jesus selbst bezeichnet sich bei diesen Gelegenheiten als jemand, der gekommen ist, um anderen zu dienen. Besonders deutlich wird dies auch bei der Fußwaschung, die er seinen Jüngern zuteil werden lässt, um ihnen diesen Sachverhalt plastisch vor Augen zu malen (Joh 13,4–20). Selbst Paulus greift diese dienende Haltung Jesu später auf, um sie den Gläubigen als gutes Beispiel und Vorbild zu präsentieren (zum Beispiel Phil 2,7). Jesus geht aber nicht nur mit gutem Beispiel voran, sondern fordert seine Jünger zum Nachahmen auf, was allerdings nicht unbelohnt bleiben wird (Joh 12,26). Er geht sogar noch einen Schritt weiter und benennt den „dienenden (diakonischen) Lebensstil" beziehungsweise die Ablehnung dessen als ein Urteilskriterium beim Gericht anlässlich seiner Wiederkunft (Mt 25,31–46). Zu den hier erwähnten Geringsten (ἐλαχίστων) dürften wohl auch die Alten zählen, die auf Fürsorge (Versorgung / Besuch) angewiesen sind.

Ein eher grundsätzliches Versorgungsprinzip findet sich in der Apostelgeschichte in den Schilderungen der ersten Christen. Es wird dort berichtet, dass die Gläubigen in einer Art Bedarfsgemeinschaft zusammen lebten, in der jeder seinen Bedürfnissen entsprechend versorgt wurde (2,44–45). Die Vermutung liegt nahe, dass dies auch die älteren Gemeindeglieder mit eingeschlossen hat. Hier liegen offensichtlich die Wurzeln der neutestamentlichen Gemeindediakonie. Diese wird wenig später noch mehr konkretisiert – und wieder ist es die Witwenversorgung, die im Mittelpunkt des Interesses steht. Wegen eines Konfliktes um die Vernachlässigung einiger Witwen bei der täglichen Versorgung beschließen die zwölf Apostel Jesu die Einsetzung (und Einsegnung) von sieben Diakonen, die sich fortan um die Versorgung kümmern sollen (6,1–6).[28] Petrus betätigt sich später dann doch selbst indirekt als Witwenversorger, indem er Tabita, eine allgemein als sehr witwenfreundlich bekannte Frau vom Tod auferweckt (9,36–41).[29]

---

27 Bzw. das Ausnutzen ihrer Hilflosigkeit und ihres auf Unterstützung angewiesenen Zustandes. Vgl. J. Nolland, *Word Biblical Commentary,* Vol. 35 C, *Luke 18:35–24:53,* Nashville, 1993, S. 976, und Green, *Luke,* S. 727.

28 Pesch unterscheidet gar zwischen Versorgungsdiakonie der Sieben und Wortdiakonie der Zwölf: R. Pesch, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. V/1, *Die Apostelgeschichte (Apg 1–12),* Neukirchen-Vluyn, 1986, S. 228–229.

29 Tabita darf bzw. soll ihren „Auftrag" an den Witwen bzw. der Gemeinde weiterführen. Vgl. Ebd., S. 322–326.

Paulus instruiert Timotheus in seinem ersten Brief an ihn ausführlich bezüglich der Witwenversorgung. Generell sind Witwen zu ehren und zu versorgen (5,3–4.16)[30], allerdings nur, wenn sie sich ihrem Stand geziemend verhalten (5,5–6). Was genau unter einer „der Unterstützung würdigen" Witwe zu verstehen ist, definiert Paulus auch, um eine Richtlinie vorzugeben (5,9–12). Als „versorgungswürdige" Witwen gelten demnach Frauen, die mindestens 60 Jahre alt sind, nur einmal verheiratet waren und nachweislich ein Leben im Zeichen der Sittsamkeit, Hilfsbereitschaft und Nächstenliebe geführt haben. Eine ältere Frau, die so zeitlebens nach Gottes Willen gelebt hat und nun selber der Hilfe anderer bedarf, soll in das Witwenverzeichnis aufgenommen und somit versorgt werden. Paulus ist es auch, der erstmalig im Neuen Testament Diakonie als ein explizites Gemeindeamt benennt, nämlich bei seiner Empfehlung der Phöbe (Röm 16,1)[31]. Er selbst bezeichnet sich (und zum Teil auch seine Mitarbeiter) als Diener beziehungsweise Diakon (Röm 11,13, 15,31, 1 Kor 3,5, 2 Kor 4,1, 5,18, 6,3–4, Phil 1,1, Kol 1, 23.25) und gibt seinem Mitarbeiter Timotheus ein „Anforderungsprofil" für Diakone weiter (1 Tim 3,8–13).[32]

Wie ein Versorgungsengagement der Gemeinde aussehen kann, erläutert auch Jakobus in seinem Brief. Er bezeichnet das Versorgen (ἐπισκέπτεσθαι : „besuchen", „versorgen")[33] von Witwen und Waisen[34] in ihrer meist misslichen Lage[35] als reinen und unbefleckten Gottesdienst (θρησκεία , auch: „Gottesverehrung")[36] (1,27).

Wichtig ist jedoch für jede Form diakonischen Handelns, ob es sich nun in der Zuwendung für Witwen, Alte, oder sonst jemanden äußert, dass die richtige Motivation dahinter steht. Gottesfurcht und das Befolgen seiner Gebote sind die eine Seite. Es gibt jedoch noch eine andere, die Paulus im ersten Korintherbrief benennt: Liebe (13,3).[37] Nur die durch Liebe motivierte helfende Hinwendung zum Nächsten (auch zum Alten) ist echte Diakonie, die im wahrsten Sinne des Wortes

30 Nur, wenn keine Familie vorhanden ist, die für die Versorgung aufkommen kann, geht diese „Pflicht" an die Gemeinde über. Vgl. Neudorfer, *Timotheus,* S. 191–192.

31 E. Schweizer, „Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde", *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen: Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag,* Heidelberg, 1998, S. 175.

32 Der Dienst der Diakone unterscheidet sich m. E. allerdings von dem des Paulus und zum Beispiel des Timotheus. Während die „Gemeindediakone" gemäß Apg 6 wohl eher für soziale Belange zu sorgen hatten, versteht Paulus seine „Dienerschaft" eher als einen Dienst am Evangelium (bei Timotheus an der Lehre, 1 Tim 4,6).

33 Bauer, *Wörterbuch,* Sp. 604.

34 Also grundsätzlich von denen, die sonst niemand haben (u. U. demnach auch von Alten).

35 G. Maier, Der Brief des Jakobus, *Historisch-Theologische Auslegung Neues Testament,* Wuppertal, 2004, S. 102.

36 Bauer, *Wörterbuch,* Sp. 738.

37 Diese Art der Liebe kann nicht anders als eine dienende Außenwirkung zu entfalten. Vgl. W. Schrage, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. VII/3, *Der erste Brief an die Korinther (1Kor 11,17–14,40),* Neukirchen-Vluyn, 1999, S. 289–293.

von Herzen kommt.[38] Diakonie ist in diesem Zusammenhang kein Selbstzweck, keine fromme Pflichtübung, sondern der liebevolle Blick für den hilfsbedürftigen Nächsten, der durch die göttliche Befähigung[39] zur konkreten Tat wird.

3.2.4 Neutestamentliche Perspektive des Alters: Aktuell bis heute

Wenngleich das Neue Testament auch keinen so umfangreichen Befund über das Alter bietet wie das Alte Testament, so lassen sich dennoch einige wichtige allgemeine Lebensprinzipien ableiten, die natürlich auch (!) für das Alter gelten. Zunächst: Altern ist ein lebenslanger Prozess. Von Jesus selbst heißt es, dass er an Weisheit und Alter (σοφίᾳ καὶ ἡλικίᾳ) zunahm, und zwar vor den Menschen *und* vor Gott (Lk 2,52). Gott in der Person Jesus unterwirft sich also dem „ganz normalen" menschlichen Alterungsprozess.[40]

Jesus weiß sehr wohl, dass dieser Prozess für den „normalen Menschen" in Verfall und Tod enden wird. Deshalb bietet er den Menschen eine Perspektive an, die über Alter und Tod hinaus Bestand hat: Ewiges Leben, das auch der Tod nicht beenden kann (Joh 11,25–26). Jesus offenbart sich hier als der Schlüssel zu einem Leben, dem Alter und Verfall nichts anhaben kann.[41] Motivation Jesu für die Schaffung dieser Perspektive ist Liebe zu den Menschen. Diese Liebe ist allerdings keine einmalige Angelegenheit oder exklusiv an Jesus gebunden, sondern soll bei denen, die von ihr berührt werden, zur Entfaltung kommen (Joh 13,34–35; 15,12.17)[42], sie soll Zeugnischarakter haben beziehungsweise Unterscheidungskriterium von „der Welt" sein.[43] Sie findet als Bestandteil des Handelns seiner Jünger bereits im Liebesgebot (Mt 22,39, Mk 12,31, Lk 10,27)[44] ihren Niederschlag.[45]

---

38 Diese Liebe äußert sich nach 1 Joh 3,18 ausdrücklich nicht durch viele Worte, sondern in Tat und Wahrheit (ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθείᾳ).

39 Siehe 1 Petr 4,11 oder Röm 12,7 und 1 Kor 12,5, wo die Fähigkeit zu dienen als Geistesgabe bezeichnet wird.

40 Mit aller Zeit, die dieser benötigt. Vgl. E. Schweizer, *Das Neue Testament Deutsch,* Bd. 3, *Das Evangelium nach Lukas,* Göttingen, 1982, S. 42.

41 U. Wilckens, *Das Neue Testament Deutsch,* Bd. 4, *Das Evangelium des Johannes,* Göttingen, 1998, S. 178–179; L. Morris, The Gospel according to John, *The New International Commentary on the New Testament,* Grand Rapids, 1971, S. 550–551.

42 Dies wird später auch von Aposteln aufgegriffen, so etwa in Röm 12,10, 1 Joh 3,11.23, 1 Joh 4,11–12.

43 Wilckens, *Johannes,* S. 218 und U. Wilckens, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. VI/3, *Der Brief an die Römer(Röm 12–16),* Neukirchen-Vluyn, 1982, S. 20; H.-J. Klauck, *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament,* Bd. XXIII/1, *Der erste Johannesbrief,* Neukirchen-Vluyn, 1991, S. 253.

44 Durch Apostel explizit aufgegriffen in Röm 13,9, Gal 5,14, Jak 2,8, 1 Joh 3,11, in Gal 5,14 wird es zum Beispiel als das ultimative Generalgebot präsentiert, was (neben der häufigen Bezugnahme darauf im NT) die Wichtigkeit unterstreicht. Vgl. F. F. Bruce, The Epistle to

Diese Liebe, die anderen gegenüber zum Ausdruck kommen soll, trifft in der neutestamentlichen Gemeinde beziehungsweise im gesamten Umfeld auf Menschen, die sie nötig brauchen. Dazu gehören auch die Alten, die oft vereinsamt und auf Hilfe und Zuwendung angewiesen sind. Die Alten gehören zur Gemeinde dazu, sind gleichberechtigte Glieder am Leib Jesu (Röm 12,4–5, 1 Kor 12,12–27). Im Glauben egalisiert sich der Unterschied zwischen alt und jung (Gal 3,28).[46] Auch wenn die Alten zu den schwächeren Gliedern gehören, sind sie doch von denen, die noch mehr Ressourcen haben, anzunehmen (Röm 15,7) und mit zu tragen (Gal 6,2).

Letztlich – und dies ist das entscheidende Grundprinzip – bleibt festzuhalten, dass es Gott selbst ist, der sich derer annimmt, die an ihn glauben. Zwar existiert ein Versorgungsauftrag an die Gemeinde, sich um die zu kümmern, die es nötig haben (also auch die Alten), aber die Zielgruppe der Versorgung ist letztlich angehalten, in erster Linie auf Gott und seine treue Fürsorge zu vertrauen. Hier ist nicht nur die Sorge um das körperliche Wohl angesprochen, sondern auch die stärkende Fürsorge Gottes für Seele, Geist und Glauben des Menschen. Besonders deutlich wird dies an zwei Stellen im Römerbrief: Zum einen betont Paulus dort Mut machend, dass alle Dinge dem Gläubigen zum Besten dienen (8,28)[47]. Zum anderen unterstreicht er, dass nichts den Gläubigen von Gott und seiner Liebe zu trennen vermag (8,35.38–39).[48] Eine zentrale Aussage zu diesem Thema macht der Apostel auch im zweiten Korintherbrief: Im Bewusstsein seiner schwindenden Kräfte erhält er die Verheißung von Gott, dass dessen Kraft gerade in der Schwachheit zur Geltung kommt (12,9). Diese Verheißung ist hervorragend geeignet, um auch in eine Phase der nachlassenden Fähigkeiten, der sich häufenden Einbussen an Selbstständigkeit[49] und des zunehmenden körperlichen und geistigen Verfalls hineinzusprechen, die das Alter mit sich bringt.

---

the Galatians, *The New International Greek Testament Commentary,* Grand Rapids, 1982, S. 241–242.

45 Wobei das Liebesgebot in zwei „Richtungen" funktioniert, wie Paul Philippi anmerkt, sowohl in der zwischenmenschlichen „Horizontale" (Liebe deinen Nächsten!), als auch in der göttlichen „Vertikalen" (Liebe Gott!). Siehe: P. Philippi, *Christozentrische Diakonie,* Stuttgart, 1963, S. 171–177. Möller spricht in diesem Zusammenhang von der „Selbstverständlichkeit christlicher Nächstenliebe", die von jedem Gläubigen unaufgefordert zu praktizieren sei, und von der Liebe Gottes, die dem sich dieser Liebe bewussten Menschen als „Motor" für eigenes diakonisches Handeln dient. Vgl. C. Möller, *Einführung in die Praktische Theologie,* Tübingen, 2004, S. 233–234.

46 Dieses Vergleichspaar ist zwar in Vers 28 nicht explizit erwähnt, der zweite Versteil mit der Aufhebung *aller* Unterschiede rechtfertigt aber m. E. diese Interpretation.

47 Also auch das Alter mit allen Einschränkungen und Unliebsamkeiten.

48 Also auch das Alter nicht und eben so wenig der Tod, der ja hier explizit erwähnt wird.

49 Selbst einem gestandenen Apostel wie Petrus wurde eine solche Entwicklung für sein Alter vorhergesagt (Joh 21,8).

4. Die praktisch-theologischen Konsequenzen

Den biblischen Befund zum Thema Alter zu betrachten ist die eine Sache. Die Wertschätzung, die dem Alter und den Alten aus biblischer Sicht entgegen zu bringen ist, sollte zu denken geben.[50] Eine andere Sache ist es, daraus angemessene Schlüsse zu ziehen und diese sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinde in praktisch-theologisches Handeln umzusetzen. Aber wie kann diese Wertschätzung heute praktisch gelebt werden? Und welchen Beitrag kann die Praktische Theologie in ihrer Eigenschaft als Wahrnehmungs- und Handlungswissenschaft dazu leisten? Die im Folgenden exemplarisch dargestellten Handlungsfelder verstehen sich als Beispiele, die dazu dienen sollen, ein Gefühl für den reichhaltigen Markt an theologischen, diakonischen und somit auch ganz praktischen Möglichkeiten zu entwickeln und damit die Herausforderung anzunehmen, die vielleicht verbesserungsbedürftigen Ist-Zustände in Kirchen und Gemeinden im Bezug auf Altern, Alter und Alte anzupacken und somit für eine qualitative und quantitative Aufwertung der Altenpastoral in all ihren Facetten zu sorgen. Eben praktisch zu werden.

4.1 Handlungsfeld Gesellschaft

Besonders notwendig ist aus meiner Sicht ein Umbruch des gesellschaftlichen Denkens bei dem existierenden Altenbild.[51] Alte dürfen nicht länger als „unbrauchbarer Ballast" in den Köpfen der Leute präsent sein. Hier wird viel Lobbyarbeit zu leisten sein. Lobbyarbeit, die an den Einsatz der Alten in der Vergangenheit erinnert und der jüngeren Generation ins Gedächtnis ruft, dass sie selbst eines Tages zur Gruppe der Alten gehören wird. Diese Lobbyarbeit hat im Idealfall eine Verbesserung des Altenbildes und des gesellschaftlichen „Wir-Gefühls" zur Folge. Dies würde sich – im durchaus wünschenswerten Idealfall – in einer Qualitätsverbesserung von menschlichen Begegnungen und einer altenfreundlichen Politik niederschlagen. Es wäre wünschenswert, wenn ein Bewusstsein der Dankbarkeit gegenüber den Alten entstehen könnte, wenn die Gesellschaft deren in der Vergangenheit erbrachten Leistungen honoriert und den Alten einen „verdienten" Lebensabend zugesteht. An dieser Stelle sind Gemeinden in ihrer Gesamtheit aus Hauptamtlichen und Mitgliedern gefordert. Gefordert, mit gutem Beispiel voran zu gehen und folglich als gutes Vorbild im Umgang mit Altern, Alter und Alten in die Gesellschaft hinein zu wirken. Von wem, wenn nicht von

---

50 An dieser Stelle sei noch kurz angemerkt, dass die Bibel nicht ausschließlich die positiven Seiten des Alters betont. Sie legt im Gegenteil einen wohltuenden Realismus im Bezug auf das Altern / das Alter an den Tag und beschreibt auch dessen Schattenseiten. Vgl. z. B. Gen 27,1; 48,10, 2 Sam 19,36, 1 Kön 1,1; 15,23, Koh 12,2–5.

51 G. Schmücker, Altenhilfe, *Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart: Herausforderungen und Antwort*, Stuttgart, 1978, S. 230f.

engagierten Christen, sollten hier sonst positive Impulse mit Signalwirkung ausgehen?

4.2 Handlungsfeld Familie

Auch in den Familien ist ein Umdenken dringend geboten. Die Bereitschaft, für Alte (Eltern und Großeltern) zu sorgen, ist erschreckend gering. Vernachlässigung, Vereinsamung und Verbitterung auf Grund des Abgeschobenseins sind die Folgen für die ältere Generation. Die Bewußtseinsänderung betrifft allerdings beide Seiten. So wie die Jüngeren ihre Verantwortung für die Älteren begreifen müssen[52], haben diese im Gegenzug die Aufgabe, ihren Platz im Generationengefüge neu zu definieren und sich ihrerseits auf ihren Teil der Verantwortung gegenüber den Jüngeren zu konzentrieren. Eine Möglichkeit, dies zu praktizieren, kann beispielsweise generationsübergreifendes Wohnen sein.[53] Davon können beide Seiten profitieren. Die Älteren profitieren wohl in erster Linie im Bereich der finanziellen und gegebenenfalls der pflegerischen Versorgung von dieser Übereinkunft, sowie davon, dass „jemand im Haus ist", der bei Bedarf abrufbar ist. Das schafft ein Sicherheitsgefühl und dadurch eine Entspannung des Alltagslebens. Aber auch die jüngeren Generationen ziehen ihren Nutzen aus diesem Engagement. Sie können von den theoretischen und praktischen Lebenserfahrungen der Alten lernen, die unter Umständen noch rüstig sind und ihren Beitrag zu einem aktiven Familienleben zu leisten vermögen (Verantwortung für den Garten, Entlastung der Jüngeren bei den [Enkel-]Kindern etc).[54] Auch an diesem Punkt können einzelne Christen, aber auch Gemeinden in der Gesellschaft durch positive Impulse zur Meinungsbildung und zu Handlungsinitiativen beitragen. Gerade unter Berücksichtigung der Versorgungskomponente des Elterngebots ist hier verstärkt christlicher Vorbildcharakter gefragt. Vielleicht bieten in manchen Fällen sogar die vorhandenen Gemeindehäuser oder sonstige im Besitz der Kirchen und Gemeinden befindliche Immobilien Möglichkeiten für ein generationsübergreifendes Wohnprojekt. Oder es wird darüber nachgedacht, eigens für diese Zwecke neue Immobilien zu erwerben bzw. anzumieten. Hier können auch Ein-

52 Wobei vorausgesetzt ist, dass die Älteren diese Art des Umsorgtwerdens auch annehmen wollen. Vgl. Beispiel bei: C. H. Lindijer, *Ouderen ontmoeten: Pastorale en andere contacten met oudere mensen,* Zoetermeer, 1999, S. 68f.

53 P.-H. Zellfelder-Held, *Solidarische Gemeinde: Ein Praxisbuch für diakonische Gemeindeentwicklung,* Neuendettelsau, 2002, S. 131ff.

54 Wenn sich dabei quasi als „Nebenprodukt" gefestigte Familienstrukturen bilden und insbesondere ein gutes Großeltern-Enkel-Verhältnis entsteht, profitieren alle beteiligten davon. Besonders die Jüngsten, die so von klein auf in eine „Großfamilienkultur" mit eingebunden werden. Vgl. O. Schlißke, *Evangelisches Altenbuch: Eine Lebenshilfe,* Gütersloh, 1971, S. 106–144. Zum wichtigen „Dienst" der Großeltern siehe auch: H. Hörnicke, *Aufbruch im dritten Lebensalter: Gottes Berufung für die Generation plus,* Schwarzenfeld, 2006, S. 106f.

zelpersonen aktiv werden und überlegen, ob sie nicht das „Wagnis" einer generationsübergreifenden Wohn- beziehungsweise Hausgemeinschaft eingehen möchten und somit ein Zeichen setzen.

4.3 Handlungsfeld Wohnsituation

Wohnen im Alter wird bei vielen Alten über kurz oder lang ein Problemthema. Der Wunsch der meisten Alten ist es, „zu Hause" zu sterben, in der gewohnten Umgebung. Es besteht der Wunsch, sich im Alter nicht noch einmal räumlich verändern zu müssen. Es kommt aber in zunehmendem Alter auch verstärkt zu Problemen bei der selbstständigen Versorgung. Dann kann der Überlegung, ob nicht doch der Umzug in ein (in irgendeiner Form) betreutes Umfeld angebracht wäre, nicht unbegrenzt ausgewichen werden. Es gibt zwei Wege, diesem Aspekt zu begegnen. Zum einen kann (und *sollte* sogar im Interesse der Würde und des Selbstwertgefühls der Alten) versucht werden, die Wohnsituation so lange wie möglich unverändert zu lassen. Viele „Defizite"[55] lassen sich auch ambulant überbrücken. Die Möglichkeiten für eine solche Lösung sind meistens recht gut gegeben und werden ständig weiter ausgebaut.[56] Unterstützt wird diese Variante durch das bereits erwähnte generationsübergreifende Wohnen. Zum anderen, wenn ein Umzug in ein betreutes Umfeld notwendig wird, sollte dieser Schritt sorgfältig und möglichst langfristig vorausgeplant werden. Der Auszug aus der vertrauten Umgebung ist ein einschneidendes Erlebnis für alte Menschen.[57] Wenn möglich, sollte er deshalb „stufenweise" geschehen. Manche Alten- und Pflegeheime bieten Formen des betreuten Wohnens an, in denen die Alten schrittweise in den Heimalltag integriert werden, je nach ihrer Verfassung und Fähigkeit zur Selbstständigkeit. Dieses Modell bietet für alle Beteiligten (Pflegepersonal, Alte und Angehörige) die Sicherheit, dass Hilfe in der Nähe ist, wenn sie benötigt wird und der später eventuell nötige Schritt in eine stationäre Pflege nicht mehr ganz so groß ist.[58]

---

55 Darunter fallen Probleme bei Einkäufen, Zubereitung der Mahlzeiten, Haushaltsführung, Körperhygiene etc.

56 Zum Beispiel Dienstleister, die Einkäufe nach Hause liefern, Essen auf Rädern, Haushaltshilfen, ambulante Pflegedienste, Hausnotrufsysteme wie von den Johannitern etc.

57 Siehe dazu: *Altenpastoral*, Düsseldorf, 1991, S. 161–166.

58 Bei diesen Modellen gibt es Wohnungen auf dem Heimgelände oder in einem gesonderten Trakt des Heims, in denen die Alten so lange wie möglich alleine leben, aber gegebenenfalls schon an Mahlzeiten und Gemeinschaftsaktivitäten teilnehmen können, und ein- oder zweimal am Tag das Personal nach dem Rechten sieht. Bei Pflegebedürftigkeit kann die Versorgung dann in der jeweiligen Wohnung stattfinden, so dass der Einschnitt, auf eine „Station" umziehen zu müssen, möglichst lange umgangen wird, aber bei Bedarf schnell und unkompliziert auf Grund der räumlichen Nähe machbar ist. Eine konkretere Konzeption eines solchen Modells findet sich bei: Zellfelder-Held, *Solidarische Gemeinde,* S. 129–131.

4.4 Handlungsfeld Besuchsdienst

Eine Form, wie Gemeinden bzw. einzelne ihrer Mitglieder den Alten in ihrem Umfeld (im Heim oder noch in der eigenen Wohnung) das Leben erleichtern beziehungsweise angenehmer gestalten können, sind flächendeckende und verbindlich organisierte Formen des Besuchsdienstes. Einsamkeit und der oft als schmerzlich empfundene Mangel an Gesprächspartnern[59] macht alten Menschen sehr zu schaffen. Die daraus resultierende Vereinsamung kann von Verbitterung bis hin zu Altersdepressionen führen. Mangelnde Ansprache und damit mangelnde Herausforderung im kognitiven Bereich können zu beschleunigtem geistigen Abbau führen. Alte brauchen ein Gegenüber, einen regelmäßigen Kontakt, besonders dann, wenn sie auf Grund ihrer Gebrechen das Haus oder Altenheim nicht mehr verlassen können. Diese Besuchsdienste könnten von Gemeinden, Schulen[60] oder Universitäten[61] organisiert werden, sollten aber nicht eine einmalige, sondern eine kontinuierliche Einrichtung sein, da nur auf Dauer ein tiefer gehendes Vertrauensverhältnis entstehen kann, das den Bedürfnissen der alten Menschen gerecht wird.[62] Aus eigener Erfahrung kann ich Ihnen versichern, dass Sie als Besucher eines älteren Menschen mit der Zeit Schwierigkeiten haben werden zu entscheiden, welche der beiden Parteien von diesen Besuchen mehr „profitiert".

Im Gemeindekontext wäre es daher wünschenswert, gute Kontakte als Grundlage der Zusammenarbeit mit den ortsansässigen Alteneinrichtungen aufzubauen, um den organisatorischen Aufwand für solche koordinierten Besuchsdienste zu minimieren.[63] Die Heimleitungen und das Pflegepersonal geben in der Regel

---

59 Wobei Besuchsdienst mehr umfassen kann, zum Beispiel Spaziergänge, Spiele, Musizieren, Singen, Vorlesen, Basteln etc.

60 Zum Erlernen eines Umgangs mit der älteren Generation.

61 Unter Umständen sogar verpflichtend als Berufsvorbereitung für Studenten theologischer und soziologischer Fachrichtung.

62 Der Besuchsdienst als Bestandteil einer zeitgemäßen Altenpastoral findet sich in zahlreichen Publikationen zum Thema, so auch in: F.-J. Hungs, *Das Alter – Ein Weg zu Gott? Orientierungen für die Altenpastoral,* Frankfurt, 1988, S. 100f; E. Eichhorn-Kösler, *Nicht verlernen, was anfangen heißt: Neue Impulse für die Pastoral mit älteren Menschen,* Freiburg, 1999, S. 134f; Lindijer, *Ouderen,* S. 188f; H. C. von Hase, „Die Altenhilfe der Gemeinde", *Diakonie der Gemeinde: Arbeitsbuch für die Nächstenliebe,* Berlin, 1965, S. 247; H. J. Brouwer, *Neue Wege in der Altenpastoral,* Wien, 1971, S. 142ff; B. Joss-Dubach, *Das Alter- Eine Herausforderung für die Kirche,* Zürich, 1987, S. 297ff; *Herz und Mund und Tat und Leben: Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie,* Gütersloh, 1998, S. 30.

63 Das Alten- oder Pflegeheim könnte dann bei Bedarf „besuchsbedürftige" Alte „melden", die dann in den Kirchen und Gemeinden vermittelt werden. Zum Bedarf an guter Zusammenarbeit siehe: W. Huizing, „Geestelijke Verzorging onmisbar voor Kwaliteitszorg in

gerne Auskunft darüber, wer von den Bewohnern einen Besuch am „nötigsten" hätte und kann auch entsprechende Informationen weitergeben, die helfen, sich auf solche Besuchskontakte gezielt vorzubereiten. Bei Senioren, die noch im eigenen Zuhause leben, empfiehlt sich die vorherige Absprache mit den Angehörigen, sofern vorhanden. Für die Organisation und Koordination sollte ein eigener Arbeitskreis zuständig sein. Möglicherweise kann dies auch ein schon bestehender Kreis wie „Seniorenarbeit" oder „Diakonie" innerhalb der Gemeinde übernehmen.

4.5 Handlungsfeld Patenschaft

Eine konkrete Möglichkeit, den soeben angesprochenen Besuchsdienst verbindlich zu organisieren, sind Modelle einer Patenschaft für Alte. Dafür bieten sich beispielsweise Schulklassen oder Jugendgruppen in Gemeinden an. Jugendliche übernehmen einen verbindlichen Besuchsdienst für eine alte Person, die im Heim lebt oder die ihr Zuhause nicht mehr gut verlassen kann, und sucht diese Person zum Beispiel einmal pro Woche für einige Stunden auf, um ihr ein Gegenüber zu sein, Anteil zu nehmen und vom reichen Erfahrungsschatz zu profitieren. „Professionell" praktiziert wird dieses Modell bundesweit unter Aufsicht des Jugendzweiges (GOING: Forum Junge Diakonie) des Diakonischen Werks Bethanien im Bund Freier Evangelischer Gemeinden unter dem Aktionstitel „Stürmt die Altenheime".[64] Die Jugendlichen sollen diese Form der verbindlichen diakonischen Zuwendung ernst nehmen und ihre „Patensenioren" auch über die Besuchszeiten hinaus im Gebet begleiten und unterstützen, also eine wirklich tiefgehende Beziehung aufbauen, die unter Umständen die Alten bis zu ihrem Tod begleitet. Wenn Erwachsene Patenschaften für Alte ohne Angehörige übernehmen, können Sie auch in Finanz- und Amtsangelegenheiten beraten.[65] Für ein solches Engagement der Gemeinden ist jedoch in den meisten Fällen noch eine intensivere Lobbyarbeit notwendig. Grundsätzlich ist ein Patenschaftsmodell auch zwischen Jugendlichen und der Gruppe der rüstigen Alten denkbar. Dies könnte etwas differenzierter in Form einer gegenseitigen Gebetspatenschaft und mit gemeinsamen Aktivitäten / Veranstaltungen von jung und alt in den Gemeinden gestaltet werden.

Verzorgingshuizen", *Het zal ons een zorg zijn: Over toegankelijkheid en kwaliteit van zorg als opdracht voor diaconaat*, Kampen, 2000, S. 192f.

64 Für nähere Informationen siehe: http://www.going.feg.de/content.php?cid=11&mid=9 [Stand: 25.4.2007].

65 Eichhorn-Kösler, *Nicht verlernen*, S. 135.

4.6 Handlungsfeld Altenforum

Organisierte Altenarbeit in einer Gemeinde kann zum Beispiel auch im Rahmen eines Altentreffs oder Altenforums erfolgen, sowohl innerhalb der Gemeinderäumlichkeiten als auch außerhalb. Dabei gibt es verschiedene Möglichkeiten der Organisation. Sofern die Alten noch rüstig sind, können sie ihre Treffen weitestgehend selbst planen und durchführen, wobei sie nicht zwingend auf die Gemeinde als Treffpunkt angewiesen sind. Diese Art des Zusammentreffens von Alten, bei dem es um zentrale Themen des Alters geht, kann wohl am ehesten als Seniorenhauskreis bezeichnet werden.[66] Diese Art der Altentreffs sollte von den Gemeinden initiiert und gefördert werden, da die Alten so dazu angehalten werden, sich auch ihre geistliche Selbstständigkeit so lange wie möglich zu bewahren. Bei einem Kreis, der sich in den Räumlichkeiten der jeweiligen Gemeinde trifft, handelt es sich meist um das klassische Seniorenkreismodell, bei dem Gemeinschaft, geselliger Austausch und ein kurzweiliges, erbauliches Programm, theologisch angereichert durch einen kleinen geistlichen Impuls auf der Tagesordnung stehen.[67] In manchen Kirchen und Gemeinden wird der Schwerpunkt auf Altenbildung[68] und Altenkatechese gelegt, die Alten sollen demnach noch mit anspruchsvolleren biblischen und theologischen Lehrinhalten gefordert und gefördert werden.[69] Hier ist allerdings eine gesunde Balance gefragt, die den Alten nur das zumutet, was sie auch wirklich noch verarbeiten können, sie auf der anderen Seite aber auch nicht mit einem zu geringen Niveau langweilt. Auf jeden Fall bietet dieses Feld des Dienstes an Alten noch vielfältige Möglichkeiten, weiter entwickelt zu werden. Nicht nur zum Nutzen der Alten, sondern durchaus auch zum Nutzen der Gemeinden. Zum Beispiel dann, wenn solche Altenforen das Selbstverständnis der Alten dahin gehend beeinflussen, dass diese ihr Potential und ihren Stellenwert für die Gemeinde begreifen und sich dazu entschließen, dieses zum Wohl der Gemeinde einzusetzen. Alte sind kein Ballast für die Gemeinde. Sie sind eine Bereicherung, eine Schatztruhe gefüllt mit Wissen und

66 Hörnicke, *Aufbruch,* S. 76f.

67 Obwohl es auf diesem Sektor noch erheblichen Bedarf an Ideen und Entwürfen gibt, stehen bereits heute einige brauchbare Materialsammlungen zur Programmplanung zur Verfügung, so etwa: H. Gärtner, *Des Lebens reiche Ernte feiern: Bausteine für die Seniorenarbeit,* Stuttgart, 2002; *Praxisbuch Seniorenarbeit: So wird's gemacht!,* Bd. 1 und 2, Neuhausen, 1988 & 1992; *Werkbuch Altenarbeit: Hintergründe und Praxisimpulse,* Mainz, 2000.

68 Nicht zu verwechseln mit staatlichen Altenbildungsmaßnahmen wie etwa der „Universität des dritten Lebensalters", die natürlich auch in anderen Ländern praktiziert werden: M. Bergmann, *Engaging the Aging in Ministry,* St. Louis, 1981, S. 39ff.

69 Siehe etwa: M. Blasberg-Kuhnke, *Gerontologie und Praktische Theologie. Studien zu einer Neuorientierung der Altenpastoral,* Düsseldorf, 1985, S. 341ff; Hungs, *Das Alter,* S. 98ff; *Gott ist größer als unser Herz: Anregungen und Hilfen für Glaubensgespräche mit älteren Menschen,* St. Augustin, 1980.

(Lebens-) Erfahrung. Wäre es nicht fahrlässig, den Gemeinden diesen Reichtum vorzuenthalten?[70]

4.7 Handlungsfeld Gottesdienst

Wenn über den Gottesdienst als Handlungsfeld nachgedacht wird, ergeben sich gleich mehrere Punkte, an denen in Zukunft Verbesserungen erfolgen können und müssen. Zum einen der organisatorische Aspekt. Viele Alte würden gerne den Gottesdienst besuchen, scheitern aber an ihren körperlichen Begrenzungen. Die Frage ist, ob das so sein muss. Denkbar wäre ein verbindliches Hol- und Bringdienstsystem, so dass jeder Alte, der dies wünscht, zum Gottesdienst und wieder zurückkommt. Ebenso müssen auch die Gemeinderäumlichkeiten den Bedürfnissen der Alten angepasst werden (Sanitäranlagen, Sitzgelegenheiten etc).[71] Zum anderen sollte die Struktur und der Inhalt von Gottesdiensten, die Alte „versorgen" möchten, neu durchdacht werden. Themen des Alters könnten zum Beispiel Gegenstand von seelsorgerlich ausgerichteten Predigten sein. Dies hätte zweifachen Nutzen: Der alte Mensch fühlt sich verstanden und ernst genommen, die Jüngeren werden für die Bedürfnisse des Alters sensibilisiert und entwickeln so ein Bewusstsein für die Lebenswirklichkeit der letzten Lebensjahre, was sie wiederum dazu bewegen könnte, dem Alter helfend und handelnd zu begegnen (Patenschaften, Besuche etc). Ziel ist ein zielgruppenorientierter, ein altengerechter Gottesdienst, der den Bedürfnissen der Alten[72] angemessen und in fürsorglicher Weise begegnet und sie sich mit dem Gemeindeleben verbunden fühlen lässt.[73] Sollte ein aktiver Gemeindebesuch nicht mehr möglich sein, ist ein Kassettendienst erforderlich, der auch dafür sorgt, dass den Alten die Gottesdienste „frei Haus" geliefert werden. Oder es können in Kooperation mit den entsprechenden Einrichtungen Altenheimgottesdienste, gegebenenfalls auch unter der Woche, durchgeführt werden.[74]

---

70 An dieser Stelle sei noch einmal ganz besonders auf das bereits mehrfach erwähnte Buch von H. Hörnicke verwiesen, das sich explizit mit der Frage beschäftigt was alles möglich wird, wenn Alte ihr Potential in der Gemeinde entfalten.

71 Zellfelder-Held, *Solidarische Gemeinde,* S. 50f.

72 Zum Beispiel eine Regelmäßigkeit in der Liturgie, vgl.: K. Joosse, *Liturgie met ouderen: Over de betekenis en de praktijk van liturgie vieren met oudere mensen*, Baarn, 1995, S. 36ff. Altengottesdienst muss jedoch nicht zwingend einen Gottesdienst für Alte, sondern kann auch einen Gottesdienst von Alten meinen. In beiden Fällen ist jedoch eine gründliche Vorbereitung notwendig: Bergmann, *Engaging the Aging*, S. 19ff.

73 Blasberg-Kuhnke, *Gerontologie,* 352ff; Joss-Dubach, *Das Alter,* S. 301ff.

74 Entwürfe für eine dem Heimkontext angepasste Gottesdienstfeier bieten: D. Peglau, *Gottesdienste im Altenheim: Arbeitshilfen für die Praxis,* Bielefeld, 2000.

4.8 Handlungsfeld Seelsorge

„Alte haben oft viel zu verarbeiten: Verlassenheit von der Familie, Fragen nach dem Glauben, dem Lebenssinn, nach Krankheit und dem Lebensende. Es ist deshalb für Heimbewohner von größter Bedeutung, dass es jemanden gibt, der ihnen zuhört. Geistliche Versorgung ist nötig, weil man im Alter zu tun hat mit Einsamkeit, Machtlosigkeit, Angst vor Gebrechlichkeit, zunehmender Abhängigkeit im Ruhestand."[75]

Nicht nur Heimbewohner, sondern alte Menschen im Allgemeinen bedürfen guter seelsorgerlicher Betreuung. Wie aus dem angeführten Zitat deutlich wird, sind sie vielfältigen „Widrigkeiten" ausgesetzt, die es zu verarbeiten gilt. Bereits kleine Abweichungen vom Alltäglichen, von der gewohnten Routine, den gewohnten Abläufen, kann Verunsicherung und Angst gerade bei geistig abbauenden Alten hervorrufen, ganz zu schweigen von „großen" Einschnitten wie etwa den Umzug in ein Altenheim. Dessen Herr zu werden ist ohne einfühlsame Hilfe eines kompetenten Seelsorgers, der um die Lebensumstände der Alten weiß, schwerlich möglich. Im Bereich der Altenseelsorge gilt ähnliches wie schon bei Besuchsdiensten oder Patenschaften: Verbindlichkeit in Form von Regelmäßigkeit ist unabdingbare Grundvoraussetzung. Alte Menschen brauchen durch altersspezifische „Hindernisse" wie Altersdepressionen oder Demenzerkrankungen eine besonders lange „Vertrauensbildungsphase", um den meist (zwangsläufig) jüngeren Seelsorger als Gegenüber zu akzeptieren, was besondere Herausforderung an die Sensibilität des Seelsorgers stellt.[76] Wichtig ist für den Seelsorger, ohne überzogene Erwartungen in den Seelsorgeprozess mit Alten einzusteigen. Er wird viel ermutigen müssen und wenig ermahnen dürfen, weil er sonst den Zugang schnell verliert. Kritik oder berechtigte Änderungsvorschläge für Lebensstil und Verhalten dürfen nur sehr behutsam erfolgen, da im zunehmenden Alter die Fähigkeit zur Selbstreflexion (und damit die Chance zur eventuellen. Fehlererkenntnis und Einsicht) deutlich nachlässt. Wichtig ist in diesem Prozess weniger der „Erfolg", sondern eher eine treue, geduldige Begleitung des alten Gegenübers[77] und unter Umständen sogar der mit dem Zustand der alten Menschen überforderten Angehörigen.[78] Ziel der Seelsorge an Alten sollte sein, sie auf der „letzten Wegstrecke" geistlich zu begleiten, ihnen zu vermitteln, dass sie trotz ihres sich möglicherweise stetig verschlechternden Zustandes und den damit verbundenen Einschränkungen und nachlassenden Fähigkeiten wertvoll und an-

75 Huizing, *Geestelijke Verzorging,* S. 167, eigene Übersetzung.

76 *Seelsorge in der Altenhilfe: Ein Praxisbuch*, Düsseldorf, 2003, S. 116ff. Diverse praxisnahe Publikationen von Klaus Depping zum Thema Seelsorge an Altersdepressiven und Altersverwirrten Menschen sind in diesem Zusammenhang sehr zu empfehlen. Das auf Grund seiner stetigen Zunahme hochaktuelle Thema Demenz kann ich hier bewusst nur streifen, weil es ansonsten den Rahmen sprengen würde.

77 V. Grønbaek, *Seelsorge an alten Menschen,* Göttingen, 1967, S. 142f.

78 Lindijer, *Ouderen,* S. 184ff.

genommen sind. Es ist das Ziel, sie durch diese Wertschätzung zu ermutigen und zu stärken und mehr noch: Ihren Glauben bis zum Ende zu unterstützen, zu erhalten und zu kräftigen. Im Zuge der schon angesprochenen Besuchsdienste müssen die interessierten Mitarbeiter in diesem Bereich auch seelsorgerlich in der Gemeinde geschult werden, um auch auf seelsorgerliche Herausforderungen im Kontakt mit alten Menschen angemessen vorbereitet zu sein.

4.9 Handlungsfeld Sterbegeleit

Wenn es ans Sterben geht, ist niemand gern allein. Darum ist es wichtig, für eine angemessene Begleitung sterbender alter Menschen, sei es im Heim oder zu Hause zu sorgen.[79] Dies muss – wie übrigens bei der Seelsorge auch – nicht zwingend der Pfarrer oder Pastor sein, sondern hier können auch engagierte Gemeindemitglieder tätig werden, die sich einen solchen Dienst zutrauen und entsprechend geschult sind. Besonders wünschenswert wäre eine Begleitung Sterbender während der Nachtstunden, da in dieser Zeit zum Beispiel in Alten- und Pflegeheimen nur zahlenmäßig stark reduziertes Personal anwesend ist, was eine „flächendeckende" Versorgung mehrerer gleichzeitig Sterbender nahezu unmöglich macht.[80] Wichtig ist, den Sterbenden zu vermitteln, dass sie in diesem (mehr oder weniger) schweren Moment nicht alleine sind, sondern behutsam und liebevoll bis zum Ende begleitet werden, so dass sie die Angst vor dem Sterben verlieren oder zumindest in Form von Trost und Beistand Linderung erfahren, indem sie die Liebe und Nähe Gottes durch die Begleitperson konkret und spürbar erfahren.[81]

5. Fazit

Was bleibt zu tun? Eine Menge. In diesem Artikel sollte zweierlei deutlich werden. Erstens: Der biblische Befund spricht im Bezug auf den Umgang mit Alter und Alten eine deutliche Sprache. Das Alter und die Alten verdienen unseren Respekt, unsere Wertschätzung und unsere Unterstützung. Hier ist jeder gefragt: Gemeinden, Theologen und Laien. Jeder kann, soll und muss hier seinen Beitrag leisten, weil dieses Thema jeden betrifft.

---

79 Eine gute frühzeitige Vorbereitung auf und Auseinandersetzung mit dem Sterben, eventuell auch im gemeindlichen Kontext, ist von Vorteil: *Paul Philippi: Diaconica: Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*, Neukirchen-Vluyn, 1984, S. 234ff.

80 Eichhorn-Kösler, *Nicht verlernen,* S. 136.

81 „Komplettentwürfe" zum Sterbegeleit finden sich in: *Wie können wir Sterbenden beistehen*, München, 1971; F. Winter, *Seelsorge an Sterbenden und Trauernden,* Berlin, 1976; H. Bräumer, *Auf dem letzten Weg: Seelsorge an Schwerkranken und Sterbenden*, Neuhausen. 1996.

Zweitens: Sowohl Theologen als auch die Kirchen und Gemeinden, in denen diese sich engagieren, müssen – sofern noch nicht geschehen – die Herausforderung (und somit den konkreten praktisch-theologisch-diakonischen Auftrag) begreifen, die mit der zahlenmäßigen Zunahme einer alternden Gesellschaft auf uns zukommt und entsprechend reagieren. Zum einen mit angemessenen theologischen Konzepten, die die theoretische Grundlage gegenwärtiger und zukünftiger Altenarbeit und -pastoral darstellen. Konzepte, die die Nöte und Bedürfnisse aller Alters-Stufen im Blick haben. Zum anderen müssen diese Konzepte und Handlungsstrategien konsequent in die Praxis umgesetzt werden. Hier ist die Praktische Theologie gefordert, ihrem Namen alle Ehre zu machen. Die in diesem Artikel angeführten Beispiele sind nur ein Bruchteil dessen, was machbar wäre. Der Markt der Möglichkeiten ist groß. Um auf die Frage vom Anfang zurück zu kommen: Ist Altern und Alter ein Problem? Antwort: Nein. Es ist eine Herausforderung. Eine Herausforderung, die es anzupacken und zu meistern gilt. Ich glaube daran, dass es möglich ist und dass sich der Einsatz auszahlt. Zum Wohl der Alten, zum Wohl der Gemeinden und damit auch zum Wohl der Gesellschaft.

Timo Jahnke

The Challenge of Aging and Seniors in the Church – How we can Encounter the Challenges of the 21st Century? Biblical Foundations and Practical-Theological Perspectives

Is there a problem of aging and age in today's society? It seems to be so. And how about within our churches? Talking about age and seniors – and so of human beings – as a „problem" seems quite inappropriate. Rather it would be better especially for theologians and churches to regard aging age and seniors as a challenge. Ministry to seniors is not an irritating duty but rather an attractive task which must be dealt with today, and in the near to intermediate future. This challenge concerns everyone, whether layman, theologian or church bodies. The biblical foundation which speaks clearly to this issue will be helpful while thinking this challenge through. The Bible addresses age with respect, appreciation and support. As a result there is a clear mission for today's practical theology, for the theologians and churches involved: the practical-theological-diaconal mission of developing concepts and strategies for a contemporary ministry with the elderly and a mission of converting those concepts and strategies into practice. Seniors must be included more holistically in the community, in the activities and the care of the church. Here practical theology must be allowed to become really practical: for the welfare of the elderly, for the welfare of the church and consequently for the welfare of society.

Hans-Georg Wünch

Bibel-Software im Vergleich

BibleWorks 7.0, Software for Biblical Exegesis & Research. BibleWorks, LLC, USA: 2006, 6 CD für Windows, Systemvoraussetzungen: Windows® 98/Me/NT/2000/XP, Internet Explorer® Version 6, SP1, mind. 64 MB RAM Arbeitsspeicher, CD-ROM-Laufwerk, € 399,–

SESB – Stuttgarter Elektronische Studienbibel, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 2005, CD für Windows, Systemvoraussetzungen: Microsoft Windows® 98, ME, NT, 2000 oder XP, Internet-Explorer ab 6.0 (für die Programmhilfe), CD-ROM-Laufwerk, € 240,–

Logos Bible Software, Series X, Silver Edition, Bellingham, USA: 2004, 6 CD für Windows, Systemvoraussetzungen: 350 MHz Pentium II (700MHz Pentium III empfohlen), 64 MB RAM (128 MB empfohlen), Microsoft Windows® 98, ME, NT, 2000 oder XP, CD-ROM oder DVD-Laufwerk, US$ 999,95

Bibelprogramme für den PC gibt es mittlerweile in Hülle und Fülle. Für die wissenschaftlich-theologische Arbeit sind jedoch nur einige davon geeignet. Hier sollen drei von ihnen kurz vorgestellt und miteinander, sowie mit im Internet frei zugänglichen Quellen verglichen werden. Zielgruppe dieser Programme sind Theologen, Pastoren, Prediger und Dozenten von theologischen Ausbildungsstätten, aber auch Laien, die Handwerksmittel suchen, um den griechischen oder hebräischen Texten der Bibel näher zu kommen. Zwei der Programme gelten mittlerweile bereits als Klassiker: BibleWorks, das jetzt in der Version 7.0 erhältlich ist, und LOGOS, dessen aktuelle Version die Programmnummer 3 trägt. Beide Programme kommen aus den USA und sind daher englischsprachig. Das dritte Programm ist sozusagen eine abgespeckte und eingedeutschte Version von LOGOS, die SESB (Stuttgarter Elektronische Studienbibel), die von der Deutschen Bibelgesellschaft herausgegeben wird.

Preislich liegen die drei Programme im oberen Preissegment. Am günstigsten ist die SESB, die 240,– € kostet. Dann folgt BibleWorks mit 399,– € und schließlich LOGOS, das in der hier getesteten Silver Edition auf stolze 999,90 US$ kommt. Um es vorweg zu sagen: Alle drei Programme sind ihr Geld wirklich wert, handelt es sich doch bei ihnen beileibe nicht nur um elektronische Bibelausgaben.

Alle drei Programme kommen in der vorliegenden Version mit wenig schriftlichem Material bzw. Handbüchern. Sie bieten stattdessen umfangreiche Hilfs-

programme und Dokumentationen auf CD an. Auch Lernvideos wurden teilweise mit aufgenommen. Sie zeigen die Grundfunktionen der Programme auf anschauliche Weise.

1. BibleWorks

BibleWorks wurde in der Version 7.0 von der Oberfläche her komplett umgestaltet. Da es hier bereits vor einiger Zeit getestet und vorgestellt wurde, sollen nur noch einmal die Stärken und Schwächen dieses Programms sowie die wesentlichen Neuerungen der Version 7.0 vorgestellt werden.

Stärken. BibleWorks ist ein Programm, das als solches konsequent auf das Studium der Bibel und der biblischen Grundsprachen zugeschnitten ist. Zwar finden sich auch Programmteile, die darüber hinausgehen (zum Beispiel eine recht gute Zeitschiene für die biblische Geschichte oder der Kommentar zur Bibel von Matthew Henry), aber im Wesentlichen geht es darum, die biblischen Texte zu studieren und Hilfestellungen zum Lesen und Übersetzen der Grundsprachen zu liefern. Insgesamt sind dazu über 180 verschiedene Werke im Programmpaket enthalten, weiter 20 können zusätzlich gekauft und freigeschaltet werden. Zu ihnen zählt übrigens erstmals auch ein deutsches Buch (neben den deutschen Bibeln): Das griechisch-deutsche Taschenwörterbuch zum NT von Preuschen (8. Auflage).

Besonders bemerkenswert bei BibleWorks ist seine Schnelligkeit. Auch komplexe Suchen werden innerhalb kürzester Zeit erledigt. Dabei ist die Suchmaschine so konstruiert, dass sie sowohl schnelle, intuitive Ergebnisse liefert, als auch mit sehr komplizierten, morphologischen Suchen und Verknüpfungen unterschiedlichster Art zurecht kommt. Selbst die ausgefeilteste Suche benötigt lediglich wenige Sekunden, um die gewünschten Ergebnisse zu präsentieren.

An besonders bemerkenswerten Neuerungen in der Version 7.0 ist die Einführung verschiedener Tabs zu erwähnen. Mit ihrer Hilfe lassen sich parallel bis zu 12 verschiedene Suchen durchführen oder Bibelstellen aufschlagen, ohne dass die bereits gemachten Ergebnisse gelöscht würden. Ebenfalls sehr bemerkenswert ist die Einführung eines WORD-ähnlichen Editors zusätzlich zu dem BibleWorks Editor. Mit diesem Editor geschriebene Texte können als RTF-Dokumente abgespeichert und dann u.a. in WORD weiterverarbeitet werden. Ebenso können in anderen Textverarbeitungen geschriebene und als RTF abgespeicherte Dokumente geöffnet werden.

Und schließlich sollte noch erwähnt werden, dass neben einer Reihe anderer neuer Werke, die standardmäßig mitgeliefert werden, nun auch die deutsche Herder-Übersetzung enthalten ist, so dass insgesamt neun verschiedene deutsche Übersetzungen vorhanden sind: Einheitsübersetzung (1980), revidierte Elberfelder Übersetzung (1993), unrevidierte Elberfelder Übersetzung (1905), Herder Übersetzung, Luther Übersetzung (1545), Luther Übersetzung (1912), revidierte

Luther Übersetzung (1984), Münchner NT (1998), Schlachter Übersetzung (1951).

Schwächen. Eigentlich hat BibelWorks nur zwei größere Schwächen: Das Fehlen moderner, deutscher Übersetzungen (wie Gute Nachricht oder Hoffnung für alle) und die fehlenden Möglichkeiten der Erweiterung. Zwar können einige Module nachträglich freigeschaltet werden, aber weitere Module können nicht später dazugefügt werden.

2. Logos

Logos ist weit mehr als ein Bibelprogramm. Der Umfang dieses Programmes ist gewaltig. In der aktuellen Version gehören mehr als 520 Bücher zu der hier getesteten Silver-Edition. In der einfachsten Version (*Christian Home Library*, 149,95 US$) sind es bereits 68 Bibeln und andere christliche Bücher. Die Spanne reicht dabei von verschiedenen (englischen) Bibelausgaben über griechische und hebräische Lexika bis zu Werken wie John Bunyans „Pilgrim's Progress" oder 100 christliche Lieder als MIDI-Files.

Insgesamt gibt es Logos in sieben unterschiedlichen Versionen, die sich vor allem in der Menge der mitgelieferten elektronisch verarbeiteten Bücher unterscheiden. Die teuerste und am besten ausgestattete Gold-Version enthält mehr als 700 Bücher (laut Logos mit einem Wert von über 11.700,– US$) und kostet 1379,95 US$. Es handelt sich daher bei Logos im Grunde um eine elektronische Bibliothek für alle Bereiche des christlichen Lebens und Arbeitens. Für die theologische Arbeit am sinnvollsten ist die *Silver-Edition*. Logos verfolgt damit einen anderen Grundansatz als BibelWorks. Es geht nicht in erster Linie um den biblischen Text, um den herum verschiedene Lexika, Kommentare und Wörterbücher gruppiert sind, sondern um eine elektronische Bibliothek, die jedoch durch die Verlinkung und ein umfangreiches Suchprogramm weit mehr bietet, als nur die Möglichkeit, viele hundert Bücher auf dem PC zu haben und dort lesen zu können.

Stärken. Die eigentliche Stärke von Logos ist seine ungeheure Vielfalt. Angefangen von hebräischen und griechischen Grundtexten (mit textkritischem Apparat) über mehrere Interlinear-Ausgaben des hebräischen AT und des griechischen NT, Kommentare, die Werke der Kirchenväter oder Josephus bis hin zu verschiedenen Büchern amerikanischer christlicher Autoren über Ehe und Familie oder Homeschooling findet sich in diesem Paket wirklich alles. Unter einer gemeinsamen Oberfläche (*Libronix Digital Library* wird als Suchmaschine verwendet) können alle diese Werke genutzt und auch durchsucht werden. Auch morphologische Suchen oder linguistische Analysen sind mit Logos kein Problem.

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Revision auch nur annähernd alle Möglichkeiten von Logos aufzuzählen. Um die ungeheure Vielfalt und wissenschaft-

liche Brauchbarkeit von Logos deutlicher zu machen, sollen hier stattdessen einige der in der *Silver-Edition* enthaltenen Werke angeführt werden. So gehören zu den lexikalischen Werken unter anderem das Hebräisch-Englische Wörterbuch von Brown-Driver-Briggs, das Hebräisch-Aramäische Handwörterbuch zum AT von Gesenius, das Griechisch-Englische Wörterbuch zum NT von Liddell & Scott, alle 10 Bände des Theologischen Wörterbuchs zum NT von Kittel und das Griechisch-Englische Wörterbuch von Louw-Nida. Unter den Kommentaren zur Bibel finden sich zum Beispiel die 10 Bände der Kommentarreihe zum AT von Keil und Delitzsch, sowie die Bibelkommentare von Tyndale und von Matthew Henry und der 23-bändige Bible Exposition Commentary. Weitere interessante Werke sind beispielsweise die archäologische Enzyklopädie zum Heiligen Land von Avraham Negev, mehrere dogmatische Werke (Packer, Shedd, Hodge und andere, sowie die *Institutio* von Calvin), und schließlich die sehr guten und brauchbaren Karten des Logos Deluxe Map Set und eine Reihe von hochaufgelösten Bildern aus Israel.

Eine weitere Stärke von Logos neben der bereits vorhandenen Vielfalt der angebotenen Werke ist die Erweiterbarkeit. Über Internet können zusätzliche Werke erworben und eingebunden werden. Ständig werden weitere Bücher digitalisiert und können ebenfalls dazu gekauft werden. Damit eignet sich Logos, wenn man unter einer gemeinsamen Oberfläche seine theologischen Werke nutzen und per Notebook immer mit sich herumführen möchte. Ähnlich wie bei BibleWorks bietet auch Logos in der aktuellen Version die Möglichkeit, mit dem Cursor über ein griechisches oder hebräisches Wort zu gehen und eine kurze Analyse dieses Wortes mit Übersetzung zu sehen. Allerdings ist dies noch nicht so ausgereift und schnell, wie man das von BibleWorks kennt. Auf der anderen Seite werden durch diese so genannte *KeyLink-Funktion* nicht nur Wortbestimmungen und Übersetzung von Worten ermöglicht, sondern zum Beispiel auch der direkte Zugang zu Wörterbüchern oder Lexika.

Schwächen. Als „Schwäche" von Logos könnte man das Suchprogramm Libronix ansehen, unter dem die verschiedenen, digitalisierten Bücher benutzt werden. Gerade die ungeheure Vielfältigkeit und Erweiterbarkeit von Logos lässt auch das Suchprogramm sehr umfangreich werden. Darunter leidet sowohl die Nutzerfreundlichkeit, als auch die Geschwindigkeit. Zwar wurde hier in der aktuellen Version einiges verbessert, aber gegenüber BibleWorks und seiner ungeheuer schnellen Suchmaschine ist Logos eher gemächlich zu nennen, selbst auf schnellen PCs. Außerdem ist die Suchsystematik teilweise nicht leicht zu durchschauen. Man braucht eine gewisse Zeit, bis man mit Logos schnell und effizient die gewünschten Ergebnisse findet. Die Darstellung der Bibeln und Bücher ist nicht in einem Logos-eigenen Format, sondern in einer Art PDF mit Links und immer als ganzes Buch (während BibleWorks gewöhnlich nur den gewünschten Vers darstellt). Das Ganze erinnert an das Internet. Durch die hypertextähnlichen Verknüpfungen hat man auch bei LOGOS sehr schnell viele geöffnete Fenster auf dem Bildschirm, was teilweise unübersichtlich werden kann.

Eine weitere Schwäche ist, dass es selbst in der Gold-Version keine deutschen Bibeln gibt, die standardmäßig enthalten wären. Zwar lassen sich Bibeln und Bücher der deutschen SESB einbinden, aber das bedeutet natürlich einen weiteren, nicht unerheblichen Kostenfaktor.

3. Stuttgarter Elektronische Studienbibel (SESB)

Die SESB ist, wie schon gesagt, eine abgespeckte und eingedeutschte Version von Logos. Sie arbeitet ebenfalls unter der Oberfläche einer Libronix-Version, die jetzt allerdings deutsch ist. Vorsichtig sollte man sein, wenn man neben einer vorhandenen SESB Version noch Logos installiert. Hier werden die deutschen und englischen Menüs bunt durcheinander in eine gemeinsame Libronix-Version gepackt. Man sollte in diesen Fällen nur die elektronischen Bücher installieren, auf keinen Fall jedoch Libronix noch einmal zusätzlich.

Zum Lieferumfang der SESB gehören über 20 Bibeln (darunter die *Biblia Hebraica Stuttgartensia* und das *Novum Testamentum Graece*). An deutschen Bibeln enthält die SESB die Lutherbibeln von 1545, 1912 und 1984, die Gute Nachricht Bibel von 2000, die Einheitsübersetzung von 1982, die revidierte Elberfelder Übersetzung von 1985 und die Übersetzung „Die Schrift" von Buber und Rosenzweig (1962 und 1997). Außerdem enthält die SESB acht Wörterbücher (teilweise in Englisch) und einige weitere Hilfsmittel.

Grundsätzlich gilt natürlich für die SESB, dass alles, was über Logos gesagt wurde, auch für die SESB zutrifft (wobei es bei der SESB natürlich wesentlich weniger eingebundene Werke gibt). Dennoch ein paar Worte zu Stärken und Schwächen der SESB.

Stärken. Die eigentliche Stärke dieses Programms ist natürlich, dass es sich um eine deutsche Version handelt. Das erleichtert den Umgang mit einem so komplexen Programm wie Libronix ungemein. Zum ersten Mal liegt damit ein deutschsprachiges Hilfsmittel für die wissenschaftlich-theologische Arbeit am PC vor.

Eine weitere Stärke ist – ähnlich wie bei Logos – die Erweiterbarkeit des Programms. So können andere von Logos angebotene digitalisierte Werke eingebunden und mitgenutzt werden. Allerdings kommt es dabei gelegentlich zu einigen Schwierigkeiten mit Libronix (teilweise gibt es deutsch-englische Menüs), die aber nicht wirklich problematisch sind. Besonders begrüßenswert ist, dass schon in der Grundversion die Gute-Nachricht-Bibel dazu gehört.

Schwächen. Ähnlich wie auch bei Logos ist die Oberfläche Libronix gewöhnungsbedürftig. Die Suchen dauern relativ lange, sind aber ungemein vielfach zu gestalten und können über den gesamten Datenbestand von SESB durchgeführt werden.

4. Frei zugängliche Internetangebote

Neben den vorgestellten Bibelprogrammen gibt es mittlerweile im Internet eine Reihe von zum Teil sehr unterschiedlichen Angeboten für das Bibelstudium und die theologische Arbeit. Hier möchte ich auf ein Projekt hinweisen, das den hebräischen Text des AT sowie die Septuaginta (LXX), den griechischen Text des NT, die Vulgata, sowie drei deutsche Übersetzungen zum kostenlosen Download anbietet, sowie drei Angebote, die zum Online-Studium geeignet sind und ihre Vor- und Nachteile gegenüber den in dem Artikel dargestellten Bibelprogrammen. Gerade in Zeiten der zunehmenden DSL-Flatrates entwickelt sich das Internet ja immer stärker zu einem primären Arbeitsmittel.

Das vielleicht bemerkenswerteste Projekt in unserem Zusammenhang ist *Tnach*, ein Programm, das auch für komplexe Suchaufgaben in hebräischen oder griechischen Bibeltexten geeignet ist und völlig kostenlos angeboten wird. Entwickelt wurde es von Pater Robert Sandrock, und zwar ursprünglich als Teil einer Diplomarbeit an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Es enthält den kompletten Text des hebräischen AT, und zwar in einer Eigenbearbeitung des CCAT, was wiederum eine getreue Wiedergabe der BHS ist. Enthalten ist außerdem ein von Pater Sandrock und anderen entwickeltes Wörterbuch zum hebräischen Text des AT.

Das Programm ist recht umfangreich. Per Mausklick erhält man zu jedem hebräischen Wort eine grammatische Bestimmung und eine Übersetzung. Man kann nach verschiedenen Kriterien suchen, auch nach morphologischen Aspekten. Zwar ist die Bedienung zum Teil etwas gewöhnungsbedürftig, aber mit ein wenig Einarbeitung lassen sich verblüffend schnell gute Ergebnisse erzielen.

Zum kostenlos angebotenen Zubehör zählen der Text der LXX sowie des griechischen NT, und zwar in einer gemeinsamen Datenbank. Auf diese Weise lassen sich griechische Begriffe im gesamten griechischen Text der Bibel suchen. Leider ist nicht klar, welche Textgrundlage beide griechischen Texte haben. Der Autor selbst gibt an, die Texte „im Internet gefunden" zu haben, kann aber nicht mehr sagen, wo. Nach seinen Angaben stimmt der Text der LXX mit der Ausgabe von Rahlfs überein, der Text des NT mit Nestle-Aland, 26. Auflage. Allerdings enthält der NT-Text keine Interpunktion. An weiteren Texten findet sich die Vulgata, ebenfalls in einer Eigenbearbeitung, der copyright-freie Text von Luther 1545 und der Text der revidierten Elberfelder-Übersetzung. Außerdem gibt es die Möglichkeit, eine vorhandene Einheitsübersetzung (zum Beispiel durch Bibleworks oder Elbiwin lizensiert) einzubinden. Das Programm kann heruntergelanden werden unter http://www.koenigsmuenster.de/rsk/index.shtml.

Neben dem kostenlosen Programm *tnach* gibt es eine Reihe von freien Online-Angeboten, die Hilfestellungen für das theologische Studium anbieten. Im deutschsprachigen Bereich gibt es seit einiger Zeit ein Angebot der Christlichen Internetagentur cina unter http://www.bibelserver.com. Hier können Bibeltexte recherchiert werden und es kann in verschiedenen Kommentare und Studienhil-

fen gestöbert werden. An deutschen Übersetzungen bietet der Bibelserver Luther 84, die revidierte Elberfelder, Hoffnung für alle, Gute Nachricht-Bibel, die Einheitsübersetzung und die Neues-Leben-Übersetzung an. Daneben gibt es mehrere fremdsprachliche Bibelübersetzungen, sowie einen hebräischen Text des AT (unvokalisiert), einen griechischen Text des NT, sowie Septuaginta und Vulgata. Leider werden keine Hilfen zur Übersetzung der Texte angeboten. An Studienhilfen finden sich leider nur vier englische Werke: Easton's Bible Dictionary, Nave's Topical Bible, Strong's Hebrew and Greek Dictionary und das Topical Textbook von Torrey.

Die Bedienung ist einfach und übersichtlich. Es können Notizen geschrieben und gespeichert werden. Dazu ist eine kostenlose Registrierung notwendig.

Bibelserver.com eignet sich durchaus für das reine Nachschlagen in einer Bibel, sowie den kurzen Überblick oder den Vergleich verschiedener Übersetzungen miteinander. Als Quelle und Hilfsmittel für die wissenschaftliche Arbeit ist das Programm jedoch nicht brauchbar. Ein Bibelprogramm wie *Bibleworks* ist in jeder Hinsicht leistungsfähiger und steht zudem auch dann zur Verfügung, wenn kein DSL oder WLAN vorhanden ist.

Einen weiteren deutschsprachigen Dienst bietet die Universität Fribourg (CH) an. Hier können mittlerweile große Teile der Bibliothek der Kirchenväter (BKV) online nachgeschlagen werden, und zwar in einer deutschen Übersetzung. Das Angebot kann ohne Registrierung und kostenlos genutzt werden unter der Email-Adresse http://www.unifr.ch/patr/bkv. Auch ein Suchprogramm, das alle digitalisierten Werke übergreift, ist integriert. Leider sind (noch) nicht alle Werke der BKV enthalten, aber trotzdem ist diese Adresse für alle deutschsprachigen theologisch interessierten Internetnutzer eine sehr gute Wahl.

Das für die theologische Arbeit umfangreichste und beste Online-Angebot ist die *Christian Classics Etherial Library* (CCEL). Sie ist erreichbar unter der Adresse www.ccel.org und wird vom Calvin College in Michigan, USA, zur Verfügung gestellt. Das Angebot ist sehr umfangreich. Es besteht im Wesentlichen aus drei Bereichen: Kirchenväter, Geistliche Lieder und Bibelstudium. Für deutsche Theologen dürften dabei die Bereiche Kirchenväter und Bibelstudium am meisten von Bedeutung sein.

Unter „Early Church Fathers" findet man eine sehr umfangreiche Textsammlung der Kirchenväterschriften. Die Texte (in englischer Übersetzung) können online gelesen oder in verschiedenen Formaten downgeloadet werden. Außerdem gibt es eine recht gute und schnelle Suchfunktion.

Unter „(*World Wide*) *Study Bible*" findet sich eine äußerst umfangreiche Sammlung von Links zu anderen Internetangeboten. Diese Sammlung wird ständig erweitert. Dabei führen die Links naturgemäß zu qualitativ sehr unterschiedlichen Seiten. Trotzdem lohnt es sich, hier hin und wieder einmal ausführlicher zu stöbern.

Im Unterschied zu den vorgestellten Bibelprogrammen findet sich bei CCEL keine Möglichkeit, den hebräischen oder griechischen Grundtext zu studieren

oder gar übergreifend Begriffe zu suchen. Auch Kommentare oder andere theologische Hilfswerke finden sich bei CCEL nicht, bzw. nur über den Umweg der Study-Bible-Links. Ähnlich wie das Angebot der Universität Fribourg ist auch CCEL am sinnvollsten, wenn man auf der Suche nach Kirchenväterzitaten oder -aussagen ist. Allerdings gehört auch bei Logos dieselbe Kirchenvätersammlung zum Angebot. Die Texte können hier sogar mit allen anderen Quellen durchsucht werden, etwa wenn man eine bestimmte Bibelstelle und ihr Verständnis bei den Kirchenvätern mit dem in modernen Kommentaren vergleichen möchte.

Insgesamt kann man also sagen, dass die Online-Angebote zwar hilfreiche Quellen für eine gezielte Suche (vor allem bei den Kirchenvätertexten) sind, aber kein Ersatz für ein Bibelprogramm wie Bibleworks, Logos oder SESB. Unter den vorgestellten Bibelprogrammen ist dabei kein eindeutiger „Sieger" auszumachen. Vielmehr ist die Frage zu stellen, wozu man die Programme benutzt. Wer eher exegetisch mit Bibeltexten arbeiten möchte, ist mit BibleWorks am Besten bedient. Wer darüber hinaus theologische Hintergrundinformationen sucht und gerne einen großen Teil seiner theologischen Bibliothek überall hin mitnehmen möchte, findet bei Logos einen ungeheuren Schatz an verwendbaren Büchern. Und wer mit der englischen Sprache Schwierigkeiten hat, aber gerne mit griechischen und hebräischen Bibeltexten arbeiten möchte, für den ist die SESB die geeignete Wahl. Man kann jedenfalls froh darüber sein, dass es inzwischen derart großartige und hilfreiche Programme für die wissenschaftlich-theologische Arbeit mit der Bibel gibt.

Hans-Georg Wünch

Comparing Bible-Software

This article is a review and comparison of three bible programs and also a short introduction to some online-resources for theological work.

One of the best known bible programs is BibleWorks. The current version of this program is version 7. BibleWorks offers a whole set of bible editions in many different languages, including nine German translations. Besides this, BibleWorks contains excellent Greek and Hebrew text resources. This program is mainly structured around exegetical work with the Bible. All the other texts are a useful help for understanding the biblical text.

Logos is a very comprehensive theological library. Under the surface of the program Libronix one can study an almost innumerable amount of books (Bibles, commentaries, dictionaries and other theological works, even books on Christian living and on hymns). The main strength of LOGOS is the versatility of the program and the possibility of integrating further books. Unfortunately there are no German translations of the Bible in Logos so far.

The Stuttgarter Elektronische Studienbibel (SESB) is a small German version of Logos, also using the Libronix program. Seven German Bibles and some dictionaries and other theological works (some of them in English) belong to SESB. SESB is the top choice for everyone, who looks for a German Bible program for theological research.

On http://www.koenigsmuenster.de/rsk/index.shtml one can download a free bible study program called „tnach". This program contains the Hebrew text of the Bible with a complete Hebrew-German wordbook and a tool for morphological analysis. Together with the program comes the text of the LXX combined with the Greek New Testament, and also the text of the Vulgate and two German Bible versions (Luther 1445, revised Elberfelder). One can also use the text of the Einheitsübersetzung together with tnach, if the Einheitsübersetzung is already on one's computer.

Beat Weber

In Richtung einer Biblischen Theologie

Vorstellung einer kürzlich erschienenen Monographie von Julius Steinberg samt einigen anschließenden Erwägungen

Vor zwei Jahren hat Julius Steinberg (St.) in diesem „Jahrbuch" die Stoßrichtung skizziert, wie nach seiner Auffassung eine Theologie des Alten Testaments zu entwickeln ist.[1] Der mit den Parametern „Literatur", „Kanon" und „Theologie" abgesteckte Ansatz liegt nun argumentativ begründet und anhand des dritten Kanonteils (*Ketuvim* „Schriften") als umfangreiche Monographie ausgeführt vor.[2] Es handelt sich um eine (leicht überarbeitete) Dissertation, die unter Hendrik J. Koorevaar erstellt und von der Evangelisch-Theologischen Fakultät Leuven (Belgien) mit höchstem Prädikat angenommen wurde. Sie verdient aufgrund der Wichtigkeit und Aktualität der Sache, aber auch angesichts ihrer Tragweite und Innovativität eine ausführliche Vorstellung und Besprechung.[3] Die daran sich anschließenden Gedanken wollen Anspruch und Ertrag dieser Monographie kurz bedenken. Zugleich soll damit eine Diskussion um den sachgerechten Aufbau einer – hier würde ich gerne den von St. gesteckten Rahmen öffnen[4] – „Biblischen Theologie des Alten (und des Neuen) Testaments" in kanontheologischer Perspektive angeregt werden. Als Adressaten stehen mir zunächst Bibliker aus dem Umkreis der beiden dieses Jahrbuch herausgebenden Verbände (AfeT und AfbeT) vor Augen. Es ist aber zu hoffen, dass darüber hinaus auch Vertreter der übrigen theologischen Disziplinen oder anderer theologischer Grundüberzeugungen sich am Diskurs beteiligen.

In der „Einleitung" (S. 19–105) wird – wie gewohnt – zunächst ein Forschungsüberblick über bisherige Ansätze einer alttestamentlichen Theologie einerseits und einer kanonischen Schriftauslegung andererseits gegeben. Für die Stoffanordnung stehen dabei als Grundparadigmen ein systematischer, histori-

---

1 Steinberg, „Literatur".

2 Steinberg, *Ketuvim*.

3 Die Diskussion um die Relevanz des Kanons und dessen Einbezug im Blick auf eine Theologie des Alten Testaments bzw. eine Biblische Theologie wird derzeit intensiv geführt. Erwähnenswert im Blick auf das Anliegen und Unterfangen von St. sind hier namentlich die Arbeiten des katholischen Alttestamentlers Georg Steins. Für eine Einführung in seinen Ansatz vgl. Steins, „Kanonisch lesen".

4 Von einem christlichen Standpunkt aus, kann das Alte Testament – die Bezeichnung spricht bereits für sich – nicht (nur) *an sich* theologisch erfasst werden, sondern seine Theologie ist (auch und v. a.) als Teilbereich einer Biblischen Theologie zu konzipieren.

scher oder literarischer Ansatz (und Mischungen derselben) zur Verfügung. Ohne die andern Aspekte gänzlich abzuwerten, sieht St. für eine Gesamtdarstellung der alttestamentlichen Botschaft den Primat in der literarischen Dimension (unter Aufnahme von Überlegungen von Meir Sternberg[5]). Er verbindet diese mit der systematischen – ich würde lieber sagen: theologischen – Dimension der Kanonizität. Eine solche hebt nicht nur ein autoritatives Corpus heraus und verbindet Schrift und Gemeinde, sondern inauguriert gleichsam eine innerbiblische Intertextualität, die – so kommt St. zum Schluss – nicht beliebig ist, sondern durch die *Reihenfolge* der Schriften verbindlich vorstrukturiert ist. Diese Doppelheit von literarischem und kanontheologischem Ansatz führt ihn dazu, im Anschluss an seinen Lehrer Koorevaar[6], eine „strukturell-kanonische Methode" zu entwickeln und zu begründen (diese ist nach St. durch einen themenorientierten Ansatz zu ergänzen; von diesem dualen Modell wird im Rahmen seiner Studie nur die erste Methodik entwickelt und durchgeführt). Wurden bisher meist nur strategisch platzierte Rand- bzw. Scharniertexte (wie Dtn 34; Jos 1; Mal 3; Ps 1; 2 Chr 36) ausgewertet, so geht St. nun darüber hinaus und sagt:

> „In der vorliegenden Untersuchung gehe ich einen Schritt weiter und erwarte hermeneutische Signifikanz nicht nur für die Platzierung der Randtexte, sondern für den Aufbau der Hebräischen Bibel insgesamt. Dies bedeutet, dass der theologische Ort eines jeden Buches aus seinem literarischen Ort im Kanon abgeleitet werden kann. Die Struktur des Kanons wird dann zum Schlüssel für die Entwicklung eines organischen Gesamtgefüges der alttestamentlichen Botschaft. Damit bietet der strukturell-kanonische Ansatz eine neue Perspektive für die Aufgabe einer theologischen Gesamtdarstellung des Alten Testaments." (S. 75)

Als reale bzw. intendierte Leserschaft dieser Lektüre ist die nachexilische, frühjüdische Glaubensgemeinschaft im Blick. Es soll dabei nicht nur auf eine Rezeptionsästhetik abgestellt werden. Mit dem anderen Adjektiv „strukturell" verbindet sich die Annahme, dass sich über die Erfassung des Aufbaus die Botschaft erschließt. Dabei sind zwei Durchgänge angesagt: Zunächst ist die Struktur jedes Buches innerhalb des Kanonteils der *Ketuvim* zu bestimmen, anschließend die Struktur der *Ketuvim* insgesamt. Gegenüber einem Strukturwildwuchs bringt er sechs „Prüfsteine" in Anschlag – ein Beispiel dafür, wie St. seine Prämissen offen legt und methodisch umsichtig argumentiert. Damit ist vorausgesetzt, dass eine feste *Buchreihenfolge* vorliegt. St. ist sich wohl bewusst, dass – insbesondere im dritten Teil der Hebräischen Bibel – unterschiedliche Überlieferungen und

5 Vgl. Sternberg, *Poetics*.

6 St. bezieht sich wiederholt auf Ausführungen von Koorevaar. Ein Problem liegt darin, dass die meisten Schriften von Koorevaar nur innerhalb der Leuvener Evangelischen Fakultät zirkulieren und damit für den Leser von St.s Monographie nicht oder nur schwer zugänglich sein dürften. Es ist zu wünschen, dass Koorevaar seine Einsichten publiziert und damit in die breitere Diskussion um Aufbau und Ausgestaltung einer Kanontheologie des Alten Testaments bzw. der Bibel einbringt.

Bezeugungen der Bücheranordnung vorliegen. Er thematisiert und widerlegt vorgebrachte Einwände und trifft die Wahl der Buchanordnung nach Baba Bathra 14b (babylonischer Talmud), welche lautet: Ruth – Ps – Hi – Spr – Pred – Hld – Klgl – Dan – Est – EsrNeh – 1/2 Chr. Diese Reihenfolge ist – so St. – zwar nicht unbedingt die „einzig richtige". Aber aufgrund ihres Alters, der Autorisierung durch die jüdischen *Rabbanan* und bibelinterner Evidenzen ist ihr anderen Anordnungen gegenüber deutlich der Vorzug zu geben. Dem möglichen Vorwurf eines „kanonischen Fundamentalismus" (A. H. J. Gunneweg) entgegnet St. mit den Worten:

> „Die vorliegende Untersuchung geht von einem evangelikalen, nicht aber fundamentalistischen Standpunkt aus, sie beansprucht Wissenschaftlichkeit, gleichzeitig … will sie den Offenbarungsanspruch der biblischen Texte respektieren." (S. 105)

Das zweite Hauptkapitel (S. 107–195) erklärt und begründet, weshalb die Kanonliste nach bBB 14b zum Ausgangspunkt gewählt wurde und worin ihr Vorzug liegt. Zunächst werden schriftintern Kriterien für die Buchreihenfolge, insbesondere in den *Ketuvim*, evaluiert. Gegenüber der „griechischen Reihenfolge" (LXX, auch Vulg.) – die bekanntlich auch den deutschsprachigen Bibelausgaben zugrunde liegt – ist die „hebräische Reihenfolge" (MT) vorzuziehen. Sie strebt die sachlich gegebene, innere Einheit an und vermittelt aufgrund der Anordnungskriterien aus dem Gehalt der Texte selber das Anliegen derselben klarer als bei einer Anordnung nach äußerlich-formalen Kriterien (wie in der griechisch-lateinischen Tradition). Das entscheidende textinterne Argument liegt für St. aber bei der Platzierung der Chronika: Sie dient nicht einfach der Wiederholung bzw. Ergänzung der Bücher Samuelis und Könige (= „griechische Anordnung"), sondern ist im Sinne der „hebräischen Tradition" als „kanonisches Abschlussphänomen" recht verstanden (so mit G. Steins und H. Koorevaar) und „versiegelt" damit bewusst den Kanon der Hebräischen Bibel. Auch weitere, im Blick auf die Platzierung strittige Bücher (namentliche Ruth sowie Esra und Nehemia) werden bedacht. Die Erwägungen stützen Umfang und Anordnung der *Ketuvim* nach der „hebräischen Tradition".

Anschließend wird die jüdische Tradition gesichtet. Die Gruppierung der *Megillot* (Festrollen) erweist sich als relativ spätes Phänomen. Die Zusammenstellung der Überlieferung der Buchreihenfolge (unter Auswertung der Arbeiten von R. Beckwith und P. Brandt) ergibt 29 Modelle (Tabelle, S. 133), die anschließend sortiert und ausgewertet. Die Anordnung wird durch verschiedene Kriterien bestimmt. Der inhaltlich-theologischen Anordnung gemäss bBB 14b ist der Vorzug zu geben, zumal sich manche Reihenfolge-Muster als davon abgeleitet erklären lassen. Die beiden theologisch respektive historiographisch umfassenden Werke Ps und Chr bilden den Gesamtrahmen der *Ketuvim*. Darin eingelagert sind zunächst eine „weisheitliche" (Hi – Spr – Pred – Hld), dann eine „national-historische" Reihe (Klgl – Dan – Est – EsrNeh). Beide enthalten in sich einen

Progress vom „Leid" zur „Freude". Als „Einleitung" vorangestellt ist das Buch Ruth (David-Vorgeschichte, hinführend zum Psalter).

Im Schlussabschnitt wird die historische Frage nach der Entstehung der *Ketuvim* (und damit des Kanons der Hebräischen Bibel generell) behandelt. St. plädiert dafür, dass der Kanon – zumindest in bestimmten Trägergruppen – bereits in der Makkabäerzeit, möglicherweise schon in der Perserzeit eine relativ feste Form hatte. So ist für St. aufgrund des Prologs zum Buch Sirach ein dreiteiliger Kanon um 130 v. Chr. anzunehmen (ohne Informationen über den genauen Buchbestand). Es liegen im Frühjudentum zwar ein-, zwei- und dreiteilige Kanonformeln vor, ein vor allem im Bereich der *Ketuvim* „offener Kanon" noch im 1. Jh. n. Chr. ist aber aufgrund des Sirachprologs ebenso wenig wie eine Entwicklung vom zwei- zum dreiteiligen Kanon haltbar. Das Neue Testament reflektiert ein „klares Kanonbewusstsein" (v. a. 2 Tim 3,16; 2 Petr 1,20f.) und bietet im Jesus-Wort von Lk 24,44 („alles was über mich geschrieben steht im Gesetz des Mose und den Propheten und Psalmen") Evidenz für einen dreiteiligen Kanon (Psalmen vermutlich stellvertretend für die *Ketuvim* insgesamt). Zum Schluss werden die Argumente *pro et contra* für einen Kanonabschluss zur Makkabäerrespektive Perserzeit abgewogen. Der Frühdatierung wird aufgrund des Endpunktes der biblischen Geschichtsschreibung in der Perserzeit, der fehlenden Beeinflussung durch hellenistisches Gedankengut und der Entstehung der Chronik als Abschluss der Hebräischen Bibel in persischer Zeit der Vorzug gegeben.

Der dritte und umfangreichste Hauptteil (S. 197–462) widmet sich im Wesentlichen der Erarbeitung der Struktur und der damit verbundenen Botschaft der einzelnen Bücher innerhalb des Kanonteils *Ketuvim*. Vorgängig dazu werden Abgrenzungsfragen geklärt. So wird die Annahme eines chronistischen Geschichtswerkes aufgegeben, Esra und Nehemia als literarische Einheit gesehen („Esr-Neh") und die zweiteilige Chronika als einziges Buch behandelt.

„Aufbau und Botschaft" der Bücher innerhalb der *Ketuvim* bilden das größte Kapitel des dritten Hauptteils. Der von bBB 14b angezeigten Reihe nach werden die einzelnen Bücher (samt ihren wesentlichen Subeinheiten) analysiert und mit anderen Verstehensmodellen abgeglichen. St. macht für die Teilabschnitte und das Buchganze eigene Strukturvorschläge und formuliert die inhaltliche Essenz. Die Ergebnisse können im Einzelnen hier nicht referiert werden. Ich greife exemplarisch lediglich das erste Buch heraus. St. sieht im Buch Ruth eine zentrierende Gesamtanlage nach dem Schema AB1B2CC'B1'B2'A' mit den Mittelpassagen 2,1–23 (C) und 3,1–18 (C'), die je eine Begegnung zwischen Ruth und Boas schildern. Das Buch oder einzelne Abschnitte sind geprägt von „Leitworten". Die Botschaft des Buches Ruth wird von St. mit folgenden Worten zusammengefasst:

> „Gottes Güte fällt auf die, die zu ihm umkehren und ihre Zuflucht unter den ‚Flügeln Jhwhs' suchen. Sie nimmt im beherzten Handeln von Menschen Gestalt an, die sich positiv von ih-

rer Umgebung abheben. Ihr Handeln führt zur Erlösung einer Familie und wird zu einem Teil von Gottes Erlösungswerk für die Nation in David." (S. 222)

Anschließend geht es um „Aufbau und Botschaft des Kanonteils *Ketuvim* nach der Buchreihenfolge von Baba Bathra 14b" – wie die Überschrift lautet. Hier wird der dritte Kanonteil insgesamt als „literarische Makroeinheit" aufgefasst und aus der „Innenperspektive, konkret vom Blickwinkel der frühjüdischen *community of faith* her" (S. 439) gelesen. Die beiden, aufgrund ihres quasi enzyklopädischen Charakters „gewichtigsten" Bücher sind Psalter und Chronika. Sie weisen ähnliche Hauptthemen (Königtum / Gottesherrschaft, Tempelkult / Gottesgemeinschaft, Tun-Ergehen-Zusammenhang, universalistische Aspekte) auf und bilden eine *Inclusio* – mit Ps in der Anfangs- und Chr in der Schlussposition – um die *Ketuvim*. Diese Rahmenbücher geben die Grund- und Hauptbotschaft der *Ketuvim* ab. Hld ist zur weisheitlichen Trias Hi – Spr – Pred zu schlagen („salomonische Triade": Spr – Pred – Hld). Daraus resultiert eine weisheitlicher Viererreihe. Die Abfolge kann als didaktisch motivierter Weg verstanden werden: Zunächst muss mit Hi der Respekt vor Gott gelernt werden, bevor mit Spr der „Grundkurs Weisheit" in Angriff genommen werden kann. Weiterführende Gedankengänge bietet Pred, und Hld bildet den sich aus dem Lernprozess ergebenden Schlusspunkt, den Höhepunkt menschlicher Lebensgestaltung aufzeigend. Im Innenteil der *Ketuvim* ist dieser ersten eine zweite Viererreihe an die Seite gestellt: Klgl – Dan – Est – EsrNeh. Diese von St. als „national-historische Reihe" betitelte Serie führt ebenfalls vom Leid zur Freude. Der aufgespannte Bogen reicht vom Exil bis zur Rückkehr, wobei der heilsgeschichtliche Fokus bei den Rückkehrern liegt. St. versucht überdies, eine Parallelisierung der beiden Viererreihen plausibel zu machen. Ruth ist literarisch eigenständig und fungiert als „Hinführung" insofern, als es mit der Vorgeschichte Davids einen historischen Vorspann zum Königtum Davids im Psalter liefert. Auch der universalistische Aspekt und das Motiv der „Zuflucht bei Gott" verbinden die beiden Bücher.

Im vierten Hauptteil (S. 463–488) wird eine knappe Einzeichnung der *Ketuvim* in den dreiteiligen Kanon der Hebräischen Bibel vorgenommen und damit der Blick auf die Gesamtgestalt des Alten Testaments und einer Theologie derselben geöffnet. In Anlehnung an Koorevaar, der die drei Ämter Priester, Propheten und Weise mit den drei Kanonteilen der Hebräischen Bibel verbindet, spricht St. von den *Kohanim* (Gen bis Kön! – also Tora + Vordere Propheten), *Neviim* (Jer bis Mal – Jes als zweitplatziert!) und *Chachamim* (Ruth bis Chr). Entgegen der üblichen Zeitstaffelung der drei Kanonteile hält es St. für wahrscheinlich, dass Entstehung, Wachstum und Kanonisierung der Bücher von *Neviim* und *Ketuvim* „zumindest teilweise zeitlich parallel liefen" (S. 471). Eine weisheitlich-schriftgelehrte Perspektive kann als gemeinsames Charakteristikum der Bücher des letzten Kanonteils gelten. Dazu gehört auch das Element des (innerbiblischen) Schriftbezugs, also der Rückbindung an Bücher bzw. Aussagen aus den ersten beiden Kanonteilen. Es geht in der Weisheit darum, die Ordnungen Gottes

zu verstehen und sich ihnen entsprechend zu verhalten. Erörtert werden Verbindungen der Weisheit mit dem Königtum (Salomo), der Torafrömmigkeit (Ps 1; 19; 119 etc.) und der Prophetie (Apokalyptik). Zuletzt werden unter Einbezug des Neuen Testaments Verstehensmodelle diskutiert, die von einem analogen Gesamtaufbau der beiden „Testamente" ausgehen.

In der Beurteilung ist zunächst zu würdigen, dass material- und kenntnisreich sowie methodisch umsichtig ein wichtiges und sehr aktuelles Thema behandelt wird. Die Studie arbeitet formal wie material an einer Biblischen Theologie des Alten Testaments auf *kanonischer* Grundlage – ein verheißungsvoller Ansatz. Im Rahmen einer Dissertation, also eines wissenschaftlichen „Buch-Erstlings", beschränkt sich St. nicht (wie üblich) auf ein limitiertes Teilgebiet, sondern wagt einen Gesamtentwurf, den andere Wissenschaftler erst als Spätwerk bieten. Darin liegt eine bewundernswerte Kühnheit. Allerdings liegt eine Grenze darin, dass aufgrund der Größe des Projekts nicht alle argumentativen Bausteine, Thesen und Folgerungen gleich abgestützt und stringent sind bzw. sein können.

Nachfolgend seien einige, für das Gesamte wesentliche Fragestellungen herausgegriffen und kritisch-weiterführend beleuchtet. Zunächst ein Leseeindruck: Den ersten Buchteil (bis 3.2) mit Grundlegung, Methodik und Erarbeitung der Thematik habe ich insgesamt anregender, überzeugender, auch spannender gefunden als den zweiten Teil, die Durchführung des Programms. Der erste, programmatische Teil besticht durch die gute Kenntnis der Forschungslage, die Auseinandersetzung mit ihr, die Klarheit der Methodik und die Transparenz der eigenen Position. Bei der Erarbeitung von Aufbau und Botschaft der einzelnen Bücher empfand ich Qualität und Einsicht unterschiedlich. Anregend und weithin überzeugend sind m. E. die Ausführungen zu Ruth, Pred, Hld (für mich der beste Abschnitt!) und Est, weniger oder nur teilweise überzeugend Ps (als Buch wohl schlicht zu groß und komplex, um es in der gebotenen Kürze hier einbringen zu können), Hi (Struktur mir unklar geblieben), Klgl (Kap. 3 als „Mitte" herausgestellt, aber ansonsten Struktur unklar) und Chr (zu knapp).

Das Hauptgewicht liegt nun aber nicht bei den einzelnen Büchern, sondern bei der Reihenfolge und Gestalt der *Ketuvim* als Kanonteil *insgesamt*. Am meisten überzeugt die Begründung der Eck- und Rahmenpositionen von Ps und Chr – sowohl was die Platzierung am Anfang und Schluss, als (weithin) auch was ihre theologische Bestimmung und Gewichtung für den Kanonteil angeht. Das Problem sehe ich in der „Unterbringung" von Ruth bzw. der Erstposition (nach bBB 14b u. a.). Die Deutung als Vorgeschichte und Hinführung zu David und damit zum Psalter ist nachvollziehbar, die Analogisierung von Boas mit dem Gerechten von Ps 1 dagegen kaum. Die Spitzenstellung von Ruth ist m. E. – auch wenn St. sie als „Hinführung" etwas abschwächt, weil er zugleich die Inclusio Ps – Chr herausstellen will – nur *rezeptiv* aus der frühjüdischen Überlieferung (und auch dort nicht unisono), nicht aber *intentional* aus dem Kanon selber zu begründen. Ein Studium des Psaltereingangs (Ps 1f., auch Ps 3) ergibt ein anderes Bild: Der

Rückbezug von Ps 1,1f. zu Jos 1,7–9 zeigt, dass die Anfangskapitel der *Neviim* und der *Ketuvim* bewusst parallelisiert sind. Sie zeigen paradigmatisch den „(königgleichen!) Propheten" (Josua) und den „(königlichen!) torafrommen Gerechten" (Ps 1f.). Beide „Anfänge" verfolgen zudem eine „Andockungsstrategie" an die Tora (Pentateuch). So lässt sich am Anfang des Psalters ein bewusst gestalteter doppelter Anschluss an Tora und *Neviim* aufweisen (dazu kommen möglicherweise Verlinkungen mit Anfang und Schluss der „hinteren Propheten" Jes und Mal).[7] Dies (und anderes mehr) spricht kanonintern bzw. intentional für die Spitzenstellung von Ps innerhalb der *Ketuvim*. Die Nennung der „Psalmen" (oder „David") – möglicherweise als *pars pro toto* oder *caput pro toto* – für den dritten Kanonteil der hebräischen Bibel in Lk 24,44 und 4Q397 XIV–XXI,10–15 dürfte in ähnliche Richtung weisen. Für die Reihenfolge der anderen Bücher können – jedenfalls soweit ich es wahrnehme – keine *kanoninternen* Indizien beigebracht werden (am ehesten lässt sich die „Zusammengehörigkeit" von Spr – Pred – Hld als „Salomo-Trias" plausibilisieren; der Ort von Hi dagegen ist nicht leicht zu begründen, was sich auch in der unterschiedlichen Platzierung in der Überlieferung spiegelt). Das methodische Problem liegt auch darin, dass St. – aus verständlichen Gründen – nicht nur (mit Bezug auf bBB 14b) eine rezeptive, sondern *zugleich* eine intentionale Begründung für die Reihenfolge bieten möchte. Eine solche Doppelstrategie kann allerdings leicht zur Vermischung zweier Argumentationsmuster führen. Eine *intentionale, kanoninterne* Begründung der Reihenfolge der *Ketuvim* ist St. meines Erachtens aber nicht bzw. allenfalls im Blick auf die rahmenden Bücher gelungen. Die Frage ist, ob sie für die *Ketuvim überhaupt* gelingen kann. Die Überlieferung der Bücher-Anordnung macht deutlich, dass für die drei Kanonteile des Alten Testaments eine abgestufte „Anordnungsgewissheit" vorliegt: Die Reihung der fünf Bücher der Tora ist unbestritten, die Anordnung der *Neviim* ist bereits in Teilbereichen unterschiedlich bezeugt. Dies gilt in noch verstärktem Masse für den dritten, von St. untersuchten Kanonteil. Damit ist nicht die „Kanonizität" der Bücher an sich zur Disposition gestellt, wohl aber die Annahme, dass damit eine bestimmte *Reihenfolge* impliziert sei. Es bedarf jedenfalls weiterer Überlegungen, ob und wie der innerbiblische Dialog zwischen den Schriften – auch anders als „strukturell-kanonisch", d. h. eine bestimmte Reihenfolge voraussetzend – zu denken sei. Um beim Psalter als Beispiel zu bleiben: Die Bezüge zwischen Psalter und Chronika werden zum Beispiel nicht nur über die genannten Themenbögen aktiviert, sondern unter anderem auch durch Art und Umstand einer „Doppelüberlieferung", nämlich durch die Collagierung von Teilen von Ps 105, 96 und 106 in 1 Chr 16,8–36. In anderer Weise ist der Psalter aufgrund der Präskripte mit David-Situierungen „im Gespräch" mit 1/2 Sam etc.[8]

7 Vgl. dazu ausführlicher Weber, „Psalm 1; Weber, „Beitrag"; Weber, „Tor".

8 Vgl. dazu Weber, „HERR".

Ein eminent hermeneutisch-theologisches Problem kommt hinzu im Blick auf Beurteilungsdifferenzen zwischen (Früh-)Judentum und Christentum (sowie dann nochmals im Blick auf konfessionell unterschiedliche Beurteilungen). Dass die jüdisch-rabbinische *community of faith* die Kanonfrage deckungsgleich mit der (früh-)christlichen beurteilt, ist nicht ausgemacht. Dass bBB 14b eine gewichtige frühjüdische Sichtweise auf den Kanon der Hebräischen Bibel und deren Buchanordnung freilegt, ist *historisch* nicht zu bestreiten und die von St. vorgenommene Auswertung derselben hat zweifellos ihren Wert. Inwieweit diese Reihenfolge *christlich-theologisch* bedeutsam ist, ist allerdings eine andere Frage. St. bleibt die Begründung schuldig, ob und inwiefern die Kanonliste bBB 14b relevant ist für das Neue Testament und die Kirche. Zwar gibt es vom Neuen Testament her deutliche Indizien, *dass* die Bücher der *Ketuvim* – allen voran der Psalter – autoritativen Status genießen (damit stellt St. gängige Spätdatierung des dritten Kanonteils – zum Teil erst im 1. Jh. n. Chr. – m. E. zu Recht in Frage). Hinweise darauf, *wie* diese *Ketuvim* angeordnet sind (bzw. inwiefern diese Anordnung überhaupt relevant ist), vermag ich nicht zu sehen. Kommt dazu, dass die neutestamentlichen Autoren bzw. Schriften aufgrund des häufigen Rückgriffs auf die LXX diese – mit weithin anderer Bücheranordnung *nota bene!* – anscheinend ebenso autoritativ ansehen wie den MT (das Sonderproblem der apokryphen bzw. deuterokanonischen Schriften sei an dieser Stelle ausgespart). Die Problemlage zieht sich hin bis zu den deutschsprachigen Bibelausgaben im heutigen kirchlichen Gebrauch, wo evangelischerseits von der *Kanonizität* der *hebräischen* Bibel ausgegangen wird, aber die *Reihenfolge* der *griechisch-lateinischen* Tradition folgt.

Aufgrund der genannten, mehrschichtigen Problematik stellt sich die Frage, inwieweit die von St. propagierte *strukturell*-kanonische Methode für die Erarbeitung einer Biblischen Theologie (des Alten Testaments) tauglich ist bzw. (teilweise) revidiert oder ergänzt werden müsste. Damit ist nicht der Stab gebrochen über den reichen Ertrag, den diese Monographie in weiten Teilbereichen liefert. Viel zu lernen ist von diesem Buch allemal – und für das Weiterarbeiten in Richtung einer Biblischen Theologie, die sich aus einer kanonischen Lektüre speist und den Kanonteil der *Ketuvim* einbezieht, ist es unverzichtbar.[9]

Die Frage, wie eine Biblische Theologie des Alten Testaments formal und material zu konzipieren ist, wird uns in den nächsten Jahren weiter beschäftigen. Und über diese Fragestellungen hinaus ist eine Biblische Theologie in kanonischem Horizont auch inhaltlich in Angriff zu nehmen – gehört sie doch zu den wichtigsten Arbeitsgebieten der Bibelwissenschaften. Denn damit werden anderen Disziplinen wie der Dogmatik, der Ethik und der Praktischen Theologie Erträge zugeführt. Zudem wird mitgeholfen, jene biblisch zu „erden". Auf diese

9 Die Bedeutung dieser Monographie wird auch darin zum Ausdruck gebracht, dass St. für sie den „Johann-Tobias-Beck-Preis 2007" zugesprochen erhielt (vgl. dazu unter www.afet.de).

Weise können und sollen die Bibelwissenschaften der Kirche Jesu Christi dienen und auf der Ebene des Denkens ein Lobdank an den drei-einen Gott sein.

Literaturverzeichnis

Steinberg, Julius: „Literatur, Kanon, Theologie: ein strukturell-kanonischer Ansatz für eine Theologie des Alten Testaments", in: *JETh* 19, 2005, S. 93–122.

Steinberg, Julius: *Die Ketuvim – ihr Aufbau und ihre Botschaft*, BBB 152, Hamburg: Philo, 2006.

Steins, Georg: „Kanonisch lesen", in: Helmut Utzschneider und Erhard Blum (Hrsg.), *Lesarten der Bibel. Untersuchungen zu einer Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, S. 45–64.

Sternberg, Meir: *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading,* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1985.

Weber, Beat: „Psalm 1 and Its Function as a Directive into the Psalter and towards a Biblical Theology", in: *OTEs* 19, 2006, S. 237–260.

Weber, Beat: „Der Beitrag von Psalm 1 zu einer ‚Theologie der Schrift', in: *JETh* 20, 2006, S. 83–113.

Weber, Beat: „Psalm 1 als Tor zur Tora JHWHs. Wie Ps 1 (und Ps 2) den Psalter an den Pentateuch anschließen", in: *SJOT* 21, 2007, S. 179–200.

Weber, Beat: „‚HERR, wie viele sind geworden meine Bedränger …' (Ps 3,2a). Psalm 1–3 als Ouvertüre des Psalters unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 3 und seinem Präskript", in: Egbert Ballhorn und Georg Steins (Hrsg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielexegesen und Methodenreflexionen,* Stuttgart: Kohlhammer 2007, im Druck.

Beat Weber

Towards a Biblical Theology: Presentation of a recently published monograph by Julius Steinberg with some observations on the issue

The completion of a Biblical Theology is one of the most important tasks of biblical studies. Because of this, the structural-canonical approach of Julius Steinberg deserves an in-depth presentation. His monograph, (*Die Ketuvim,* Hamburg: Philo, 2006) is an important contribution on the third part of the OT canon (the Writings). The appended critical and constructive remarks aim to stimulate discussion about the shape of a biblical theology.

Buchinformation[1]

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Roland Gebauer	RCGebauer@t-online.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	hilbrands@fta.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

Manfred Dreytza, Traugott Hopp: *Geschichte als Brücke? Neue Zugänge zum Alten Testament*, Edition Ichthys, Bd. 4, Gießen: Brunnen, 2005, pb., 52 S., € 4,95

Der vorliegende Band vereint zwei überarbeitete Vorträge, die ursprünglich 1998 im Rahmen der Herbsttagung der Arbeitsgemeinschaft geistliche Orientierung in Marburg gehalten wurden.

Manfred Dreytzas Artikel beginnt mit einer Definition des Begriffs „Geschichte", die zwischen „dargestellter oder berichteter Geschichte", der Geschichtsphilosophie, der vom Positivismus angestrebten kritischen Rekonstruktion der „Netto-Geschichte" und der Geschichtsforschung als Wissenschaft unterscheidet. In Abgrenzung zum positivistischen Geschichtsverständnis betont Dreytza zu Recht, dass Geschichte immer auch Interpretation ist. Er moniert zudem, ebenfalls berechtigterweise, dass „in weiten Teilen der exegetischen Theologie" noch immer das „Wirklichkeitsverständnis der modernen Welt" zur Norm erhoben wird (S. 13).

[1] Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETh 22 (2008) rezensiert.

In Auseinandersetzung mit denen, die eine krasse Unterscheidung zwischen „wirklichem Geschichtsverlauf" und theologischer Deutung vornehmen, betont Dreytza, dass „das alttestamentliche deutend berichtete Ereignis in seiner historischen Zuverlässigkeit ernst zu nehmen" sei (S. 14), und zwar als wahrer Bericht, der Bedeutung, Sinn und Gehalt des geschilderten Ereignisses vermitteln will. Auch die Wirklichkeit des Berichteten, einschließlich der Dimension des Wunderhaften, gelte es zu akzeptieren. Dreytza geht dabei davon aus, dass „die Schreiber ... sehr wohl berichten [wollten], was wirklich geschehen ist" (S. 17); die Frage nach der Gattung und der damit verbundenen Erzählabsicht des jeweiligen Textes scheint sich ihm in diesem Zusammenhang nicht zu stellen. Zuzustimmen ist ihm aber meines Erachtens darin, dass Geschichtserzählung und Glaubenszeugnis, die im biblischen Bericht zu einer Einheit verschmolzen sind, nicht voneinander getrennt werden können.

Hinsichtlich der Frage, ob die Bibel geschichtlich bedingt und somit aus ihrer zeitgeschichtlichen Situation heraus zu verstehen sei, ist sich Dreytza unseres zeitlichen, kulturellen und sprachlichen Abstands bewusst. Die Gefahr einer historischen Bibelauslegung besteht für ihn jedoch in einem Relativismus, der letzten Endes dazu führt, dass Theologie durch Soziologie oder Religionsgeschichte ersetzt wird. Zudem betont er, dass eine historische Perspektive folgerichtig dann auch unser je eigenes Verstehen als historisch konditioniert zu betrachten habe, was einen „Strudel des Relativismus" nach sich ziehe. An dieser Stelle gilt es anzumerken, dass die theologische Auseinandersetzung mit dem Alten Testament tatsächlich häufig einer religionsgeschichtlichen Betrachtung gewichen ist. Dies muss aber nicht die zwangsläufige Folge einer historischen Herangehensweise sein, wenn man denn den Offenbarungscharakter der biblischen Schriften ernst nimmt. Dass aber unser eigenes Verstehen historisch konditioniert und damit immer im Fluss ist, sollte nicht als problematisch, sondern als eine Gegebenheit der vom Schöpfergott so intendierten geschöpflichen Realität verstanden werden, die sich nun mal im Rahmen von Raum und Zeit abspielt.

Für Dreytza kann die Geschichte nicht die Brücke zum rechten Verständnis des Alten Testaments sein, da dies die reformatorischen Konzepte der Genugsamkeit und Klarheit der Heiligen Schrift untergrabe. Laut Dreytza kann deshalb etwa Frau Meier, die morgens am Küchentisch ihre Bibel liest, diese angemessen verstehen, wenn und weil sie ihr durch den Heiligen Geist erschlossen wird. „Nicht wir bauen eine Brücke hin zum Text" (S. 27); es ist der Geist Gottes, der uns diesen Zugang ermöglicht. Folglich sei also nicht die Geschichte der Schlüssel, sondern die Offenbarung Gottes und somit der biblische Kanon.

Der Beitrag von Traugott Hopp ist vor allem theologiegeschichtlichen und hermeneutischen Betrachtungen gewidmet, wobei er meines Erachtens zu Recht betont, dass nicht die Geschichte „der für uns normative Ort der Gottesoffenbarung" ist, sondern sich diese Offenbarung vorrangig im Wort Gottes findet. Unsere Hermeneutik habe demnach text- und nicht ereignisorientiert zu sein. Das

„hermeneutische Primat" des Textes als dem eigentlichen Ort der Offenbarung Gottes vor dem Ereignis, zu dem wir keinen unmittelbaren Zugang haben, erklärt Hopps zutreffende Kritik an der historisch-kritischen Tendenz, den Ergebnissen der Geschichtswissenschaft einen höheren Wahrheitsgehalt zuzumessen als dem biblischen Text.

In Hopps hermeneutischen Überlegungen spielt der vom Autor geschaffene und konditionierte „text-immanente Leser" eine wesentliche Rolle. Sowohl die ursprünglichen Adressaten des Textes als auch der heutige Leser haben sich an den „text-immanenten Leser" anzunähern, um den vom Autor intendierten Sinn zu erfassen. Die Rekonstruktion „der Einwirkung des historischen Kontextes auf den Autor" (S. 46) sowie des gemeinsamen Horizontes des Autors und der ursprünglichen Leserschaft lehnt Hopp als grundsätzlich spekulativ ab. Die Intention des Autors gelte es vielmehr allein text-immanent herauszuarbeiten, wobei der Kanon, der die Texte aus ihrer zeitgeschichtlichen Verankerung herauslöst, den wahren Verstehenshorizont bilde. „Wenn der Autor keine Informationen über den historischen Kontext liefert, sind solche Informationen für das Gewinnen des Textsinnes nicht wesentlich. ... In seiner Schilderung des Ereignisses leuchtet der Autor das vom Ereignis gemalte Bühnenbild durch historische Hintergrundinformationen so aus, dass seine Intention klar herausgestellt wird. Unwesentliches bleibt ‚unbeleuchtet'. Durch das zusätzliche Einschalten von Bühnenbeleuchtung, zum Beispiel durch Archäologie, kann das Ereignis zwar besser ausgeleuchtet werden, aber der besondere Effekt, die spezielle Absicht des Autors geht dann verloren" (S. 48).

Ganz im Gegenteil: Die spezielle Absicht scheint mir häufig gerade dann besonders klar hervorzutreten, wenn die von Hopp beschriebene Ausleuchtung vorgenommen wird. Beispiele hierfür ließen sich viele anführen. Der text-immanente Leser des Jonabuches weiß offensichtlich um die geographische Lage von Ninive und Tarsis, der der Evangelien um den Wert genannter Münzen; dem heutigen Leser, dem dieser jeweils gemeinsame Horizont des Autors und der ursprünglichen Leserschaft abgeht, erschließt sich die spezielle Absicht des Autors unter Umständen eben nicht. Es ist gerade die von Hopp geforderte Annäherung an den text-immanenten Leser, die eine historische Perspektive erforderlich macht. Und der Grund dafür, dass einiges in den biblischen Texten „unbeleuchtet" bleibt, liegt nicht notwendigerweise in der Unerheblichkeit des nicht Genannten begründet, sondern vielmehr im gemeinsamen Horizont von Autor und Leserschaft, der so manche Information, die wir (im Gegensatz zu Hopp) als wertvoll und den Textsinn erhellend erachten mögen, überflüssig machte.

Im Zusammenhang mit den reformatorischen Prinzipien der *claritas* und *sufficientia* der Schrift, die auch hier entgegen der Notwendigkeit einer historischen Interpretation ins Feld geführt werden, betont Hopp im Unterschied zu Dreytza die Einbettung des Lesers in eine Gemeinschaft. Während Dreytzas Frau Meier zwar mit Hilfe des Heiligen Geistes, aber eben ganz individualistisch allein am

Küchentisch sitzend, ihre Bibel verstehen kann, und zwar ausdrücklich ohne auf die Erkenntnisse des studierten Pfarrers zurückgreifen zu müssen, spricht Hopp sehr viel angemessener von einem „‚trialektischen Verhältnis' zwischen dem geschriebenen Wort ..., dem Wirken des Heiligen Geistes und dem Leser als Teil einer Leser-Gemeinschaft" (S. 49f). Auch ist für ihn die Tatsache, dass sich der text-immanente Leser dem heutigen Leser je nach kulturellem Hintergrund unterschiedlich erschließt, kein Problem. Vielmehr betont er vollkommen zu Recht, dass sich hier die Leser verschiedener Zeiten und Kulturen ergänzen. Dennoch ist Geschichte für Hopp „kein wesentlicher oder dynamischer Faktor" in diesem Prozess (S. 50).

Sowohl Dreytza als auch Hopp verweisen richtigerweise auf die unbestritten maßgebliche Rolle des Heiligen Geistes für das Verstehen des Wortes Gottes. Allerdings sollte man dies nicht gegen ein geschichtssensitives Schriftverständnis ausspielen, wie Hopp dies in seinem Schlusssatz tut: „Nicht Geschichte, sondern der Heilige Geist ist der Schlüssel zum Verstehen" (S. 51). Zwar ist Dreytza und Hopp in der Ablehnung der von ihnen bemühten Metaphern zuzustimmen: Geschichte ist weder der Schlüssel noch die Brücke zum Verständnis des Alten Testaments. Dass jedoch die geschichtliche Dimension ein wesentliches Merkmal der sich in Raum und Zeit ereignenden geschöpflichen Realität sowie der in diese Realität hinein ergangenen Offenbarung Gottes ist und folglich in unseren hermeneutischen Überlegungen angemessen berücksichtigt werden muss, lässt sich nur schwerlich bestreiten, ohne letztlich schöpfungsfeindlichen, doketischen Tendenzen zu verfallen, die auch unter Verweis auf die reformatorischen Lehren von der *claritas* und *sufficientia* der Schrift nicht akzeptabler werden.

Karl Möller

Shimon Bar-Efrat: *Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen*, übers. von Kerstin Menzel, bearb. von Thomas Naumann, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006, kt., 318 S., € 29,95

Die bibliographischen Angaben zu diesem Buch lassen nicht erkennen, dass es bereits eine lange und erfolgreiche Geschichte hat: Das hebräische Original erschien 1979, 1984 bereits in der zweiten Auflage, und wurde auf diesem Stand 1989 ins Englische übersetzt. Die vorliegende deutsche Erstausgabe wirkt wie aus einem Guss, dank der geschmeidigen Übersetzung von Kerstin Menzel und der offenkundig sorgfältigen Arbeit des Lektors Diedrich Steen. In der Geschichte dieses im englischsprachigen Bereich bereits zum Standardwerk gewordenen Buches wurde es mehrfach umbenannt. Während die hebräische Originalausgabe noch den schlichten Titel „Die Gestaltung der biblischen Erzählung" trug, bekam die englische Übersetzung das deutlicher akademisch wirkende Etikett „Narrative

Art in the Bible". Die Titelgebung der deutschen Ausgabe geht einen angemessenen Mittelweg: Der Titel selbst ist schlicht gehalten, der Untertitel weist auf die Besonderheit und den Anspruch des Werkes, dem Prof. Thomas Naumann von der Universität Siegen außer einem für das Verständnis des Themas nützlichen Vorwort auch ein Sachregister und weitere Literaturhinweise (auch auf literaturwissenschaftliche Titel zur Erzählforschung) mitgegeben hat.

Der Samuel-Experte Shimon Bar-Efrat lehrte an der Hebräischen Universität in Jerusalem und ist nun Leiter für Biblische Studien an der dortigen Hebrew Secondary School. Sein Kommentar zu den Samuelbüchern wird derzeit ins Deutsche übersetzt.

Während selbst die Einführungswerke zur Literaturwissenschaft sich oft in ihrer Fachsprache verlieren, schafft Bar-Efrat das Kunststück, mit einfachen Worten auch schwierige Sachverhalte klar darzulegen. In fünf der sechs Kapitel beschreibt er, was eine Erzählung ausmacht: der Erzähler (Kapitel 1), die Personen (2), der Handlungsverlauf oder Plot (3), Zeit und Raum (4) und der Stil (5). Die in diesen fünf Kapiteln erarbeiteten Erkenntnisse werden im letzten beispielhaft auf 2 Sam 13,1–22 angewendet, die Erzählung von Amnon und Tamar (6). Shimon Bar-Efrats Arbeitsweise, seine Aussagen stets mit in Kleinschrift gesetzten Bibelstellen zu belegen, macht die Lektüre abwechslungsreich, immer wieder spannend und insgesamt leicht nachvollziehbar. Dabei zitiert er besonders häufig aus den Samuelbüchern und der Genesis, nicht jedoch aus der Josefsgeschichte oder dem Buch Rut, um dem Leser an diesen beiden Texten eigene Beobachtungen zu ermöglichen. Auf Fußnoten wird zumeist verzichtet, was mancher bedauern mag – gleichwohl gewinnt dadurch die Lesbarkeit enorm. Der Blick durch die Brille des Literaturwissenschaftlers auf die alttestamentlichen Bibeltexte, der sich um die historische Frage schier gar nicht kümmert (auf eine der Ausnahmen kommen wir noch zu sprechen), ermöglicht die Konzentration auf die gestalterischen Elemente der jeweiligen Erzählung.

Jede Erzählung hat einen Erzähler. Das muss nicht der Autor sein. Bar-Efrat unterscheidet im ersten Kapitel aus literaturwissenschaftlicher Sicht den Erzähler, den Autor und den impliziten Autor. Diese werden, im Vergleich zur üblichen Fachliteratur, so erfrischend einfach definiert, dass sich allein dafür schon die Lektüre lohnt. Nach einem Blick auf fünf Erzählperspektiven setzt sich Bar-Efrat mit der Allwissenheit des Erzählers in Bezug auf das Wissen, Fühlen und Wollen und damit auseinander, ob der Erzähler offenkundig oder verborgen in der Erzählung erscheint. Diese in der Aufzählung etwas trocken wirkende Materie versteht Bar-Efrat durch den ständigen Bezug auf passende Bibeltexte, die stets kontextgerecht und so ausführlich wie nötig zitiert werden, auf 34 Seiten sehr lebendig und kurzweilig zu veranschaulichen.

Nach dem Erzähler wendet sich Bar-Efrat der nächsten grundlegenden Größe einer Erzählung zu: den Personen. Er bezeichnet sie als „Sprachrohr des Erzählers", da man an der Art und am Umfang, wie über sie und ihre Handlungen be-

richtet wird, die „Normen und Werte der Erzählung" ablesen kann (S. 57). In der Folge der Reflexion über historische Personen in biblischen Erzählungen wird deutlich, dass Bar-Efrat eindeutig kritisch, dabei jedoch recht vorsichtig arbeitet. Schon Stuhlmachers „Hermeneutik des Einverständnisses" wäre hier zu positiveren Ergebnissen über die Vertrauenswürdigkeit der biblischen Berichte gekommen. Gleichzeitig spielt die Entscheidung über die historische Frage für die Anwendung der hier geschilderten literaturwissenschaftlichen Methoden keine Rolle, weshalb es sich lohnt, trotz dieser Vorentscheidungen die Techniken der direkten und indirekten Charakterisierung von Personen auf weiteren fünfzig Seiten zu erkunden.

Ob im dritten Kapitel über den Handlungsverlauf von Einzelerzählungen oder Erzählungssammlungen oder im vierten Kapitel über die Gestaltung von Zeit und Raum gehandelt wird: Durchgehend belegt Bar-Efrat seine Beobachtungen an alttestamentlichen Texten, die aus der Lutherbibel 1984, der Elberfelder Bibel und der Einheitsübersetzung zitiert oder grundtextnah von ihm selbst übersetzt werden.

Die Lektüre des fünften Kapitels über den Stil empfiehlt sich für alle, die im weitaus detaillierteren Werk von Bühlmann/Scherer, Sprachliche Stilfiguren der Bibel (Gießen 1994), zwar nachschlagen, es aber noch nie durchgelesen haben. Bar-Efrat bietet eine gut lesbare Einführung in die Stilmittel der biblischen (hier freilich: alttestamentlichen) Erzählungen. An den Beispielen von Adonija in 1 Kön 1 und von Huschais Rede in 2 Sam 17,7–13 erläutert er zudem den Stil ganzer Erzähleinheiten.

„Wie die Bibel erzählt" bleibt an keiner Stelle allein in der Theorie verhaftet. Völlig praktisch wird es im letzten Kapitel, in welchem Bar-Efrat das zuvor Geschilderte auf die Erzählung von Amnon und Tamar (2 Sam 13,1–22) zunächst schrittweise, dann auf die Erzählung als Ganzes anwendet und so den Leser motiviert, sich selbst auf diese Weise biblischen Erzählungen zu nähern (wie beispielsweise die bereits erwähnten Erzählungen von Josef oder Rut). Mit diesem sechsten Kapitel endet das Buch völlig unvermittelt – man hätte nun ein abschließendes, zusammenfassendes Plädoyer für die Anwendung dieser Methoden in der Exegese erwartet.

Durch das Register der Bibelstellen wird im Verein mit dem Sachregister dieses einführende Lehrbuch zu einem gewinnbringenden Nachschlagewerk zur literaturwissenschaftlichen Exegese. Shimon Bar-Efrat erklärt zu Beginn des Werkes das Ziel seiner Arbeit: Biblische Erzählungen sollen gründlicher und genauer verstanden und deren Schönheit höher wertgeschätzt werden. Dieses Ziel wird bei sorgfältiger Lektüre und sachgerechter Anwendung der Methoden erreicht, weshalb diesem Buch auch im deutschsprachigen Raum eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Corrigenda (Seite/Absatz/Zeile): 14/1/4 „literarischen" lies: literarische; 75/2/1 „sprach in seinem Herzen" kursiv setzen; 107/4/4 „Handlungsverlauf" lies: Handlungsverlaufs; 126/7 Absatz

einfügen und als Kleinschrift setzen; 126/8/1 Zeile ausrücken; 227/7 Absatz eher nicht kursiv setzen; 238/6/8 „Verantwortlichkeit dafür,": Komma tilgen.

Oliver Roman

Michael Malessa: *Untersuchungen zur verbalen Valenz im biblischen Hebräisch*, Studia Semitica Neerlandica 49, Assen: Van Gorcum, 2006, hb., XIII+245 S., € 85,–

Fortschritte in unserem Verständnis des bibelhebräischen Sprachsystems sind für alle an solider biblischer Exegese Interessierte ein Grund zur Freude. Einen exzellenten Beitrag dazu leistet die vorliegende Publikation von Michael Malessa, Dozent für Altes Testament und biblische Sprachen am Biblical Seminary of the Philippines und an der Asia Graduate School of Theology in Manila. Es handelt sich um eine etwas überarbeitete Fassung seiner Dissertation, für die ihm 2003 an der Universität Leiden im Bereich der hebräischen Sprachwissenschaft die Doktorwürde verliehen wurde.

Bei Malessas Werk handelt es sich zweifellos um eine ungewöhnlich gründliche, bis ins kleinste Detail durchdachte und fundierte empirische Untersuchung zu einigen Problembereichen der bibelhebräischen Grammatik. Zu einem besseren Verständnis alttestamentlicher Inhalte trägt sie zwar nur indirekt bei. Doch verhilft sie sehr wohl zu einer vertiefteren Erkenntnis darüber, wie hebräische Verbalkonstruktionen bei der Vermittlung biblischer Inhalte eingesetzt werden und was im Text anzutreffende Variationen solcher Konstruktionen inhaltlich implizieren können.

Unter der „verbalen Valenz" ist Folgendes zu verstehen: Die einzelnen Verben (wie auch eine Reihe anderer Wortarten) treten im Hebräischen (wie auch in anderen Sprachen) regelmäßig mit bestimmten Begleitern, so genannten „Ergänzungen", auf. Am wichtigsten sind dabei das Subjekt und die verschiedenen Formen des Objekts. In Anlehnung an die chemische Terminologie sprechen Grammatiker mit Bezug auf die sich um ein bestimmtes Verb gesellenden Ergänzungen weithin von „Valenz" bzw. „Wertigkeit". Jedes Verb hat (im Prinzip) eine bestimmte Valenz/Wertigkeit. Das Verb נתן „geben" zum Beispiel, sagt man, sei dreiwertig, da es regelmäßig mit einem Subjekt (Ergänzung 1), einem „Akkusativ"-Objekt (Ergänzung 2) und einem „Dativ"-Objekt (Ergänzung 3) auftritt, etwa im Satz נתן האיש אתו לאשה „Der Mann (E1) gab ihn (E2) der Frau (E3)".

Malessa untersucht in seiner Arbeit im Wesentlichen fünf Problembereiche, denen man bei einer näheren Beschäftigung mit der verbalen Valenz im Bibelhebräischen begegnet. Jedem dieser Problembereiche ist ein längeres oder kürzeres Kapitel gewidmet. Dies hat zu folgender Gliederung geführt:

1. Einleitung (S. 1–26);

2. Differentielle Objektmarkierung (teils mit Akkusativzeichen את, teils ohne, teils mit ל [S. 27–66]);

3. Alternation der qualitativen Valenz zwischen E_2 und $E_{Präp}$ (ב): Hier werden vor allem acht Verben, unter anderem בנה, קרא, עשה auf Gebrauchsunterschiede mit „Akkusativ" oder mit ב hin untersucht, ähnlich auch die Verben der Wahrnehmung im Blick auf die dort zu beobachtenden Valenzvariationen (S. 67–127).

4. Komplexe Satzinhalte: Wahrnehmung von Sachverhalten. Dieses Kapitel dreht sich erneut um die Verben der Wahrnehmung, diesmal jedoch um Konstruktionen mit komplexeren Ergänzungen, unter anderem solchen, die die Form eines Nebensatzes (deutsch etwa: „er sah, *dass der Mann hereinkam*") oder – ähnlich wie im Griechischen – eines „AcP" („accusativus cum participio"; englisch etwa: „he saw *the man entering*") aufweisen (S. 128–149).

5. Infinitivergänzungen: Untersucht werden als Ergänzung gebrauchte Infinitivkonstruktionen mit oder ohne ל (S. 150–166).

6. Die qualitative Valenz von Verba dicendi: Untersucht wird der Gebrauch von Verben des Sagens, speziell von אמר, דבר und קרא mit ihren unterschiedlichen Ergänzungsmöglichkeiten (zum Beispiel דבר, das mit אל oder ל bzw. את oder עם vorkommt). Dabei setzt sich Malessa kompetent mit etwas anders gearteten Lösungsansätzen Ernst Jennis zu diesem Problemkreis auseinander (S. 167–216).

7. Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse (bezogen auf Syntax, Semantik und Sprachgeschichtliches [S. 217–219]).

Neben einem detaillierten Literaturverzeichnis enthält das Werk auch nützliche Register (Autoren, Bibelstellen, hebräische Verben).

Hebraisten und alle, die sich ernsthaft mit den syntaktisch-semantischen Gebrauchsregeln bibelhebräischer Verben vertraut machen möchten, kommen an diesem wissenschaftlich vorbildlichen Werk Michael Malessas nicht vorbei.

Heinrich von Siebenthal

Weitere Literatur:

Samuel Arnet: *Wortschatz der Hebräischen Bibel. Zweieinhalbtausend Vokabeln alphabetisch und thematisch geordnet*, Zürich: TVZ, 2006, geb., 312 S., € 17,50

Craig Bartholomew unter anderem (Hg.): *Canon and Biblical Interpretation*, SHS 7, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2006, geb., XVI+445 S., US $ 39,99

Angelika Berlejung, Christian Frevel (Hg.): *Handbuch theologischer Grundbegriffe zum Alten und Neuen Testament*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, geb., 480 S., € 119,– bzw. 79,80

Joshua Blau: *Biblical Hebrew Phonology and Morphology. An Introduction*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2007, geb., 300 S., US $ 39,50

*Erhard Blum, Helmut Utzschneider (Hg.): *Lesarten der Bibel. Beiträge zur Theorie der Exegese des Alten Testaments*, Gütersloh: Gütersloher, 2006, pb., 320 S., € 32,–

Robert B. Chisholm: *Interpreting the Historical Books. An Exegetical Handbook*, Grand Rapids/MI: Kregel, 2006, pb., 224 S., US $ 19,99

David J. A. Clines (Hg.): *Dictionary of Classical Hebrew, Vol. 6, Samekh-Pe*, Sheffield: Phoenix, 2007, geb., ca. 1.000 S., US $ 320,–

Thomas B. Dozeman, Konrad Schmid (Hg.): *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, SBL-Symposium 34, Leiden: Brill, 2006, geb., VIII, 197 S., € 85,–

Manfred Dreytza, Walter Hilbrands, Hartmut Schmid: *Das Studium des Alten Testaments. Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, BWM 10, 2. Aufl., Wuppertal: R. Brockhaus, 2007, pb., 213 S., € 14,90

Steven E. Fassberg, Avi Hurvitz (Hg.): *Biblical Hebrew in Its Northwest Semitic Setting. Typological and Historical Perspectives*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2006, hb., 324 S., US $ 49,50

Jan Christian Gertz (Hg.): *Grundinformation Altes Testament. Eine Einführung in Literatur, Religion und Geschichte des Alten Testaments*, UTB 2745 M, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, pb., 557 S. mit 16 Abb., € 34,90

Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. von Herbert Donner, 4. Lfg. (נ–ם), 18. Aufl., Berlin: Springer, 2007, geb., S. 767–1094, € 199,95

Scott M. Gibson: *Preaching the Old Testament*, Grand Rapids/MI: Baker, 2006, pb., 224 S., US $ 16,99

John Haralson Hayes, Carl R. Holladay: *Biblical Exegesis. A Beginner's Handbook*, 3. Aufl., Atlanta/GA: Westminster John Knox, 2007, pb., 216 S., US $ 24,95

Christof Hardmeier, Eep Talstra, Alan Groves (Hg.): *SESB. Stuttgarter elektronische Studienbibel 2.0*, 2. Aufl., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, Nederlands Bijbelgenootschap, 2007, CD-Rom + Handbuch, 120 S., € 249,– (Update von 1. Aufl. € 99,–)

Sigurd Hjelde: *Sigmund Monwinckel und seine Zeit*, FAT 50, Tübingen: Mohr, 2006, Ln., 365 S., € 79,–

Cornelis Houtman: *De Schrift wordt geschreven. Op zoek naar een christelijke hermeneutiek van het Oude Testament*, Zoetermeer: Meinema, 2006, pb., 597 S., € 42,50

Gerhard Kaiser, Hans-Peter Mathys: *Das Buch Hiob. Dichtung als Theologie*, BThSt 81, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, pb., XII+146 S., € 17,90

Hans-Josef Klauck, Bernard McGinn unter anderem (Hg.): *Encyclopedia of the Bible and Its Reception, Bd. 1, A (Aleph) – Antinomianism*, Berlin: de Gruyter, 2007

Tremper Longman, III.: *Old Testament Commentary Survey*, 4. Aufl., Grand/MI: Baker, 2007, pb., 157 S., US $ 13,99

David Marcus (Hg.): *Ezra-Nehemiah*, Biblia Hebraica Quinta, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006, pb., 296 S., € 46,–

Carmel McCarthy (Hg.): *Deuteronomy*, Biblia Hebraica Quinta, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007, pb., 320 S., € 46,–

Grant R. Osborne: *The Hermeneutical Spiral. A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*, 2. Aufl., Downers Grove/IL: InterVarsity, 2006, hb., 624 S., € 25,–

Stanley E. Porter (Hg.): *Dictionary of Biblical Criticism and Interpretation*, Andover: Routledge / Taylor & Francis, 2006, geb., 304 S., US $ 200,–

Udo Quast (Hg.): *Ruth*, Göttinger Septuaguinta, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, geb., 208 S., € 74,90

John W. Rogerson, Judith M Lieu (Hg.): *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford: Oxford University Press, 2006, geb., XVIII+896 S., € 149,–

Katherine Doob Sakenfeld (Hg.): *New Interpreter's Dictionary of the Bible, Vol. 1, A–C*, Nashville/TN: Abingdon, 2006, hb., 1.120 S., US 75,–

*Georg Steins, Egbert Ballhorn: *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispielexegesen und Methodenreflexionen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, pb., ca. 310 S., ca. € 29,–

Karel van der Toorn: *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, Harvard: Harvard University Press, 2007, geb., 332 S., US $ 35,–

Paul D. Wegner: *A Student's Guide to Textual Criticism of the Bible. Its History, Methods and Results*, London: Inter-Varsity, 2006, pb., 334 S., US $ 18,–

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

Jens Bruun Kofoed: *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2005, geb., XIV+298 S., US $ 34,50

Diese 2002 an der Universität Aarhus in Dänemark angenommene Dissertation des Dozenten am Dänischen Bibelinstitut in Kopenhagen (Copenhagen Lutheran School of Theology) stellt eine Auseinandersetzung mit der Methodologie der so genannten „Kopenhagener Schule" dar, wie sie von Niels Peter Lemche und Thomas L. Thompson repräsentiert wird. Kofoed, der seine Arbeit zunächst in Kopenhagen bei Thompson begonnen hatte, anerkennt, dass angesichts der neueren historischen Hermeneutik die Form der alten positivistischen Historiografie einer gründlichen Überprüfung bedarf. Die ideologiekritische Auseinandersetzung damit erscheint ihm notwendig. Jedoch können ihn die minimalistischen Positionen bezüglich der Geschichte Israels der „Kopenhagener Schule" als Al-

ternative keineswegs überzeugen. Charakteristisch für deren Methodik ist das Ausblenden jeder Art von Textzeugnissen. Diese seien grundsätzlich ideologisch oder theologisch verzerrt und deshalb für die Rekonstruktion einer Historie Israels historisch unzuverlässig. Historisch festen Boden habe man nur bei den harten Daten und materialen Überresten, wie sie die Archäologie hervorbringe. Kofoeds Arbeit kritisiert diese Annahme als in hohem Maße oberflächlich und irreleitend. Als biblischer Beispieltext dient ihm dabei vor allem das Königebuch.

Die Arbeit gliedert sich in fünf Kapitel. Das erste (Introduction, 33 Seiten) stellt die gegenwärtigen hermeneutischen Einsichten und Fragen zur Historiografie dar. Angesichts der Herausforderungen der Postmoderne ist eine Neubewertung früherer historischer Arbeiten berechtigt und notwendig. Beim methodischen Ansatz von Lemche und Thompson, sich bei der Rekonstruktion der israelitischen Historie ausschließlich auf archäologische Daten stützen zu wollen, bleibt ihnen nach Kofoed eine viel zu schmale Datenbasis, um überhaupt etwas Sinnvolles aussagen zu können. Auch wenn angesichts gegenwärtiger Hermeneutik manche gewohnten Sichtweisen aufgegeben werden müssen, kann dies nicht das Ende der Geschichte Israels bedeuten. Es gibt nur wenige archäologische Funde, die einigermaßen verlässlich datierbar sind. Dazwischen liegen jedoch große Lücken. Diese können nur durch einen „historical narrative" miteinander verbunden werden. Erst mit einer „Geschichtserzählung" sind die an sich stummen archäologischen Daten interpretierbar. Es kann deshalb nicht überzeugen, wenn die „Kopenhagener Schule" die biblischen Angaben – etwa zur Königszeit – methodisch pauschal als ideologisch und somit fiktional ausblendet. Die Alternative „totally factual" oder „entirely fictional" besteht nach Kofoed so nicht. Der spezifische Charakter der biblischen Historiografie, die die Ereignisse aus der Perspektive Gottes darstellen können, entwertet sie damit nicht als historische Quellen, wenn sie solche Angaben machen.

Im zweiten Kapitel (The Lateness of the Text, 80 Seiten) überprüft Kofoed die Glaubwürdigkeit der biblischen Textüberlieferung. Er sondiert die Quellenlage der Texte beginnend mit den Funden in Qumran. Ausführlich diskutiert er die Möglichkeit verlässlicher mündlicher Überlieferungen (vgl. Kenneth Bailey, B. Gerhardson, Rabbinische Überlieferung, Roger Lapointe, E. Y. Kutscher). Gegen die pauschale Ablehnung von Texten durch Lemche und Thompson argumentiert er, es bestehe auch die Möglichkeit, dass historische Information mündlich in vertrauenswürdiger Weise weitergegeben wurde, so dass ein „Normalbürger auf der Straße" wahrscheinlich wissen konnte, was Hunderte von Jahren früher passiert war. Die Erinnerungszeiten und -zeichen der Bibel seien dafür ein Indiz (Ex 12,14; 28,9–12; 30,16; Num 15,38–39; 2 Sam 18,18 und öfter). Damit sind selbst bei einer sehr späten Ansetzung der literarischen Gestalt richtige historische Informationen nicht pauschal auszuschließen.

Im dritten Kapitel (Linguistic Differentiation, 51 Seiten) wird anhand linguistischer Beobachtungen allerdings für eine relativ frühe Abfassung des Königebu-

ches argumentiert. Für Kofoed kann die Abwesenheit von syntaktischen und morphologischen Aramaismen im Königebuch dadurch erklärt werden, dass es aus einer Zeit vor dem vierten/fünften Jahrhundert datiert.

Im vierten Kapitel (The Comparative Model, 26 Seiten) vergleicht Kofoed die historischen Angaben im Königebuch mit der außerbiblischen Quellenlage. An einer Fülle von Beispielen zeigt er, wie die in den biblischen Texten gemachten Angaben sich sachlich mit den außerbiblischen decken. Er kommt zu dem Ergebnis: „Kings is in accord with external sources wherever we can check it." Das Buch als historische Quelle abzulehnen, kann deshalb nicht als seriös oder wissenschaftlich angesehen werden: „The number of cases with demonstrable agreement make it too difficult, in my opinion, to uphold a sceptical stance toward uncorroborated information" (S. 189). Das fünfte Kapitel (Genre, 59 Seiten) befasst sich mit der Frage der Gattung der biblischen Geschichtsschreibung. Im Vergleich mit Herodot und Thykidides erkennt er für das Buch Könige, dass es als Geschichtsschreibung intendiert war. Das chronologische Raster und der ständige Vergleich der historischen Daten machten dies deutlich.

Kofoed ist es als Kopenhagener gelungen, einen Pfeiler der minimalistischen „Kopenhagener Schule" argumentativ zu untergraben. Eine positive Wertung der Vertrauenswürdigkeit biblischer Angaben legt sich nahe, sie lässt sich jedoch ebenfalls nicht direkt „beweisen". Hier spielen auch Vorverständnisse und theologische Entscheidungen eine Rolle. Das Buch arbeitet durchweg historisch sauber und fair. Es stellt einen wichtigen Beitrag zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Minimalismus dar und ist sehr zu empfehlen.

Herbert H. Klement

Alexander Achilles Fischer: *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, pb., 271 S., € 24,90

Hinter dem schlichten Titel verbirgt sich weit mehr, als man zunächst vermuten mag. Der Verfasser, seit 2003 Privatdozent für Altes Testament an der Universität Jena, hat sich bereits in seiner Dissertation über das Predigerbuch (Skepsis oder Furcht Gottes?, BZAW 247, Berlin 1997) intensiv mit der Todesthematik im Alten Testament beschäftigt.

Die vorliegende Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Der erste ist religionsgeschichtlich angelegt und behandelt die Auffassungen über Tod und Jenseits in Israels Nachbarkulturen (Ägypten, Mesopotamien, Griechenland, Syrien und Kanaan). Nach eigener Aussage gleicht dieser Überblick einer Wanderung durch die genannten Kulturräume, vergleichbar einer musealen Ausstellung, die nicht in erster Linie systematisch orientiert ist und selbstverständlich auch nicht Vollständigkeit beanspruchen kann, sondern Neugierde wecken will (S. 6f). Das ge-

lingt dem Verfasser durchaus, der allgemein verständlich in die altorientalischen Kulturen einführt. Dem Leser wird die „Wanderung" nicht schwer gemacht und er kann beim Durchschreiten der Kulturräume manche Entdeckungen machen. Zahlreiche Abbildungen, Tabellen und Karten machen die Ausführungen anschaulich und begreifbar. Jedem Kulturraum wird eine Chronologie der archäologischen Epochen vorangestellt. Fischer führt den Leser schrittweise an die jeweilige Problematik heran, indem die betreffenden Realien aus der Geografie, Kultur, dem Weltbild und der Götterwelt plastisch erklärt und miteinander in Beziehung gesetzt werden. Dadurch gewinnt das Buch erheblich und ist mehr als eine Monografie über ein isoliertes Einzelthema. So gelingt es zum Beispiel den ägyptischen Osiris-Mythos in seiner religiösen und weltanschaulichen Vernetzung zu erklären, wobei die verschiedenen Bilder für den Tod fast auf erzählerische Art und Weise gedeutet werden: der Tod als Zerrissenheit, als Isolation und als Feind (S. 17–22). „Das ägyptische Grab dient dem Leben, nicht dem Tod ... Das Grab ist Zugang sowie Teil des Totenreichs" (S. 22). Dem modernen Leser wird dabei immer wieder der Aspektcharakter altorientalischen Denkens vor Augen gehalten. Hier wird man die kritische Frage stellen dürfen, ob nicht zuweilen das „aspektive Denken" selbst zu einem Mythos wird. Aber auch, wenn man nicht immer die Deutung von Fischer teilen mag, wird man doch großen Respekt vor seiner Gesamtschau haben.

Bei der Darstellung Ägyptens wird dankbar auf die Überlegungen von J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten (München 2001), zurückgegriffen. Interessant für die ägyptische Anthropologie sind die zwei Seelenformen, die zu verschiedenen Sphären gehören, die zusammen die gesamte Person ausmachen. Die Seelenform Ba (Schatten) bildet mit dem (Mumien)Leib eine Einheit als Körpersphäre, während die Seelenform Ka (Name) mit der Mumienwürde der Sozialsphäre zuzuordnen ist. Dies wirft Licht auf die Bedeutung der Mumifizierung. Nicht nur wird deren technische Seite erklärt, sondern auch die rituelle Seite, insbesondere das schwierig zu deutende Mundöffnungsritual, das der Ba-Seele gestattet, den Körper zu besuchen und wieder zu verlassen. Anschließend wird dann das Totengericht in der Unterwelt beschrieben, die „ein Ort der Gottesnähe (nicht der Gottesferne!) und ein Ort gesteigerten Lebens (nicht eines matten Schattendaseins)" ist (S. 31). Bei der Vorstellung der Unterweltsbücher werden verschiedene Deutungen (A. Schweizer, J. Assmann, H. Brunner) vorgestellt. Bei einer Reise durch die Todes- und Jenseitsvorstellung Ägyptens geht Fischer nicht an den teils häretischen Harfnerliedern vorbei, die mit ihrem Skeptizismus wieder stärker das Diesseits gewichten.

Mesopotamien wird nur knapp verhandelt (S. 47–64). Fischer konzentriert sich auf den Totenkult, wo er die Grabbeigaben als Wegproviant und als Reisegeld deutet, was sicher spekulativ ist. Hinter 1 Sam 20,28f meint er eine Totenspeisung (*kispum*) ausmachen zu können. Anhand des Gilgameschepos und der „Höllenfahrt der Ischtar" skizziert er die Unterwelt als eine unterirdische

Stadt, als „Zentralgefängnis" der Totengeister, die ein trostloses Fortbestehen fristen. Der Kontrast zu Ägypten, wo eine gesteigerte Existenz erwartet wird, kann kaum größer sein.

Im Hinblick auf die griechischen Vorstellungen (S. 65–90) geht er auf die mykenischen Bestattungsriten, die Epen Homers und auf Platons Dialoge ein. Für das Alte Testament relevanter sind dann „Syrien und Kanaan" (S. 91–126), wo Fischer sich auf die Deutung des Baalzyklus und den Ahnenkult in Ugarit konzentriert. Der erste Buchteil schließt mit der Diskussion, ob es in Israel einen Totenkult gegeben hat. Fischer geht von der Annahme aus, „daß die frühen Israeliten aus dem kanaanäischen Erbe schöpften und ähnliche Praktiken wie die kultische Verehrung verstorbener Ahnen aus ihrer Umwelt übernahmen", was vonseiten der „deuteronomistischen Geschichtsdarstellung" (unter Rückgriff auf Noths überholte These [vgl. S. 114]) aber zu eliminieren versucht worden sei. In einem Zirkelschluss wird anhand einer Rekonstruktion dreier literarischer Schichten von 1 Sam 28 (Saul bei der Totenbeschwörerin) eine religionsgeschichtliche Entwicklung rekonstruiert, wobei die älteste Schicht darauf hinweise, „daß es in der frühen bis mittleren Königszeit Israels die Nekromantie als Dienstleistung und Beruf gegeben hat" (S. 122). Ob diese Vorgehensweise dem Endtext gerecht wird?

Weniger spekulativ ist wieder Kapitel 5 „Der Tod im Alten Testament" (S. 129–149), in dem die Todesbilder des Alten Testaments, die Macht des Todes, die Scheol (Unterwelt) und Jahwes Verbindung zu den Toten prägnant umrissen werden (sieht man einmal von der Hypothese ab, dass Jahwe ursprünglich ein Berg- oder Sturmgott aus dem südöstlichen Raum gewesen sein soll [vgl. S. 145]). Auf 20 Seiten gelingt es Fischer, die Dimension des Todes im Alten Testament eindrucksvoll zur Darstellung zu bringen. Ein Muss für viel beschäftigte Leser.

Kapitel 6 bespricht das Thema von Tod und Jenseits in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments (S. 150–176) und Kapitel 7 in der Apokalyptik (S. 177–209), wobei auch Pseudepigraphen wie Henoch und Jubiläen zu Wort kommen. Im Psalter sieht Fischer lediglich in Ps 49,16 („Jahwe nimmt den Frommen aus der Unterwelt und damit aus der *communio* der Toten heraus" [S. 162]) und in 73,24–26 eine Hoffnung auf ein Weiterleben nach dem Tod und auf ein Fortbestehen der Gottesgemeinschaft auch über den Tod hinaus. Das Predigerbuch verdanke sich „Niederschriften aus dem Schulbetrieb Kohelets", den er ins 3. Jahrhundert v. Chr. ansetzt und als radikalen Realisten und philosophischen Querdenker versteht. Positive Aussagen wie in Koh 9,1ab werden als Zitate aufgefasst, mit denen der Prediger sich kritisch auseinandersetzt, oder sie fallen wie in 9,3b als Glossen unter den Tisch (S. 252 Anm. 48).

Das letzte Kapitel setzt sich mit der Vorstellung der Unsterblichkeit der Seele im jüdischen Hellenismus auseinander, da sich nach Auffassung Fischers der Glaube an ein Weiterleben nach dem Tod erst im nachexilischen Israel entwi-

ckelt habe. Dies verwundert angesichts der teils wesentlich älteren Jenseits-Vorstellungen in Ägypten und Mesopotamien.

Trotz der religionsgeschichtlichen und redaktionsgeschichtlichen Ansätze und der damit verbundenen Spätdatierung vieler biblischer Bücher, die nicht jeder Leser teilen wird, ist die vorliegende Untersuchung außerordentlich instruktiv und zugleich flüssig geschrieben. Fischer beweist, dass sich konzentrierte Information und anregende Lektüre nicht ausschließen müssen. Über die eigentliche Thematik von Tod und Jenseits hinaus wird man auf eine spannende Reise durch die Welt des Alten Orients mitgenommen. Fischer erweist sich hier als kundiger Reiseführer.

Walter Hilbrands

Astrid Nunn: *Alltag im Alten Orient*, Zaberns Bildbände zur Archäologie (Sonderbände zur Antiken Welt), Mainz: Ph. von Zabern, 2006, pb., 115 S., € 25,–

Der vorliegende großformatige (21,5×30 cm) und reich illustrierte (64 Farb-, Schwarzweiß- und 28 Strichabbildungen) Band gibt einen exzellenten Überblick über den Alltag im alten vorderen Orient. „Die Themengebung ‚Der Alltag' ist umfassend und schließt sämtliche Bereiche des menschlichen Lebens ein: die materiellen und die sozialen, die künstlerischen und die moralischen" (S. 2).

Dabei greift die Archäologin Nunn auf eine Fülle archäologischen Materials und auf schriftliche Quellen zurück, „die bisweilen mehr zum Verständnis eines Befunds beitragen als genaue archäologische Untersuchungen. Zudem können wir religiöse Handlungen, verwaltungstechnische oder wirtschaftliche Vorgänge genauer mit schriftlichen Quellen rekonstruieren" (S. 2). Teilweise werden die schriftlichen Quellen ausführlich zitiert. Dabei zielt die Autorin nicht nur auf eine Beschreibung der Lebenswirklichkeit aller Menschen in altorientalischen Gesellschaften, sondern auf eine *Mentalitätsgeschichte*: „Mentalität ist hier in ihrem weitesten Sinne verstanden. In dem Maße, als sie das Kollektivum, also die ‚anonymen Massen' umfasst, betrifft sie auch den Alltag. Sie ist eine Interpretation von Wertesystemen, von Vor- und Einstellungen, von Wissen, Regeln und Verhaltensweisen, aber auch von Sensibilitäten und Glauben. Denken und Handeln können wir nur am überlieferten Material, an den Orten, an den Gegenständen des Denkens und ihrer Symbolisierung ablesen und interpretieren" (S. 3).

Nach einer knappen Einführung in die Umwelt (S. 4–10: Topographie, Klima, Rohstoffe, Fauna, Flora, Sesshaftwerdung) beschreibt Nunn unter der Überschrift „Von der Hütte zum Palast" (S. 11–23) zunächst Wohnen im alten Orient (Beginn der Architektur, Baumaterial, Geschichte der Grundrisse und Aufrisse, Residenz und Arbeitsstätte, Möbel und Einrichtung, Städte, Einwohnerzahlen, Stadtplanung und Gärten). Dann geht es um Bekleidung und Schmuck (S. 24–36:

Chronologie der Kleidertypen, Soldatenbekleidung und Schuhe, Stoffe und ihre Muster, Frisur, Kopfbedeckung, Schmuck, Nacktheit), Kochen und Essen (S. 37–43: Gefäßherstellung, Konservieren und Speichern, Nahrungsmittel und Kochen, Getränke, Mahlzeiten und Rezepte, Tischmanieren), Tiere im Alltag (S. 44–52: Mensch und Tier, Darstellung einzelner Tiere), „Glaube und Aberglaube: Denken und Organisieren" (S. 53–62: die Welt der Götter, Anthropomorphismus, das religiöse Empfinden der Menschen, religiöses Verhalten, Glaube und Aberglaube, Mantik, abschließende Analyse religiösen Denkens).

Zu den gesellschaftlichen Strukturen (S. 63–68) gehören König und Königtum, Regierungsform und -programm auf Stadtebene, Regionalebene und auf himmlischer Ebene, Demokratie im alten Orient, gesellschaftliche Gruppen, Justiz sowie das Kriegswesen. „Frau und Familie" (S. 69–74) behandelt die Rolle des Mädchens, Eheschließung, Hochzeit, Eheleben, Kinder und Erziehung, Witwenschaft, Frauenrechte, Königstocher und -gattin, die arbeitende Frau, Liebe und Sexualität, Bilder nackter Frauen und weitere Berufe. Im Kapitel „Die Schrift" (S. 76–81) beschreibt Nunn die Erfindung der Schrift, Schriftbild und Keilschrift, Schriftsystem, Sprache und Inhalte der ältesten Tontafeln, Hieroglyphen und das Alphabet. Dem folgen die Abschnitte „Lesen- und Schreibenlernen: Über Schulen" (S. 82–87: Zugang zur Schule und Lernmaterial, Schulstufen und Schulstoff, Schulgebäude, Lehrer, Schulalltag, der Beruf des Schreibers und Alphabetisierungsstand), „Lernen und Arbeiten: Das Berufsleben" (S. 88–94: Ausbildung, Berufe mit Schrift, Handwerker und Künstler) und „*Homo ludens*: Zur freien Zeit" (S. 95–104: Festessen, Musizieren und Singen, Tänzer, Gaukler, Sport, Spiele, Spielzeug und Spielen). Im letzten Kapitel „Ein Leben im alten Mesopotamien: Von der Wiege bis zur Bahre" (S. 105–108: Zeit und Zeitabläufe, der Tagesablauf, Lebenserwartung und Leben nach dem Tod, Schuld und Unschuld, Weisheit, Vernunft und Hoffnung) „geht es um den Sinn, den das Leben für einen Altorientalen besaß. Welche Lebensvorstellungen und Denkensart gaben ihm den Antrieb, unter schwierigen klimatischen Gegebenheiten so viel zu erreichen?" (S. 3). Eine Zeittafel, eine geographische Überblickskarte und Anmerkungen zu den einzelnen Abschnitten runden den Band ab.

Nunns Band ist eine gute Einführung in die Welt des Alten Testaments für Studierende (eine ideale Begleitlektüre für Veranstaltungen zur Umwelt des Alten Testaments) und interessierte Bibelleser. Viele der Darstellungen lassen sich im Unterricht, im Kontext von Gemeinde und Katechetik verwenden. Für den an die Bleiwüsten bibelwissenschaftlicher Fachliteratur gewöhnten Leser, eine willkommene Abwechslung, die zudem auch für Fortgeschrittene viele Anregungen enthält und nach den teils deutlichen Entwicklungen der letzten zwei Jahrzehnte in den aktuellen Stand der Forschung einführt. Manche neuen Einsichten ergeben sich und Zusammenhänge erschließen sich, wenn man nicht vom Alten Testament her den alten vorderen Orient nach möglichen Parallelen befragt um alttes-

tamentliche Texte zu erhellen, sondern auf dem Hintergrund einer gelungenen Synthese des Lebens im alten Orient die alttestamentlichen Texte liest.

Vermisst habe ich lediglich ein eigenes Kapitel über die wissenschaftlichen Errungenschaften des alten Orients, die zumindest teilweise den Alltag beeinflusst haben. Die Architektur wird relativ ausführlich behandelt, Medizin nur knapp erwähnt, die Astronomie/Astrologie fehlt ganz. Nunns Quellen und Darstellung gehen in der Regel von Mesopotamien aus. Während es hier direkte Berührungen mit der Welt der Patriarchen, mit der Spätzeit der Könige Israels (und deren „Tuchfühlung" mit den Völkern des Zweistromlands), mit dem Exil und der nachexilische Zeit gibt, ist zu bedenken, dass in der südlichen Levante ebenso mit ägyptischem und phönizischem Einfluss zu rechnen ist.

Christoph Stenschke

Weitere Literatur:

Klaus-Peter Adam: *Historiographie in der Antike*, BZAW 373, Berlin: de Gruyter, 2007, geb., XII+250 S., ca. € 78,–

Mark W. Chavalas (Hg.): *Ancient Near East. Historical Sources in Translation*, Oxford: Blackwell, 2006, pb., 544 S., US $ 44,95

Jules Francis Gomes: *The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity*, BZAW 368, Berlin: de Gruyter, 2006, geb., XX+303 S., € 84,–

Bernd Janowski, Gernot Wilhelm (Hg.): *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, N.F. Bd. 3, Briefe*, Gütersloh: Gütersloher, 2007, geb., 480 S., € 148,–

Othmar Keel, Max Küchler: *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer zum heiligen Land, Bd. 4/2, Jerusalem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, hb., XIV+1.266 S. mit 650 Abb., € 99,–

Ernst Axel Knauf, Albert de Pury: *Geschichte Israels im Spiegel zeitgenössischer Texte und Bilder von Merenptah bis Bar Kochbba*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 2, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, pb., ca. 320 S., ca. 60 Abb., ca. € 20,–

John Laughlin: *Fifty Major Cities Of The Bible*, London: Routledge / Taylor & Francis, 2006, pb., 256 S., US $ 33,95

Paul Lawrence: *The IVP Atlas of Bible History*, hg. von Alan R. Millard, Heinrich von Siebenthal, John H. Walton, Leicester: IVP, 2006, geb., 188 S., US $ 40,– [deutsche Übers. beim Brunnen Verlag i. V.]

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

Meir Lubetski (Hg.): *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Hebrew Bible Monographs 8, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007, geb., 230 S., € 80,–

Victor Harold Matthews, Don C. Benjamin: *Old Testament Parallels. Laws and Stories from the Ancient Near East*, 3. Aufl., New York: Paulist, 2007, pb., XV+430 S., US $ 22,95

Eugene H. Merrill: *Die Geschichte Israels. Ein Königreich von Priestern*, hg. von Helmuth Pehlke, 2. Aufl., Holzgerlingen: Hänssler, 2006, geb., 800 S., € 34,95

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

*Thomas Scheiber: *Lots Enkel. Israels Verhältnis zu Moab und Ammon im Alten Testament*, Norderstedt: Books on Demand, 2007, pb., 304 S., € 39,–

John H. Walton: *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament. Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Grand Rapids/MI: Baker, 2006, pb., 368 S., US $ 24,99

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Melanie Köhlmoos: *Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferungen*, Forschungen zum Alten Testament 49, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, geb., XI+504 S., € 84,–

Die hier anzuzeigende Göttinger Habilitationsschrift bringt in gelehrter Weise einen Umgang mit biblischen Texten zur Anwendung, der deren Eigenverortung kaum mehr als zutreffend erachtet, sondern deren Geschichtskontext neu konstruiert: Ausgehend von Erinnerungen werden Krisenzeiten, die katalytisch wirken, als theologisch-literarische „Sinnbildungen" geschaffen, die Identität stiften und Geschehen deuten.

„Bet-El ist die zweitwichtigste Stadt Israels im Alten Testament" (S. 1). Mit diesem Eröffnungssatz markiert die Verfasserin, dass wir es keineswegs mit einem peripheren Sachverhalt zu tun haben. In der Tat hat in jüngster Zeit dieser Ort, sein Heiligtum und was sich mit ihm im Alten Testament verbindet, (mindestens) drei weitere Publikationen ausgelöst (H. Pfeiffer, Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches, FRLANT 183, Göttingen 1999; K. Koenen, Bethel. Geschichte, Kult und Theologie, OBO 192, Freiburg, Göttingen 2003; J. F. Gomes, The Sanctuary of Bethel and the Configuration of Israelite Identity, BZAW 368, Berlin 2006).

Nach einem Einleitungskapitel mit den üblichen methodischen und forschungsgeschichtlichen Hinweisen wendet sich Köhlmoos zunächst dem archäologischen und landeskundlichen Befund zu. Bet-El ist mit großer Wahrscheinlichkeit mit der (teilweise) ausgegrabenen Ortslage *Bētīn* zu identifizieren, die eine lange Siedlungsgeschichte aufweist. Ein (eisenzeitliches) Heiligtum – für die biblische Überlieferung besonders relevant – ist im Laufe der Ausgrabungen dieses im Grenzgebiet von Benjamin und Ephraim liegenden Orts allerdings

(bisher) nicht gefunden worden. Die in der Bibel aufbehaltenen *historischen* Erinnerungen reichen nach Köhlmoos frühestens ins 8. Jahrhundert v. Chr. Das „Stierbild" ist (erst) von einem der letzten Könige Israels dort aufgestellt worden. Nach dem Fall des Nordreichs kamen Stadt und Heiligtum später in judäischen Einflussbereich. Das Heiligtum war möglicherweise noch während des babylonischen Exils von Bedeutung, ist aber in nachexilischer Zeit aufgegeben worden.

Im Hauptteil ihrer Monografie geht die Verfasserin drei „Sinnbildungsprozessen" von Bet-El als „paradigmatischem Ort in der Geschichte Israels" nach, welche sich zunächst unabhängig voneinander entwickelt haben. Zeitlich am Anfang steht der prophetische Blick auf Bet-El, der in der Gerichtsaussage gipfelt: „Denn Bet-El wird zunichte werden" (Am 5,5). Anhand der einschlägigen Texte aus Amos und Hosea (unter anderem Am 4,4f; 5,4–6; 7,10–17; 9,1; Hos 4,15; 5,8; 10,5) wird eine Staffelung vom 8. bis ins 6. Jahrhundert vorgenommen. Dieser Verstehensfaden wird in den deuteronomistisch bestimmten Belegen der Königsbücher, die vom 6. Jahrhundert (Grundtext von 1 Kön 12,25ff) bis in die Makkabäerzeit (2 Kön 23,16–20) reichen, aufgenommen und mit dem Aufweis von Schuld akzentuiert. Dabei wird erst in der Perserzeit die „Sinnfigur der Reichsteilung" ausgebaut zur theologischen Ursünde des Gottesvolks (Ex 32). Bereits in die hellenistische Zeit mit ihrem „Gemengelage von ethnischen und religiösen Bevölkerungselementen in Juda und Samaria" gehören Passagen wie 1 Kön 12,31f; 2 Kön 17,24–33 und 1 Kön 13,1–10. Der dritte Sinnbildungsprozess über Bet-El vollzieht sich im Horizont der Vätergeschichte und steht unter dem Aspekt der Verheißung. Mit ihrem positiven Bet-El-Bild behauptet sich eine Gegenposition zur prophetischen Kritik (Gen 28,16f / Am 5,4f). Gen 28,10–22 aus frühexilischer Zeit ist dabei zum wirkungsgeschichtlich bedeutendsten aller Bet-El-Texte geworden. Späteren, unterschiedlichen Schichten gehören die Abschnitte aus Gen 35 an. Am Schluss der Entwicklung findet eine Integration der verschiedenen theologischen Sichtweisen auf Bet-El statt. Diese vollzieht sich in der späten hellenistischen Zeit. Nach Köhlmoos wird sie textlich greifbar in Ri 1f; 19–21; 1 Kön 13,11–32; TestLev 7–9; Jub 31f. Zusammenfassung und Ausblick, Literaturverzeichnis sowie Stellenregister beschließen den Band.

Die Monografie ist sorgfältig und kenntnisreich (gerade auch was den archäologischen Teil betrifft) erarbeitet und bietet eine Fülle von Detailinformationen und Texterörterungen. Was Hermeneutik und Methodik anbetrifft, fragt der Rezensent sich allerdings, ob hinsichtlich Spätdatierung (mit der Ansetzung von Texten aus Tora und Nebiim in hellenistisch-makkabäischer Zeit!) sowie mit dem Auseinanderscheren von Erzählzeit und erzählter Zeit die deutschsprachige alttestamentliche Wissenschaft Göttinger Provenienz nicht am Ende eines Weges angelangt ist. Köhlmoos schreibt im Schlussabschnitt selbst: „Die hier vorgelegte Analyse der einschlägigen Texte konnte zeigen, dass nahezu jedes mit Bet-El verbundene Ereignis eine theologisch-literarische Konstruktion darstellt. Das heißt, die Geschichte Bet-Els im Horizont der Texte ist nicht mit der abgebilde-

ten historischen Stunde deckungsgleich" (S. 316). Abgesehen davon, dass die Studie schuldig bleibt zu erklären, wie und warum die skizzierten verschiedenen Sinnbildungen in dem nun vorliegenden Schriftenkanon in eine so ganz andere Synthese überführt wurden, kommt man bei anderer Sicht auf die Texte auch zu anderen Ergebnissen. So scheint mir zum Beispiel die „kanonische" Optik, die uns in den Vätergeschichten *zuerst* ein positives Bild zeichnet und damit auch begründet, weshalb Bet-El lange Zeit so bedeutend war und blieb, ungleich überzeugender als die Annahme von Köhlmoos, dass diese Sichtweise *nach* der prophetischen Kritik und als Gegenposition zu dieser entwickelt wurde. Ebenso ist es meines Erachtens nahe liegender, dass die Bet-El erwähnenden oder gar thematisierenden Texte in der Tora und den vorderen Propheten weithin aus Zeiträumen vor dem Fall des Nordreichs oder der Kultreform Josias entstammen – Zeiten also, während denen Bet-El ein wichtiger Kultort in Israel war – und nicht späte theologische Retrojektionen darstellen. Entsprechend kommen in dieser Arbeit Überlegungen das Kultpersonal und die mit einem so wichtigen Ort verbundenen Überlieferungsträger betreffend kaum in den Blick. Dass eine Verbindung zwischen Ortslage und Texten nicht recht gelingen will, ist allerdings auch auf fehlende und undeutliche Ergebnisse der Befunde dieser älteren archäologischen Grabung zurückzuführen. Trotzdem: Insgesamt hat eine solche konstruktivistische Sichtweise einen doketischen *Touch* und bietet für den, der das Alte Testament nicht nur historisch, sondern als Heilige Schrift liest und auslegt, wenig Hilfestellung, die Bet-El-Texte in ihrer kanonischen Vorfindlichkeit vertieft zu verstehen.

Beat Weber

Thomas Scheiber: *Lots Enkel. Israels Verhältnis zu Moab und Ammon im Alten Testament*, Norderstedt: Books on Demand, 2007, pb., 301 S., € 39,–

Die Sicht des Alten Testaments in Bezug auf die Völker ist in der alttestamentlichen Wissenschaft umstritten. Insofern ist die Frage höchst interessant, wie das Alte Testament Israels Verhältnis den Völkern, hier: zu seinen Nachbarn Moab und Ammon, wertet. Evangelikale Theologie mit ihrem heilsgeschichtlichen Anliegen wird der Theologie der Völker im Alten Testament große Aufmerksamkeit entgegenbringen.

Thomas Scheiber wurde mit vorliegender Studie an der Theologischen Universität der Christlich-Reformierten Kirche in den Niederlanden in Apeldoorn unter Anleitung von Prof. H. G. L Peels promoviert.

Der Ansatz: Schreiber bearbeitet die Fragestellung weitgehend Text bezogen exegetisch. Er wählt einen traditionell-orthodoxen Ausgangspunkt vom Alten Testament als inspiriertem Gotteswort (S. 17), das Theologie bietet und gleich-

zeitig historisch glaubwürdig ist (S. 18). Dabei bezieht er sich ausdrücklich auf die Theopneustieaussagen von 2 Tim 3,16 (S. 17). So behandelt Schreiber die alttestamentlichen Texte schonend, verteidigt wo möglich den Masoretischen Text und verfolgt in der Datierung der Bücher und Abschnitte eine konservative Linie. Seine Methode bezeichnet er als synchron-kanonisch. So klammert er diachrone Fragestellungen aus (S. 20). Die Exegese ist bewusst selektiv in Auswahl wie Analyse der Texte (S. 19f).

Der Aufbau der Arbeit: Das Buch hat sieben Teile. Im ersten Teil (Einleitung [S. 11–27]) führt Schreiber in die Thematik ein, erläutert seine Vorgehensweise und bespricht kurz die nicht-biblischen Quellen zu Moab und Ammon.

Dann befasst er sich im zweiten Abschnitt („Israels Verhältnis zu den Völkern" [S. 28–62]) mit der Forschungsgeschichte zur Problematik des Partikularismus (Jahwe ist Israels Gott aufgrund der Erwählung) und des Universalismus (Jahwe ist Herr der Völker in Gericht und Heil). Die Art der Darstellung ist rein chronologisch und textbezogen. Eine positionsbezogene Übersicht (wenn auch nur tabellarisch) wäre sehr hilfreich gewesen.

In Teil 3 beschreibt Schreiber kurz die gemeinsame Geschichte Israels, Moabs und Ammons, indem er die Sekundärliteratur hierzu zusammenfasst (S. 63–95).

Die „exegetischen Untersuchungen" im vierten Abschnitt nehmen den größten Umfang ein. Knapp werden die meisten Moab-Ammon-Texte des Alten Testaments zur Fragestellung abgehört. Kurze Resümees fassen die Ergebnisse zusammen. Resultat: Das Verhältnis Israels zu seinen östlichen Nachbarn enthält sowohl positive als auch negative Elemente.

In Teil 5 setzt Schreiber die Ergebnisse aus dem vierten Teil in ein „kanonisches Gesamtbild" (S. 227–243). Fazit: Es ist eine historische Entwicklung von einer anfangs guten Nachbarschaft, über eine Verschlechterung (Königszeit) bis zu einer totalen Abgrenzung in der nachexilischen Zeit feststellbar.

Im sechsten Abschnitt werden die Resultate für die Frage des Verhältnisses Israels zu den Völkern ausgewertet (S. 244–267). Ergebnis: Partikularismus (Gen 19: Inzest; Dtn 23,1–9) und Universalismus (Gen 19: Brudervolk; Rut) bilden von Anfang an eine komplementäre Größe, wobei je nach Lage stärker auf das universalistische (Königszeit, Fremdvölkersprüche) oder das partikularistische Moment (Esra/Nehemia) rekurriert wird. Interessant ist besonders die theologische Würdigung des alttestamentlichen Gottesbildes, mutig der Versuch, Linien in das Neue Testament zu ziehen.

Die „Schlussfolgerungen" (7.) bilden im Grunde ein Schlusswort, das noch einmal Aufbau und Ergebnisse der Studie zusammenfasst (S. 268f).

Im Anhang finden sich ein Literaturverzeichnis (S. 270–297) sowie ein Personenregister (S. 298–301).

Anfragen: Schreiber macht am Ende Aussagen über ein historisches Zueinander der Aussagen des Alten Testaments zur vorliegenden Problematik. Das weckt die Frage, ob die Ausklammerung diachroner Fragestellungen aus der Exegese

methodisch sinnvoll war. Kann man mit synchroner Methodik historische Fragen beantworten?

Überhaupt machen die Exegesen nicht nur einen selektiven, sondern auch einen sehr knappen Eindruck. Basis sind hauptsächlich Kommentare. Philologische wie exegetische Wörterbücher sowie Grammatiken werden nur spärlich herangezogen. Auch scheinen Parallelstellen für die Exegese nicht als wichtig erachtet worden zu sein. Wenn zum Beispiel die Liebe der Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt wird, ist das eher befremdlich (S. 264).

Die Begründungen der eigenen Position sind meist sehr knapp. Das wird weder bei exegetischen Problemen noch bei Datierungsfragen Andersdenkende überzeugen.

Folgende *Errata* sind zu verzeichnen: S. 14: Komma vor „bis" (Absatz 2, Zeile 7); S. 19: statt „Gründen" lies „Gründe" (Z. 15); S. 24: statt „anthropoiden" lies „anthropoide", statt „ammonitische" lies „ammonitischen" (dritt- und zweitletzte Z.); S. 26: statt „eine" lies „ein" (Abs. 3, Z. 2); S. 29: statt „Erwähnung" lies „Erwählung" (Abs. 2, Z. 7); S. 30: statt „Hahnstein" lies Hanstein (Anm. 51); S. 36: lies „vom" statt „von" (Abs. 1, letzte Z.); S. 44: lies „gesetzten" statt „gesetztem"; S. 68: hinter „halb" fehlt der Trennungsstrich (Abs. 2, Z. 7); S. 72: „zubringen" trennen (letzte Z.); S. 80: statt „Moabiter" lies „Moabitern"; S. 104: in Anm. 294 müsste der 1. Teilband von Braulik verzeichnet werden; S. 108: statt „der" lies „dem" vor קהל יהוה (drittletzte Z.); S. 130: statt „weißt" lies „weist" (7. Z. von unten); S. 138: lies „Vorkommen" statt „Vorkommnisse" (Abs. 5, Z. 6); S. 143: statt „mir" lies „mit" (Abs. 1, Z. 12); S. 154: statt „allen" lies „alle" (Abs. 2, Z. 5), S. 181: statt „Ammoniter" lies „Ammonitern" (Abs. 2, Z. 9); S. 224: statt „Eine" lies „Ein" (Abs. 3, Z. 1); „rund um" wird als „rundum" rundum falsch geschrieben (S. 82, Abs. 2, Z. 5; S. 87, Anm. 243; S. 88, Anm. 247; S. 91, Anm. 260; S. 131, Anm. 386).

Hebräische Zeichen machen zuweilen Mühe: S. 43: in נהלה und סגלה fehlt jeweils das Qamez; S. 104: Dagesch in ר bei צור; S. 126: tilge Dagesch in ל bei אבל (Anm. 371); S. 131: tilge Dagesch in ב bei והשיב; S. 134: tilge Dagesch in כאב (2×); S. 136: tilge 2× finales Dagesch in השאר und לברה; S. 144: bei מואב fehlt 2× ב; S. 145: tilge finales Dagesch in לבי; S. 146: tilge finales Dagesch in לחית; S. 167: tilge finales Dagesch in משור; S. 170: tilge Dagesch in צמא; S. 271: Dagesch bei der Studie von Baumann verrutscht (ebenso S. 275 bei dem Werk von Dietrich und S. 289 beim Werk von Preuschen).

Fazit: Eine Studie, die das biblische Zeugnis zu Moab und Ammon erschließt. Bei dem umfassenden Textmaterial bleibt sie im Detail meist sehr knapp.

Klaus Riebesehl

Ehud Ben Zvi (Hg.): *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature*, Publications of the Finnish Exegetical Society 92, Helsinki: The Finnish Exegetical Society; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, kt., 298 S., € 36,–

Dieser Sammelband ist ein gutes Beispiel für Anwendungsmöglichkeiten einer literaturwissenschaftlichen Theorie auf die biblische Exegese. Ehud Ben Zvi gibt in seiner Einleitung (S. 1–12) einen hilfreichen Überblick über die gemeinsame Fragestellung der 14 Artikel in diesem Buch.

Steven James Schweitzers Aufsatz (S. 13–26) führt in die literaturwissenschaftliche Theorie ein und setzt den methodisch-hermeneutischen Rahmen für die folgenden Aufsätze. Die kurze Zusammenfassung seiner Dissertation stellt heraus, dass Utopia den guten Ort (*eutopia*) wie auch den nicht existenten Ort (*ou topia*), also eine nicht-existente idealisierte Wirklichkeit, beschreibt. Diese Wirklichkeit ist besser als die gegenwärtig erlebte und befindet sich im „ideologischen Raum des Textes" (S. 14). Die Distanz zur gegenwärtigen Situation und das sozialkritische Element werden deswegen herausgestellt (S. 18). Das Augenmerk richtet sich nicht auf die Vergangenheit zum Zwecke der Legitimation der Gegenwart, sondern auf die Zukunft und beschreibt Wege, die von der Gegenwart zu der idealisierten Wirklichkeit führen (S. 19). Die verbreitete Konnotation „himmlische Träumerei" muss also bei diesem literarischen Ansatz dem starken Gegenwartsbezug weichen (S. 21).

Wie jede andere (literaturwissenschaftliche) Methode stellt Schweitzers Ansatz eine Brille dar, die bestimmte Aspekte des Textes scharf und hilfreich herausstellt und andere verschwommen im Hintergrund belässt. Der Gegenwartsbezug von Aussagen über die Zukunft, insbesondere in prophetischen Texten, kann mit dieser literarischen Brille hervorragend gesehen werden. Diese Stärke verliert an Bedeutung in dem Maße, in dem andere Textsignale aus dem Blickfeld geraten. So beachtet Schweitzer in seiner Fallstudie (S. 249–267) die Unterschiede zwischen Sacharja 9–10 und 12–14 nicht. Mit dem vorwiegend positiven Ausblick auf die Zukunft fordert Sacharja in Kapitel 9–10 seine Adressaten zu einer Veränderung im Leben auf (Sach 9,9–13; 10,1–2). Sacharja 11,4–17 markiert den Bruch mit dieser positiven Perspektive: Letzten Endes wird die Zukunft positiv (Sach 14), aber erst nach einer Zeit der Läuterung (Sach 12–13). Auch Sacharjas weithin bekannte Bezugnahme auf vorangegangene Offenbarung wird nicht ausreichend berücksichtigt.

Einige Aufsätze sind nur lose mit dem von Schweitzer gesetzten hermeneutischen Rahmen verbunden. Jack M. Sasson belegt, dass man in Mari nicht von Utopia in den prophetischen Texten reden kann (S. 27–40). Matthew Neujahr vergleicht die Königsideologie in akkadischen Texten mit biblischen Texten (S. 41–54). Für James L. Crenshaw stellen die biblische Trennung von Gerechten und Ungerechten sowie das Vertrauen auf Gott gegen allen Anschein bereits utopische Elemente dar, wie er anhand von Jer 17,5–11 ausführt (S. 105–121). Julia

O'Brien weist nach, dass die Geschlechterrollen im Zwölfprophetenbuch keinem wesentlichen Wandel von der Gegenwart zur Zukunft unterworfen sind (S. 144–159). Deswegen kann man hier nicht von einem utopischen Element sprechen. Das Wüstenthema in Hosea unterstreicht nach Philip R. Davies (S. 160–174), dass für Leser in der Perserzeit Gericht eine reale Möglichkeit für die Zukunft darstellt (S. 162.174).

Andere Aufsätze stellen interessante Aspekte der Texte und ihrer Interpretation heraus. Ehud Ben Zvi (S. 55–85) arbeitet die Hoffnung gebende Funktion von Utopia heraus (S. 57) und behauptet eine identitätsstiftende Funktion (S. 65). Seine methodische Weichenstellung konzentriert sich dabei auf die bestmögliche (vorstellbare) Zukunft und setzt einen radikalen Bruch mit der Gegenwart voraus (S. 56). Dem ist zu entgegnen, dass die Abhängigkeit von dem biblischen Gott nicht von, sondern zur menschlichen Antwort befreit. Nicht umsonst zieht sich der Ruf zur Umkehr beispielsweise durch das Zwölfprophetenbuch von Hosea bis Maleachi. Utopische Aspekte spiegeln also nicht nur eine Überlebensstrategie wider, die sich mit erlebter Dissonanz auseinandersetzt (S. 82). Nach Hanna Liss (S. 122–143) ersetzt die Aufforderung den Tempel zu beschreiben einen denkbaren Ausführungsbefehl. Hesekiel 40–48 soll gar nicht umgesetzt werden, weil sonst der Tempel verunreinigt werden könnte. Die idealisierte Darstellung schützt den Tempel, weil er „nur" Textwirklichkeit bleibt.

Andere Aufsätze arbeiten hermeneutische Implikationen dieses Ansatzes heraus. Marvin A. Sweeney (S. 175–185) hinterfragt die hermeneutischen Voraussetzungen, welche Amos 9,11–15 als eine spätere Ergänzung zum ursprünglichen Amos beschreiben: a) zunächst unabhängige Perikopen werden später zu einem Buch zusammengesetzt; b) die Gebundenheit dieser Perikopen an historisch identifizierbaren Situationen. Sweeney beschreibt vielmehr, wie diese Verse einer utopischen Vision Amos zur Unterstützung der Argumentation des Buches verstanden werden können.

Daniel L. Smith-Christopher (S. 186–209) arbeitet als Quäker moderne Einstellungen heraus, die Micha 4,1–4 in der Auslegung zu Utopia machen. Die Beschreibung möglicher literarischer Kontexte (Micha, Zwölfprophetenbuch, Jesaja 2, prophetische Themen) zeigt auf, wie vielfältig diese für eine Argumentation eingesetzt werden kann (S. 208).

Mark J. Bodas ausführlicher Vergleich von Tempelbauritualen im alten vorderen Orient (S. 210–248) mit Texten in Haggai und Sacharja übersieht wichtige Textsignale. Boda lehnt Halperns Reduktion der Nachtgesichte auf Tempelbaurituale explizit ab (S. 238 Anm. 107). Die aufgezeigten Parallelen zu altvorderorientalischen Texten bezüglich der Entscheidung zum Tempelbau (Hag 1,1–11; Sach 1,7–17), dessen Vorbereitung (Hag 2,1–9; Sach 4,6–7) und dessen Grundsteinlegung (Hag 2,10–23; Sach 8,9–13) mögen auf Haggai zutreffen; bei dem gemeinsamen Thema sollte das nicht überraschen. Dies kann allerdings für Sacharja angesichts der dünnen Textbasis zu diesem Thema (Sach 1 stellt wohl

kaum die Entscheidung dar) nicht gelten. Selbst wenn Zeitgenossen Sacharjas mit der Fertigstellung des Tempels den Einbruch der Heils- und Segenszeit erwarteten, finden sie bei Sacharja keine Unterstützung. Dieser unterscheidet vielmehr nahe und ferne Zukunft (Sach 1,16f; 3,6f.8–10), ruft zur Umkehr in der Gegenwart auf und verbindet die Heilszeit letzten Endes mit dem Kommen des Sprosses.

Michael H. Floyd (S. 268–296) widerspricht einer weit verbreiteten Voraussetzung bei der Interpretation von Zukunftsaussagen: Unerfüllte Prophetie ist eben nicht die Ausgangsbasis für utopische bzw. eschatologische Texte. So muss beispielsweise Sacharja 1–6 als Einheit gelesen werden und will zu einer Veränderung von Denken und Handeln herausfordern. Außerdem bauen diese Kapitel darauf auf, dass sich Prophetie bereits erfüllt hat (S. 274f). Seine Argumentation legt die Schwächen dieser Voraussetzung dar, auch wenn seine Alternative mit Blick auf Sacharja unübersehbare Mängel hat: Sacharja 9–14 beschreibt eben nicht in erster Linie die Erfüllung von allen Verheißungen in Sacharja 1–8; der Bruch mit Sacharja 11 und der Ruf zur Umkehr werden bei der Gedankenentwicklung nicht ausreichend berücksichtigt; der Spross ist wohl kaum einfach mit Serubbabel in seiner Verantwortlichkeit als Tempelbauer vereinfachend gleichzusetzen. Herausfordernd bleibt nichtsdestoweniger Floyds Querdenken, das hermeneutische Grundfragen thematisiert. Seine Aussage, dass die These zur unerfüllten Prophetie die säkulare Variante zu einem traditionell, christlichen Antijudaismus sei, provoziert und fordert zum Nachdenken heraus.

Wer sich also mit dieser literaturwissenschaftlichen Theorie oder hermeneutischen Fragen beschäftigen will, sollte diesen Sammelband in die Hand nehmen. Insbesondere die Auslegung von prophetischen Texten kann durch den Ansatz an sich und durch beispielhafte Aufsätze bereichert werden. Nicht zuletzt Floyds grundsätzliche Auseinandersetzung mit einer hermeneutischen Voraussetzung ist sehr lesenswert. Auslegung und Auslegungsgeschichte ist eben immer eine Geschichte der Soziologie des Wissens.

Heiko Wenzel

Georg Fischer: *Jeremia 26–52*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg i. Br.: Herder, 2005, geb., 744 S., € 100,–

Georg Fischer, Professor für Altes Testament am Institut für Bibelwissenschaften und Historische Theologie der Universität Innsbruck, hat mit dem anzuzeigenden zweiten Teil seinen umfangreichen Jeremiakommentar abgeschlossen (Teil 1: 2005). Wie es die von Erich Zenger herausgegebene Reihe vorsieht, liegt ein Akzent der Kommentierung auf der synchronen Wahrnehmung der Botschaft des Buches in seiner vorgegebenen kanonischen Form. Hier liegt die Stärke dieses

Kommentars: „Wer nur Teile berücksichtigt, wird Jer nicht gerecht" (S. 661). Dies sollte eigentlich selbstverständlich sein, ist es aber bekanntermaßen seit Duhms einflussreicher und tragischer literarkritischer Trennung von Prosa und Poesie sowie Biografie auf verschiedene Autoren längst nicht immer der Fall gewesen. Umso mehr ist die Rückkehr zu einer Wahrnehmung der literarischen Einheitlichkeit des Buches zu begrüßen. Für die Interpretation der Prosatexte schließt sich Fischer der Beobachtung von Lous Stulman an, wonach diese „ihre Umgebung deuten und strukturieren" und ihnen deshalb die Funktion von „tragenden Säulen" für den Aufbau des Buches zuzuweisen ist (Bd. 1, S. 83).

Die jeremianische Sprache sieht Fischer als eigenständig gegenüber allen anderen biblischen Büchern an. Sie lebt von Doppelungen und Wiederholungen: „Das Spiel mit Variationen ... enthüllt einerseits schöpferische Freiheit in der Gestaltung, andererseits das Bestreben nach präzisem und bewegendem Ausdruck" (S. 661). Die umfangreichen stilistischen Übereinstimmungen mit deuteronomischen und deuteronomistischen Formulierungen sind für Fischer „nicht als Hinweise auf eine dtr Redaktion von Jer zu interpretieren, sondern Zeichen einer intensiven Auseinandersetzung damit" (S. 662). Fischer beobachtet dabei eine erstaunliche Fülle an einmaligen Wendungen und Wörtern: „Dieses Ringen um angemessenen, neuen Ausdruck, in Abhebung von gängigen Formulierungen, hält bis zum Ende des Buches an" (S. 662).

Die erheblichen textlichen Abweichungen zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta, die viele an verschiedene Buchausgaben denken lassen, entscheidet Fischer zugunsten des masoretischen Textes. Ihm gebühre der Vorrang, einschließlich seiner Anordnung und des Umfangs: „Gegenüber der LXX stellt er den reichhaltigeren, komplexeren, theologisch stärker herausfordernden Text dar" (S. 660).

Die Entstehung des Jeremiabuches denkt sich Fischer in der ausgehenden Perserzeit oder sehr kurz danach. Der Hauptgrund für diese Ansetzung ist die Beobachtung, dass das Buch selbst die Kenntnis vieler anderer biblischer Bücher voraussetzt. „Sowohl innerjeremianische Bezüge als auch vielfache enge Berührungen mit anderen biblischen Büchern zeigen sich von Anfang bis zum Ende über ganz Jer hinweg" (Bd. 1, S. 73). Die Verarbeitung dieser Bücher hat in einer „ungeheuren literarischen Leistung" zu dem Werk beigetragen. Das Buch Jeremia „ist zu begreifen als schriftstellerische Arbeit. Ein Werk von solcher Dichte, Genauigkeit in den Übernahmen und Vielfalt der Bezüge kann kaum anders denn als literarische Schöpfung entstanden sein." Den Angaben zur Buchentstehung in Jer 36 misst er nur eine geringe historische Bedeutung zu. Die Frage nach der Echtheit von Jeremiatexten lässt sich für Fischer „unter diesem Gesichtspunkt nicht positiv entscheiden" (Bd. 1, S. 74). Es stellt sich die Frage, ob diese späte Datierung, in der er Carroll folgt, und die Art des Buchschaffens mit vielen Büchern auf dem Schreibtisch nicht eher aus der „Nach-Gutenberg-Zeit" in die alte

Zeit projiziert wurde und die Intertextualität sich nicht auch anders und besser erklären lässt.

Für Fischer, dessen Habilitationsschrift sich mit Jer 30f befasst hatte (Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer. 30f., SBB 26, Stuttgart 1993), sind diese Kapitel theologisch bedeutsam; als programmatische Mitte liest er Kapitel 25. Darin sind die Zeit des babylonischen Gerichts als Folge des Nicht-Hörens thematisiert, aber neben dem Aufstieg auch der Fall Babylons und die Hoffnung auf eine Zukunft für das Volk danach. Fischer erkennt eine Zweiteilung des Buches, Jer 1–25 und 26–52, die sich weiter untergliedert: Kapitel 1 / 2–6 / 7–10 / 11–20 / 21–24 und Kapitel 26–35 / 36–45 / 46–51 / 52.

Der Kommentar enthält neben eigener Übersetzung und ausführlicher Kommentierung sechs Exkurse (Deutung von Jer 31,22; Neuer Bund; Sklavenbefreiung; Rechabiter; Jeremia in Ägypten; Jer 52 als Modellfall für den Text von Jer), ein ausführliches Bibelstellenregister und verschiedene Karten und Listen zur Geografie. Er zeichnet sich aus durch zahlreiche Beobachtungen zu innerjeremianischen thematischen Bezügen und zur Intertextualität mit anderen biblischen Büchern. Das macht ihn sehr empfehlenswert, auch wenn der Rezensent in den Datierungsfragen zu anderen Schlussfolgerungen kommt.

Herbert H. Klement

Klaus Koch: *Daniel 1–4*, BK.AT 22,1, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, geb., VIII+463 S., € 109,–

Klaus Koch, emeritierter Professor für Altes Testament und altorientalische Religionsgeschichte, legt den ersten Teil seines Kommentars zu Daniel vor. Das Werk fasst die ersten sechs Teillieferungen zusammen, deren erste bereits 1986 erschien. An den künftigen Lieferungen wird, so das Vorwort, M. Rösel als Mitherausgeber beteiligt sein.

Dem gewohnten Aufbau von BK.AT folgend beginnt jedes der fünf großen Kapitel des Buches (1,1–21; 2,1–49; 3,1–30; 3,24–91^{A}, die apokryphen Lieder im Feuerofen; 3,31–4,24) mit einer sorgfältigen Analyse des Textes und seiner Überlieferungsgeschichte. Hierbei erweist sich der Autor als außerordentlich kenntnisreich, die Analysen sind detailliert und ausführlich. Für Dan 4 wird eine breite Diskussion der großen Unterschiede zwischen dem masoretischen Text und der Septuaginta geboten. Es folgen in jedem Kapitel Ausführungen zur Form des Textes. Koch beginnt jeweils mit einer Diskussion der Abgrenzung der einzelnen literarischen Einheiten und einer ausführlichen textlinguistischen Analyse. Hierbei legt er großen Wert auf die Erzählstruktur und Komposition des Textes, ebenso wird die Diskussion um die literarische Einheit des jeweiligen Abschnittes dargestellt. Zu jedem Text werden die Fragen nach einer Redaktion und nach

möglichen Vorstufen erörtert, Koch bleibt hier aber vorsichtiger als manch anderer und beschränkt sich zumeist auf das begründet Aussagbare. Unbegründete Vermutungen und bloße Thesen gibt es bei Koch erfreulicherweise nicht, vielmehr setzt er sich kritisch mit älteren Forschungspositionen zu Daniel auseinander. Insgesamt zeigt sich ein sorgfältiges und genaues Bemühen um Lösungen und Erklärungsansätze für die im Text vorhandenen Brüche und Spannungen. Die Frage nach den Texten zugrunde liegenden Gattungen wird jeweils ausführlich diskutiert, eine Fülle vorderorientalischer Paralleltexte wird herangezogen. Für Dan 1 geht Koch von einer aramäischen Vorlage aus, diese wurde von einem anderen als dem Verfasser von 8–12 ins Hebräische übersetzt. Im Kapitel zu 3,24–91 bietet Koch eine ausführliche Diskussion zu den apokryphen Gesängen im Feuerofen, behandelt sowohl deren Textgrundlage als auch die Frage nach Überlieferung und kanonischem Status und Funktion der Texte in Daniel.

Im jeweils darauf folgenden Abschnitt zum Ort behandelt Koch die Fragen nach Abfassungsort und -zeit. Er nimmt für weite Teile des Textes eine Abfassung östlich des Zweistromlandes und in der frühhellenistische Zeit an, damit eine große zeitliche Ferne zum Erzählten, wobei von ihm aber zumindest die Möglichkeit früher mündlicher Überlieferungsstränge bejaht wird. In allen Kapiteln diskutiert Koch sehr ausführlich motivgeschichtliche Parallelen. Er führt dann versweise durch den Text. Diese detaillierten und kenntnisreichen Ausführungen zeugen von der profunden Beschäftigung des Autors mit nachexilischer und apokalyptischer Literatur und Thematik. Einige Fragestellungen werden in einer Breite diskutiert, die an die Grenzen dessen geht, was ein Kommentar leisten soll. Eingebettet in den Erklärungsteil findet sich eine Reihe von thematischen Exkursen, dazu wird jeweils auch die jüdische und christliche Auslegungsgeschichte von Daniel dargestellt. Schließlich endet jedes Kapitel mit der Frage nach den Zielen des Textes. Hier gelingt es Koch, sowohl den Aussagegehalt im Kontext der mutmaßlichen Entstehung des Textes zu erheben als auch die Fragen einer Geschichtstheologie zu beleuchten. Er schlägt dazu auch den Bogen zur neutestamentlichen Gemeinde und thematisiert Fragen einer politischen Ethik. Als Mangel stellt sich heraus, dass sich der Kommentar nur mit den ersten vier Kapiteln beschäftigt. Die einzelnen Untersuchungen zu den einzelnen Kapiteln stehen eher unverknüpft nebeneinander, das Buch Daniel als Ganzes tritt kaum in den Blick.

Es sind wenige äußere Mängel zu kritisieren: Wohl bedingt durch das Datum der Drucklegung der verschiedenen Teillieferungen unterscheidet sich der Satz der einzelnen Kapitel doch erheblich. Die Darbietung der einzelnen Exkurse im Text weist erhebliche Unterschiede auf.

Kochs Werk ist ein hervorragender, sehr detaillierter und ausführlicher, dabei gut lesbarer Kommentar und sicherlich das künftige deutschsprachige Standardwerk. Es ist zu wünschen, dass das Gesamtwerk zu Daniel in kürzerer Zeit vollendet wird, birgt doch der große Zeitraum der Veröffentlichung schon jetzt die

Gefahr, dass sich die Diskussion theologischer Fragestellungen weiterentwickelt oder verschiebt.

Jens Pracht

Helmut Utzschneider: *Micha*, Zürcher Bibelkommentare AT 24/1, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2005, pb., 175 S., € 25,–

Utzschneider liest das Buch Micha als dramatischen Text. Sein Kommentar unterscheidet sich von bisherigen Erklärungen insofern, als er „die theologischen Aussagen des Buches von dessen dramatischer Ästhetik her erschließen" will (S. 11). Da das Buch Micha fast nur aus „Haupttexten" – also Redetexten – besteht, und die „Nebentexte" – also die Angaben, wer was sagt – fehlen, müssen diese rekonstruiert werden. Das geschieht, indem Textsignale (zum Beispiel Wechsel vom Ich zum Wir, Zitatformeln, Anreden) beachtet werden. „In der Rekonstruktion dieser Redeverhältnisse des Michabuches sieht der vorliegende Kommentar seine grundlegende ... Auslegungsaufgabe" (S. 12).

So rekonstruiert Utzschneider die „Lexis" des Textes, die „Auftritte" als Grundeinheiten. Daneben begegnen visuelle Vorstellungselemente, die er als „Wortkulissen" bezeichnet und die – wieder mit Aristoteles gesagt – die „Opsis" des Textes erzeugen. Diese verwendet er als Kriterium für die Gliederungseinheit der „Szene", die durch „eine Einheit des Vorstellungsraumes" (S. 13) gekennzeichnet ist. Mehrere Szenen sind zu einem „Akt" verbunden. Innerhalb des dramatischen Textes herrscht eine eigene „Buchzeit" mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Buchgegenwart ist durch die Überschrift (1,1) festgelegt.

Utzschneider findet im Michabuch die dramatische Technik der „Mauerschau" (Teichoskopie) wieder, in der eine Person berichtet, was sie von ihrer Warte aus schaut (zum Beispiel 1,10–16). Ebenso begegnen „Soliloquien", monologische Reden, die innere Reflexionen und Gedankenräume der Handlungsfiguren darlegen (zum Beispiel 1,8f; 2,6–8; 3,1–8).

Wenn das Buch Micha auch als dramatische Dichtung zu lesen ist, folgt daraus nicht zwingend, dass es als Theaterstück aufzufassen wäre, das irgendwo am Heiligtum aufgeführt worden sei. Utzschneider vertritt die Zweiteiligkeit des Buches und unterscheidet so zwei Akte (1,1–5,14 und 5,15–7,20) (S. 17).

Im ersten Akt geht es um die zukünftige Geschichte Israels und Judas, die von der Gegenwart (Zerstörung Samarias) bis in ferne Zukunft reicht. Dementsprechend wird der erste Akt als „Zeitreise" betrachtet. In einer ersten Szene (1,2–7) sagt Jahwe das Ende der beiden Hauptstädte voraus, in einer zweiten (1,8–2,5) geht es um die Zerstörung der Städte des Landes und die Deportation der Bevölkerung. Die dritte Szene (2,6–13) lässt Michas Gegner zu Wort kommen, die seine Gerichtsankündigung zurückweisen, in der vierten (3,1–4,7) schildert Micha

dagegen die rechtlose Situation in Jerusalem vor der Zerstörung und das Kommen eines neuen Zionsheiligtums. Die fünfte Szene (4,8–5,3) schildert die Belagerung Jerusalems durch die Völker, wie sie 587 v. Chr. Wirklichkeit wurde, und die letzte Szene (5,4–14) zeigt, dass das Unrecht auch danach noch in Jerusalem anzutreffen sein wird (S. 18).

Der zweite Akt ist nach Form und Inhalt als „Rechtsstreit Gottes mit seinem Volk" zu überschreiben. In einer ersten Szene (6,1–8) wird verkündet, dass Gott einen Rechtsstreit mit seinem Volk hat, in der zweiten (6,9–16) wird die Anklage erhoben und in Fluchworten das Urteil gesprochen. Die dritte Szene (7,1–7) lässt anhand der Klagen des Propheten das Eintreten der Strafe erkennen. Der Prophet wendet sich angesichts dieser Lage an Jahwe mit Bitte um Gnade. Die vierte und fünfte Szene (7,8–20) sind durch ein Sündenbekenntnis des Angeklagten, die Bitte um den Beistand Gottes und Vergebungsgewissheit gekennzeichnet (S. 19).

Beide Akte sind durch das Thema „Unheil und Heil" und durch die Theodizee verbunden. Gott wirkt das Unheil, das Israel im ersten Akt trifft, und indem er es tut, steht er zu seinem Wort. Der zweite Akt ist nicht geschichtlich konstruiert, sondern zeigt, wie Gott vom Richter seines Volkes zu seinem Helfer wird.

Utzschneider unterscheidet den literarischen Micha und die historische Person des Propheten. Auf letztere gehen das Städtegedicht (1,10–16), das Gerichtswort gegen den Zion (3,12) und weitere Gerichtsworte (2,1–5 und 2,8f) zurück. Die anderen Abschnitte werden auf die Exilszeit oder frühe nachexilische Zeit (zum Beispiel 1,10–5,3), die späte nachexilische Zeit (5,4–14; 6,1–7,7) oder gar auf die hellenistische Zeit des frühen 3. Jahrhunderts (4,1–4) verteilt (S. 25–27).

Utzschneider sieht keinen Widerspruch zwischen der hohen Kohärenz des Michabuches und der langen Literaturgeschichte (S. 28), da er eine Fortschreibung im selben dramatischen Stil wie die auf Micha zurückgehenden Textteile annimmt (S. 16).

Die Einzelauslegung (S. 30–170) hebt, dem Ansatz des Buches folgend, die dramaturgische Analyse hervor, die philologische Exegese tritt etwas in den Hintergrund. Dennoch bietet der Kommentar dem Leser eine Fülle von Entdeckungen zur Auslegung des Textes selbst und eine sorgfältige Darstellung der Buchstruktur und ihrer Unterabschnitte. Erfreulich ist, wie Utzschneider von Konjekturen absieht, wo man sie erwägen könnte (zum Beispiel 1,10–16), und dem vorliegenden Text einen Sinn abgewinnt. Der Auslegung folgt ein kurzes Literaturverzeichnis (S. 171–175).

Das Buch Micha als Drama – auf der einen Seite ein bestechender Gedanke. Wer miterlebt, wie der schlichte Bibeltext, von einem Schauspieler gut gelesen, eine Lebendigkeit und Frische entfaltet, könnte sich Utzschneiders Gedanken zu Eigen machen. Gewiss ist das Buch Micha „dramatisch", ähnlich wie andere schriftprophetische Bücher. Dafür sorgt schon ihr Inhalt. Aber ob sie zur *dramatischen* Verlesung konzipiert gewesen sind? Hat das griechische Drama die Form der Verschriftlichung alttestamentlicher Prophetie beeinflusst? Und wird durch

den dramatischen Ansatz die Ästhetik nicht dem Inhalt und der Botschaft vorgeordnet? Das Prophetenwort wie zum Beispiel „Bereite dich, Israel, und begegne deinem Gott!" (Am 4,12) stellt den Hörer vor Gott selbst. Da spielt die ästhetische Dramatik eine untergeordnete Rolle.

Utzschneider hat mit seinem Werk nicht nur einen mit Gewinn lesbaren Kommentar vorgelegt, sondern darüber hinaus durch seinen Ansatz wichtige Impulse geliefert und weiterführende Fragen gestellt, selbst wenn man diese in eine ganz andere Richtung beantworten sollte.

Manfred Dreytza

Weitere Literatur:

David H. Aaron: *Etched in Stone. The Emergence of the Decalogue*, Edinburgh: T&T Clark, 2006, pb., 368 S., £ 19,99

Klaus-Peter Adam: *Saul und David in der judäischen Geschichtsschreibung. Studien zu 1 Samuel 16 – 2 Samuel 5*, FAT 51, Tübingen: Mohr, 2007, geb., XI+257 S., € 74,–

Martin Arneth: *Durch Adams Fall ist ganz verderbt ... Studien zur Entstehung der alttestamentlichen Urgeschichte*, FRLANT 217, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, geb., 268 S., € 64,90

David W. Baker: *Joel, Obadiah, Malachi*, NIV Application Commentary, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2006, hb., 352 S., US $ 27,99

Samuel E. Balentine: *Job*, The Smyth & Helwys Commentary, Macon/GA: Smyth and Helwys, 2006, geb., 714 S., US $ 65,–

Ehud Ben-Zvi: *History, Literature and Theology in the Book of Chronicles*, London: Equinox Publishing, 2007, pb., 304 S., US $ 26,95

Susan Brayford: *Genesis*, Septuagint Commentary Series, Leiden: Brill, 2007, geb., 480 S., € 169,–

Calum Carmichael: *Illuminating Leviticus. A Study of Its Laws and Institutions in the Light of Biblical Narratives*, Baltimore/MD: Johns Hopkins University Press, 2006, geb., 248 S., US $ 55,–

*David J. A. Clines: *Job 21–37*, WBC, Nashville/TN: Nelson, 2006, geb., XXIV+S. 503–1038, US $ 39,99

*Heinz-Josef Fabry: *Nahum*, HThK.AT, Freiburg/Br.: Herder, 2006, geb., 232 S., € 50,–

Georg Fischer: *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, geb., 191 S., € 39,90 bzw. 59,90 (Verlagsausgabe)

Jan Christian Gertz, Doris Prechel unter anderem (Hg.): *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus"-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten*, BZAW 365, Berlin: de Gruyter, 2006, geb., XVII+444 S., € 98,–

John Gray: *The Book of Job*, Text of the Hebrew Bible 1, Sheffield: Sheffield Phoenix, 2007, geb., ca. 600 S., € 105,–

*Walter Hilbrands: *Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit*, Contributions to Biblical Exegesis & Theology 48, Leuven: Peeters, 2007, pb., XII+314 S., € 39,–

Edgar Kellenberger: *Die Verstockung Pharaos. Exegetische und auslegungsgeschichtliche Untersuchungen zu Exodus 1–15*, BWANT 171, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, pb., 312 S., € 29,–

Nobuyoshi Kiuchi: *Leviticus*, Apollos Old Testament Commentary, Leicester: Apollos, 2007, geb., 352 S., US $ 35,–

Ralph W. Klein: *1 Chronicles*, Hermeneia, Augsburg Fortress, 2006, geb., 512 S., US $ 55,–

Tremper Longman, III.: *Proverbs*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids/MI: Baker, 2006, hb., 496 S., US $ 39,99

Pieter van der Lugt: *Cantos and Strophes in Biblical Hebrew Poetry, with Special Reference to the First Book of the Psalter*, OTS 53, Leiden: Brill, 2006, XVIII+582 S., € 208,–

Timothy J. Meadowcroft: *Haggai*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006, pb., 276 S., US $ 25,–

*Arndt Meinhold: *Maleachi*, BK.AT, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, geb., 526 S., € 119,–

Christophe Nihan: *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT II, Tübingen: Mohr, 2007, br., ca. 690 S., ca. € 95,–

Michael G. O'Neal: *Interpreting Habakkuk as Scripture. An Application of the Canonical Approach of Brevard S. Childs*, New York: Lang, 2007, hb., XVIII+187 S., € 60,60

Mart-Jan Paul, G. van den Brink, J. C. Bette: *Bijbelcommentaar. Jozua. Richteren. Ruth. 1 Samuël*, Studiebijbel Oude Testament 3, Veendendaal: Centrum voor Bijbelonderzoek, 2006, geb., ca. 1.200 S., € 72,–

William H. Propp: *Exodus 19–40. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB, New York: Random, 2006, geb., 704 S., US $ 49,95

Brian D. Russel: *The Song of the Sea. The Date of Composition and Influence of Exodus 15:1–21*, New York: Lang, 2007, hb., XIV+215 S., € 61,50

*Adrian Schenker: *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche*, FRLANT 212, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, kt., 108 S., € 39,90

Andreas Schüle: *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*, AThANT 86, Zürich: TVZ, 2006, hb., 453 S., € 46,–

Christopher R. Seitz: *Prophecy and Hermeneutics. Toward a New Introduction to the Prophets*, Grand Rapids/MI: Baker, 2007, pb., 272 S., US $ 22,99

Klaus Seybold: *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, geb., 332 S., € 39,–

Martin A. Shields: *End of Wisdom. A Reappraisal of the Historical and Canonical Function of Ecclesiastes*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2006, hb., 270 S., US $ 39,50

Christine Stark: *„Kultprostitution" im Alten Testament? Die Qedeschen der Hebräischen Bibel und das Motiv der Hurerei*, OBO 221, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Freiburg/CH: Universitätsverlag, 2006, geb., IX+249 S., € 57,90

Douglas Stuart: *Exodus*, The New American Commentary, Nashville/TN: Broadman, 2006, geb., 554 S., US $ 32,99

David Toshio Tsumura: *The Book of 1 Samuel*, NICOT, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2007, geb., 697 S., US $ 50,–

W. Dennis Tucker: *Jonah. A Handbook on the Hebrew Text*, Baylor University Press, 2006, pb., 175 S., US $ 19,95

Hugh Godfrey Maturin Williamson: *Isaiah 1–5*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 2006, geb., 640 S., US $ 89,95

4. Theologie

Bernd Feininger, Daniela Weißmann (Hg.): *Wozu brauchen wir das Alte Testament? Zwölf Antworten von Alfons Deissler*, 2. korrigierte und ergänzte Auflage, Frankfurt/Main: Peter Lang, 2006, kt., 274 S., € 39,80

Der Band enthält nach einer Einführung des Mitherausgebers Bernd Feininger (S. 13–26) zwölf Aufsätze des katholischen Alttestamentlers Alfons Deissler (S. 27–236) und abschließend einige Beiträge zur Person Deisslers (S. 237–274). Die Erstveröffentlichungen der Aufsätze verteilen sich recht gleichmäßig auf die Jahre 1969 bis 2003. Sie erschienen in Sammelbänden oder Zeitschriften, die sich eher an ein allgemein theologisch interessiertes Publikum wenden. Entsprechend geschieht die Auseinandersetzung mit anderen Forschungspositionen nur am Rande, auch auf Fußnoten wird meist verzichtet. Die Herausgeber haben jedoch die Texte „behutsam bearbeitet" und zu jedem Aufsatz am Ende weiterführende Literaturangaben zusammengestellt. Die erste Auflage des Bandes erschien 2004 zum 90. Geburtstag Deisslers (1914–2005).

Thematisch geht es um Grundfragen der Botschaft und Theologie des Alten Testaments wie etwa „Schöpfungstheologie. Die biblische Schöpfungsbotschaft", „Wie wir Christen die Psalmen beten", „Der Geist des Vaterunsers im alttesta-

mentlichen Glauben" oder „Rolle und Bedeutung der biblischen Propheten". Die Titel zeigen bereits das Interesse Deisslers an einer biblischen Spiritualität, die bewusst auch christliche Fragestellungen einbezieht. Das Alte Testament ist für ihn immer auch Anrede an den Glaubenden heute: „Noch nach zwei Jahrtausenden bewährt sich dieses Buch als eine lebendige geistige Macht, deren Bannkreis auch unser Jahrhundert des Fortschritts nicht entlaufen kann" (S. 139). Trotz aller geschichtlichen Veränderungen geht er deshalb ganz selbstverständlich davon aus, dass das Alte Testament auch Orientierung zu aktuellen Fragen bietet (vgl. zum Beispiel den Beitrag „Fest und Feier. Biblische ‚Freizeit' – ein Modell für heute?"). Aufgrund der langjährigen Beschäftigung Deisslers mit dem Alten Testament – allein schon als Professor in Freiburg lehrte er von 1951 bis 1984 – lassen alle Beiträge eine umfassende Kenntnis und theologische Durchdringung der alttestamentlichen Texte und Sachverhalte erkennen. An manchen Stellen finden sich zwar etwas altertümliche Formulierungen („alt-/neubundlich", „Währendes" etc.), doch Deisslers Eifer für die Botschaft der Texte und ihre theologische Relevanz lassen solche kleineren Eigentümlichkeiten schnell wieder in den Hintergrund treten.

Sehr aufschlussreich sind auch die Beiträge zur Person Deisslers, darunter eine autobiographische Skizze aus dem Jahr 1995 („Die Generationserfahrung eines katholischen Alttestamentlers: Der historisch-kritische Zugang zur Bibel"), ein Interview aus dem Jahr 2003 und ein Nachruf auf Deissler von Erich Zenger aus dem Jahr 2005. Sie zeigen den beeindruckenden Lebenslauf eines theologischen Lehrers, der eine prägende Persönlichkeit gewesen sein muss. Zugleich spiegeln sich in seinem Werdegang die Veränderungen in der katholischen Bibelwissenschaft im vergangenen Jahrhundert.

Das Buch weckt auch Interesse an anderen Veröffentlichungen Deisslers, die im evangelischen Bereich bisher vielleicht zu wenig beachtet wurden. Dazu gehört zum Beispiel sein 1963/64 erschienener Psalmenkommentar, der zuletzt 2002 neu aufgelegt wurde – oder sein erfolgreichstes Werk: „Die Grundbotschaft des Alten Testaments", eine kurze Theologie des Alten Testaments, 1972 zuerst veröffentlicht und dann in 11 Auflagen erschienen, 1995 als überarbeitete Neuausgabe, ab 2006 auch als Paperback aus dem Herder-Verlag lieferbar.

Christoph Rösel

Weitere Literatur:

*Femi Adeyemi: *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul*, Studies in Biblical Literature 94, Frankfurt a. M.: Peter Lang, 2006, hb., XX+328 S., € 71,30

M. Daniel Carroll, Jacqueline E. Laosley (Hg.): *Character Ethics and the Old Testament. Moral Dimensions of Scripture*, Louisville/KY: Westminster John Knox, 2007, pb., 272 S., US $ 29,95

Philipp A. Enger: *Die Adoptivkinder Abrahams. Eine exegetische Spurensuche zur Vorgeschichte des Proselytentums*, BEATAJ 53, Frankfurt a. M.: Lang, 2006, pb., 551 S., € 86,–

John Goldingay: *Theology of the Old Testament, Bd. 2, Israel's Faith*, Downers Grove/IL: InterVarsity, 2006, geb., 891 S., US $ 45,–

Herbert H. Klement, Julius Steinberg (Hg.): *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2007, pb., 342 S., € 16,90

*Gerd Lüdemann: *Altes Testament und christliche Kirche. Versuch der Aufklärung*, Springe: zu Klampen / Darmstadt: WBG, 2006, pb., 204 S., € 19,80

Eugene H. Merrill: *Everlasting Dominion. A Theology of the Old Testament*, Nashville/TN: Broadman & Holman, 2006, geb., 672 S., US $ 39,99

Bruce K. Waltke, Charles Yu: *Old Testament Theology. A Canonical and Thematic Approach*, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2007, hb., 896 S., US $ 44,99

Christopher J. H. Wright: *Knowing the Holy Spirit Through the Old Testament*, Downers Grove/Leicester: InterVarsity, 2006, pb., 160 S., US $ 15,–

ders.: *The Mission of God. Unlocking the Bible's Grand Narrative*, Downers Grove/IL: InterVarsity, 2006, hb., 581 S., US $ 38,–

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Es liegen keine Rezensionen vor.

2 Einleitungswissenschaft

Es liegen keine Rezensionen vor.

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Reinhard Feldmeier: *Der erste Brief des Petrus*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 15/I, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005, geb., XXXV+172 S., € 34,–

Mit dieser Auslegung aus der Feder des Göttinger Neutestamentlers liegt nun ein kompakter und gut lesbarer Kommentar vor, der zugleich auch auf der Höhe der Forschung zu diesem Brief steht.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Einsicht, dass sich dieses Schreiben an Menschen wendet, die aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus mehr und mehr zum Fremdkörper in der Gesellschaft werden. Es ist eine „Inkompatibilität zwischen dem exklusiven Monotheismus des Christentums und der sich sakral begründenden antiken Gesellschaft" (S. 4) zu konstatieren. Dabei erfahren die Christen die Ablehnung nicht, weil sie die Welt verneinen und sich zurückziehen; diese ist vielmehr mit darin begründet, dass sie zu Gott gehören (S. 10). Obwohl sie Fremde in dieser Welt sind und auch bleiben, sind sie nicht aus einem verantwortungsvollen Handeln an dieser Welt und damit an den anderen Menschen entlassen. Die Rede „von der Fremde im 1Petr" habe damit „eine ethische Dimension" (S. 12).

Nach diesen einleitenden Worten stellt Feldmeier fest, dass dieser Brief keine klar erkennbare Disposition habe, zwei Hauptteile könnten aber erkannt werden. In einem ersten Abschnitt (1,3–2,10) werde das neue Leben der Christen im Lichte der Gottesbeziehung beschrieben. In dem zweiten Hauptteil (2,11–5,11) ermahne der Schreiber, wie sich dieses neue Leben in der Fremde zu bewähren

habe. Der von anderen Auslegern festgestellte Einschnitt nach 4,11 (wie z. B. Goppelt [KEK] und jüngst Jobes [BECNT]) wird von Feldmeier nicht so hoch eingeschätzt.

In den klassischen Einleitungsfragen vertritt der Autor weitgehend die Positionen, wie sie auch bei anderen Kommentaren und Einleitungen zu finden sind. Der Brief sei vermutlich am Ende des ersten Jahrhunderts verfasst worden und richte sich an die Heidenchristen in Kleinasien. Auch wenn er damit die petrinische Verfasserschaft ablehnt, weist er mit Recht darauf hin, dass diese Meinung nicht so eindeutig bewiesen sei, wie häufig behauptet werde. Die Gesamtheit der Argumente spreche nur mit „größerer Wahrscheinlichkeit" (S. 26) gegen Petrus als Verfasser. In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Feldmeier der Meinung ist, die Papiasnotiz bei Euseb (HistEccl III,39,15), wo von Markus als Dolmetscher des Petrus die Rede ist, habe doch eine historisch korrekte Überlieferung bewahrt (S. 26.170f.). Die Argumentationsweise des Autors lässt dem Leser den notwendigen Freiraum, auch zu abweichenden Ergebnissen zu kommen.

Insgesamt sei festzuhalten, dass der Verfasser neben der Jesus- auch die Paulustradition aufgenommen und diese zugleich eigenständig kombiniert und verarbeitet habe. Zugleich sei es ihm gelungen, Motive des Diasporajudentums mit in seine Argumentation aufzunehmen. Einige wenige Sätze (S. 29f) zur Wirkungsgeschichte dieses neutestamentlichen Briefes beschließen die Einleitung.

Bei der Auslegung ist bemerkenswert, dass nach der Übersetzung zunächst – wenn nötig – einige textkritische Überlegungen angestellt werden, wobei Feldmeier auf die zu diesem Brief bereits erschienene Editio Critica Maior zurückgreift. Außerdem wird in aller Kürze (aber dennoch sehr hilfreich) die Form des Textes erläutert. Der Leser erhält einen guten Überblick über die Struktur des Textes. Bei der Einzelexegese legt Feldmeier großen Wert darauf, die Aussagen des Briefes im Horizont der damaligen Zeit zu erläutern. Texte des Frühjudentums, aber auch der antiken Philosophie werden in reichem Maße herangezogen (z. B. S. 68ff) und tragen so sicherlich zu einem besseren Verständnis des biblischen Textes bei.

Hilfreich sind meines Erachtens auch die elf Exkurse, die in der Regel nicht länger als jeweils zwei Seiten sind. Hier wird über das Thema „Versuchung" und über die Vorstellung von „Gott als Richter", aber auch über den „Teufel/Satan" kenntnisreich informiert. Beim Thema „Hoffnung" (S. 44–46) wird zum Beispiel sehr schön herausgearbeitet, wie stark sich die Hoffnung der Christen von der anderer Menschen der damaligen Zeit unterschied. Wenn dabei auch noch moderne Autoren wie Ernst Bloch zu Wort kommen (S. 45, Anm. 67), wird die Auslegung richtig lebendig und schlägt zugleich die Brücke in unsere Zeit.

Bei der Diskussion schwieriger Textpassagen fällt wohltuend auf, dass der Autor seine Ergebnisse immer mit einer gewissen Zurückhaltung und Offenheit präsentiert. Bei 1 Petr 3,18–22 kommt er zum Beispiel zu dem Schluss, dass mit

den „Geistern zur Zeit Noahs" nicht die gefallenen Engel, sondern doch eher die „Seelen der Sintflutgeneration" gemeint sind. Auch wenn diese Deutung mit „Unsicherheiten belastet" (S. 136) sei, spreche doch auch der Zusammenhang mehr für sie.

Dem expliziten Anspruch der Kommentarreihe, Auslegungen für die kirchliche Praxis bereitzustellen, wird dieser Band voll gerecht. Der Leser wird über alle wesentlichen Fragen informiert, er erhält eine profunde Auslegung und wird zugleich durch viele Hinweise in den Fußnoten zu weiterem Nachdenken angeregt.

Michael Schröder

Karin Lehmeier: *Oikos und Oikonomia. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus,* Marburger theologische Studien 92, Marburg: Elwert, 2006, kt., XVIII+432 Seiten, € 29,–

Die Arbeit wurde 2003 an der Universität Marburg als Dissertation angenommen. Nach den Zugängen zur Literatur, in der die verschiedenen oikos-Konzepte vorgestellt werden, schließen sich Forschungsfragen und die methodische Vorgehensweise an (S. 1–51). Befasst sich das zweite Kapitel mit der antiken Oikonomia (S. 53–218), legt das dritte Belege paulinischer Literatur vor (S. 219–342). Dabei fällt auf, dass die oikos- und Haustafel-Belege des Epheser- und Kolosserbriefes im Rahmen der Literatur zwar diskutiert, aber in der eigenen Arbeit nicht eigens untersucht werden – weil Leihmeier sie der „Paulusschule" zuordnet (S. 304). Ebenso ignoriert sie die Pastoralbriefe. Den größeren Abschnitten folgen Zusammenfassungen, die das Gesagte bündeln. So reichen am Schluss sechs Seiten für die Endergebnisse (S. 343ff). Zur Literaturverarbeitung ist zu sagen, dass die Autorin evangelikale Forschungen zur Kenntnis nimmt (S. 308.317). Die Quellen der knapp über 1900 Anmerkungen sind in umfassenden Registern angegeben (S. 349–427). Leider ist das Literaturverzeichnis unübersichtlich gesetzt und im laufenden Text finden sich Rechtschreibfehler.

Im zweiten Kapitel, das die antiken Quellen untersucht, hält die Autorin resümierend fest, dass keine einheitliche Thematik der Haushaltsführung in ihrer Rezeption vorliegt (S. 343). Gemeinsam thematisieren antike Quellen aber das Verhältnis des Menschen zum Besitz. Dieser durchgängig zu beobachtende Themenkanon lässt Rückschlüsse auf die wechselseitige Bezugnahme der Menschen zu. Sie beinhalten „herrschaftliche Elemente" der Über- und Unterordnung sowie „gemeinschaftliche Elemente" der Identifikation (S. 344). Vorrangig beschäftigen sich die Texte mit einer wirtschaftsethischen Dimension. Bei Paulus dagegen dominiere laut Leihmeier der gemeinschaftsstiftende Charakter (S. 346). Ähnlich wie bei den Kynikern, aber mit einer anderen Zielsetzung, sollen die Menschen

bei Paulus sich nicht an das Haus binden, sondern unter der Herrschaft des Kyrios auf „die Zugehörigkeit zu einem Haushalt" zugunsten der Missionstätigkeit und des Gemeindebaus verzichten (S. 346).

Im dritten Kapitel kommt dem Ersten Korintherbrief besondere Aufmerksamkeit zu. Lehmeier untersucht in einem ersten Gedankengang die paulinische Argumentation um die Oikonomia in 1 Kor 3–4 und 9 (S. 221–265). Das Wortfeld gehe auf einen alttestamentlichen Sprachgebrauch zurück und ziele auf ein expansives Handeln der Gemeinde, das eine eschatologische Dimension aufweise (S. 241ff). In einem zweiten Gedankenkreis beschäftigt sich die Autorin mit der Mimesis-Terminologie innerhalb der oikos-Struktur (S. 267–301). Neben den gängigen Belegen (1 Kor 4,16; 11,1) und Seitenblicken auf den Ersten Thessalonicherbrief und Phil 3 rekurriert Lehmeier hauptsächlich auf die Eheproblematik (1 Kor 7) und das Unterhaltsgebot (1 Kor 9,14), die ihrer Ansicht nach in der neutestamentlichen Forschung kaum wahrgenommen werden (S. 287ff). Beides ziele auf eine „ekklesiologisch-missionarische" und soteriologische Intension. Leihmeier hebt die Nachahmung von Lehre und Lebensweise innerhalb des Haushalts (oikos) hervor. Dabei gehe es um „einen Schneeball-Effekt", damit möglichst viele Mitarbeiter in den „Prozess der Mission" einbezogen werden (S. 300).

Neu sind diese Aspekte nicht; sie unterstreichen aber elementare Einsichten. Gleiches gilt für das Verhältnis zwischen Lukas und Paulus hinsichtlich ihrer dargestellten Hausgemeinden. Dazu arbeitet Lehmeier die typischen Funktionen heraus: Gastfreundschaft (S. 307ff) und Schutzfunktion (S. 309f). Wichtiger ist ihr Ergebnis, dass in der Überschneidung von Haushalt und Gemeinde im oikos die paulinische Bezeichnung κατ' οἶκόν σου ἐκκλησία „nicht einfach ... mit einem (als ganzes) getauften Haushalt" gleichzusetzen ist (S. 316). Mit der nötigen Umsicht unterscheidet die Autorin „Hausgemeinde und Hausgemeinschaft" (S. 320). Andererseits kann Lehmeier an 1 Kor 14,35 plausibel zeigen, wie Gemeinderegeln in den Bereich des Haushalts bzw. der Ehe eingreifen (S. 338). Gleichzeitig akzentuiert sie die Vielfalt derer im Haushalt, welche in ihren Qualifikationen und Identifizierungsmerkmalen das Mühen um Gemeinde und Mission (κοπιάω) aufweisen, was ein Kriterium der Unterordnung sei (S. 338ff).

Auf diesem Hintergrund (S. 307–342) wäre einmal die Bewegung der Hausgemeinden (house churches) mit ihren Ansätzen in Verbindung zu bringen. Die Stärke der Monographie liegt in ihrer ekklesiologisch-missiologischen Kombination in Bezug auf die oikos-Konzepte, in deren Rahmen sich anregende Einzelauslegungen finden.

Manfred Baumert

John Nolland: *The Gospel of Matthew*, New International Greek Testament Commentary, Milton Keynes / Grand Rapids: Paternoster / Eerdmans, 2005, geb., XCVIII+1481 S., $ 75,–

Gut zehn Jahre nach Erscheinen seines dreibändigen Kommentars zum Lukasevangelium (Word Biblical Commentary, 1989–1993) legt John Nolland nun eine umfangreiche Auslegung zum ersten Evangelium vor. Der Umfang von nahezu 1600 Seiten scheint den Eindruck zu bestätigen, dass die Auslegungen immer ausführlicher werden. Hält man sich aber vor Augen, dass alle bibliographischen Angaben zusammen mehr als 300 Seiten (!) ausmachen, relativiert sich dieser Eindruck doch ein wenig.

In einer kurzen Einleitung (S. 1–43) legt Nolland zunächst dar (S. 2–4), dass sich seiner Meinung nach die bekannten Hinweise aus der Alten Kirche von Papias und Irenäus zur Verfasserschaft nicht auf das uns vorliegende Evangelium beziehen können. Auf eine ausführliche Begründung verzichtet er an dieser Stelle, obwohl zum Beispiel Donald Hagner hier zu einem deutlich anderen Ergebnis kommt (Matthew, WBC 33A, S. xliii–xlvi). Ein uns unbekannter Christ mit jüdischem Hintergrund sei Autor dieser Schrift. Dabei habe er auf das Markusevangelium zurückgreifen können, und neben einer Redenquelle Q habe ihm auch eine reichhaltige mündliche Tradition zur Verfügung gestanden. Dabei lässt es Nolland aber bewusst offen, ob es das uns bekannte zweite Evangelium war oder eine andere schriftliche Vorlage („Mark, or something much like it" [S. 5]), zu der der Verfasser Zugang hatte. Auch bei „Q" spricht er nur von „a version of Q" (S. 9). Zugleich ist er davon überzeugt, dass die Abfassungszeit des ersten Evangeliums vor dem Jahr 70 liegen müsse. Die immer wieder genannten Hinweise, dass sich die Zerstörung Jerusalems in einigen Stellen widerspiegele, überzeugen ihn nicht (S. 14). Er verbindet seine Aussagen mit einigen Hinweisen, dass es eigentlich keinen Grund gebe, an der historischen Zuverlässigkeit des Erzählten zu zweifeln (S. 12f). Es mag sympathisch erscheinen, wenn die Fragen nach den Quellen an einigen Stellen offen gelassen werden, doch in einem Kommentar mit diesem Anspruch hätte man sich einer weitaus detailliertere Auseinandersetzung gewünscht.

Als hilfreich erweisen sich meiner Meinung nach die Hinweise zu den Erzähltechniken des Autors (S. 23ff) und die Untersuchung, wie er aus den Schriften des Alten Testaments zitiert und es interpretiert. Auf fünf Seiten (S. 38ff) fasst Nolland dann noch die Theologie des ersten Evangeliums zusammen, ohne allerdings näher auf bestimmte Themen wie Ekklesiologie oder Eschatologie im Besonderen einzugehen.

Als echtes Manko erweist sich meines Erachtens, dass Nolland in seiner Einleitung darauf verzichtet, auf die Struktur des ersten Evangeliums einzugehen. Es finden sich keine Hinweise darauf, welche Bedeutung den fünf Reden zukommt und wie diese den Stoff gliedern. Hin und wieder schreibt er zwar von den fünf

bedeutenden Reden (z. B. S. 956), mehr aber auch nicht. Im Gegenteil, in seiner ausführlichen Darlegung des Inhalts (S. 44–62, „an annotated structural outline of Matthew") werden die Reden gar nicht besonders erwähnt! Zieht man an dieser Stelle die Ausführungen von Luz (EKK) oder Davies/Allison (ICC) heran, so fällt einem diese Lücke besonders auf. In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass sich Nolland kaum explizit mit den Meinungen anderer Ausleger auseinandersetzt. Hinweise auf andere Kommentare sind nur sehr spärlich auszumachen. Das mag verständlich sein, will man den Umfang der Auslegung begrenzen. Da aber gerade die Arbeiten von Luz bzw. von Davies/Allison Maßstäbe gesetzt haben und an vielen Stellen zu weitergehenden Diskussionen anregen, ist diese Beschränkung meines Erachtens nicht hilfreich. Es sei an dieser Stelle nur an Mt 23 und die pointierte Meinung bei Luz zu diesem Abschnitt erinnert: Stimmt es, dass dem Evangelium zumindest an diesem Punkt „antijüdische" bzw. „antisemitische" Tendenzen innewohnen? Auf diese und andere weitergehende Fragen geht der Kommentar leider nicht ein.

Seine Stärke liegt sicherlich in seiner ausführlichen Vers-für-Vers-Exegese. Der ständige Rückgriff auf den griechischen Grundtext und die hilfreichen grammatikalischen Ausführungen vermitteln einen Eindruck von der Solidität der Auslegung. Zudem bekommt der Leser ein lebendiges Bild vom jüdischen Kontext vermittelt, in welchem sich die Ereignisse um Jesus bewegen. Die frühjüdischen Texte werden bei der Auslegung erfreulicherweise in reichem Maße herangezogen.

Durch den ständigen Vergleich mit der (markinischen) Vorlage gelingt es Nolland außerdem sehr gut, die Eigenart der matthäischen Darstellung herauszuarbeiten. Abweichungen finden häufig in der schon erwähnten reichen mündlichen Tradition eine Erklärung, regelrechte Gegensätze zwischen den verschiedenen Überlieferungen werden in der Regel nicht konstatiert.

Dass die Textkritik bei jedem Abschnitt durchgeführt wird, ist meines Erachtens eine erfreuliche Tradition dieser Reihe. Warum dieses Mal allerdings im Gegensatz zu den anderen Kommentaren der Reihe die griechischen Wörter nicht mit Akzenten versehen worden sind, wird leider nicht ersichtlich.

Wer eine grundsolide Auslegung des ersten Evangeliums zum Beispiel für die Vorbereitung von Bibelstunden und Predigten sucht, ist mit diesem Werk sicherlich gut bedient. Wer sich für weitergehende Fragen zum Matthäusevangelium (z. B. Stand der Forschung, Theologie des Matthäus) interessiert, wird zu anderen Auslegungen greifen (müssen).

Michael Schröder

Eckart Reinmuth: *Der Brief des Paulus an Philemon*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 11/II, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, geb., XX+63 S., € 24,–

Der kleine Philemonbrief hat es in sich, auch wenn man das vielleicht beim ersten Blick nicht erkennt. Der Text ist in gutem Zustand. Die lexikalisch-grammatikalische Analyse des Texts stellt den Exegeten vor keine allzu großen Herausforderungen. Schwerwiegende theologische Probleme werden nicht behandelt. Dennoch erfordert kaum ein anderer neutestamentlicher Text von vergleichbarer Länge ein so hohes Maß an Kenntnissen seines geschichtlichen und soziorhetorischen Kontexts. Wohl aus diesem Grund sind zwei neuere Philemon-Kommentare aus dem angelsächsischen Raum auf einen Umfang von 379 Seiten (J. G. Nordling, Philemon, Concordia Commentary, 2004) bzw. 579 Seiten (M. Barth / Blanke, The Letter to Philemon, Eerdmans Critical Commentary, 2000) angeschwollen! Bevor man sich darüber lustig macht – auch der Renzensent verspürt manchmal den Drang –, sollte einem klar sein, was man alles bei der Auslegung des Philemonbriefes beachten muss. Vieles hängt davon ab, dass man zum Beispiel das Herr-Sklaven- bzw. das Patron-Klient-Verhältnis in der Antike korrekt auffasst. Entsprechendes gilt für die zum Teil befremdende rhetorische Gestalt des Briefes – sie spiegelt eine uns wenigstens im Westen nicht mehr zugängliche Schamkultur wider, in der etwa der Verlust von Ehre als grober Verstoß gegen die Menschenwürde galt, die Sklavenhaltung jedoch nicht.

Kann man das auf nur 63 Seiten bewältigen? Reinmuth gelingt es meines Erachtens nicht. Seine Einleitung umfasst nur 20 Seiten, von denen die ersten zwei den Versuch darstellen, die andauernde Relevanz des Briefes hervorzuheben. An sich ist das nicht verkehrt, aber nicht alle werden so selbstverständlich wie Reinmuth der Globalisierung die ganze Schuld an gegenwärtigen Formen der Sklaverei (Zwangsprostitution, Zwangsarbeit etc.) geben. Aufgrund der Einleitung macht der Leser sich je nach politischer Einstellung mit unterschwelliger Furcht oder Freude auf eine marxistische Kritik des modernen Kapitalismus anhand des Philemonbriefes gefasst – zu Unrecht, wie sich herausstellt. Dennoch erschwert der gewählte Einstieg den Zugang zum Kommentar.

Es folgt eine Darstellung antiker Einstellungen zur Sklaverei, die hilfreich aber zu kurz gehalten wird. Reinmuth versucht zu beweisen, dass für Paulus wie für seine Umwelt die Sklaverei als „unumstößliche Gegebenheit" galt (S. 8). Dass aber Paulus das Bild des Freikaufs von Sklaven in der Gestaltung seiner Christologie bzw. Soteriologie gebraucht, ist vielleicht nicht der beste Beweis dafür. Gerade hier – in der Frage der Einstellung des Paulus zur Sklaverei – kommt Reinmuths rhetorische Analyse zu kurz. Es mag wohl stimmen, dass die Frage, warum sich der Apostel nicht für die Abschaffung der Sklaverei einsetzte, „historisch unsachgemäß" ist (S. 8). Dass Paulus die Autorität des Sklavenhalters Philemon nicht direkt in Frage stellt, hat aber vielleicht (wie oben angedeutet)

vielmehr damit zu tun, dass er genauso um die Ehre des Philemon wie um die Freilassung des Onesimus bemüht war. Dennoch bedient sich der Apostel einer erstaunlich subversiven rhetorischen Strategie, indem er darauf besteht, seine eigene Beziehung zu Onesimus als Vater-Sohn-Verhältnis (Phlm 10) und die Beziehung zwischen Philemon und Onesimus als Brüder-Verhältnis (Phlm 16) zu bezeichnen. Gerade diese bemerkenswerte Beanspruchung von Verwandtschaftsverhältnissen dekonstruiert jene Prämisse, die die Logik der Sklavenhaltung einfach nicht entbehren kann: die Existenz eines von der Natur vorgegebenen sozialen Gefälles zwischen Freien und Sklaven, wie es zum Beispiel von Aristoteles selbstverständlich vorausgesetzt wird. So gesehen lieferte ausgerechnet Paulus einen der wichtigsten Impulse für die spätere, aus kulturgeschichtlicher Hinsicht revolutionäre Infragestellung einer der weit verbreitetsten und stabilsten gesellschaftlichen Einrichtungen der menschlichen Geschichte überhaupt. Eine tiefer gehende soziorhetorische Analyse hätte Reinmuth vielleicht überzeugt, dass Paulus dies nicht völlig ahnungslos getan hat.

Reinmuths Behandlung des geschichtlichen und rechtlichen Hintergrunds des Philemonbriefes gelingt wesentlich besser. Er schließt sich der Mehrheitsposition in der Forschung an, dass Paulus in der Beziehung zwischen Philemon und Onesimus die Rolle des *amicus domini* einnimmt, und erschließt dadurch wesentliche Aspekte des Briefes. Auch Reinmuths Kommentar der einzelnen Verse ist hilfreich, seine Erläuterungen sind klar und nachvollziehbar. Diese werden durch zwei hilfreiche Exkurse zum παρρησία-Begriff sowie zum Thema Autorität und Ironie ergänzt.

Reinmuths abschließende Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte des Phlm sind zwar kurz gehalten, sie fordern den Leser aber schließlich zum Nachdenken und Handeln heraus. Reinmuth ist sich der Kraft dieses „unscheinbaren Textes" (S 62) bewusst. Paulus ging es um nichts weniger als die „Menschwerdung" des Sklaven Onesimus. (Allein wegen dieser schönen Formulierung hat sich die Lektüre gelohnt!) Es folgt daraus, dass „der Glaube an Jesus Christus ... nicht ohne weit reichende, auch soziale Folgen bleiben [kann], weil ›in Christus‹ anthropologisch konstruierte Grenzen hinfällig sind" (S. 63). Wenn durch Reinmuths Kommentar der Philemonbrief in diesem Sinn aufgefasst wird, wird er einen guten Dienst leisten.

Joel White

Eckhard J. Schnabel: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther*, Historisch Theologische Auslegung (HTA), Wuppertal: Brockhaus / Gießen: Brunnen, 2006, geb., 1134 Seiten, € 49,90

Eckhard Schnabel ist spätestens seit seinem meisterhaften Werk „Urchristliche Mission" (Wuppertal, 2002) einer breiten (nicht nur evangelikalen) Leserschaft bekannt. Mit diesem Werk, das seine beachtlichen exegetischen Fähigkeiten und seine umfangreichen geschichtlichen Kenntnisse unter Beweis stellt, hat Schnabel unter anderem die überragende Rolle der verschiedenen Ortsgemeinden im 1. Jahrhundert n. Chr. für die Entwicklung der missionszentrierten Theologie des Neuen Testamentes hervorgehoben. Somit ist er ideal für die Aufgabe qualifiziert, gerade den Ersten Korintherbrief auszulegen und dessen Beitrag zur Theologie des Neuen Testamentes herauszuarbeiten. Denn kein anderer neutestamentlicher Brief gewährt uns einen besseren Einblick in das theologische „Labor" des Paulus und verleiht uns ein besseres Gefühl dafür, wie seine Theologie in den entscheidenden Jahren um die Mitte des 1. Jahrhunderts n. Chr. an der Schnittstelle zwischen Mission und Gemeindealltag entstanden ist.

Die Kommentarreihe „Historisch-theologische Auslegung des Neuen Testaments" bietet Schnabel eine geeignete Plattform. Wie ihr Name sagt, will sie neutestamentliche Texte historisch und theologisch erläutern. Insofern dies Schnabel durch seine Auslegung des Ersten Korintherbriefes gelingt, stellt das eine willkommene Kurskorrektur im deutschen Sprachraum dar, denn mei9nes Erachtens stehen hierzulande meistens theologische Anliegen im Schatten historischer Überlegungen, so dass man fast immer nach Ergänzungen aus dem angelsächsischen Raum greifen muss, um dieses Defizit auszugleichen. Die Herausgeber der Reihe, zu denen auch Schnabel selbst gehört, sind aber der Meinung, dass eine Beachtung des Offenbarungscharakters des Neuen Testamentes – unter Beibehaltung einer stringenten historisch-grammatikalischen Analyse des Texts – die Erläuterung seines theologischen Gehalts fordert und fördert.

Es überrascht zunächst, gerade unter den oben genannten Gesichtspunkten, dass Schnabels Einleitung verhältnismäßig kurz ausfällt (41 Seiten) und dass die theologischen Anliegen des Ersten Korintherbriefes auf nur fünf Seiten eher oberflächlich behandelt werden. In anderen Bereichen ist er gründlicher. Wie man es von Schnabel erwartet, ist die Darstellung der geografischen Lage und der Geschichte der Stadt Korinth ausführlich und präzis. In seiner Behandlung des Anlasses des Briefes ist der Einfluss von neueren soziorhetorischen Analysen – insbesondere Bruce Winter: „After Paul Left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change" (Grand Rapids, 2001) – stark zu spüren. Schnabel schreibt zum Beispiel auf S. 37: „Die Exegese wird zeigen, dass Einflüsse der römisch-heidnischen Gesellschaft Korinths mindestens genauso, wenn nicht allein, relevant sind für das Verhalten der korinthischen Christen wie theologische Positionen (oder Rechtfertigungsversuche)."

Auch der Rezensent gehört zu denen, die die soziologischen Ansätze von Theißen, Winter, Witherington und anderen sehr schätzen. Dennoch wäre es mir lieber gewesen, Schnabel hätte den Nebensatz „wenn nicht allein" in diesem für seinen Kommentar den Ton angebenden Satz weggelassen. Die Betonung der soziologischen Wurzeln der Konflikte in Korinth stellt ohne Zweifel eine notwendige Korrektur zu einer lang vorherrschenden Überbewertung der theologischen Ursachen dieser Konflikte dar. Man sollte sich aber davor hüten, dass man aus einer Überreaktion heraus auf der anderen Seite vom Pferd fällt.

Nehmen wir Schnabels Ausführungen zur Leugnung der Auferstehung in 1 Kor 15 als Beispiel (S. 909–912). Es ist meines Erachtens in jeder Hinsicht ein Gewinn, dass neuere Untersuchungen als wichtigste Ursache dafür die hellenistischen Vorbehalte gegen die leibliche Auferstehung hervorheben. Das schließt aber nicht aus, dass die *theologia gloriae* der Pneumatiker – man muss sie nicht „überrealisierte Eschatologie" nennen (viele Kritiker scheint der Begriff mehr zu stören als das damit bezeichnete Phänomen) – um so leichter von der Notwendigkeit der Auferstehung des Leibes absehen ließ. Es ist eine Sache, Hays zuzustimmen, wie Schnabel dies implizit tut, dass die „conversion of the imagination" der Korinther, der der Brief dient, nicht abgeschlossen war, so dass ihre Werte und Vorstellungen immer noch stark heidnisch geprägt waren (vgl. R. B. Hays, The Conversion of the Imagination: Scripture and Eschatology in 1 Corinthians, NTS 45 1999, S. 391–412). Es ist eine andere Sache zu leugnen, dass diese Konversion während des eineinhalbjährigen Aufenthalts des Apostels in Korinth und danach überhaupt begonnen hat, so dass die aktuellen Probleme, denen sich Paulus im Ersten Korintherbrief widmet, keine theologischen Wurzeln haben können. Thiselton scheint mir den richtigen Mittelweg eingeschlagen zu haben, wenn er behauptet, dass die Probleme in Korinth ihre Ursache in „theological misperception[s] combined with the seductive infiltration into the Christian church of cultural attitudes derived from secular or non-Christian Corinth" haben (A. C. Thiselton, The First Epistle to the Corinthians, Grand Rapids, 2000, S. 40).

Niemand möge sich aber von dieser mäßigen Kritik an Schnabels Ansatz beirren lassen: Dies ist ein hervorragender Kommentar. Über weite Strecken bietet Schnabel eine klare Vers-für-Vers-Exegese des Textes, die die textuellen, grammatikalischen, historischen, rhetorischen und textpragmatischen Zusammenhänge vorbildlich erläutert. Seine exegetischen Entscheidungen sind stets gut begründet. In der Tradition von Gordon Fee legt er die verschiedenen Auslegungsoptionen so sachlich und fair dar, dass man gut nachvollziehen kann, warum andere Ausleger zu anderen Positionen gelangt sind. Hier werden keine Strohmänner aufgestellt, die man dann mit entsprechender Leichtigkeit wieder abreißen kann. Das weiß man besonders bei Schnabels Besprechung der vielen theologischen „Reizthemen", die im Ersten Korintherbrief angesprochen werden, etwa

beim Phänomen der Glossolalie oder der Rolle der Frau im Gottesdienst, zu schätzen.

Zudem legt Schnabel gemäß den Vorgaben der Reihe theologisch aus. Er vermittelt einerseits ein Gefühl für das theologische Gewicht des Textes in seinem ursprünglichen Kontext. Andererseits wagt er den Sprung, vor dem die meisten deutschen Kommentare, die einen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit stellen, zurückweichen, und versucht, anhand seiner Exegese Anwendungansätze für die Gegenwart hervorzuheben. Man wird dieses Werk zwar nie mit einem *Application Commentary* verwechseln – so gesehen bleibt für die Homiletik der Griff zu englischen Kommentaren nach wie vor unverzichtbar –, aber Schnabel ist offensichtlich darum bemüht, dass sein Kommentar die eigene Stimme des Textes nicht übertönt und dass sie in der Gegenwart gehört werden kann, was ihm in der Regel auch gelingt.

Es ist erfreulich, dass Schnabel sich trotz seiner Lehrtätigkeit in den USA weiterhin in der deutschen theologischen Szene betätigt. Es besteht für mich kein Zweifel, dass sein Kommentar zum Ersten Korintherbrief ein langes Leben als das evangelikale Standardwerk in deutscher Sprache genießen wird. Es ist zu hoffen, dass er auch weit über evangelikale Kreise hinaus gelesen wird.

Joel White

4. Umwelt und Zeitgeschichte

Klaus Berger: *Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum*, hg. von Matthias Klinghardt und Günter Röhser, Tübingen: A. Francke, 2006, geb., x+513 S., € 148,–

Die vorliegende Sammlung von teils sehr umfangreichen Aufsätzen von Klaus Berger erschien anlässlich seines 65. Geburtstags. Sie enthält seine wichtigsten exegetischen Aufsätze zum Neuen Testament und zum frühen Christentum aus der Zeit von 1970 bis 1996. Der Titel des Bandes „Tradition und Offenbarung" will ein wichtiges Anliegen Bergers ausdrücken, nämlich, „dass die ntl. Offenbarung nicht ‚vom Himmel gefallen' ist, sondern in vielfältige Beziehungen zur atl.-frühjüd. und nicht-jüd.-hellenistischen Welt mit ihren Überlieferungen und Vorstellungen hinein verflochten ist und umgekehrt selber wieder Traditionen und neue Überlieferungen hervorgebracht hat. Auf der anderen Seite ist das Ziel der Auslegung ntl. Texte nicht die Relativierung, sondern die Profilierung der christlichen Offenbarung innerhalb dieses Traditionsstroms. Auf diese Weise wird die Erklärungskraft der vor- und nachlaufenden Geschichte dazu genutzt, das unverwechselbar Eigene des frühen Christentums herauszustellen" (S. V).

Kennzeichnend für die Arbeiten Bergers (in diesem Band und in seinen Büchern) ist die Beschäftigung mit dem Judentum als dem „Mutterboden" des Christentums. „Erst auf diesem Hintergrund der intensiven Prägung des frühen Christentums durch jüd. Überlieferungen gewinnen dann diejenigen Beiträge ihr Profil, die Wechselwirkungen zwischen jüd.-hellenistischen und paganen Traditionen für das Verständnis des NT fruchtbar machen" (S. Vf).

Ein weiterer Schwerpunkt ist die Einsicht Bergers, dass die Aufgabe der Exegese nicht in der Rekonstruktion der Vorgeschichte von Texten besteht, sondern in der Erklärung der kanonischen Endgestalt der Texte selbst. Die Aufgabe der Form- und Traditionsgeschichte liegt nicht auf der diachronen Ebene, sondern besteht im Vergleich von Texten, die sich gegenseitig erhellen können. Nach den Herausgebern kennzeichnet Bergers akademische Arbeit und seine breit angelegte Vortragstätigkeit eine „Hermeneutik der verstandenen Fremdheit", die er entfaltet und begründet hat: „Mit methodischer Strenge wahrt Berger die Eigenständigkeit der ntl. Texte und versteht sie gerade dadurch, dass er ihre Fremdheit deutlich macht. Darin liegt ihr innovatives Potential ..." (S. VI).

Bergers Aufsätze erscheinen im Wesentlichen unverändert und in chronologischer Reihenfolge. (Eine vollständige Bibliographie von Klaus Berger bis 2000 findet sich in der zu seinem 60. Geburtstag erschienenen Festschrift: A. von Dobbeler u. a. (Hg.), Religionsgeschichte und Neues Testament, Tübingen: A. Franke, 2000, S. 569–577. Die Sammlung des vorliegenden Bandes enthält die folgenden Aufsätze:

„Hartherzigkeit und Gottes Gesetz: Die Vorgeschichte des antijüdischen Vorwurfs in Mk 10,5" (S. 1–43); „Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte ntl. Gleichnisse" (S. 44–73); „Der Streit des guten und des bösen Engels um die Seele: Beobachtungen zu 4Q Amr' und Judas 9" (S. 74–88); „Apostelbrief und apostolische Rede. Zum Formular frühchristlicher Briefe" (S. 89–124); „Zum Problem der Messianität Jesu" (S. 125–149); „Zu ‚Das Wort ward Fleisch' Joh 1 14a" (S. 150–154); „Jüdisch-hellenistische Missionsliteratur und apokryphe Apostelakten" (S. 155–172); „Volksversammlung und Gemeinde Gottes: Zu den Anfängen der christlichen Verwendung von ‚ekklesia'" (S. 173–206); „Almosen für Israel. Zum historischen Kontext der paulinischen Kollekte" (S. 207–232; darin die Themen: Almosen für das Volk Israel, Sühnung von Sünden beim Übertritt zum Judentum, Sühnefunktion von Almosen, allgemeine Rezeption der dargestellten Tradition im Neuen Testament, die paulinische Kollekte); „Neues Material zur ‚Gerechtigkeit Gottes'" (S. 233–242); „Hellenistisch-heidnische Prodigien und die Vorzeichen in der jüdischen und christlichen Apokalyptik" (S. 243–280); „Die impliziten Gegner. Zur Methode des Erschließens von ‚Gegnern' in ntl. Texten" (S. 281–307); „Unfehlbare Offenbarung. Petrus in der gnostischen und apokalyptischen Offenbarungsliteratur" (S. 308–370); „Das Canticum Simeonis (Lk 2, 29–32)" (S. 371–381); „Streit um Gottes Vorsehung. Zur Position der Gegner im 2. Petrusbrief" (S. 382–395); „‚Der Kosmos ist der

heiligste Tempel': Zur unterschiedlichen Wertung des Kosmos in der paganen und der christlich-gnostischen Antike" (S. 396–408); „Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer" (S. 409–427; darin u. a. Paulus als Pharisäer und Diasporapharisäer als Kontrahenten in der Apg und in den Pastoralbriefen); „Henoch" (S. 435–489); „Zur Diskussion um die Gattung Evangelium. Formgeschichtliche Beiträge aus Beobachtungen an Plutarchs *Leben der zehn Redner*" (S. 490–496); „Innen und Außen in der Welt des Neuen Testaments" (S. 497–502) und „Jesus als Nasoräer/Nasiräer" (S. 513). Der Band endet mit dem Nachweis der Erstveröffentlichungen (keiner der Beiträge war bisher unveröffentlicht). Register sind nicht beigegeben.

Insgesamt handelt es sich um eine anregende Sammlung von Aufsätzen, die teilweise die Forschung der letzten drei Jahrzehnte bestimmt haben. In vielen Beiträgen trägt Berger Material vorbildlich zusammen, auf das andere Forscher gerne zurückgreifen werden, auch wenn es andere Interpretationen als die Bergers zulässt. Wie in anderen Publikationen zeigt sich Berger auch in diesen Aufsätzen als mutiger Kritiker des Forschungskonsenses und ist bereit, eigene Wege zu gehen (vgl. z. B. auch dessen Büchlein „Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel", Gütersloh, 2002). Während seine Analyse und Kritik fast durchweg überzeugen, gilt das nicht im gleichen Umfang für Bergers eigene Thesen. Dennoch hat er die neutestamentliche Forschung der letzten drei Jahrzehnte angeregt und mutig auch vernachlässigte oder unbequeme Themen angesprochen.

Christoph Stenschke

Kurt Erlemann, Karl Leo Loethlichs, Klaus Scherberich, Jürgen Zangenberg (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, kt., VIII + 253 S., € 29,90

Der dritte Band des Werkes „Neues Testament und Antike Kultur" (Band 1 erschien 2004, Band 2 im Jahr 2005) behandelt in drei Kapiteln die weltanschaulichen Richtungen und Gruppen der antiken Welt (S. 1–78), zentrale weltanschauliche Themen (S. 79–150) und die Wirklichkeiten der Lebenspraxis in Kult und Ethik (S. 151–253).

Das erste Kapitel informiert über: 1. die hellenistisch-römische Philosophie: Stoa, Kynismus, Epikureismus, Platonismus, Pythagoreismus, Aristotelismus und Skepsis (H. Rosenau); 2. die Mysterienkulte (H. Kloft); 3. die religiöse Vielfalt Palästinas: Pharisäer/Zeloten/Sikarier und Sadduzäer (R. Heiligenthal), Essener und Qumranfunde (G. Faßbeck), Propheten und Messiasgestalten (K. Erlemann), Täufergruppen (K. Backhaus), Samaritaner (J. Zangenberg), Gottesfürchtige und Proselyten (B. Wander), Nichtjuden in Palästina (J. Zangenberg); 4. die religiöse

Vielfalt Kleinasiens (E. Winter), und 5. die Gnosis (P. Schneemelcher und Chr. Markschies).

Das zweite Kapitel behandelt acht Themen: 1. Weltwahrnehmung und Weltbild (J. Kreuzer); 2. Gott und göttliche Wesen (W. Kahl); 3. Zeit- und Geschichtsbild (J. Kreuzer); 4. die Auffassung vom Menschen (H. Rosenau); 5. Tod und Auferstehung: Begräbnis und Totenpflege (U. Volp, J. Zangenberg), Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung der Toten (U. Volp); 6. Wunder, Wundertäter und Magie (P. Busch); 7. Orakelwesen und Prophetie (V. Rosenberger), und 8. die Staatsidee (M. Klinghardt).

Das dritte Kapitel informiert über neun „kultische" und ethische Themen: 1. Ethik und Tugendlehre (H. Löhr); 2. Tempel und Tempelkult: in der antiken Welt (G. Röhser) und im Jerusalemer Tempel (H.-M. Döpp); 3. die Synagoge (C. Claußen); 4. Herrscherverehrung und Kaiserkult (W. C. Schneider); 5. Gebet (N. Förster); 6. nicht-öffentliche Frömmigkeit bei Griechen und Römern (R. von Bendemann, G. Faßbeck) und im Judentum (G. Faßbeck); 7. Mystik (G. Röhser); 8. Zahlenmystik und Gematrie (V. Petracca), und 9. Apologetik, Polemik und Mission (Chr. Stenschke und Herausgeber).

Wie in den ersten beiden Bänden bemühen sich die Autoren auch im dritten Band zur „Umwelt" bzw. „Mitwelt" der ersten Christen, allgemeine Sachverhalte und konkrete Beispiele knapp aber präzise, konsequent informativ und auf dem neuesten Stand darzustellen. Wer sich als Student die Mühe macht, sich durch die Lektüre des Bandes (bzw. aller drei Bände) eine Gesamtschau der griechisch-römischen Welt und Gesellschaft zu erarbeiten, in der Jesus und Paulus, Petrus und Jakobus und die anderen Apostel gelebt, gedacht, gepredigt und geschrieben haben, wird reich belohnt. Und Professoren werden durch die Lektüre an die eine oder andere Tatsache erinnert, die sie an früher einmal Gewusstes erinnert (oder an liegen gebliebene Projekte!). Die Wertungen, die im Rahmen der Darstellung vorgenommen werden, sind fair und ausgewogen und, auch wenn man in einzelnen Fällen andere Positionen für wahrscheinlicher oder überzeugender hält, jedenfalls nachvollziehbar.

H. Rosenau hat meines Erachtens recht, wenn er es für unwahrscheinlich hält, dass Jesus unter kynischem Einfluss gestanden haben soll (S. 5). Für H. Kloft sind die Urteile der religionsgeschichtlichen Schule im Blick auf den Einfluss der Mysterienreligionen auf frühchristliche Auffassungen übertrieben; er meint allerdings, dass die „zur Zeit herrschende Reserve" zu weit geht (S. 25). G. Faßbeck erklärt die relativ seltene Bezeugung einer messianischen Hoffnung in den literarischen Quellen „des frühen Judentums jenseits NT und Josephus" mit den Trägerkreisen dieser Quellen (S. 41). Die Hypothese, die „Gottesfürchtigen" der Apostelgeschichte seien ein theologisches Konstrukt des Lukas, ist unhaltbar (S. 51). W. Kahl betont, dass die „Proponenten der Ausbreitung der Frühchristentums", das heißt die Apostel und die Autoren der neutestamentlichen Schriften, sich hinsichtlich ihrer Gottesvorstellung „in ungebrochener Kontinuität mit der

Bezeugung der Offenbarungen Gottes in den Heiligen Schriften Israels" wussten, dass sie aber das Gottesbild modifizierten, „indem etwa Jesus Christus an Funktionen Gottes partizipiert bzw. sie übernimmt"; wenn im Neuen Testament das Problem „nicht eindeutig semantisch gelöst wird", das sich im Umfeld des Polytheismus mit der Tatsache stellte, dass Jesus Attribute, Fähigkeiten und Funktionen zugeschrieben wurden – heidnische Hörer mussten den Eindruck erhalten, dass Jesus als Gott verstanden wird, was in einigen neutestamentlichen Stellen auch deutlich wird –, so spiegelt diese relative Offenheit „weniger Unbeholfenheit wider als vielmehr den Versuch, im Ringen um treffende Begriffe die Relevanz des an Christus gebundenen Evangeliums für die je unterschiedlichen Adressaten so angemessen – im Hinblick auf das jüd. monotheistische Bekenntnis und die palästinische Jesusüberlieferung – wie plausibel – im Hinblick auf die Enzyklopädie der Rezeptorkulturen – zu kommunizieren" (S. 95f).

Angesichts der einflussreichen platonischen Anthropologie hatte es die christliche Theologie nicht leicht, jenseits von Formulierungen, die an den Platonismus erinnern (Geist und Leib, innerer und äußerer Mensch, alter und neuer Mensch), im Anschluss an alttestamentlich-jüdische Überzeugungen die Ganzheitlichkeit des Menschen zu betonen, die seine Leiblichkeit und damit auch die Auferstehung des Leibes einschließt (S. 119). Im Kontext der antiken Wahrnehmung der Wunder wurde die grundsätzliche Möglichkeit von Ereignissen, die die Alltagserfahrung durchbrechen, nicht in Frage gestellt (S. 136). Der Wert der urchristlichen Propheten war nicht so sehr an ihrer Prophetie festgemacht, sondern „an ihrem Lebenswandel, der sich radikal an der Nachfolge Christi orientieren sollte" (S. 142). Das Wort *ekklesia* hatte sich in der hellenistisch-römischen Zeit zu einem Forum gewandelt, vor dem Reden gehalten und vor dem der Herrscher durch Akklamation geehrt wurde und dessen Herrschaft durch das Akzeptieren seiner Gesetze bestätigt wurde – eine Entwicklung, die vom hellenistischen Judentum rezipiert wurde und die Verwendung für die Versammlung der Christen leichter verständlich macht (S. 149f). H. Löhr betont im Blick auf die neutestamentliche Ethik, dass „die Gegenüberstellung von Sünde als eigenverantwortliche ‚Tat' und Sünde als fremd verursachtem ‚Verhängnis'" auseinanderreißt, was für Paulus „unbedingt zusammengehört" (S. 154). Der grundsätzliche mystikkritische Akzent des Neuen Testamentes ist zum Beispiel in Kol 3,1–5 darin zu sehen, dass die Sehnsucht nach einer „Himmelsreise" auf das ethische Handeln umgelenkt wird (S. 238).

Manche Urteile, die dem allgemeinen historisch-kritischen Konsens entsprechen, sind trotzdem zu hinterfragen, so die Meinung, dass das Neue Testament die Pharisäer karikierend darstellt (S. 35), oder die These, dass Joh 4 mit „innergemeindlichen Stimmen" ringt (S. 49). Ist das jüdische „Denkbild des Messias" wirklich, wie W.C. Schneider meint, die Folge der „Ferne der Gottheit", die sich infolge der „Anforderung der gr. Metaphysik und der Transzendierung des Gött-

lichen" ergeben hatte (S. 214)? (Eine Darstellung der ntl. Texte zum Umgang mit Herrscherverehrung und Kaiserkult vermisst man in diesem Beitrag.)

Die Herausgeber bedanken sich im Vorwort bei den rund 80 Autoren für ihre konzentrierte Mitarbeit, die das zügige Erscheinen der drei Bände möglich gemacht hat. Der Rezensent dankt den Herausgebern, dieses Projekt in Gang gebracht zu haben. Mit einem Registerband und einem Band „Texte und Urkunden" soll es 2007 abgeschlossen werden.

Eckhard Schnabel

Wolfgang Reinbold: *Der Prozess Jesu.* Biblisch-theologische Schwerpunkte 28, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, kt., 203 S., € 19,90

Nachdem W. Reinbold eine Dissertation zum Thema „Der älteste Bericht über den Tod Jesu. Literarische Analyse und historische Kritik der Passionsdarstellungen der Evangelien" (BZNW 69, Berlin 1994) vorgelegt und in seiner Habilitation die „Propaganda und Mission im ältesten Christentum. Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche" (FRLANT 188, Göttingen 2000) behandelt hat, kehrt er zum Thema des gegen Jesus angestrengten Prozesses zurück, von dem die Evangelientexte berichten, die er dem „interessierten Nichtfachmann" (S. 5) erläutern will. Er verzichtet deshalb größtenteils auf Fußnoten, und das Literaturverzeichnis ist mit 33 Titeln der Sekundärliteratur knapp gehalten. Reinbold bemüht sich bei seiner Darstellung konsequent zu unterscheiden „zwischen Sachverhalten, an denen m. E. kein begründeter Zweifel möglich ist, und meiner eigenen Interpretation dieser Sachverhalte" (S. 5f). Das qualifizierende „m. E." macht dem aufmerksamen Leser bereits von Anfang an klar, dass das Urteil „kein begründeter Zweifel möglich" eben doch auch subjektiv ist. Die Auswahl der genannten Sekundärliteratur zeigt, dass Reinbold auf die Nennung von Studien verzichtet hat, die den Evangelisten mehr historische Zuverlässigkeit zutrauen, als viele der genannten Autoren dies tun (z. B. O. Betz, D. L. Bock, M. Hengel, N. T. Wright).

Die Darstellung ist in sechs Kapitel eingeteilt. Kapitel 1 („Die Quellen" [S. 19–39]) stellt die relevanten Texte des Neuen Testaments sowie der apokryphen, jüdischen und römischen Literatur vor. Kapitel 2 („Die Passionsberichte historisch lesen" [S. 41–70]) beginnt mit Abschnitten über die Verfasser (keine Augenzeugen) und die Entstehungszeit (70–100 n. Chr.) der Evangelien und ihrer Quellen. Wo Markusevangelium und Johannesevangelium übereinstimmen, liegt „mit großer Wahrscheinlichkeit" alte Tradition vor, die dann gewachsen ist, als die Evangelisten die ihnen vorliegenden Quellen „aufgrund ihrer besseren allgemeinen Kenntnisse der historischen Zusammenhänge und aufgrund von *Vermutungen* über das, was in den letzten Tagen Jesu geschehen sein mag",

korrigierten (S. 52). In dem Abschnitt „Auf der Suche nach dem Urgestein der Tradition" (S. 53–70) unternimmt Reinbold eine allgemeinverständlich geschriebene quellenkritische Durchsicht durch die Evangelienberichte, die acht Szenen übriglässt, die als „Urgestein der alten Tradition" gelten können: 1. die jüdischen Autoritäten planen den Tod Jesu; 2. Jesus zieht mit seinen Jüngern nach Jerusalem ein; 3. Jesus kündigt bei einem Abendessen seine Verhaftung und die Verleugnung durch Petrus an; 4. Jesus wird unter Mitwirkung des Judas verhaftet; 5. Jesus wird vom Hohenpriester verhört; 6. Jesus wird von Pilatus verhört und von den Soldaten verspottet; 7. Jesus wird als „König der Juden" gekreuzigt; 8. Joseph von Arimathäa begräbt Jesus.

In Kapitel 3 („Die historischen Fakten" [S. 71–81]) stellt Reinbold vor, was als gesichert gelten kann: die Kreuzigung Jesu, die Verurteilung durch Pontius Pilatus, die Kreuzigung auf Golgatha außerhalb Jerusalems, die an einem Freitag nahe beim Passafest um das Jahr 30 stattfand. Der „Grund des Todes Jesu" (Kapitel 4 [S. 83–101]) kann nicht mit Hilfe des *titulus* am Kreuz (Mk 15,26 / Joh 19,19) erhellt werden, da dieser kaum ein historisches Faktum sein kann. Das Faktum der Kreuzigung veranlasst zur plausiblen Vermutung, dass Pilatus Jesus im Zusammenhang einer Anklage, ein politischer Aufrührer zu sein, für schuldig hielt (S. 95–100). Die Mitteilung der Evangelien, dass Pilatus Jesus für unschuldig hielt und ihn nur deshalb verurteilte, weil er von der jüdischen Seite unter Druck gesetzt wurde, ist historisch unwahrscheinlich (S. 100).

Die Behandlung der „Frage nach der Schuld am Tod Jesu" (Kapitel 5 [S. 103–137]) leitet Reinbold mit neutestamentlichen und späteren (langes Zitat von W. Bousset) Aussagen zur Schuld „der Juden" am Tod Jesu ein. Eine Skizze der Beziehungen zwischen Jesus und den Pharisäern zeigt, dass diese nicht die Todfeinde Jesu waren (S. 107–110). Jüdische Gegner, die den Tod Jesu wollten, hat es nicht gegeben: Sätze wie Mk 3,6 sind „vom Ende her in die Geschichte Jesu hinein gelesen worden" (S. 111). Die Schilderung eines „jüdischen" Prozesses vor dem Sanhedrin ist unhistorisch, insbesondere die zustimmende Antwort Jesu auf die Frage des Hohenpriestes, ob er der Messias sei (S. 112–116). Die Barabbas-Szene ist ebenfalls kaum historisch (S. 116–120). „Historisch betrachtet" ist die Behauptung, die Juden seien am Tod Jesu schuld, haltlos: „Die Passionsgeschichte ist parteiisch, offenbar schon in ihren ältesten Schichten" (S. 120). Die Meinung, der Tod Jesu sei eine rein römische Angelegenheit gewesen, geht nach Reinbold allerdings zu weit: Der offensichtlich historische Verrat des Judas, die Verleugnung des Petrus bei einem Verhör Jesu durch den Hohenpriester, die Reaktion in Jerusalem auf den Einzug Jesu und die Tempelreinigung lassen vermuten, dass Juden insofern am Tod Jesu Anteil hatten, als man wohl davon ausgehen kann, dass der Hohepriester Jesus nach einem nächtlichen Verhör bei Pilatus angezeigt hat (S. 137). Von „Schuld" am Tod Jesu kann man historisch weder im Blick auf die Juden noch im Blick auf Pilatus reden, da die Formulierung voraussetzt, dass Jesus zu Unrecht verurteilt wurde. Das ist aber nicht der Fall gewesen:

Pilatus hat Jesus offensichtlich eines politischen Verbrechens für schuldig befunden, auf das die Todesstrafe stand. Als römischer Präfekt hatte er keine andere Wahl, als so zu handeln wie er es tat, auch wenn wir dies „aus unserer Perspektive" für einen Justizirrtum halten mögen (S. 137).

Das letzte Kapitel (6: „Christen und Juden und der Tod Jesu" [S. 139–181]), in dem Reinbold am Ende das Dokument „Dabru Emet" vom 10. September 2000 wiedergibt, in dem jüdische Gelehrte acht Leitsätze zum jüdisch-christlichen Dialog formulierten, endet mit dem erneuten Hinweis auf die „antijüdischen" Sätze im Neuen Testament („die Juden haben Jesus getötet", „sie haben den Teufel zum Vater"), von denen eine „große Gefahr" ausgeht. Diese „Gefahr" kann laut Reinbold nur „gebannt" werden, „wenn jede Christengeneration aufs neue aufgeklärt wird über die Bedingungen der Entstehung dieser Sätze – und darüber, dass sie mit dem Wesen des Christentums unvereinbar sind, das sich auf den Juden Jesus aus Nazareth beruft" (S. 181).

Reinbold bemüht sich, wie er im Vorwort ankündigt, in der Tat konsequent, fair mit den Texten umzugehen. Er formuliert deshalb oft in Frageform. Andererseits fällt auf, dass er andere Erklärungen manchmal weder ausführlich darstellt noch eingehend prüft oder sogar ohne Begründung zurückweist. Zwei Beispiele müssen genügen. Bei der Behandlung der Frage nach der Schuld Jesu unterzieht Reinbold Mk 14,60–62 (vgl. Joh 18,19f) einer historischen Kritik mit folgenden Argumenten (S. 86–91): Da „der königliche Messias" nach den üblichen zeitgenössischen Vorstellungen in erster Linie ein Mann war, der mit Gewalt gegen die Feinde Israels streitet, und da alles, was wir über das Leben Jesu wissen, diesen Vorstellungen eklatant widerspricht, ist es schwer vorstellbar, dass Jesus auf die Frage des Hohenpriesters mit einem kurzen „Ich bin's" geantwortet haben könnte. Die Lösung, dass Jesus eine ganz andere Vorstellung seiner messianischen Funktion hatte und deshalb mit „Ja" antworten konnte, hilft nicht weiter, da Jesus sich gegen die Verdrehung seines so ganz anderen Messiasverständnisses vor Pilatus hätte zur Wehr setzen können. Wenn Reinbold schreibt, „ich sehe keinen Ausweg" (S. 89), urteilt er ohne Behandlung der Auskunft, dass Jesus sich gerade *nicht* verteidigen wollte, weil es seine Absicht war, zu sterben (vgl. das Schweigen während des Prozesses, das einem Schuldeingeständnis gleich kam). – Zweites Beispiel: Reinbold hält die Schilderung der synoptischen Evangelien über einen jüdischen Prozess vor dem Sanhedrin für unhistorisch, da diese „in fast allen Punkten" den Regelungen des jüdischen Religionsgesetzes widerspricht (S. 112–114). Der einzige „Ausweg" aus diesen „Widersprüchen", den er erwähnt – der Hinweis auf den Unterschied zwischen der Rechtslage und der Praxis in konkreten Fällen – ‚ist in der Tat wenig hilfreich. Unerwähnt bleibt der Vorschlag von A. Strobel (dessen Studie „Die Stunde der Wahrheit. Untersuchungen zum Strafverfahren gegen Jesus" [WUNT 21, Tübingen 1980] immerhin in der Literaturliste aufgeführt ist), dass nach jüdischem Recht für Volksverführer (*mesit*, *maddiakh*) Ausnahmeregelungen galten.

Reinbold wirft der christlichen, bereits neutestamentlichen Überlieferung Parteilichkeit vor (zuletzt S. 175). Wenn er dem „johanneischen Jesus" von Joh 8,44 Antijudaismus vorwirft (S. 118), ist dies ebenfalls parteilich, und mindestens so aggressiv wie die christliche Tradition, die er verwirkt. Viele historische Fragen werden in beispielhafter Deutlichkeit aufgeworfen, sie werden aber nicht mit der nötigen Sorgfalt untersucht, die auch solche Erklärungen darstellt und prüft, die ohne eine Kritik der Texte auskommen, ohne diese zu vergewaltigen. Ungeklärt bleibt vor allem der Sinn des Todes Jesu: das „Wesen des Christentums" beruft sich nicht einfach auf den „Juden Jesus aus Nazareth" (S. 181), sondern, wenn man sich der urchristlichen Verkündigung anschließt, auf die Überzeugung, dass „Christus gestorben ist für unsre Sünden nach der Schrift; und dass er begraben worden ist; und dass er auferstanden ist am dritten Tage nach der Schrift; und dass er gesehen worden ist von Kephas, danach von den Zwölfen" (1 Kor 15,3–5).

Eckhard Schnabel

5. Theologie

Michael Becker, Markus Öhler (Hg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie,* WUNT II/214, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, kt., 447 S., € 74,–

Im ersten Halbjahr 2003 fanden in München und Wien unter der Leitung der Herausgeber zwei Tagungen statt, die sich jeweils mit dem Thema Apokalyptik befasst haben. Die zwölf Beiträge in diesem Band entstanden daraus.

„Und die Wahrheit wird offenbar gemacht. Zur Herausforderung der Theologie durch die Apokalyptik" heißt der einführende Beitrag der Herausgeber. Sie verstehen Apokalyptik im Sinne der modernen Kommunikationstheorie als ein symbolisches Universum, durch dessen Konstruktion die eigene Gegenwart bewältigt werden soll (S. 6). Ergebnisse der älteren Forschung werden in Frage gestellt: dass Apokalyptik ausschließlich literarisch – also anhand von bestimmten Topoi – erfasst werden kann, dass sie entweder der Prophetie oder der Weisheit zugeordnet werden kann, dass ihr Proprium in einem starren Äonen-Dualismus besteht. Festgehalten wird, dass die neuere Forschung keinen „unüberwindliche[n] Graben zwischen Torafrömmigkeit und apokalyptischen Denkmustern" sehe (S. 12) und dass das wichtigste Unterscheidungsmerkmal der frühchristlichen gegenüber der frühjüdischen Apokalyptik in der einzigartigen christlichen Auffassung vom bereits angebrochenen Heil bestehe (S. 13).

Fünf Beiträge sind dem Hauptteil „Jesus und das Neue Testament" zugeordnet. In einem der längsten und meines Erachtens interessantesten Aufsätze setzt

sich Jörg Frey mit dem „Problem: Jesus und die Apokalyptik" auseinander. Frey stellt in einem forschungsgeschichtlichen Überblick dar, wie die neutestamentliche Forschung im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder der Versuchung erlag – wie Klaus Koch es formulierte – „Jesus vor der Apokalyptik zu retten" (S. 26). Von den Anfängen der Apokalyptik-Forschung über Bultmann bis hin zu Vielhauer sei in der deutschen Forschung eine abwertende, mitunter auch antijüdische Haltung zu spüren. Diese äußerte sich darin, dass die meisten Forscher aus systematisch-theologischem Interesse bemüht waren, Jesus von den „schwer zugänglichen Bildwelten der Apokalyptiker möglichst schroff abzugrenzen" (S. 38). Diese Haltung sei in der neueren Apokalyptikforschung überwunden worden, nicht zuletzt dadurch, dass sie inzwischen internationalisiert wurde und gegenwärtig ihren Schwerpunkt im angelsächsischen Raum hat. Neue Impulse in der Forschung kommen vor allem aus der Analyse der Qumran-Literatur. Zum Beispiel erweise sich die einst übliche Alternative „weisheitlich" oder „apokalyptisch" angesichts der in manchen Texten vorkommenden Verbindung zwischen weisheitlicher Reflexion und apokalyptischen Motiven als unhaltbar. Das habe unter anderem für die traditionsgeschichtliche Einordnung der Logien Jesu Konsequenzen. Auch die Gattungsanalyse, die von der „Genre Group" der Society of Biblical Literature vorangetrieben wurde, habe Früchte getragen, indem sie zeigte, dass die Gattung Apokalyptik nicht notwendigerweise einen Äonen-Dualismus bzw. eine eschatologische Naherwartung voraussetzt. Neuerer Forschung zufolge liegen die Anfänge der Apokalyptik weit vor der Krise unter Antiochus IV. Frey sieht einen neuen Versuch, Jesus vor der Apokalyptik zu retten, in neueren nordamerikanischen Entwürfen eines „noneschatological Jesus" (z. B. von Crossan, Borg, Mack und anderen Mitgliedern des Jesus-Seminars). Auch dieser Versuch sei zum Scheitern verurteilt, denn zwei unumstrittene Tatsachen machen eine apokalyptische Auffassung von Jesus unumgänglich: Jesu Verbindung zum Täufer und die frühe Deutung der österlichen Erscheinungen Jesu mithilfe des jüdisch-apokalyptischen Bekenntnisses zur Auferweckung der Toten und zur Parusie des Erhöhten (S. 59). Auch die Verkündigung Jesu setzt „ein beträchtliches Maß an apokalyptischen Traditionen" voraus (S. 79). Jesus werde man also nicht vor der Apokalyptik retten können!

Eve-Marie Becker bietet in „Markus 13 re-visited" eine motiv- und zeitgeschichtliche Analyse der Endzeit-Rede Jesu. Sie argumentiert aufgrund einer grammatikalischen Untersuchung der ὅταν-Nebensätze in Mk 13, dass diese in den Versen 7, 11 und 14 iterative Funktion haben. Diese Feststellung führt sie zu dem Schluss, dass Markus, der die Rede aus einzelnen Traditionsstücken eigenständig komponiert habe (S. 104f), in Mk 13,5a–14a schon geschehene geschichtliche Ereignisse erzählt und Mk 13,14b–23 „davon abhängige Ereignis folgen in der zuletzt erlebten Geschichte" schildert (S. 11). Erst ab Vers 24 weise die Rede prophetisch-eschatologische Motive auf. Kritisch zu hinterfragen ist bei diesem Entwurf vor allem die Auslegung von Vers 14. Laut Becker versteht Mar-

kus den „Gräuel der Verwüstung" als ein sich in der Geschichte wiederholendes Ereignis (wegen des vermeintlichen iterativen Charakters der Nebensätze [S. 110]), und gleichzeitig sei er „das letzte der geschichtlich genannten Ereignisse", nämlich die Zerstörung bzw. Entweihung des Tempels 70 n. Chr., auf die Markus Bezug nimmt (S. 113).

Klaus-Michael Bull setzt sich in seinem Beitrag „Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden (Röm 14,10)" mit dem Motiv des Endgerichts im Römerbrief auseinander. Anhand des argumentationsanalytischen Modells von Toumlin und Kopperschmidt kommt Bull zu dem Ergebnis, dass in den von ihm untersuchten Texten (Röm 2,1–16 und 14,10–12) das Motiv des Endgerichts als „unstrittige theologische Tatsache" (S. 143) sowohl von Paulus als auch von seinen intendierten Lesern akzeptiert wird. Diese Erkenntnis verbiete es, die Rede vom Gericht als für die paulinische Theologie irrelevant oder mit ihr unvereinbar hinzustellen.

In „Eine apokalyptische Paulusschule? Zum Ort des Zweiten Thessalonicherbriefs" behauptet Paul Metzger aufgrund des Fehlens typischer paulinischer Themen wie „Rechtfertigung", „Sein in Christus" und „Evangelium", dass der Zweite Thessalonicherbrief weder Paulus noch einer Paulusschule zuzuordnen sei. Vielmehr sei er eine apokalyptische Schrift, die der Johannesapokalypse nahe steht und den Versuch eines Plagiators darstellt, die Autorität des Paulus zu beanspruchen und gegen den Apostel auszuspielen. Dass eine nicht geringe und im angelsächsischen Raum stark zunehmende Zahl an Paulusforschern gerade in der Apokalyptik ein wesentliches Merkmal – wenn nicht sogar das Zentrum – der paulinischen Theologie sieht (Beker, Plevnik, Pate u. a.), wird von Metzger leider nicht rezipiert. Er bietet auch keine Erklärung dafür, wie ein gegen den Paulus gerichtetes Plagiat neben dem Ersten Thessalonicherbrief Aufnahme in die Paulusbriefsammlung finden konnte.

In einem diskussionswürdigen Beitrag über „Die Himmelsfrau in Apk 12. Ein polemischer Reflex des römischen Kaiserkults" argumentiert Heike Omerzu, dass sich der Seher in seiner Darstellung jüdisch-apokalyptischer Traditionselemente bedient und diese mit bekannten pagan-mythologischen Erzähltraditionen von der Verfolgung einer Frau mit Kind durch einen Drachen verknüpft. Insbesondere habe der Seher „die Struktur des Leto-Isis-Mythos bei der Komposition von Apk 12 aufgenommen, um gegen den Kaiserkult zu polemisieren" (S. 191). Dieser sei von Domitian durch Münzen mit Abbildungen von seiner Frau Domitia und seinem früh verstorbenen und daraufhin divinisierten Sohn unter anderem in Kleinasien propagiert worden. Diese polemische Absicht lasse sich an der Darstellung einer der Domitia weit überlegenen Himmelsfrau mit ihrem von Gott am Leben erhaltenen und in den Himmel erhöhten Kind deutlich erkennen.

Drei Beiträge im zweiten Hauptteil sind der Rubrik „frühchristliche Kontexte" gewidmet. Wilhelm Pratscher befasst sich mit der „Parusieerwartung im 2. Klemensbrief". Der Autor des Briefes, der „in den breiten Strom der *apokalyptisch*

orientierten frühchristlichen Zukunftserwartung" (S. 209, kursiv im Original) gehört, halte sowohl an der Gewissheit als auch an der Unkenntnis des Zeitpunkts der Parusie fest. Eine Naherwartung sei nicht zu spüren. Ob daraus folgt, dass der Autor des Zweiten Klemensbriefes sich damit abgefunden hat, „daß der neue Aeon erst jenseits des individuellen Todes Wirklichkeit wird" – so der Schlusssatz und das Fazit des Beitrags –, muss kritisch hinterfragt werden.

Enno Edzard Popkes analysiert in seinem Aufsatz „Von der Eschatologie zur Protologie" die spärlichen apokalyptischen Motive im Thomasevangelium und ihre Transformation gegenüber der synoptischen Tradition. Popkes' Ausführungen sind bewusst als Beitrag zur Diskussion mit dem einflussreichen nordamerikanischen Forschungszweig konzipiert, der im Thomasevangelium eine eigenständige, inhaltlich mit der Logienquelle Q vergleichbare Traditionsbildung vermutet. Popkes konstatiert, dass terminologische Übereinstimmungen festzustellen sind (insofern diese aus dem Koptischen ins Griechische rückübersetzt und identifizierbar gemacht werden können). Er kommt aber zu dem Schluss, dass sich die apokalyptischen Aussagen Jesu im Thomasevangelium von den in frühchristlichen Texten tradierten Logien in ihrer Grundausrichtung völlig unterscheiden. Sie seien von daher viel mehr späteren gnostischen Traditionsbildungen als der apokalyptischen Tradition des frühesten Christentums zuzuordnen.

„Apokalyptische Motive im Johannes-Apokryphon" heißt der Beitrag von Jutta Leonhardt-Balzer. Diese schon vor den Nag-Hammadi-Funden bekannte gnostische Schrift rezipiere viele apokalyptische Topoi, sei aber nicht am Ende, sondern am Anfang der Welt, genauer am Ursprung des Menschens, interessiert. Sie mache deswegen vom Genesis-Text Gebrauch, insbesondere von Seth-Traditionen, um eine apokalyptische Geschichtsdeutung mit typischer Äonenaufteilung vorzunehmen. Das Johannes-Apokryphon veranschauliche die „speziell gnostische Umformung apokalyptischer Erwartung auf eine persönliche Rückkehr zum ursprünglichen Zustand hin" (S. 262).

Der dritte Teil des Bands umfasst zwei Beiträge zum Thema „Zur Umwelt des Neuen Testaments". Imre Peres befasst sich in seinem Aufsatz mit dem Thema „Positive griechische Eschatologie". Er argumentiert, dass griechische Jenseitsauffassungen durchaus die Bezeichnung „Eschatologie" verdienen und dass sie neben den bekannten pessimistischen Vorstellungen von einer grauen, hoffnungsleeren Unterwelt auch optimistische Bilder aufweisen. Peres ist der Meinung, dass es viele thematische und terminologische Berührungspunkte zwischen der griechischen und der neutestamentlichen Eschatologie gibt. Ob das bedeutet, wie Peres meint, dass das Neue Testament zusätzlich zu alttestamentlichen und frühjüdischen Traditionen auch die positive griechische Eschatologie aufnimmt, muss kritisch hinterfragt werden.

Im längsten Beitrag des Bands geht Michael Becker der Frage des Verhältnisses von rabbinischen und frühjüdisch-apokalyptischen Traditionen nach. Becker stellt in einem forschungsgeschichtlichen Überblick fest, die Haltung der For-

schung sei bislang gewesen, „daß das Apokalyptische für die Rabbinen keine, zumindest keine positive Relevanz besitze" (S. 285). Die Frage nach der Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen apokalyptischem und *früh*rabbinischem Material müsse aber neu gestellt werden. Sonst laufe man Gefahr, „die Sicht der späteren Redaktion der frührabbinischen Texte zum alleinigen Maßstab zu machen" (S. 291). Es genüge auch nicht festzustellen, dass frührabbinische Traditionen von der Gattung „Apokalypse" keinen Gebrauch machen. Als vielschichtiges religionsgeschichtliches Phänomen dränge die „Apokalyptik" zur Suche nach Kontinuitätsspuren zwischen den beiden Traditionen. Nach dieser methodischen Weichenstellung untersucht Becker das historische und literarische Umfeld der Rabbinen und stellt fest, dass der Bar-Kokhba-Aufstand für das frührabbinische Verständnis schwerwiegendere Folgen als die Zerstörung des Tempels gehabt habe. Bis zum Aufstand habe man nämlich am baldigen Wiederaufbau des Tempels bzw. an messianischen Hoffnungen festgehalten. Nach dem Aufstand seien diese in den Hintergrund verdrängt worden. Der Vergleich frührabbinischer Traditionen mit dem Vierten Buch Esra und der syrischen Baruch-Apokalypse, die zwischen der Tempelzerstörung und dem Bar-Kokhba-Aufstand entstanden seien, lassen dennoch nicht nur Differenzen, sondern auch einige Gemeinsamkeiten ans Licht kommen. Diese betreffen das jeweilige Geschichts-, Gottes-, Gesetzes- und Offenbarungsverständnis. Deswegen ist es angebracht, die Verfasser des Vierten Esra und des syrischen Baruch „nicht allzu weit entfernt von den frühen Rabbinen anzusiedeln" (S. 343). Beckers These ist diskussionswürdig, leidet aber in ihrer jetzigen Form darunter, dass nur ein Text aus dem rabbinischen Material (m.Sot. 9,14f) der ausführlichen Analyse der Apokalypsen als Vergleichsgegenstand gegenübergestellt und umfassender erläutert wird.

Zwei Aufsätze sind dem letzten Hauptteil „Theologiegeschichtliche und systematische Perspektiven" zugeordnet. Alf Christophersen setzt sich in „Die ‚Freiheit der Kritik'„ mit dem „theologischen Rang der Johannesoffenbarung im Werk Ferdinand Christian Baurs" – so der Untertitel – auseinander. Baurs Ansicht, dass die Johannesapokalypse vom Apostel Johannes stammt, während das Johannesevangelium und die Johannesbriefe in der Mitte des 2. Jahrhunderts in Auseinandersetzung mit dem Montanismus entstanden sind, sei unhaltbar. Dennoch steht die gegenwärtige Forschung in Baurs Schuld wegen seines „kräftigen, kritischen Impuls[es]" (S. 381) in der Frage der Verhältnisbestimmung der johanneischen Schriften zueinander.

Im letzten Beitrag bespricht Ulrich Körtner die „Enthüllung der Wirklichkeit. Hermeneutik und Kritik apokalyptischen Daseinsverständnisses aus systematisch theologischer Sicht". Laut Körtner hat Theologie die Aufgabe, „sich kritisch sowohl mit heutigen Formen der Apokalyptik als auch mit ihrem eigenen apokalyptischen Erbe auseinanderzusetzen" (S. 387f). Dieses Erbe fasst er vorwiegend negativ auf. Apokalyptik sei eine „Enthüllung der Wirklichkeit *im Untergang*" (S. 389; kursiv im Original). Apokalyptisches Denken gehe aus einer „sackgas-

senartig strukturierte[n] Welterfahrung" hervor. Christliche Bewältigung der Angst machenden Gegenwart des apokalyptischen Erbes wird erfolgen, indem man den Einbruch des Heils in die Gegenwart betont. Körtners Analyse modernen apokalyptischen Denkens ist zum Teil hilfreich. Seine Darstellung der frühjüdischen Apokalyptik bleibt aber leider der in der deutschen Forschung bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts vorherrschenden negativen Haltung verpflichtet, die Frey in seinem Beitrag zurecht für nicht länger haltbar erklärt.

Fazit: Der vorliegende Sammelband belegt, dass Apokalyptik in der Tat eine Herausforderung für die neutestamentliche Theologie darstellt. Manche Beiträge machen deutlich, dass die Apokalyptik nicht länger als „Hülse" betrachtet und dem wahren „Kern" des Evangeliums gegenübergestellt werden darf. Andere Beiträge zeigen, wie schwer sich manche Exegeten immer noch tun, dieses frühjüdische Erbe in ihren Analysen des frühen Christentums positiv aufzunehmen und in ihr Gesamtbild zu integrieren.

Joel White

Detlef Häußer: *Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus*, WUNT II/210, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, kt., 416 S., € 74,–

Mit dieser Arbeit liegt die leicht überarbeitete Fassung der von R. Riesner betreuten Dortmunder Dissertation von Häußer, Dozent für Neues Testament und Griechisch am Theologischen Seminar Tabor (Marburg), zu einem wichtigen Thema vor. Das Verhältnis Jesus-Paulus ist Brennpunkt zentraler theologischer Fragen, insbesondere wenn es um den Ursprung des Christentums und die Einheit des Neuen Testaments geht. Häußer will in der Forschung insofern eine Lücke schließen, als er „die Relevanz der traditionsgeschichtlichen Kontinuität zwischen Paulus, der urchristlichen Bekenntnistradition und der Jesusüberlieferung in den Blick nimmt" (S. 1). Der Forschungsüberblick seit Semler zeigt nicht nur, dass zu jeder der drei genannten „Traditionsschichten" die unterschiedlichsten Meinungen über Umfang und Kriterien zu deren Bestimmung vertreten wurden, sondern auch, dass bis heute über die Traditionskontinuität stark divergierende Auffassungen nebeneinander stehen. Es zeigen sich drei Grundpositionen, deren neuere Vertreter in kurzen Darstellungen referiert werden (es wird nicht ganz deutlich, nach welchen Kriterien die Reihenfolge der Darstellungen hier gewählt wurde, jedenfalls weder chronologisch noch alphabetisch). Für eine Traditionskontinuität und (weitreichende) sachliche Kongruenz machen sich J. D. G. Dunn, P. Stuhlmacher und D. Wenham stark, und ihre Position wird durch die vorliegende Arbeit gestützt. Kapitel 2 und 3 klären vorab wichtige methodische Fragen, zum Beispiel die theologisch-thematische Einschränkung auf die Christologie (weil für Paulus zentral und in allen drei Traditionsebenen ein wesentlicher

Bestandteil). Die Begriffe „Jesusüberlieferung" und „Christusbekenntnis" werden definiert oder geklärt und die paulinische Textauswahl aus pragmatischen Gründen auf die sieben allgemein als echt anerkannten Briefe eingeschränkt. Vier christologisch möglichst relevante Paulustexte bilden den Ausgangspunkt für den Hauptteil der Untersuchung und werden in je einem Kapitel behandelt: 1 Kor 15,3ff (S. 61–158); Röm 1,3f (S. 159–218); Phil 2,6–11 (S. 219–300) und Gal 4,4–6 (S. 301–349).

Aufgrund der Arbeiten von M. Thompson und V. Fusco (und kritischer Auseinandersetzung mit R. Hays) erläutert Häußer seine Kriterien zur Identifizierung von Tradition, bevor er jede Stelle sehr sorgfältig und mit ähnlichem Aufbau analysiert. Für alle vier Stellen geht er logischerweise von vorpaulinischer Tradition aus. Während dies für 1 Kor 15 kaum bestritten wird, gibt es für die übrigen Stellen jeweils auch prominente Vertreter, die davon nichts wissen wollen. Noch vielfältiger werden die Ansichten, wenn es um den Umfang und die Integrität der vorpaulinischen Tradition geht. Häußer geht kenntnisreich und sorgfältig auf alle möglichen Vorschläge ein und beurteilt sie durchdacht und ausgewogen. Seine eigenen Entscheidungen fallen aufgrund starker Argumente, und Einwände werden ausführlich und fair beantwortet. Das ist überhaupt die auffallende Stärke des Buches, dass Häußer überlegt, differenziert und maßvoll alle möglichen (und unmöglichen) Meinungen referiert, analysiert und kritisch würdigt. Das gilt auch für die Fragen nach Charakter und Herkunft (alttestamentlich und frühjüdisch) der Tradition sowie bei der Besprechung exegetischer (philologischer und sachlich-inhaltlicher) Detailfragen zu allen vier Stellen. Hier wurden in vorbildlicher Weise Philologie, Exegese, historische Fragen und Theologie miteinander verbunden.

Und die Ergebnisse? In 1 Kor 15,3b–7/8 sind vielleicht Kurzüberschriften (ähnlich der *simanim* der rabbinischen Lehrtechnik) vorsynoptischer Berichte über Jesus aufgegriffen. Dabei spielt vom Alten Testament her Jes 53 eine zentrale Rolle, daneben Ps 110, Dan 7,13f und Jona 2,1. Jesu Selbstbekenntnis nach Mk 10,45 sowie die Kenntnis der Abendmahlsworte und des Jesuswortes Lk 24,46, seine Leidensankündigungen und möglicherweise der Bericht vom Begräbnis Jesu stehen im Hintergrund. „Hinter den einzelnen Kurzsätzen steht ... ein größerer Traditionszusammenhang, nämlich die Passion, Auferstehung und Erscheinungen Jesu" (S. 150). Und auffallend ist: Bereits an dieser Stelle zeigt sich an einigen Details eine besondere Nähe zu Lukas (bzw. der lukanischen Tradition und Sonderüberlieferung).

Für Röm 1,3–4 ist ein Bezug auf Mk 12 und 14 erkennbar, hinter denen Ps 110 und 2 Sam 7 stehen, und wiederum eine besondere Nähe zu Lukas (1,32–35) festzustellen. Auch die Tradition, in der die qumranische Schriftauslegung (4Q246; 4QFlor) mit ihrem starken Bezug auf Ps 110 und Dan 7 bzw. 2 Sam 7 stand, spielt hier wohl eine wichtige Rolle. Inhaltlich weist Häußer nach, dass weder für Paulus noch für die vorpaulinische Christusformel eine adoptianische

Christologie (zwei Stufen) behauptet werden kann, vielmehr stellt sich hier eine „Drei-Stadien-Christologie" („präexistenter Gottessohn" – „irdischer Davidide" – „Sohn Gottes in Macht") dar.

Auch für Phil 2,6–11 gibt es neuere Arbeiten, die hier keine vorpaulinische Formulierung sehen (O'Brien, Bockmuehl, Bauckham). Für Häußer sind die Argumente dafür aber nicht überzeugend. Dem Rezensenten scheint es, dass sowohl für Röm 1,3f als auch für Phil 2,6–11 die grundsätzliche Frage, ob vorformulierte Tradition vorliegt, noch nicht endgültig geklärt ist, vielleicht nicht geklärt werden kann. Allerdings lehnt Häußer mit guten Gründen die Bezeichnung dieses Textes als „Christushymnus" ab, er ist am ehesten als katechetische Formel aufzufassen. Die Präexistenzaussage nimmt jüdische Weisheitsaussagen (Spr 8; Hiob 28; Sir 1,24; Weish 9) auf, wohl auch Ps 110, unsicher äthHen 48. Die „Entäußerung" meint wohl Verzicht auf die eigensüchtige Ausnutzung der eigenen Machtposition, und dazu ist die Versuchungsgeschichte Jesu Anknüpfungspunkt. Noch einmal ist ein Bezug zu Mk 10,45 (und dahinter neben Jes 53 auch Dan 7) zu erkennen, die Bezeichnung „Knecht, Diener" knüpft möglicherweise auch an Gen 3,23 an. Für die universale Unterwerfung unter die Herrschaft Jesu ist traditionsgeschichtlich nahezu sicher auf Jes 45,23 zu verweisen (ohne Bezugspunkt in der Jesusüberlieferung).

Und zu Gal 4,4–5 (und eventuell V. 6) schließlich ist besonders Joh 3,16f zu beachten. Der Sendungsgedanke ist wohl aus unterschiedlichen Quellen genährt, die Geburtsaussage möglicherweise mit Gen 3,15 LXX zu verbinden, und für den Loskaufgedanken ist insbesondere Jes 43 via Mk 10,45 in Betracht zu ziehen. Bei Jesus selbst ist zudem das Gleichnis von den bösen Winzern wahrscheinlich für Paulus vorauszusetzen. Und für den Gedanken zur Geburt, seinem Menschsein unter dem Gesetz und für das Ziel der Sendung Jesu ist einmal mehr Lukas mit seiner Erzählung in Lk 1 und 2 sowie dem Bericht der Predigt in der Synagoge in Nazareth (Lk 4) engster Bezugspunkt. Häußer argumentiert hier sogar überzeugend für die Ansicht, dass in Gal 4,4 mit der unüblichen Formulierung ein Hinweis auf die Jungfrauengeburt gesehen werden sollte.

Bevor Stellen-, Autoren- und Sachregister das wie gewohnt solide produzierte Buch beschließen, wertet das Schlusskapitel die Ergebnisse aus, indem die traditionsgeschichtlichen Beziehungen von Paulus her zum Alten Testament, der Jesusüberlieferung und den vorpaulinischen Bekenntnissen skizziert werden. Paulus hat ziemlich viel von der Jesusüberlieferung, in der es um christologisch wichtige Themen geht, gekannt (Häußer teilt hier zu Recht in „sicher", „wahrscheinlich" und „möglich" ein). Vom Alten Testament her sind insbesondere Jes 53, Dan 7,13f, 2 Sam 7, Ps 110 und Jes 61,1f wirksam geworden. Die lukanische Sonderüberlieferung spielt eine besondere Rolle, was sich wohl nicht nur durch gemeinsame Nutzung eines Traditionsstroms, sondern durch persönliche Gespräche erklären lässt. Dabei zeigt gerade die frühe Formulierung aus 1 Kor 15, dass auch die aus derselben Tradition stammenden und später in den Synoptikern zu

findenden Aussagen über das leere Grab und die Erscheinungen nicht Legenden aufgrund des österlichen Glaubens, sondern historisch glaubwürdige Berichte sind. Überhaupt sind Häußers Schlussfolgerungen markant und mutig: „Nach der vorliegenden Untersuchung sind für die zentralen Aspekte der paulinischen Christologie keine relevanten inhaltlichen Brüche zur von Paulus rezipierten Tradition erkennbar" (S. 361) – auch wenn sich aufgrund von Kreuz und Auferstehung die Akzente einiger Elemente der Christologie von Jesus zu Paulus verständlicherweise verschieben. Oder: „Die in der vorliegenden Arbeit untersuchten Teile der Jesusüberlieferung stehen offenbar vor den Bekenntnissen. Dieses Ergebnis stützt die Zuverlässigkeit der Jesusüberlieferung" (S. 364). Und für die Christologie gilt insgesamt: „Die Entwicklung der grundlegenden Inhalte der Christologie war wahrscheinlich schon Anfang der 40er Jahre weitgehend abgeschlossen" (S. 365). Mutig zu sein allein würde allerdings für solche weitreichende Schlussfolgerungen nicht genügen. In diesem Fall gründen sie auf einer soliden Arbeit, differenzierter Argumentation, tragfähigen und meist überzeugenden Begründungen, an denen kein Paulus-Exeget vorbeikommen wird.

Jürg Buchegger-Müller

Lars Kierspel: *The Jews and the World in the Fourth Gospel,* WUNT II/220, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, kt., XII + 283 S., € 54,–

Die vorliegende Studie geht auf eine Doktoraldissertation am Southern Baptist Theological Seminary in Louisville, Kentucky, zurück (Betreuung Mark Seifrid). Der Deutsche Lars Kierspel behandelt darin ein gegenwärtig heiß diskutiertes Thema. In der Einleitung beschreibt er die gegenwärtige Forschungslage zu den Juden im Johannesevangelium („The Fourth Gospel after the Holocaust" [S. 1–12]). Beides findet sich in diesem Evangelium: Sehr positive Aussagen über Juden und den jüdischen Glauben (z. B. 4,22) und Aussagen, die antijüdisch anmuten und im Lauf der Kirchengeschichte teilweise zu einer höchst problematischen Wirkungsgeschichte geführt haben (z. B. 8,44). Auf diesem Hintergrund fragt Kierspel nach dem genauen Verhältnis zwischen dem johanneischen Porträt der Juden und seinen Aussagen über die Welt, die ebenfalls zu den Charakteristika dieses Evangeliums gehören: „It is our main contention that ‚the Jews' are paralleled throughout the Gospel with ‚the world' which makes humanity in general, including Gentiles, the main antagonist against Jesus and the disciples. This view renders a literalist and racist interpretation of ‚the Jews' as a grave mistake" (S. 12).

In einem ausführlichen Forschungsüberblick zeigt Kierspel zunächst auf (S. 13–36), wie man den 71 mal im Johannesevangelium erscheinenden Begriff „die Juden" verstanden hat (als die religiösen Behörden, die Bewohner der Provinz Judäa, „die Judäer" usw.). Dann geht es um verschiedene diachrone und

synchrone Ansätze in den Studien zu den Juden im vierten Evangelium (S. 36–59) und um Kierspels eigenes Vorgehen (S. 59–62).

Das zweite Kapitel trägt alle neutralen oder positiven Aussagen über Juden im Johannesevangelium zusammen (S. 63–75; Joh 4,9.22 – hier auch ein interessanter Exkurs über die absurde These, dass Jesus gar kein Jude, sondern ein galiläischer Heide gewesen sein soll [S. 65–67]; 18,33.39; 19,3.19.21). Mehr als die Hälfte der Vorkommen von *Iudaios* im vierten Evangelium haben neutrale oder positive Konnotationen. Daher folgert Kierspel: „The challenge remains to interpret positive and negative usages as part of one text that conveys a coherent theology. Rather than eliminating ‚the Jews' with a positive meaning as a gloss or postulating that the Gospel is a clumsy patchwork of different sources, a synchronic approach will seek to understand how one element modifies the reading of the other" (S. 75).

Im dritten Kapitel beobachtet Kierspel eine weitgehende Parallelisierung zwischen „den Juden" und „der Welt" im Johannesevangelium (S. 76–110). Diese besteht aus einer kompositionellen Parallelisierung im Prolog und in den Abschiedsreden (Makrostruktur), aus einer narrativen Parallelisierung (Mikrostruktur; in 2,1–11.12–15; 3,1–21; 4,1–41; 5,1–47; 6,25–59; 7,1–24; 8,12–59; 9,1–41; 10,1–21.22–38; 12,20–26.27–50; 18,19–40) und in einer konzeptuellen Parallelisierung.

Kapitel vier beschreibt, welche Funktion die Vorkommen von „die Welt" in Bezug auf „die Juden" haben (S. 111–154) und interpretiert den Befund des dritten Kapitels (Funktion der kompositionellen Parallelisierung – Funktion des Prologs für das ganze Evangelium sowie der Abschiedsreden für die Passionsgeschichte – und der narrativen Parallelisierung). Kierspel schließt: „…‚the world' emerges as the *Leitwort* with greater importance than ‚the Jews'. When observed within this terminological and structural web of connections, the *Iudaioi* clearly have a subordinate function within the dynamics of the text. The readers' attention is constantly pulled away from the Jewish antagonist and led to perceive ‚the Jews' as only part of an opposition that is universal in scope … It is the negative view of ‚the world' which conditions that of ‚the Jews'„ (S. 153).

Kapitel fünf untersucht die Bedeutung und den Kontext der johanneischen Aussagen über „die Welt" (S. 155–213). Dazu gehört die lexikalische und konzeptionelle Bedeutung von *kosmos* (S. 155–160). Dann geht es um die Verhältnisbestimmung zwischen der Welt und den Juden, nämlich die Welt als Symbolisierung der Juden, als Symbol für Unglauben oder als Referent für die Menschheit. Abschließend fragt Kierspel nach möglichen historischen Gründen (das Johannesevangelium auf dem Hintergrund des römischen Reichs), die den Autor veranlasst haben, das Verhältnis zwischen beiden Größen so zu beschreiben. Nach Kierspel gilt: „When understood in its usual lexical meaning, within the context of the Gospel … and within the socio-political context at the end of the first century AD, the term *kosmos* is part of a theodicy which aims to encourage

readers who suffer under *Roman* persecution. We contend, therefore, that the Gospel does not focus its polemic on the Jews as a race but situates the opposition of the historical Jesus in a post-Easter context of universal hate and persecution."

Nach der Zusammenfassung (S. 214–219) verzeichnet Kierspel im Anhang, wie verschiedene englische und deutsche Bibelübersetzungen mit *Iudaios* im Johannesevangelium verfahren: „Although one can discern various nuances from a close reading of the text (geographical, ethnic, religious), it seems that the author used the plural *hoi Iudaioi* in an all-inclusive way to steer *away* from distinctions. Against current trends in translations, there is no probable evidence for limiting the reference to ‚religious authorities' or to ‚Judaeans'" (S. 76). Weiter bietet Kierspel eine Übersicht über die Verteilung von *kosmos* und *Iudaios* im Johannesevangelium. Bibliographie und verschiedene Register beenden den Band.

Insgesamt legt Kierspel eine überzeugende und gründliche Studie vor, die einen wichtigen Beitrag zur aktuellen Debatte um einen möglichen Antijudaismus im Neuen Testament leistet und teilweise gerne verschwiegene Jahrzehnte deutscher neutestamentlicher Forschung anspricht. Weniger überzeugend waren für mich die Rekonstruktion des historischen Hintergrunds und die Zweckbestimmung der zu Recht beobachteten Gleichsetzung von Juden und Welt. Zum einen ist die späte Datierung fraglich (Argumente bei J. A. T. Robinson, H.-J. Schulz, K. Berger), zum anderen ist Kierspels Verhältnisbestimmung zwischen dem historischen Jesus und dem „post-Easter context" problematisch – wobei es hier um Grundfragen der Evangelienforschung geht: Warum schreibt Johannes bei dieser Absicht – „to encourage readers who suffer under Roman persecution" – keinen Brief (wie z. B. 1 Petr)? Mir scheint das Johannesevangelium mit seiner Gleichsetzung von Juden und Welt weniger ein Trostbuch in Zeiten römischer Verfolgung als vielmehr als eine missionarische (und glaubensstärkende) Schrift zu sein (Joh 20,31). Will Johannes mit der Gleichsetzung deutlich machen, dass sich in der Begegnung des historischen Jesus mit den Juden, in deren Glauben als auch in ihrer Verwerfung Jesu, exemplarisch die Begegnung der Welt, der Menschheit mit dem Sohn Gottes ereignete? Was in der von Johannes beschriebenen einmaligen historischen Situation geschah (vgl. die vielen geographischen und historischen Angaben in seinem Evangelium), war repräsentativ für den Glauben der Welt und Gottes Gericht über sie. Das Heil kam und kommt bleibend von den Juden, aber wer auch immer Jesus ablehnt (wie einige Juden es taten), zeigt damit auch als Heide, dass er den Teufel zum Vater hat. Für die Darstellung der Juden gilt dann: *mea res agitur* – in Gnade und Gericht. Damit wäre das Johannesevangelium nicht antijüdisch, sondern eine Schrift, die unser humanistisches Menschenbild durch ihren Dualismus hinterfragt. Liegen darin bis heute Reiz und Anreiz des vierten Evangeliums?

Christoph Stenschke

John Lierman (Hg.): *Challenging Perspectives on the Gospel of John*, WUNT II/219, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, kt., XII + 369 S., € 69,–

Die vorliegende Aufsatzsammlung geht auf eine Konferenz der Cambridge Tyndale Fellowship New Testament Study Group zurück (2002). Die Aufsätze „... come from the cutting edge of study of the Fourth Gospel. They challenge widely held views and present new hypotheses about the Gospel's origins and significance" (Vorwort). D. Wenham beginnt mit einem exzellenten Forschungsüberblick, in den er die anderen Beiträge des Bandes und ihre Bedeutung für die Forschung einzeichnet („Paradigms and Possibilities in the Study of John's Gospel" [S. 1–13]). Dabei will Wenham hervorheben „... which old scholarly approaches and attitudes may have hampered our understanding of John's Gospel and where new thinking seems called for" (S. 2). Er diskutiert unter anderem Fragen nach dem Verhältnis von Geschichte und Quellen, nach Kontext des Verfassers und der johanneischen Gemeinde, nach ewigem Leben und Sakramenten, verschiedene narrative Auslegungen des Johannesevangeliums sowie Joh 13 als literarischen, theologischen und historischen Text.

P. W. Ensor widmet sich der Frage nach der Echtheit der johanneischen Jesusüberlieferung („The Johannine Sayings of Jesus and the Question of Authenticity" [S. 14–33]). Dabei geht es zunächst um die Charakteristika der Jesusreden (Vokabular, Grammatik, literarische Formen und Mittel, theologische Schwerpunkte) und anschließend um Gemeinsamkeiten mit der synoptischen Tradition bzw. um eine Revision in der Bewertung der Herkunft des Evangeliums („Toward a Less Johannine Distinctive Jesus" [S. 18–22]: Milieu, Vokabular, Stil, Theologie, Eschatologie, Christologie). Der johanneische Jesus ist nicht so unterschiedlich, „but rather very much at home in the Palestinian Jewish world of the Herodian period" (S. 32). Weiter widmet sich Ensor dem Konzept der Authentizität und deren Kriterien, um dann eine Bestandsaufnahme authentischen Materials im Johannesevangelium aufzunehmen: „*Ipsissima Verba*, Paralleled *Ipsissima Dicta,* Unparalleled *Ipsissima Dicta,* Paralleled *Ipsissimae Sententiae*" (Joh 5,36; 14,1; 15,25a) und „Unparalleled *Ipsissimae Sententiae*". Unter den *ipsissimae sententiae* versteht Ensor „sayings which appear in Johannine dress, but which genuinely reflect the viewpoint of Jesus himself. ... it is reasonable to suppose that many more such sayings lie undetected in the Fourth Gospel, simply because the material in which they were grounded did not find its way into the Synoptic tradition" (S. 33). So schließt Ensor: „The wholesale historical scepticism concerning the authenticity of Jesus' Johannine sayings, which characterises much of contemporary Johannine scholarship is unwarranted" (S. 33).

R. Bauckham beleuchtet die Messiasvorstellungen im Johannesevangelium („Messianism According to the Gospel of John" [S. 34–68]). Er diskutiert Jesus als Propheten (der „Prophet wie Mose" in der jüdischen Literatur, Propheten, die eine Volksbewegung angeführt hatten, und der Prophet in Joh 6f). Weiter be-

schreibt er den Gebrauch von Messias im vierten Evangelium und in anderer jüdischer Literatur, andere messianische Titel (Sohn Gottes, König Israels), die Ursprünge des Messias, die von ihm gewirkten Zeichen und seine ewige Herrschaft (Joh 12,34) und erklärt abschließend das Fehlen des Menschensohn-Titels im Johannesevangelium. Bauckham folgert: „The accuracy and detail with which the ‚messianic' ideas current in Palestinian Judaism in the period before 70 AD are reflected in the Gospel of John reflects good knowledge of pre-70 Jewish Palestine ... we must take seriously that the evangelist's intention was to write a story set in the past – a past represented with historical realism rather than imagined with allegorical reference to the past" (S. 34).

In „The Destruction of the Second Temple and the Composition of the Fourth Gospel" fragt A. J. Köstenberger nach der Bedeutung der Zerstörung des Jerusalemer Tempels für die Abfassung des Johannesevangeliums (S. 69–108). Nach einem Überblick über Diskussion um die Entstehungssituation des Evangeliums (u. a. mit einer hilfreichen Diskussion der umstrittenen johanneischen Gemeinde [S. 72–76]) beleuchtet Köstenberger die Zerstörung des Tempels als Entstehungszusammenhang für das Johannesevangelium: „The core element occasioning the composition of the Fourth Gospel, and particularly its emphasis on Jesus as the fulfilment of Jewish festivals and institutions, including the temple, can be identified as the destruction of the second Temple" (S. 77). Dann vergleicht er das Evangelium mit anderen jüdischen Reaktionen auf den Verlust des Tempels. Köstenberger sieht das Johannesevangelium als Antwort auf die Zerstörung des Tempels und zeigt, wie man es auf diesem Hintergrund verstehen kann („Reading the Fourth Gospel Against the Destruction of the Second Temple" [S. 94–106]). Köstenberger lässt verschiedene Argumente für eine Datierung vor 70 n. Chr. außer Acht (J. A. T. Robinson, H.-J. Schulz, K. Berger). Große Teile seiner Analyse sind freilich genauso instruktiv, wenn man in den Texten eine Auseinandersetzung Jesu zu seinen Lebzeiten mit der religiösen Situation in Jerusalem sieht.

A. Gregory fragt „The Third Gospel? The Relationship of John and Luke Reconsidered" (S. 109–134) und argumentiert, dass die literarische Abhängigkeit von Lukasevangelium und Johannesevangelium auch darauf beruhen kann, dass Lukas auf das Johannesevangelium zurückgegriffen hat und nicht umgekehrt, wie häufiger behauptet wird (mit Forschungsüberblick [S. 110–114]). C. E. Hill gibt einen Überblick über „The Fourth Gospel in the Second Century: The Myth of Orthodox Johannophobia" (S. 135–169) und zeigt die frühe Verbreitung und Annahme des Johannesevangeliums. In „Telling the Father's Story: The Gospel of John as Narrative Theology" (S. 170–193) beschreibt M. A. Stibbe die Probleme bei der Suche nach dem Verständnis Gottes des Vaters im vierten Evangelium und die Charakterisierung Gottes als Vater. S. Motyer beleuchtet die „Narrative Theology in John 1–5" (S. 194–209).

J. Lierman analysiert „The Mosaic Pattern of John's Christology" (S. 210–234). Lierman beginnt mit der Beobachtung: „Two men in the Bible descend from God's presence with God's word for God's people. Besides the deity, only two individuals in the Bible, the same two men, explicitly receive the title ‚God'. These two men, Jesus and Moses, are the alternatives John's readers face" (S. 210). Zu Liermans Themen gehören Jesus als der Prophet wie Mose, Glauben an Mose und Glauben an Christus, Jesus als der mosaische König, Jesus als der „Mosaic Disciplemaker" (Joh 9,28) und die göttlichen Eigenschaften, die Mose zugeschrieben wurden. Lierman gelingt es „to show the importance of Moses to John's portrait of Jesus as an integrated whole. Certainly, the *sine qua non* of John's Christology is Jesus' identity as the Son. But articulation of that Filial Christology returns, over and over, to reflection on how the Son is a new and better Moses, who as the Prophet like Moses and the Son of God fulfils all that Moses was toward his people. … Because Moses turns out to be at the centre of the total christological portrait laid out by John, it is fair to say that Jesus the Son appears in the Fourth Gospel as a Mosaic Christ" (S. 233f; vgl. auch Liermans Studie „The New Testament Moses", Tübingen 2004).

G. Burge beleuchtet das Verhältnis zwischen „Revelation and Discipleship in St. John's Gospel" (S. 235–254). G. Renz steuert „Nicodemus: An Ambiguous Disciple? A Narrative Sensitive Investigation" bei (S. 255–283): Die Funktion der Darstellung des Nikodemus ist es „to persuade the audience to become devoted disciples of Christ"; dies geschieht durch „the rhetorical device of audience involvement … In making sense of Nicodemus, the recipients decide about this character's position vis-à-vis Jesus, but also about their own position towards Jesus" (S. 282f).

B. Salier schließt mit „Jesus, the Emperor, and the Gospel According to John" (S. 284–301). Nach knapper Diskussion der Bedeutung des Kaiserkultes beschreibt er dessen Bedeutung für das Johannesevangelium („The Cult and the Fourth Gospel" [S. 290–298]): „In the Beginning Was the Word" (Joh 1,1); „A Benefactor Provides Wine" (Joh 2,1–11); „Truly the Saviour of the World" (Joh 4,42); „Signs and Healings" (Joh 5,1–9; 9,1–12); „Benefactor Again" (Joh 6,1–14); „Kings ‚Walking on Water'" (Joh 6,16–21); „A Triumphal Entry" (Joh 12,12–15); „Peace the World Cannot Give" (Joh 14,27; 16,33; 20,19.21); „Death and Resurrection of a King" (Joh 18,28–19,22). Nach einem „Theological Impulse and Pastoral Reflex" (S. 298–300) schließt Salier: „The clear choice offered to the Jews between their king and Caesar underlines the implicit comparison and contrast, made throughout the Gospel, between the figure of Jesus and the Roman emperor. Various hints and echoes assemble into a portrait that portrays Jesus in terms reminiscent of the emperors of Rome while at the same time providing an alternative. … As a rival to the emperor, Jesus promises life and peace, and his signs demonstrate that he can deliver. … The followers of Jesus need not fear Roman power … and ought not be seduced by the everyday fabric

of the cult that proclaimed an inferior rival to the God and Father revealed in Jesus Christ. They are to remain friends of Jesus and not desire to become Caesar's friend" (S. 301).

Eine ausführliche Bibliographie und verschiedene Register beenden den interessanten Band. Die Beiträge zeigen, dass evangelikale Forscher schon lange nicht mehr nur auf die Vorgaben historischer Kritik reagieren, sondern mit eigenen Thesen die Forschung voranbringen. Dass evangelikale Überzeugungen zu neuen Fragen und Einsichten führen können, wird in einigen der Beiträge deutlich.

Christoph Stenschke

Takashi Onuki: *Jesus. Geschichte und Gegenwart*, Biblisch-Theologische Studien 82, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, kt., XII + 276 S., € 24,90

Das Jesusbuch des japanischen Neutestamentlers, der 1979 unter Ferdinand Hahn in München mit einer Arbeit zur Ekklesiologie und zum Weltverständnis im Johannesevangelium promoviert hatte, will politische Vereinnahmungen Jesu durch aktuelle Tagespolitik mit der Realität des Lebens und Wirkens Jesu im ersten Jahrhundert konfrontieren. Dass dies ein wichtiges Thema ist, gilt trotz der Tatsache, dass Onukis Kritik am amerikanischen Präsidenten (S. 1) und an der „fundamentalistischen Rechte(n)" (S. 4) mehr karikierenden Darstellungen in den europäischen (und japanischen?) Medien verdankt als einer konzentrierten Analyse. Nach einem einleitenden Abschnitt zur Forschungsgeschichte (S. 9–25) wird das Leben Jesu in sechs Kapiteln vorgestellt: Geburt, Erziehung und Zeit Jesu (S. 26–43), Berufung Jesu und das Reich Gottes (S. 44–82), die Verkündigung Jesu nach Mk 1,14f, in den Gleichnissen und in den Gerichtsworten (S. 83–128), Berufung der Zwölf, Wanderradikalismus, Tischgemeinschaft mit den Diskriminierten, Heilungen und Dämonenaustreibungen, mosaische Tora und Ethik, Sexualität, Frauen, Kinder und Steuern (S. 129–183), die letzten Tage und Tod Jesu (S. 184–210). Die beiden letzten Kapitel behandeln den urchristlichen Auferstehungsglauben (S. 211–228) und die Bedeutung Jesu für die Gegenwart (S. 229–267). Der Band schließt mit einem Literaturverzeichnis und einem Bibelstellenregister.

Der Forschungsüberblick, der bei H. S. Reimarus einsetzt (S. 9) und sich dann vor allem auf den „third quest" in der Forschung zum historischen Jesus konzentriert (S. 13–20), erwähnt zwar das Jesus-Seminar und Autoren wie M. J. Borg, E. P. Sanders, B. L. Mack und J. D. Crossan, lässt aber andere Neutestamentler unerwähnt, die wichtige Beiträge in dieser Diskussion geleistet haben (M. Hengel, P. Stuhlmacher, R. Riesner, G. Vermes, B. Witherington, J. P. Meier, J. D. G. Dunn, N. T. Wright, M. Bockmühl). Dass Jesus in Bethlehem geboren

wurde, hält Onuki für eine späte Vorstellung (S. 26). Zur Frage der schulischen Bildung (S. 27f) ist Onuki im Blick auf ein jüdisches Elementarschulwesen im ersten Jahrhundert skeptisch (die Arbeiten von R. Riesner scheint er nicht zu kennen). Er hält Nazareth für ein „abgelegenes Dorf" (S. 28; Nazareth war nur 5 Kilometer von Sepphoris, der ersten galiläischen Hauptstadt von Herodes Antipas entfernt, und deshalb ganz sicher nicht „abgelegen"). Die „Szenengestaltung" von Lk 4,16–30 hält Onuki für eine „Fiktion" des Lukas (S. 29).

Bei der Darstellung des Lebens und Wirkens Jesu ist Onuki ständig bemüht, authentische Worte Jesu von redaktionellen Erfindungen der Evangelisten zu unterscheiden, wobei seine Urteile nicht selten der kritischen Skepsis entsprechen, mit der Neutestamentler lange solche Fragen beantwortet haben. Die Ergebnisse neuerer Arbeiten, die über die Echtheit von Jesusworten viel positiver urteilen als die deutschen Form- und Redaktionskritiker, auf die sich Onuki beruft, scheinen spurlos an ihm vorbeigegangen zu sein. Die neuere Diskussion um historisch plausible Echtheitskriterien (G. Theißen, D. Winter, S. E. Porter, N. T. Wright u. a.) wird noch nicht einmal vorgestellt, geschweige denn fruchtbar gemacht. Eigentlich will Onuki in seinem Buch „die Gestalt Jesu als eines Menschen der Antike" beschreiben, die seinem Urteil nach bei vielen Neutestamentlern „recht dünn" bleibt (S. 7). Die häufigen redaktionskritischen Überlegungen lassen das Buch streckenweise eher als eine Abhandlung über die Autoren der Evangelien und ihre Quellenverwendung und Redaktionstätigkeit lesen. Der gebildete Laie, für den Onuki schreibt, wird sich für dies alles nicht interessieren; er erwartet nach der Einleitung ein Buch über Jesus – das heißt, er will wissen, was Jesus gelehrt und getan hat.

Onuki will die (mythologischen) Vorstellung und Bilder, die in der Verkündigung Jesu vorkommen, zu einem „Netzwerk" systematisieren und das „Sinn-Netzwerk" darstellen, das sich in der Gesamtschau ergibt, die er „das Bildernetzwerk Jesu" nennt (S. 6). Die Behandlung der Worte Jesu repräsentiert für Onuki „das Weben des Bildernetzwerks" (mit verschiedenen „Unternetzwerken"); das Leben und Wirken Jesu ist ein „gelebtes Bildernetzwerk", und die letzten Tage Jesu in Jerusalem und sein Sterben am Kreuz „Steigerung und Zerreißen des Bildernetzwerks".

Bei der Behandlung der Gleichnisse geht Onuki zwar auf die Sprechakttheorie von J. R. Searle und auf die philosophische Hermeneutik von H. G. Gadamer ein, nicht jedoch auf die für die Auslegung der Gleichnisse relevanteren neueren Forschungen zu jüdisch-rabbinischen Gleichnissen und zur Metaphertheorie (D. Flusser, H. Weder, C. L. Blomberg u. a.). Die Einzelauslegung der synoptischen Evangelientexte bietet streckenweise hilfeiche Informationen und Argumentationen, verwendet aber zeitweise das Pathos des Besserwissers: Matthäus hat in das Gleichnis vom Festmahl einen König eingeführt, was nach Onuki „unzutreffend" ist, weil „der historische Jesus einen ‚König' nicht als Bild für Gott" verwendet hat (S. 95). Die Möglichkeit, dass Jesus gleiche oder ähnliche Sach-

verhalte variierend dargestellt hat, was für einen Wanderprediger historisch plausibel ist, wird nicht in Erwägung gezogen. Die „Wundergeschichten" sind für Onuki alle „nicht wahre, sondern erfundene Geschichten" (S. 146), obwohl er damit rechnet, dass Jesus Menschen von körperlichen und seelischen Krankheiten geheilt hat (S. 148). Onuki gibt jegliches historisches Interesse auf, wenn er postuliert, dass es „keinen Sinn" hat, zu fragen, ob Jesus wirklich die Krankheit „Aussatz" geheilt habe. Für den Erzähler der neutestamentlichen Wundergeschichten sei es „jedenfalls gleichgültig" gewesen, ob die Krankheit tatsächlich geheilt wurde. Die zentrale Botschaft ist nicht die Heilung vom Aussatz, sondern „seine Erfahrung, dass Jesus einen Aussätzigen ohne jeden Vorbehalt angenommen hatte und ihm auftrug, wieder ins normale gesellschaftliche Leben zurückzukehren", was das eigentliche Wunder sei (S. 161). Solche Erzählungen sind, so Onuki noch einmal mit Nachdruck, „erfundene Geschichten", die aber für ihre ursprünglichen Erzähler Realität gewesen seien: „Erst mit der ‚Erfindung' ihrer eigenen Geschichte konnten sie weiterleben und sich eine neue Existenz aufbauen. Es ist naiv und unproduktiv, wenn man das im Namen der modernen Wissenschaft als ‚Lüge' bezeichnet" (S. 162). Im Rahmen einer modernen-postmodernen existenzialen Interpretation mögen solche Existenzerfindungen „produktiv" sein. Für Historiker sind entweder die urchristlichen Wundergeschichtenerfinder naiv oder die moderne Interpreten, die Fragen nach Historizität kurzerhand als „naiv" zurückweisen.

Jesus war sich erst kurz vor dem Ende, nach der dramatischen Aktion im Tempel, einer „Todeskrise" bewusst (S. 198), als „sein Bildernetzwerk über das Reich Gottes beginnt undurchsichtig zu werden" (S. 201). Weil das von Jesus verkündigte Reich Gottes „im Grunde genommen nichts anderes als *Leben* für den Menschen war" (im Sinne einer Art Entmythologisierung des Gottesreiches), hatte er sich mit dem Problem seines Todes nicht beschäftigt; die Leidensankündigungen sind nachösterliche Bildungen (S. 201). Der „laute Schrei" von Mk 15,37 zeigt, dass Jesus eines Todes starb, „der für ihn selbst ein Rätsel war" (S. 208). Das Leben Jesu endete mit der „unbeantworteten Frage" (S. 209) nach dem Sinn seines Lebens und seines Todes: „Warum muss ich auf so eine grausame Weise getötet werden, ohne das Kommen des Gottesreiches zu sehen?", „Wozu diente mein ganzes Wirken?" (S. 208).

Wenn man Jesus angesichts dieser unbeantworteten Fragen für einen Träumer hält und wie die Zuschauer bei der Kreuzigung verhöhnt, so ist das nach Onuki eine Außenperspektive. Die hilfreichere „Innenperspektive" sieht den Tod Jesu, mit Jesus, als ungelöstes Rätsel. Wenn man wie Hiob mit Gott disputiert, „verzweifelnd, aber ohne sich mit den traditionellen Argumenten zufrieden zu geben", wird dies schließlich von Gott als Gerechtigkeit anerkannt: So kommt man von dieser „Innenperspektive" des Lebens Jesu, der nur ein Träumer war, zu einem Glaubensbekenntnis, „das ein paradoxes und geheimes Heilshandeln Gottes" im „gesamten Leben" Jesu erkennt (S. 210). Indem die Jünger ihre Flucht als

Versagen und Sünde erkannten, wurden sie zu einer Neuinterpretation des unerklärten Hinrichtungstodes Jesu veranlasst, den sie jetzt als ein von Gottes Vorsehung geplantes Heilsgeschehen verstanden. „Diese Neuinterpretation bzw. Umdeutung ist ihrerseits sachlich identisch und gleichzeitig mit der Entstehung des urchristlichen Auferstehungsglaubens" (S. 215). Vielleicht hatte Petrus auch eine Vision von Jesus (S. 213. 217), entscheidend war jedoch das „Erlebnis des Erwachens" (S. 213) als ein „überwiegend hermeneutisches Ereignis" (S. 216): Als die Jerusalemer Urgemeinde nach dem Rätsel des Todes Jesu den Text Jesaia 53 neu las, „erschien" ihr Jesus in einem anderen Licht (S. 217).

Onuki behandelt abschließend die Frage, welche Wahrheit das von Jesus verkündigte „Reich Gottes" für uns heute haben kann, wenn das Bildernetzwerk, das Jesus über das „Reich Gottes" gewoben hatte, durch seinen Tod zusammengebrochen ist und wenn somit deutlich wird, „dass kein Mensch einen Mythos real leben kann" (S. 230). Nach kurzen Bemerkungen zum „omnitemporalen Jetzt", das Jesus par excellence gelebt hat (S. 234), zum Johannesevangelium, zum Hebräerbrief und zu Augustin und nach einem längeren Abschnitt zu dem jüdischen Philosophen Walter Benjamin (S. 243–257) schreibt Onuki, dass die „größte Heilswirksamkeit" in der Kraft besteht, „die lineare Kontinuität der alltäglichen Zeit (Chronos) auf der Ebene des individuellen Lebens oder, auf der Ebene von Staat, Volk und Nation, die lineare Kontinuität ihrer ‚großen Geschichen', die ihre jeweilige Identität zum Beispiel heilsgeschichtlich oder vorsehungsgeschichtlich sicherstellen sollen, abzuschneiden" (S. 258). Jesus sei von einem solchen (jüdischen) heils- oder vorsehungsgeschichtlichen Geschichtsverständnis „vollkommen losgekommen" (S. 259).

Man kann über diesen Existenzentwurf im philosophischen Seminar Vorlesungen halten – predigen kann man diese Erklärungsversuche nicht. Was Onuki zur Vergebung und zur „Einladung Gottes" schreibt (S. 265f), wirkt deshalb auch recht hilflos. Am Ende, im letzten Abschnitt des Buches, bleibt Folgendes übrig: Das „Reich Gottes" fordert eine Verantwortungsethik, keine Gesinnungsethik: „Man soll in eigenem Namen reden und handeln. Gottes Ja oder Nein dazu ist Gott selbst zu überlassen" (S. 267). Über Jesus lernt man in diesem Buch wenig, dafür umso mehr über die Theologie von Takashi Onuki.

Eckhard Schnabel

Eckart Reinmuth: *Paulus. Gott neu denken,* Biblische Gestalten Band 9, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2004, kt., 260 S., € 14,80

Der neunte Band der für den theologisch interessierten Laien geschriebenen Reihe „Biblische Gestalten" ist Paulus gewidmet. Eckart Reinmuth, seit 1995 Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Ro-

stock, folgt dem Gliederungsschema der Reihe. Nach einer „Einführung" (S. 11–76) widmet sich der Hauptteil der „Darstellung" (S. 78–190) der Theologie des Apostels Paulus auf der Grundlage der gegenwärtigen exegetischen Forschung. Ein dritter Teil behandelt die „Wirkung" (S. 191–247) der paulinischen Theologie. Eine Karte des Mittelmeerraums und ein Literatur- und Abbildungsverzeichnis beschließen den Band.

Das „Vorzeichen" (S. 11–16), unter dem Reinmuth Paulus verstehen will, ist die Tatsache, „dass dieser antik-jüdische Christus-Missionar nicht nur der Autor seiner Briefe ist" (S. 12f), sondern dass „der ganze Paulus" (S. 15) als Verkündiger, Missionar und Theologe verstanden werden muss, der die Christusbotschaft mündlich verkündigte, der Gemeinden leitete und zu den neu gegründeten Gemeinden Kontakt hielt, und der einen großen Mitarbeiterstab hatte. Paulus war weder ein einsamer Denker, noch kann er adäquat erfasst werden, wenn man ihn als „literarische Figur" behandelt. Die „Konturen" seines Lebens werden mit Hilfe der paulinischen Briefe (S. 17–34; Reinmuth hält nur sieben Paulusbriefe für echt [vgl. S. 66]) und der Apostelgeschichte (S. 34–67) nachgezeichnet. Reinmuth nimmt die Apostelgeschichte als Quelle für eine Paulusdarstellung nicht weniger ernst als die Gallio-Inschrift von Delphi oder die Aussagen Suetons zum Judenedikt des Kaiser Claudius. Er schließt sich der Meinung an, dass Lukas Paulus nicht persönlich kannte, geht aber davon aus, dass er „Nachrichten über dessen Reisewege und besondere Ereignisse besaß" (S. 65). Seine Verwendung der Apostelgeschichte zur Beschreibung des Missionswerks des Apostels Paulus hebt sich wohltuend von Darstellungen ab, in denen lukanische Angaben ständig kritisch-besserwisserisch hinterfragt und „verbessert" werden.

Die Darstellung der paulinischen Theologie setzt mit einem Abschnitt zum Tod Jesu am Kreuz ein (S. 78–91), in dem Reinmuth als zentralen Text 1 Kor 2,7f erklärt. Der Sinn des Todes Jesu wird im nächsten Kapitel (S. 91–105) mit Hilfe von Stellen wie Gal 3,13; 1 Kor 1,30; Gal 4,4–6; 2 Kor 1,19f; 5,16 erläutert. Als Jude, Rabbinenschüler und ehemaliger Pharisäer erkannte Paulus, dass der Tod Jesu die Tora in die Krise führt (S. 105–113). Nach einer Auslegung von Röm 7,7–24 im Sinne einer „kurzen Geschichte des Ich" (S. 113–123) behandelt Reinmuth unter der Überschrift „der Sklave Gottes" (S. 123–129) die zentrale Stelle Jes 52,13–53,12. Die Frage, wie Schuld aus der Welt geschafft werden kann, wird in den drei folgenden Abschnitten anhand von 2 Kor 5,13–21 („Stellvertretung" [S. 129–142]), Röm 3,21–26 („Auslösung" [S. 142–149]) und 1 Kor 1,18–25 („Unsinn und Wahrheit" [S. 150–164]) angegangen. Im Abschnitt „bleibendes Rätsel" (S. 164–181) wird der Unglaube Israels bzw. der Juden behandelt, im letzten Abschnitt „Die Ankunft erwarten" (S. 181–190) das Leben in der verwandelnden Kraft Gottes und das eschatologische Gericht nach den Werken.

Der Durchgang durch die Wirkungsgeschichte im dritten Hauptteil behandelt unter dem Stichwort „frühes Christentum" in einem Abschnitt „Pseudonyme

Briefe" (S. 193–208) den Kolosser-, Epheser- und Zweiten Thessalonicherbrief, die Pastoralbriefe sowie den Jakobusbrief. Reinmuth nennt weder Autoren noch Argumente, die für die Echtheit der angeblichen unechten Paulusbriefe sprechen. Weitere Abschnitte behandeln die Apostelgeschichte, die Apostellegenden, Marcion, dann vor allem Augustin (S. 218–224) und Luther (S. 224–233) sowie „Streiflichter" aus dem 20. Jahrhundert. Nach dem engagierten Überblick über die Missionstätigkeit des Apostels im ersten Teil überrascht es, dass die protestantische Missionsarbeit im 19. und 20. Jahrhundert nicht als Teil der „Wirkung" des Vorbilds von Paulus angesprochen wird.

Die Frage nach der Bedeutung des Todes Jesu ist in der Tat die zentrale Frage für die Theologie des Apostels Paulus. Vorbildlich ist die Konzentration auf neutestamentliche Texte, deren Aussagen Reinmuth mit großer Sorgfalt nachspürt. Mindestens für den Nichteingeweihten ist allerdings nicht immer klar, was er sagen will bzw. was Paulus meint. Man kann Reinmuth folgen, wenn er paulinische Aussagen über Sterben oder Tod als „metaphorische Rede" versteht, die die Bedeutung des empirischen Todes „in der Perspektive der unbedingten und universalen Forderung der Tora, die den Menschen in seinem Schuldigwerden erfasst" (S. 106), versteht. Wenn er dann den Tod Jesu verständlich machen will als „aus der Perspektive Gottes ein Sinnbild des Todes des Schuldigen" (S. 107), bleibt ungeklärt, was dies *konkret* heißen soll: Wenn die Sünde des schuldigen Sünders getilgt werden soll, helfen „Sinnbilder" nicht weiter, wenn es um mehr gehen soll als um Wortspiele. Wenn Reinmuth im gleichen Zusammenhang erklärt, dass die „Struktur der Stellvertretung" weder magisch noch heroisch zu verstehen ist, sondern „aus der Perspektive Gottes" (S. 107), so ist das sicherlich richtig. Wie soll man aber die Erläuterung von 2 Kor 5,14b („einer starb an Stelle aller – also starben sie alle") verstehen, wenn erklärt wird, dass der Tod aller Menschen „in dem einen Tod zum Ausdruck kam; es ist ihr Tod, der in der Hinrichtung Jesu vollzogen wurde", dass sie „in diesem – übertragenen – Sinn alle gestorben" sind, und dass sie als Konsequenz ein neues „Verhältnis zu unseren tödlichen Wirklichkeiten" finden (S. 107).

Reinmuth will die Bedeutung des Todes Jesu ohne die effektive Wirklichkeit des Opfers verstehen. Die Tora als „Lebensgesetz Gottes" (eine m. E. zutreffende und schöne Wiedergabe von „Tora") fordert eben nicht *nur* zum Tun des Guten auf und definiert nicht *nur* Schuld als Verfehlung des Guten (S. 111), sondern sie ermöglicht *zugleich* die Erlangung der gnädigen Vergebung Gottes durch die Darbringung von Opfertieren, auf die die Schuld des Sünders übertragen wird bzw. deren Tod den Tod des schuldig gewordenen Sünders sühnt. Wenn der „Sklave Gottes" von Jes 53 die Schuld der Vielen trägt und beseitigt, so ist das eben doch nur möglich, wenn er die Schuld der Schuldigen übernimmt und diese in seinem Tod stellvertretend bestraft werden. Reinmuth lehnt das Verständnis von *asam* in Jes 53,12 im Sinne einer „Sühneopfertheologie" ab (S. 125 Anm. 149); er stimmt der Überzeugung zu, dass Schuld „nicht übertragbar" sei

(S. 126). Er meint, die Schuldigen erkennen ihre Schuld „im Moment der Befreiung", die stattfindet, weil der Gerechte leidet: „Ihre Gewalt wird gebrochen, indem sie sich an dem austobt, der auf Gewalt verzichtet" (S. 125). Diese Erklärung erinnert an René Girards These vom Sündenbockmechanismus in den menschlichen Gesellschaften, nach dem das Opfer eines Anderen das Überleben der Gemeinschaft sichert (im mythischen Dunkel der Geschichte gelangte der Mensch auf Grund der Erfahrung, dass sich die destruktive Gewalt einer Gruppe als kollektive Gewalt gegen ein einzelnes Opfer richtet und dass der Überlebenswunsch der Gruppe durch die stellvertretende Tötung dieses Opfers Erfüllung findet, zu der Ansicht, dass das Opfer eines Anderen das todbringende Schicksal besänftigen kann). Die im alttestamentlichen Gesetz beschriebenen Sünd- und Schuldopfer können mit dieser These genauso wenig erklärt werden wie der Tod Jesu. Reinmuth hält es für ein „Missverständnis", wenn man Stellen wie Röm 3,25f in dem Sinne versteht, „dass der stellvertretende Tod des Sohnes zur Satisfaktion des Zornes Gottes dienen sollte" (S. 147 Anm. 156). Richtig ist, dass der Tod Christi nicht einfach die forensische *Voraussetzung* für die Rechtfertigung durch Gott ist (ebd.). Aber vom Zorn Gottes spricht Paulus in Röm 1,18–3,20 eben doch sehr deutlich, und die Vokabeln „Gerechtigkeit" oder „gerecht machen" sind nicht *nur* Beziehungswörter (vgl. S. 140), sondern Vokabeln, die immer wieder in einem forensischen Zusammenhang vorkommen. Im Kontext von Gen 3 ist Tod immer eine Strafe. Deshalb ist jede Erklärung der Bedeutung des Todes Jesu einseitig, die nicht *auch* davon spricht, dass Jesus in seinem Tod Gottes Strafe der Sünde der Vielen stellvertretend auf sich genommen hat.

Reinmuth betont zu Recht, dass sich Gottes Gerechtsein „in seinem Gerechtmachen" (S. 147) für den realisiert, der auf die Bedeutung der „Jesus-Christus-Geschichte" als Geschichte des Handelns Gottes vertraut (S. 148). Die Kehrseite darf aber nicht unterschlagen werden: Der Zorn Gottes trifft alle, die sich diesem Vertrauen auf Gottes Handeln im Kreuzestod Jesu verweigern. In einem späteren Zusammenhang spricht Reinmuth dann doch vom „richtenden und vernichtenden Gott" (S. 186); er meint, „Bilder" wie „Richterstuhl Gottes" seien für heute Ohren zwar fremd, abstoßend, und irritierend, aber das vernichtende Nein Gottes am Ende der Zeit stehe nicht allein, weil es als unumgängliches Nein „zur Liebe gehört" (S. 187). Reinmuth thematisiert hilfreich die Konsequenzen für das konkrete Leben der Gemeinde, die sich aus der Erwartung des Endgerichts ergeben, nicht jedoch für die Menschen, die „Draußen" (S. 188) sind. Aus Röm 11,25–27 folgert er für die Juden, dass die Erwählung Israels in Geltung bleibt; aus Röm 11,32 schließt er, dass sich Gottes Handeln „letztlich als Erbarmen allen gegenüber verwirklicht" (S. 179). Ob dies Allversöhnung bedeutet, bleibt ungeklärt.

Reinmuth hat ein Buch geschrieben, das weithin auf theologische Fachsprache verzichtet, ohne dadurch an Qualität zu verlieren (Vokabeln wie „anthropologisch" oder „eschatologisch" werden nicht oft, aber doch wiederholt verwendet). Der sprichwörtliche „interessierte Laie" wird kompetent in das Wirken und Den-

ken des Apostels Paulus eingeführt. Sachverhalte, die man oft für selbstverständlich hält, werden von Reinmuth erläutert (z. B. was „Beschneidung" ist [S. 46 Anm. 61]). Man lernt bei ihm viel über Paulus als Missionar, Gemeindeleiter und Theologen. Das Anliegen, die paulinische Theologie einem größeren Kreis von Menschen zugänglich zu machen, die mit theologisch-technischer Diktion nichts anfangen können, ist lobenswert. Dass der Tod Jesu am Kreuz das Zentrum der paulinischen Verkündigung und Lehre bildet, ist gerade in diesem Zusammenhang ein wichtiger Grundtenor des Buches. Das Paulusbuch Reinmuths sollte einerseits als Ermutigung verstanden werden, über Paulus so zu schreiben, dass die Herausforderung der auf Jesus und seinen Tod konzentrierten apostolischen Überzeugungen auch heute als Herausforderung gehört wird. Andererseits sollte man es als Einladung verstehen, diese Aufgabe gerade an den Stellen besser zu erfüllen, wo man neutestamentliche Texte anders versteht.

Eckhard Schnabel

Ulrich Wilckens: *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3: Die Briefe des Urchristentums. Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, kt., XVIII+389 S., € 29,90, und *Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*, 2005, XIV+377 S., € 29,90

Mit den zu besprechenden zwei Teilbänden – ursprünglich als ein einziger Band geplant, daher mit einem einzigen Literatur- und Stellenregister am Ende von Band I/4 – schließt Wilckens den ersten Band „Geschichte der urchristlichen Theologie" seiner Theologie des Neuen Testaments ab. Der historische Gang durch die urchristliche Theologie folgt der von ihm angenommenen chronologischen Reihenfolge der Entstehung der neutestamentlichen Schriften. Die Kapitelnummerierung wird aus den bisherigen zwei Teilbänden „Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa" und „Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden" weitergeführt. Kapitel 15 und 16 enthalten also einen kurzen historischen Überblick über die Zeit vom so genannten Apostelkonzil bis zur Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr., insbesondere über die missionarische Wirkungszeit des Paulus. Auf diesen rund 50 Seiten werden alle uns verfügbaren Informationen und Quellentexte dieser Zeit zu einem Gesamtbild des frühen Christentums, seiner prägenden Personen (z. B. Petrus), verschiedener Strömungen (z. B. Gnosis) von Rom bis Alexandrien zusammengefügt. Und: Hier werden die wichtigsten Einleitungsfragen zu den neutestamentlichen Briefen beantwortet und damit die quellenmäßigen und historischen Urteile und Vorentscheidungen der Arbeit offen gelegt. Das ist sehr hilfreich, auch wenn man

natürlich da und dort zu anderen Schlussfolgerungen kommen kann. Auffallend für einen deutschen Theologen seiner Generation ist: Die Apostelgeschichte ist im Blick auf Paulus „großenteils historisch durchaus zuverlässig" (I/3, S. 25); Wilckens vertritt die südgalatische Theorie (I/3, S. 31), und von Paulus stammen auch der Zweite Thessalonicherbrief und der Kolosserbrief. Dessen neun Briefe sind zwischen 50 und 56 n. Chr. (in der Reihenfolge 1 Thess, 2 Thess, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Röm und [aus römischer Gefangenschaft] Phil, Kol, Phlm) geschrieben worden. Hier erfährt man aber zum Beispiel auch bereits, dass für Wilckens die Gegner im Philipperbrief und Kolosserbrief nicht Judenchristen, sondern Juden sind, oder dass der Jakobusbrief und der Hebräerbrief möglicherweise in Alexandrien abgefasst worden sind.

Bei den Evangelien folgt Wilckens dem gängigen Konsens deutschsprachiger Theologie: Die Spruchquelle Q „ist und bleibt [zwar] eine hypothetische Größe" (I/4, S. 1), aber sie ist trotzdem vermutlich „eine Art *Handbuch für Lehrer*, das zum Zweck der Weitergabe von einer Gemeinde zur anderen und der gemeinsamen Bewahrung der Ursprungswahrheit der Lehre Jesu *schriftliche Gestalt* haben musste" (I/4, S. 2). Alternativen zur Zwei-Quellen-Theorie werden nicht ernsthaft erwogen. Die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte sind nach 70 entstanden, der Erste Petrusbrief irgendwann zwischen 70 und 100 n. Chr., das Johannesevangelium und die johanneischen Briefe Ende des 1. Jahrhunderts, der Zweite Petrusbrief in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts (mit dem Judasbrief [wohl vor 100 n. Chr.] als Vorlage). Die Pastoralbriefe (davon ist der Zweite Timotheusbrief der älteste) widerspiegeln die Situation der dritten Generation von Christen, der Hebräerbrief (von Apollos?) ist wohl kurz nach 70 (I/3, S. 304f), die Offenbarung nach 85 n. Chr. entstanden (I/4, S. 256).

Der Hauptteil von Band I/3 referiert in den Kapiteln 17 bis 21 die theologisch relevanten Teile aller Paulusbriefe, zuzüglich Epheserbrief und Pastoralbriefe (Kap. 22), Hebräerbrief (Kap. 23), Jakobusbrief, Judasbrief und die beiden Petrusbriefe (Kap. 24). Wer Wilckens kennt, ist nicht erstaunt, dass ein Fünftel des Platzes für den Römerbrief verwendet wird, und trotz der Bemerkung, wegen der beherrschenden Stellung der Paulusbriefe träten die nichtpaulinischen Briefe zum Schaden eines angemessenen Gesamtbildes der urchristlichen Theologie leider oft in den Hintergrund (I/3, S. 356), werden der Jakobusbrief auf lediglich sechs und der Erste Petrusbrief auf 13 Seiten abgehandelt. Insgesamt gelingt Wilckens trotzdem eine ausgeglichene Darstellung, und seine Sachkenntnisse sind immens. Der Leser wird abschnittweise durch die Briefe geführt, wobei meist einleitend kurz der historische Hintergrund jedes Schreibens erläutert wird. Wilckens hört dabei die auftauchenden Themen in den situativ entstandenen Briefen intensiv auf ihren theologischen Gehalt hin ab und setzt immer wieder Abschnitte mit ähnlichen Themen in anderen Schriften in Beziehung (z. B. Röm 6 / Kol 2–3, oder Röm 1 / 2 Tim 2,8). Das ist eindeutig die Stärke seines Ansatzes einer Geschichte der urchristlichen Theologie. Ohne künstliche Harmonisierungen gelingt

es ihm aufzuzeigen, wie insbesondere Paulus ein und dasselbe theologische Thema in ganz verschiedenen Situationen und Fragestellungen unterschiedlich beleuchtet und oft auch erweitert. Und: 1 Kor 11,2–16 wird übergangen, weil die dortige Problemstellung völlig zeitbedingt sei und für eine Theologie des Neuen Testaments nichts austrage (I/3, S. 92 Anm 48); ohne nähere Begründung bleibt 2 Kor 6–7 praktisch unberücksichtigt.

Gravierende Entwicklungen im Sinne von radikalen Meinungsänderungen findet Wilckens bei Paulus kaum (in Gal 4,21–31 „überzieht" der Apostel seine Kritik am Judentum [I/3, S. 155]). Auch über das Textcorpus eines Autors hinaus verknüpft Wilckens auffallend oft ähnliche Gedankengänge miteinander (z. B. Kol 1,15ff – Hebr 1,3) oder verweist auf Parallelstellen anderer Autoren. Allerdings gibt es bei den unterschiedlichen Autoren des Neuen Testaments schon auch gravierende theologische Unterschiede oder gar Theologien: Jakobus hat etwa mit seiner „Entgegnung" in 2,20–24 Paulus missverstanden (I/3, S. 149 Anm 41.362–365), oder der Verfasser des Hebräerbriefes sieht das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche anders als Paulus (I/3, S. 335f zu Hebr 11). Wie weit also eine einheitliche „Theologie des Neuen Testaments" möglich ist oder ob unvereinbare Standpunkte zu gewissen Themen dann nicht doch alles in diverse Apostel-Theologien zerfallen lassen, bleibt trotz sehr großer theologischer Übereinstimmungen quer durch alle Schriften ein Stück weit offen.

Die lebenslangen Forschungsschwerpunkte von Wilckens sind natürlich zu spüren, aber auch in den Schriften, die in seinen bisherigen Publikationen weniger Beachtung fanden, wird der theologische Gehalt kompetent herausgearbeitet. Kaum eine relevante Frage ist ausgelassen, und es muss dem Autor positiv angerechnet werden, dass er einige seiner eigenen früheren Urteile ohne Umschweife korrigiert (z. B. ist 1 Kor 15,56 doch keine exegetische Glosse, Röm 16,17b doch anders zu verstehen als in seinem Römerbriefkommentar).

Wie nimmt Wilckens die gegenwärtige Diskussion um die Paulusexegese (neue Paulusperspektive) auf? Im Vorwort schreibt er in diesem Zusammenhang: „Weder setze ich einen bestimmten ‚Entwicklungs-Gang' paulinischer Theologie voraus, noch orientiere ich mich umgekehrt an der Rechtfertigungslehre des Galater- und Römerbriefs als dem hermeneutischen Maß der Auslegung aller anderen Briefe des Apostels" (S. Vf). Tatsächlich wird der Leser in erster Linie den historisch bedingten Themen- und Akzentsetzungen jeder Schrift ausgesetzt, und es sind in zweiter Linie systematisch-theologische Gesichtspunkte, die die Ausführungen leiten. Kritisch sei an dieser Stelle allerdings angemerkt, dass eine gewisse kirchliche Tauftheologie an zu vielen Stellen Formulierungen prägt, in denen meines Erachtens die Texte höchstens in zweiter Linie an die Taufe „denken" (I/3, S. 83.120.135.147.152.233.237.253.256.293.325ff u. ö.). Am ehesten kommt eine Auseinandersetzung mit der „neuen Paususperspektive" in der Einleitung zum Galaterbrief zum Ausdruck. Gal 2,16 und Röm 3,28 sind zwar nicht für die früheren Briefe (Thess, Kor), aber sicher für den Galaterbrief und den

Römerbrief das Zentrum der paulinischen Theologie (I/3, S. 131f). Auch bei den Erklärungen zur Gerechtigkeitsbegrifflichkeit oder zum Ausdruck „Werke des Gesetzes" werden Dunns Ansichten kurz gestreift und der Verdienst von Sanders gewürdigt. Das ist wenig angesichts der Wichtigkeit dieser Diskussion um Grundlinien der paulinischen Theologie. Niemand kann verlangen, dass auch die gesamte englischsprachige Literatur berücksichtigt wird, aber dass zum Beispiel auf die anregenden Beiträge der Neuen Paulusperspektive von N. T. Wright nicht eingegangen wird, ist zu bedauern.

Der vierte Teilband widmet sich in Kapitel 25 der Spruchquelle Q und dem Markusevangelium, in Kapitel 26 dem Matthäusevangelium und in Kapitel 27 dem Lukasevangelium samt Apostelgeschichte. Kapitel 28 behandelt weiter das Johannesevangelium zusammen mit den Johannesbriefen, während die Offenbarung in Kapitel 29 separat besprochen ist. Der Band schließt mit dem sehr informativen und gelungenen Kapitel 30 über die Entstehung des Kanons Heiliger Schrift. – Was die Synoptiker betrifft, so erfährt man wenig Neues über das hinaus, was man als „Resultat" der traditionsgeschichtlichen Methodik in den vergangenen Jahrzehnten lesen konnte: Die Evangelisten übernehmen abschreibend oder sie setzen eigene theologische Akzente, sie folgen ihren literarischen Quellen oder weichen von ihnen ab, sie geben historisch genau wieder oder auch nicht. Die jeweils gefällten Urteile über Abhängigkeiten, Redaktionsschichten oder Eigenkompositionen sind bei Wilckens zwar meist mit Bedacht gefällt, können aber denjenigen nicht wirklich überzeugen, der je länger je mehr frustriert feststellt, dass ein ebenso renommierter Kollege Wilckens' ganz bestimmt zur selben Stelle mit derselben Methodik (und Kriterien?) zur gegenteiligen Schlussfolgerung gelangt.

Mit dem Lukasevangelium wird zu Recht auch gleich die Apostelgeschichte behandelt. Sie wird insgesamt zwar an vielen Punkten als historisch zuverlässig verteidigt (z. B. S. 31ff), allerdings bleibt Wilckens insbesondere bei den Paulusreden skeptisch wie eh und je (vgl. z. B. I/3, S. 34).

Das Johannesevangelium nimmt erwartungsgemäß viel Platz ein (über 100 Seiten). Es ist „eine theologisch vertiefende Deutung der synoptischen Evangelientradition" (1/4, S. 154), und die Verfasserangabe „Der Jünger, den Jesus liebte" will ebenfalls aus theologischen Gründen (vorbildliche Rolle in seiner Jesusliebe und seinem lebendigen Zeugnischarakter für Jesus) die Namenlosigkeit festhalten und könne daher keinen der Jünger Jesu meinen. Wilckens beschließt daher auch Kapitel 28 mit ausführlichen Erläuterungen zu den wesentlichen Aspekten johanneischer Theologie, wovon sehr positiv seine Gedanken zum Vorwurf des „Antijudaismus" im Johannesevangelium zu erwähnen sind (I/4, S. 253f). Die Offenbarung schließlich ist von einem für die Gemeinden in Asien als Autorität akzeptierten Propheten verfasst, der sie mit seiner Apokalypse in schwieriger Situation ermutigen will.

Der Ansatz von Wilckens, seine Theologie des Neuen Testaments auf ein historisches Fundament zu stellen, soweit dieses uns durch die Quellen erreichbar ist, ist zu begrüßen. Die bisherigen vier Teilbände legen detailliert offen, welche historischen Urteile Wilckens warum gefällt hat und von welchen Voraussetzungen er in dem für Band II angekündigten systematischen Teil der Theologie des Neuen Testaments ausgehen wird. Für die Verwendung als Einführung von Studenten in die Disziplin oder als Lektüre für vielbeschäftigte Pfarrer wird der Umfang der bisherigen „Vorarbeiten" bereits zu groß sein. Allerdings eignen sich die Bände auch ganz gut als eine Art Nachschlagewerk zur Theologie einzelner Schriften und – mit Hilfe des Stellenregisters – zu einzelnen Stellen. Alle bisherigen Bände sind nicht nur eine reiche Fundgrube theologischer Einsichten, sondern für evangelikale Theologen auch eine Arbeit eines renommierten deutschen Theologen, die die biblischen Berichte erfreulicherweise in hohem Maße für historisch glaubwürdig hält. Nach diesen weiteren über 720 Seiten historisch-theologischem Durchgang durch alle Schriften ist man gespannt auf den nächsten Band mit dem Titel „Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre".

Jürg Buchegger-Müller

Oda Wischmeyer (Hg.): *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe*, UTB 2767, Tübingen: Francke, 2006, kt., XXII + 385 S., € 19,90

Erfahrungen in Examensrepetitorien haben Oda Wischmeyer, Lehrstuhlinhaberin an der Universität Erlangen-Nürnberg, veranlasst, „mit jüngeren Kolleginnen und Kollegen" ein Paulus-Lehrbuch zu schreiben (Vorwort). Inhalt, Aufmachung und Preis zeigen, dass dieser Plan gelungen ist. Die leicht lesbaren, in zumeist kurze Abschnitte eingeteilten und mit Graphiken versehenen Kapitel informieren umfassend über das Leben und Wirken des Apostels, über seine Umwelt wie über seine Briefe, über seine Theologie wie über deren Rezeption in der Geschichte der Kirche. Alte und neue Thesen werden vorgestellt, manche Autoren folgen den bekannten Konsenspositionen, manche wagen, in Aufnahme der außerdeutschen Forschungssituation, andere Wege zu gehen (vor allem Jörg Frey, z. B. in der Adressatenfrage des Galaterbriefes oder in der Frage der Anwendbarkeit der Kategorien der griechisch-römischen Rhetorik auf die Paulusbriefe). Jedes Kapitel schließt mit kommentierten Literaturangaben, die dem Leser über die in den Fußnoten angeführte Spezialliteratur hinaus die deutsche (und englische) Standardliteratur bekanntmachen.

In Teil I schreibt Jörg Frey über „Das Judentum des Paulus" (S. 5–43), Bernhard Heininger über „Die religiöse Umwelt des Paulus" (S. 44–82), Eva Ebel über „Das Leben des Paulus" (S. 83–97) und „Das Missionswerk des Paulus"

(S. 97–106) und Eve-Marie Becker über „Die Person des Paulus" (S. 107–119). Frey informiert, auf dem neuesten Stand der Forschung, über die jüdische Herkunft und Identität von Paulus sowie über die Diskussion zu Beschneidung und Gesetz im Rahmen der „neuen Pausperspektive" (E. P. Sanders, J. D. G. Dunn u. a.). Am wenigsten auf Paulus bezogen ist das Kapitel von Heininger, das ansonsten eine hervorragende Einführung in die griechisch-hellenistischen und römischen Religionen und Kulte bietet. Ebel hält es für „äußerst unwahrscheinlich", dass Paulus ein uneingeschränktes tarsisches Bürgerrecht hatte; auch hält sie die Argumente für ein römisches Bürgerrecht des Apostels für nicht zwingend, meint jedoch, dass die späteren Nachrichten über ein Martyrium plausibel sind. Ihr Kapitel über das missionarische Wirken des Paulus ist angesichts seines Selbstverständnisses als Missionar viel zu kurz und bibliographisch nicht auf dem neuesten Stand (A. v. Harnack gilt hier nach wie vor als Standardwerk). Der Beitrag von Becker behandelt Fragen, die sonst selten zur Sprache kommen (Physiognomisches, Eigenschaften, Paulus als Autobiograph, Leiden, Paulus und sein Körper).

In Teil II werden die generell als echt anerkannten Paulusbriefe in chronologischer Reihenfolge behandelt: Eva Ebel: „1. Thessalonicherbrief" (S. 126–137), Oda Wischmeyer: „1. Korintherbrief" (S. 138–163), Eve-Marie Becker: „2. Korintherbrief" (S. 164–191), Jörg Frey: „Galaterbrief" (S. 192–216), Lukas Bormann: „Philipperbrief" (S. 217–32) und „Philemonbrief" (S. 233–240), Oda Wischmeyer: „Römerbrief" (S. 241–74). Letztere erörtert zusammenfassend „Themen paulinischer Theologie" (S. 275–304). Die Behandlung der einzelnen Briefe folgt jeweils dem gleichen Schema: 1. Texterschließung (Textbestand und Textüberlieferung, Textanalyse, Gliederung, Thematik, Wortfelder, Kommunikation und Rhetorik), 2. Textentstehung (Verfasser, Adressaten, historische Situation, Zeit und Ort der Abfassung, Einheitlichkeit und Redaktionsprozesse), 3. Textexegese (Durchgang durch den Text, exegetische Probleme), 4. Probleme der Interpretation, 5. Würdigung. Die abschließenden Literaturangaben sind von unterschiedlicher Qualität: Während Frey und Bormann auch englischsprachige und evangelikale Arbeiten und Kommentare anführen, vermisst man entsprechende Hinweise bei Ebel und Becker und zum Teil bei Wischmeyer.

Kurios ist die Position Wischmeyers, die einerseits (m. E. zu Recht) betont, dass man den Römerbrief „weder sinnvoll rhetorisch binnengliedern noch als ganzes einem rhetorischen Genus zuordnen" kann (S. 255), dies jedoch ausgerecht beim Ersten Korintherbrief für möglich hält, den sie als *genus deliberativum* bezeichnet, ohne mindestens auf den Tatbestand zu verweisen, dass sich die Exegeten noch nicht einmal über die rhetorische Analyse einzelner Abschnitte innerhalb des Briefes einig sind. Frey hält im Blick auf die Adressaten des Galaterbriefs die Provinzhypothese für eher plausibel, was der traditionellen Konsensmeinung zuwider läuft, was sich aber m. E. mit Recht als historisch plausibler erweisen lässt.

Das abschließende Kapitel ist viel zu kurz: Wenn der Leser 39 Seiten zu den griechisch-römischen Kulten lesen soll, dann sollten der Theologie des Paulus mehr als 30 Seiten gewidmet werden. Wischmeyer kritisiert an Bultmanns Entwurf der paulinischen Theologie im Sinn einer Anthropologie zu Recht als „strukturellen Mangel", dass er die Bedeutung des „Evangeliums von Jesus Christus" (Röm 1,16) nicht angemessen würdigt. Die folgenden drei Abschnitte behandeln das theologische Denken des Paulus sowie Wandlungen und Vorgaben paulinischer Theologie, ehe in sechs kleinen Abschnitten erneut Themen der vorher ausführlicher behandelten „echten" Paulusbriefe skizziert werden. Eine Synthese in größeren und zusammenhängenden Themeneinheiten wird leider nicht geboten.

Teil III behandelt zunächst die von der kritischen Exegese als unecht erklärten Paulusbriefe (Bernhard Heininger: „Die Rezeption des Paulus im 1. Jahrhundert" [S. 309–340]), ehe Andreas Lindemann („Die Rezeption des Paulus im 2. Jahrhundert" [S. 341–357]) und Oda Wischmeyer („Die Rezeption des Paulus in der Geschichte der Kirche" [S. 358–368]) die Geschichte der Paulusrezeption darstellen. Heininger scheint die Argumente von Neutestamentlern, die für die Echtheit des Kolosser- und Epheserbriefs und der Pastoralbriefe eintreten, für so abwegig zu halten, dass er sie dem Studenten, der das Paulus-Lehrbuch im Hinblick auf Prüfungen lesen soll, schlicht vorenthält. Dies ist weder ausgewogen noch wissenschaftlich. Die beiden abschließenden Kapitel sind für Studierende der Kirchen- und Dogmengeschichte ganz sicher zu knapp, aber in einem Buch über den historischen Paulus sehr hilfreich.

Im letzten Abschnitt des Buches – ein einziger langer Satz – zieht O. Wischmeyer die Linien bis in die Gegenwart aus (S. 367). Wenn sie von Religionslosigkeit spricht, so trifft das für den zeitgenössischen europäischen Kontext sicherlich weithin zu, weniger für Nordamerika und schon gar nicht für die nicht genannten Teile der „Mehrheitswelt" (wie man die „dritte Welt" heute nennt). Akademische Theologen ergötzen sich sicherlich an dem „dialektischen Spiel von Entmythologisierung und Hermeneutik", das die „interpretatorisch-exegetische Auseinandersetzung mit dem Theologen Paulus" darstellt. Vielleicht hat die Interesselosigkeit vieler Menschen im säkularisierten Europa *auch* damit zu tun, dass Theologen die Beschäftigung mit biblischen Texten als Spiel betrachten. Die Kirchen und die Menschen, die die Briefe des historischen Paulus als Erläuterungen und Weisungen des Apostels Jesu Christi lesen, der als Theologe und Lehrer immer zugleich auch Missionar und Gemeindepastor war, sind weniger an intellektuellen Spielen interessiert als an historisch zuverlässiger Exegese, theologisch profilierter Auslegung und ethisch-pastoral relevanter Anwendung.

Eckhard Schnabel

Karl-Heinrich Ostmeyer: *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebets im Neuen Testament*, WUNT 197, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, geb., XVI+466 S., € 99,–

Wer sich von diesem Buch tiefschürfende Erkenntnisse über Inhalt und/oder Funktion des Betens im Neuen Testament erhofft, wird es enttäuscht beiseite legen. Wer dagegen mehr darüber erfahren will, wie Gebet als Kommunikationsgeschehen zwischen Gott und Mensch theologisch zu erfassen und zu beschreiben ist, wird reichlich Gewinn aus der Lektüre ziehen. Man muss sich erst an diese neue Sicht des Gebets gewöhnen. Der Autor, zur Zeit Vikar der Evangelischen Kirche von Kurhessen und Waldeck, hat in seiner Habilitationsschrift (Universität Leipzig 2003, bei Hartmut Stegemann) das Verständnis von Gebet sehr weit gefasst: als einen „Sammelbegriff ... der alle Formen menschlicher Hinwendung zu Gott und Christus umgreift" (S. 370). Entsprechend kommen nicht nur Gebete im engeren Sinn, sondern die verschiedensten Arten menschlicher Zuwendung zu Gott bis hin zur gesamten Existenz zur Sprache.

Zu diesem neuen Ansatz sieht sich Ostmeyer durch die bisherige Forschung zur Thematik veranlasst. Diese hat sich bisher schwerpunktmäßig mit Inhalt und Funktion des Gebets beschäftigt. „Die Beziehung eines Gläubigen zu Gott ... war bislang [jedoch] nicht Gegenstand einer eigenständigen Untersuchung" (S. 31). Diese Lücke will Ostmeyer schließen. Zu diesem Zweck wählt er den Begriff der „Kommunikation" als formale Kategorie des Zugangs zu den Texten, da er weit genug ist, „die unterschiedlichen verbalen und nonverbalen Arten der Begegnung zwischen Gott, Christus und den Gläubigen zu umfassen" (S. 29). Dabei trifft er noch eine weitere Vorentscheidung, die seiner Untersuchung ihr spezifisches Gepräge verleiht: Er entschließt sich, den ebenso zum Kommunikationsvollzug gehörenden Inhaltsaspekt zu vernachlässigen und sich statt dessen auf den Beziehungsaspekt zu konzentrieren (S. 30). Es geht ihm um die „Darstellung der in der Kommunikation zum Ausdruck kommenden Beziehung" zwischen Gott und Mensch. Diesen Kommunikationsvollzug bezeichnet Ostmeyer als Gebet, geschehe er verbal oder nonverbal (S. 32). Dabei liegt der Akzent auf der menschlichen Hinwendung zu Gott, die Zuwendung Gottes zum Menschen wird jedoch miteinbezogen (S. 30).

Wie kann dieser Ansatz nun praktisch umgesetzt werden? Ostmeyer entschließt sich, die „für die einzelnen neutestamentlichen Autoren charakteristische Begrifflichkeit" zu untersuchen, „mit der sie die menschliche Hinwendung zu Gott und Christus beschreiben". Dabei liegt ihm an einer differenzierten Darstellung, so dass „im Zentrum der Studie ... die Analyse der sprachlichen Realisation der einzelnen neutestamentlichen Gebetskonzeptionen" im Sinne Ostmeyers steht (S. 34). Diese Analyse „soll erhellen, wie sich der einzelne Autor ... das ‚In-Beziehung-Treten' und das ‚In-Beziehung-Stehen' von Gott, Christus und den Gläubigen vorstellt" (S. 38).

Entsprechend gestaltet sich die Durchführung der Untersuchung (S. 40–363). Für jeden neutestamentlichen Autor werden die betreffenden Begriffe, Wendungen und Bezüge analysiert. Bei Paulus sind es allein 23 Termini, die Ostmeyer der Reihe nach durchgeht - angefangen von προςεύχομαι und ψάλλω über δέομαι und εὐλογέω bis hin zu λατρεύω, ἀγαπάω und καυχάομαι. Hinzu kommen sieben Aspekte, die Modalitäten der Kommunikation mit Gott und Christus umschreiben - wie das Gebet zu Christus, der Aspekt der Permanenz und der Abbruch des Gebets. Derart differenziert nimmt Ostmeyer dann jeden weiteren Autor unter die Lupe, wobei natürlich noch weitere Termini und Aspekte untersucht werden. Bei dieser Vielzahl von Einzelbeobachtungen, die da aneinander gereiht werden, aber auch in ihren Bezügen zueinander in den Blick geraten, ist es höchst wichtig, dass am Ende jedes Abschnitts ein Resümee gezogen wird. Andernfalls wüsste man kaum, was man mit einer derartigen Fülle von äußerst differenzierten Informationen anfangen soll.

So hält Ostmeyer für *Paulus* etwa fest, dass „nicht eine besondere Gebetsform das Spezifikum christlicher Existenz" ist, „sondern die durch Christi Tod und Auferweckung ermöglichte Beziehung des Gläubigen zu Gott, die sich in den verschiedensten Arten zu beten äußern kann". Dabei ist „Kommunikation mit Gott ... nicht gebunden an das mit dem Verstand erfassbare Wort ... sondern das ganze Leben des Christen, das in allem auf Gott ausgerichtet wird, ist ein einziger ununterbrochener Gottesdienst ... Der einzelne Gebetsakt ist das Explizitwerden der implizit immer vorhandenen Gebetsbeziehung" (S. 115f). Einen neuen Schritt unternimmt dagegen der Autor des *Epheserbriefes* (der folglich nicht mit Paulus identisch ist): „die Trennung von Gottesdienst und Alltag. Nicht das Leben als solches ist Gebet, sondern das Gebet ist ein Teil des christlichen Lebens" (S. 135). Einen völlig anderen Akzent setzt der *Hebräerbrief* mit seiner kulttheologischen Konzeption: „Der Gläubige kommuniziert mit Gott, indem er seine Gaben, d.h. sein Bekennen des Namens Gottes, sein Lob und seine guten Werke gleichsam auf den Altar bringt" (S. 171) – während sich im *Ersten Petrusbrief* aufgrund seiner spezifischen Situation nur eine Form menschlicher Hinwendung zu Gott findet: das Ertragen ungerechter Leiden, so dass das „Ausharren in Leiden ... mit Gebetstermini beschrieben" wird (S. 198f).

Im Bereich der Evangelien betont *Markus* den Glauben als Grundhaltung der Kommunikation mit Gott. „Die προςευχή aus Glauben [an Jesus als Christus] ist im Markusevangelium der Modus der Teilhabe an der βασιλεία τοῦ θεοῦ" (S. 233f). Bei *Matthäus* bezieht sich der Glaube dagegen primär auf das messianische Reich, das mit Jesus angebrochen ist. Hier ist die Kommunikation mit Gott der Ausdruck der partnerschaftlichen Verbundenheit mit ihm. Mehr als eine derartige Gemeinschaft mit Gott als Vater ist nicht möglich. Sie ist die Voraussetzung allen Bittens, aber auch des Tuns des Willens Gottes (S. 267ff – das Vaterunser kann Ostmeyer von seinem Ansatz her natürlich nicht eingehend behandeln). Für *Lukas* erweist sich die Zugehörigkeit zur Gottesherrschaft unter ande-

rem in der „Fähigkeit zum rechten Gebet". Voraussetzung der Gebetsbeziehung zu Gott, die nicht in einzelnen Gebetsakten besteht, sondern ein Kontinuum bildet, ist die Befreiung von Sünden und Schuld (S. 314f – auch hier erlaubt Ostmeyers Ansatz kein besonderes Eingehen auf die spezifisch lukanische Darstellung Jesu als Beter). In den *johanneischen* Schriften schließlich wird die wahre Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit herausgestellt – wobei nicht mehr der Jerusalemer Tempel, sondern „Jesus selbst bzw. das πνεῦμα ... der ‚Ort' der wahren Anbetung" ist (S. 327f). Entsprechend hält Ostmeyer fest: „Unvermitteltes Beten zu Gott wird nur von Jesus ausgesagt; die Gläubigen wenden sich mit αἰτέω ‚im Namen Jesu' an Gott oder an Jesus selbst" (S. 347).

Abschließend formuliert Ostmeyer Folgerungen und Ergebnisse (S. 364–370). Er sieht das einigende Band in der unterschiedlichen Vielzahl der neutestamentlichen Gebets-Beziehungs-Aspekte in der „Bindung gelingender Kommunikation mit Gott an Christus". Dabei beobachtet er zwei Grundtypen der Kommunikationsdarstellung: einmal den „Weg *zur* Kommunikation mit Gott", wie er in den Evangelien beschrieben wird, denen es darum geht, Jesus als den darzustellen, der „durch seine Heilstaten eine Verbindung der Gläubigen mit Gott ermöglicht" - und zum anderen die „Existenz *in* der Kommunikation mit Gott", um die es in den Briefen geht: Sie setzen die Kommunikation mit Gott voraus und wollen sie bewahren und fördern, indem sie in je unterschiedlicher Weise das Heilswerk Christi in seiner Bedeutung für die menschliche Kommunikation mit Gott akzentuieren (S. 364–366). Ein besonderes Augenmerk richtet Ostmeyer sodann auf die Themen „Exklusivität Christi und Anspruch des Tempelkults" (S. 366–369: Umgang der ntl. Schriften mit der Überzeugung, Christus sei - in Konkurrenz zum Anspruch des Tempelkults - „exklusiver Kommunikationsmittler" zu Gott) und „Die Rolle Christi im Kommunikationsprozess" (S. 369f: Sie wandelt sich vom Kommunikationsmittler zum Kommunikationsadressaten, an den selbst Gebete gerichtet werden).

Die Stärke von Ostmeyers Untersuchung liegt in ihrem spezifischen Zugang zur Thematik: Sie erhellt in der Tat die im Neuen Testament bezeugte Fülle von Kommunikationsvollzügen mit Gott und Christus in ihren jeweiligen historischen und theologischen Kontexten. Doch scheint mir diese Stärke auch zugleich eine Schwäche zu sein: Ist der weite Gebetsbegriff wirklich geeignet, das neutestamentliche Verständnis von „Gebet" zu präzisieren - oder wird hier nicht ein modernes, nivellierendes Verständnis von Gebet an die Texte herangetragen, das sie so nicht kennen? Ist Kommunikation auf dem Wege der Beschränkung auf ihren Beziehungsaspekt hinreichend erfassbar (so die Fokussierung der Untersuchung)? Müssen nicht die Inhalte der Kommunikation notwendig mit berücksichtigt werden, wenn über die Beziehung der Kommunizierenden mehr gesagt werden soll als *dass* und *wie* sie miteinander kommunizieren (so differenziert diese Aussagen dann auch sein mögen)? Trotz dieser Anfragen bleibt festzuhalten: Ostmeyers Untersuchung legt einen soliden Grundstein für weitere Arbeiten zur

Beziehung zwischen Mensch und Gott, indem sie die Fülle der neutestamentlichen Aspekte zur Thematik differenziert analysiert und theologisch interpretiert.

Roland Gebauer

6. Sonstige Beiträge

Peter Stuhlmacher: *Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, kt., 105 S., € 14,90

Mit diesem kleinen Büchlein kommt Peter Stuhlmacher (Tübingen) dem Wunsch nach, seine Ausführungen anlässlich eines Oberseminars zum Thema „Weihnachten" im Wintersemester 1998/99, das er zusammen mit dem Alttestamentler Hartmut Gese durchführte, zu publizieren. Gleich in der Einleitung macht der Autor ein Zweifaches deutlich: 1. Die Weihnachtserzählungen werden erst „im Rahmen der alttestamentlich-jüdischen Erwartung des Messias und der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes für Israel" (S. 11) verständlich. Dazu haben exegetische Einsichten und Hinweise von Gese beigetragen – kein Wunder deshalb, dass das erste Kapitel mit „Die Verheißung des messianischen Erlösers" überschrieben ist. Die Weihnachtserzählungen werden auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Hoffnung auf die Zionsherrschaft Gottes (z. B. Num 24,7.15–18) und die Erwartung eines messianischen Erlösers (seit 2 Sam 7,12–16) erst richtig verständlich. – 2. „Bei den Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium handelt es sich um Bibeltexte, in denen die urchristliche Erinnerung an die Geburt des Christus Jesus festgehalten wird" (S. 10). Die beiden Hauptkapitel führen den Leser dann auch auf 40 und 30 Seiten kommentierend durch die „lukanischen und matthäischen Vorgeschichten". Als urchristliche Erinnerungen sind diese Texte für Stuhlmacher im Großen und Ganzen historisch verlässliche Zeugnisse.

Obwohl nicht ausdrücklich vermerkt, richtet sich das Buch an Pfarrer ebenso wie interessierte Laien. Der Text ist daher eine Mischung aus allgemeinverständlichem Vortrag und fortlaufender Kurz-Kommentierung. Naturgemäß kann die wissenschaftliche Diskussion nicht im Detail geführt werden, aber man spürt den Ausführungen ab, dass dahinter eine eingehendere Auseinandersetzung auch mit kritischen Thesen zu diesen Texten steht. So wird zum Beispiel zu Lk 1,34 sorgfältig der Bezug zu Jes 7,14 herausgearbeitet und ein kurzer Exkurs referiert die Versuche, die Rede von der Jungfrauengeburt aus außerbiblischen hellenistischen Quellen abzuleiten. Stuhlmacher kommt zum Schluss, diese sei „eine kühne judenchristliche Neubildung" (S. 33). Überhaupt überzeugt durchgehend eine wohltuend ausgewogene Exegese mit manchen Detaileinsichten (z. B. zum

Wechsel von der Vergangenheitsform zum prophetischen Futur im Benedictus des Zacharias [Lk 1,67–80]) oder auch einmal einer Anregung zur Verbesserung der Lutherübersetzung (in Lk 1,78 spielt *anatole* auch auf den messianischen Spross aus der Wurzel Jesse [Sach 3,8; 6,10; Jes 11,1] an – in Mt 2,16 sollte nicht „zweijährige" Kinder, sondern „bis zum Alter von zwei Jahren" übersetzt werden). Das Versprechen, besonders die alttestamentlichen Hintergründe und Bezüge der Weihnachtstexte zu beleuchten, wird eingelöst, wenn man zum Beispiel erfährt, dass die Rede von der sorgsamen Wickelung in Windeln möglicherweise einen Anknüpfungspunkt in Hes 16,4–6 hat oder dass die späteren Weihnachtsdarstellungen mit Ochs und Esel (die bei Mt und Lk nirgends erwähnt sind) von Jes 1,3 und der griechischen Version von Hab 3,2 herkommen. Auch die hinter Lk 2,22ff stehenden alttestamentlichen Reinigungs- und Opfervorschriften werden informativ in die Auslegung eingeflochten.

Auch bei den Matthäustexten geht Stuhlmacher auf alle wichtigen Fragen ein und schreibt doch keinen trockenen Kommentar, sondern eine informierte und auch geistlich anregende Auslegung. Die Erzählung von den Magiern wird historisch ernst genommen, inklusive das Erscheinen eines besonderen Sterns (hier verweist Stuhlmacher positiv auf die Arbeiten von A. Strobel und K. F. D'Occhieppo). Auch der Kindermord in Bethlehem wird dem „alten Herodes" zugetraut. Dabei ist sich Stuhlmacher der damit zusammenhängenden historischen Fragen durchaus bewusst. Er verweist in diesem Zusammenhang auf den „theologischen Gehalt" beider Erzählungen (Magier als Erfüllung des Zuges der heidnischen Nationen nach Zion; Flucht nach und Rückkehr aus Ägypten als neue Auszugsgeschehen), aber er will deshalb die Geschichten nicht von ihrer Geschichtlichkeit ablösen. Das ist lobenswert.

Dieser Matthäus-Teil enthält zudem zwei Exkurse, einmal „Zum Verständnis der Jungfrauengeburt" (S. 70–76; hier vertieft Stuhlmacher, was er bereits bei Lk dazu sagte und bezieht auch Joh und Paulus mit ein) und „Die Stammbäume Jesu" (S. 91–95). Der letzte Exkurs zeigt auch exemplarisch, wie weit Stuhlmacher bei den historischen Fragen geht: Er stellt die bekannten Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Stammbäume dar und konstatiert die Schwierigkeiten einer Harmonisierung. Dabei bleibt es. Das Traditionsverständnis der judenchristlichen Gemeinde habe eine solche Vielfalt unterschiedlicher Überlieferungen zugelassen. Ganz ähnlich verfährt er bei der Frage nach der Geburtszeit und dem Geburtsort Jesu nach Lk 2,1–7 (S. 48f). Die Fakten werden präzise zusammengetragen und bewertet, Lukas wird gegen jede Art von Pauschalkritik verteidigt. Und doch lasse man die Frage, ob Nazareth oder Bethlehem Geburtsort sei, besser offen und räume ein, „dass die Angaben in Lk 2,1–5 geschichtlich ungenau sind" (S. 49; vgl. auch S. 63f). Ob Zurückhaltung, Bescheidenheit oder Ratlosigkeit – die mit den Weihnachtstexten verbundenen historischen Fragen sind nun einmal tatsächlich nicht einfach zu „lösen". Das ist wohl auch der Grund.

dass die Frage, wie insbesondere die Ägyptenreise bei Matthäus mit dem Bericht bei Lukas historisch zu verbinden wäre, nicht gestellt wird.

Diese Hinweise zeigen, dass gerade die positiv zu wertende Einschätzung dieser Texte als urchristliche Erinnerung an die Geburt des Christus Jesus und damit das Bekenntnis zu ihrer grundsätzlichen historischen Zuverlässigkeit noch so manche knifflige Frage mit sich bringt. Stuhlmacher gelingt es, sowohl die tiefe Verankerung der Weihnachtsgeschichte in den alttestamentlichen Texten und Verheißungen als auch ihre Vertrauenswürdigkeit, inklusive dem Wunder und Geheimnis der Jungfrauengeburt, positiv aufzuweisen. Und das Schlusskapitel, das Stuhlmacher mit den 20 Strophen von Paul Gerhards Lied „Wir singen dir, Immanuel" beschließt, macht deutlich, dass es dem Autor auch darum geht, aufgrund der historisch zuverlässigen Erinnerung an die Geburt glaubend diesem Jesus Christus heute zu begegnen.

Jürg Buchegger-Müller

Systematische Theologie

1. Dogmatik

Horst Afflerbach: *Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers,* TVG STM 16, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, Pb., 543 S., € 19,90

Das Werk von Horst Afflerbach über Erich Sauer (1898–1959) wurde 2005 als missiologische Dissertation an der University of South Africa angenommen. Sauers Name ist eng mit der Geschichte der Bibelschule Wiedenest verbunden, und als eigenständiger Denker ist er einer der viel gelesenen evangelikalen Theologen in der Mitte des 20. Jahrhunderts gewesen. So war diese ausführliche Untersuchung des Hauptthemas seiner theologischen Arbeit, der Heilsgeschichte, schon lange überfällig. Oft genug wird Theologiegeschichte allein im Blick auf die universitäre Arbeit geschrieben, und meistens noch beschränkt auf die deutsche Situation, ohne internationale Abhängigkeiten herauszustellen. Überblicksdarstellungen zur theologischen Forschung an evangelikalen Missionsseminaren, theologischen Seminaren und Bibelschulen existieren nicht und es gibt auch nur wenige Einzeluntersuchungen. Daher ist es gut, dass Afflerbachs Dissertation das heilsgeschichtliche Missionsverständnis bei Sauer aufgearbeitet und damit auch einen Beitrag zur prägenden Theologie im Wirkungsfeld der „Wiedenester" verfasst hat.

Afflerbach stellt im einleitenden Teil (S. 17–22) die bisherige Forschung im Überblick dar, anschließend schildert er im zweiten Teil (S. 23–170) den biographisch-theologischen Werdegang Sauers. Der Hauptteil der Untersuchung (S. 171–376) widmet sich Sauers Konzeption von Heilsgeschichte und Mission. Abschließend würdigt Afflerbach Sauers Werk (S. 377–409) und gibt eine umfangreiche Bibliographie von Sauers nachgelassenen Werken (S. 410–489) und einen kurzen Anhang mit biographisch interessanten Originalschriften und tabellarischem Lebenslauf (S. 490–517) bei. Den Abschluss bilden vier ausführliche Register (S. 518–543).

Bei der Lektüre des historischen Teils entdeckt der Leser viele kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Details, von denen einige Lesefrüchte hier mitgeteilt werden sollen. Sauer wuchs in Berlin im Kontext einer von der Heiligungsbewegung geprägten Frömmigkeit in einer der ersten offenen Brüdergemeinden (Christliche Versammlung) auf. 1905 wurde dort die „Allianz-Bibelschule" gegründet, die besonders in Osteuropa unter Stundisten, Baptisten, Mennoniten und Judenchristen wirkte. Viel gelesen sind bis heute die Schriften des Absolventen Georg Brinke (S. 45 u. ö.). 1919 wurde die Bibelschule nach dem Ersten Weltkrieg in Wiedenest wiedereröffnet. 1920 wurde der begabte Erich Sauer dort an-

gestellt, obwohl er sein Studium der Geschichte, Philologie und Theologie wegen eines Augenleidens noch nicht abgeschlossen hatte (S. 62.65). Sauers prägender Einfluss auf die Theologie der Brüdergemeinden ist durch seine lange Tätigkeit in Wiedenest deutlich; seine problematische Stellung zum Rassedenken und Führerkult im Dritten Reich wird nicht verschwiegen (S. 132ff.137ff).

In seiner systematisch-theologischen Darstellung vergleicht Afflerbach Sauers Konzeption von Heilsgeschichte und Mission immer wieder mit Oscar Cullmann (S. 176.257 u. ö.), aber auch mit Auberlen, J. T. Beck, von Hofmann, Althaus und Pannenberg. Das monumentale römisch-katholische Werk „Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik" (1965–1981) kommt leider nicht in den Blick. Afflerbach konstatiert einen großen Einfluss von Scofield, zum Teil auch von Bettex, und grenzt Sauers Entwurf von reichsgeschichtlichen und offenbarungsgeschichtlichen Ansätzen ab. „Heilsgeschichte" meint eine Deutung der Gesamtgeschichte von Gott und vom Glauben her (S. 193). Damit hängt die Erstellung eines Heilsplans und die Periodisierung der Geschichte in Haushaltungen Gottes zusammen (S. 194f). Eine wichtige Funktion hat die typologische Exegese (S. 228). In der Eschatologie vertrat Sauer privat die Apokatastasislehre (S. 318f). Die Ortsgemeinde ist Missionsgemeinde, jeder Christ ein Missionar (S. 346). Voraussetzungen für die allsonntägliche (!) Abendmahlsteilnahme sind die Glaubenstaufe und das Leben aus dem Glauben (S. 340). In seiner abschließenden Würdigung weist Afflerbach darauf hin, dass sich bekannte Theologen wie Adolf Köberle und Carl F. Henry positiv zu Sauers Büchern geäußert haben (S. 383.400).

Afflerbachs Studie hat breite Aufmerksamkeit in evangelikalen Kreisen verdient, weil sie einen prägenden Theologen der neueren Geschichte vorstellt. Besonders muss sich damit beschäftigen, wer nicht nur Sauer, sondern auch theologische Entwicklungen in den Brüdergemeinden und in Wiedenest verstehen und beurteilen will. Der humane Preis macht es jedem möglich!

Jochen Eber

Achim Behrens: *Verstehen des Glaubens. Eine Einführung in die Fragestellung evangelischer Hermeneutik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, Pb., 242 S., € 19,90

Diese Einführung ist eine ausgearbeitete Fassung eines Theologischen Fernkurses für theologisch interessierte Laien innerhalb der Selbständigen Evangelisch-lutherischen Kirche (SELK). Offenbar führte das positive Echo zur Anfrage an den Autor – er ist lutherischer Pfarrer und Lehrbeauftragter für Altes Testament an der Technischen Universität Darmstadt und der Lutherisch-Theologischen Hochschule Oberursel –, den Kurs in Buchform einer breiteren Öffentlichkeit

zugänglich zu machen. Diese Herkunft prägt den Charakter der Darstellung, worauf auch der Autor im Vorwort aufmerksam macht. So werden die Leser gelegentlich direkt angesprochen; sie können zur Vertiefung des Themas nach jedem Abschnitt Fragen beantworten, einen Zusammenhang bedenken oder Aufgaben lösen.

Zur Eigenart der Darstellung gehört weiter die Schlichtheit des Ausdrucks, die bewusste Einfachheit der Sprache, was einer Einführung sehr dienlich ist. Fußnoten hingegen sind rar. Luthers Schriften werden nach der populären Ausgabe „Luther Deutsch" (Aland) zitiert, was „auch dem ungeübten Leser einen sprachlich leichteren Zugang zu den Gedanken des Reformators" (Vorwort [S. VII]) eröffnet. Damit sind wir bei einem weiteren Charakteristikum: Das Buch ist eine Einführung in verschiedene hermeneutische Fragestellungen auf dem Boden einer evangelisch-*lutherischen* Tradition. Für die Kapitel 8 und 9 hält der Verfasser fest, dass es um „theologische und anthropologische Grundannahmen der evangelisch-lutherischen Theologie" geht (S. 136; vgl. S. 138). In Kapitel 10 erklärt er: „Wenn hier von Gottesdienst die Rede ist, so geht es zunächst um den evangelisch-lutherischen Hauptgottesdienst ...". Spezifisch lutherische Themen (Gottesdienstordnung [S. 177–187], Bekenntnisschriften [S. 123–127]) nehmen recht viel Raum ein. Die Darlegungen sind gut und nützlich zu lesen. Von protestantischer Seite wird lediglich Karl Barth ins Gespräch gebracht und zumeist ablehnend abgehandelt (S. 121.135.146f). Die reformierten Reformatoren fehlen, täuferische Theologen ebenfalls. Dies mag natürlich damit zusammenhängen, dass bei einer Einführung eine Vielfalt innerevangelischer Standpunkte die Orientierung behindern könnte. Eine solche bewusste (begründbare!) Beschränkung auf das eigene Erbe sollte aber auch im Buchtitel zum Ausdruck kommen.

Positiv fällt auf, dass Behrens einen gut verständlichen Überblick über wesentliche Dimensionen des Verstehens der Bibel gibt und sich dabei dem Alten Testament besonders zuwendet und dieses fruchtbar macht, etwa in Kapitel 4 „Verstehen und Geschichte". Dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist ein eigenes Kapitel (6) gewidmet. Darin werden die – aus der Sicht des Autors – hauptsächlichen möglichen (Luther, von Rad, Gunneweg, Zenger) und unmöglichen (Marcion, Deutsche Christen, Bultmanns These des AT als Negativfolie des NT) Verhältnisbestimmungen umrissen und kommentiert.

Nach einem einleitenden, zur Selbst- und Begriffsreflexion anregenden ersten Kapitel „Nachdenken über das Verstehen" kommt Behrens zu den „Voraussetzungen des Verstehens", wo das Vorverständnis, die eigene Herkunft (Kontextualität), der eigene Glaube und das allgemeine Priestertum bedacht werden. Das dritte Kapitel geht auf den fundamentalen Zusammenhang von „Verstehen und Sprache" ein. Dort sagt der Autor viel Vernünftiges und Wichtiges, stellt aber auch einige grundlegende Behauptungen auf, die in dieser Form zu kurz greifen dürften: „All unser Verstehen geschieht im Medium der Sprache." „Was wir bezeichnen können, das verstehen wir auch." Wirklich? Hier wird nicht erklärt bzw. nicht genug deutlich, was mit „verstehen" gemeint ist. Die Behauptungen

orientieren sich offenbar stark an bestimmten sprachphilosophischen Ansichten (Austin und Searle). Dies wird aber nicht offengelegt. Überhaupt werden zahlreiche Aussagen, die durchaus bestritten werden können, nicht belegt. Der von Behrens empfohlene Blick ins (erfreulicherweise nach Kapiteln geordnete) Literaturverzeichnis hilft auch nicht weiter, weil dort pro Kapitel zwischen 4 und 18 Titel stehen. Man könnte die Darstellung transparenter machen, wenn zu gewissen Aussagen die jeweilige Referenz hinzu gesetzt oder mit Endnoten gearbeitet würde.

Im 5. Kapitel: „Moderne Möglichkeiten des Bibelverstehens", beschreibt Behrens zunächst die historisch-kritische Exegese (S. 73–78), für die er mit Argumenten wirbt. Dabei stellt er lediglich die Methode in ihrer heute verbreiteten, gemäßigten Form vor. Auf die Kritik an der Kritik, wie sie besonders von evangelikaler Seite vorgetragen wurde und wird, geht er nicht (oder jedenfalls nicht direkt) ein.

Auf die verharmlosende Darstellung des historisch-kritischen Zugangs folgen der dogmatische Zugang (im Sinne des systematisierenden Zusammenfassens von Schriftaussagen), dessen Wichtigkeit und Gefahren plausibel beschrieben sind (S. 79–83), der (tiefen-) psychologische Ansatz (S. 84–88), der als ergänzender Zugang für bestimmte Bibeltexte gewürdigt wird, und schließlich der feministische Zugang (S. 88–93), der differenziert beschrieben und bei allen Anfragen recht wohlwollend bewertet wird: „So kann die feministische Perspektive unser Verstehen der Bibel um einen wichtigen Aspekt erweitern. Aber es ist ein Aspekt, noch nicht das ganze Bild." In einer Nachbemerkung zum ganzen Kapitel (S. 94) werden kurz Alternativen zum „historischen" (lies: historisch-kritischen) Zugang erwogen. Psychologische und feministische, aber auch neuere literaturtheoretische und rezeptionsästhetische Ansätze können nach Behrens wertvolle Bild-Ergänzungen sein, aber keine Alternativen. Dem entspricht, dass er im ganzen Buch diverse Ergebnisse der historisch-kritischen Forschungstradition kommentarlos übernimmt.

Mir fällt auf, dass hermeneutische (Gegen-)Entwürfe oder Ansätze aus dem evangelischen Raum (G. Maier: Biblische Hermeneutik, 1990; K. Berger: Hermeneutik des Neuen Testaments, 1999; H. Hempelmann: Theologie aus Leidenschaft, 2004) nicht einmal gestreift werden. Ob es in der SELK keine evangelikalen oder auch fundamentalistischen Christen gibt, die sich auf ihre Weise um die Bibel bemühen? Ob ein einführender Kurs diese Auseinandersetzung, und sei es aus Platzgründen, zur Seite lassen soll? Oder ob der Verfasser meint, mit der Behandlung der lutherischen bzw. altprotestantischen Orthodoxie und ihrer Schriftlehre (S. 128–132) seien auch all jene Positionen erledigt, die heutzutage die Bibel auch historisch, aber nicht im klassischen Sinne historisch-kritisch zu verstehen suchen? Das ist schwer vorstellbar, denn der „Zankapfel Bibel" (hg. v. Ulrich Luz, 3. Aufl. 2002) erscheint auch in der Literaturliste (S. 238). Im „Zankapfel" findet man W. Bittners Darstellung des evangelikalen Zugangs und als

Nachbarn den fundamentalistischen Zugang zur Bibel. Beide begreifen sich als historische, vollwertige, und ebenfalls ergänzungsfähige Zugänge.

Bei den Dimensionen des Verstehens fehlt mir die (von der lutherischen Theologie doch durchaus naheliegende) Frage nach dem Verhältnis von Verstehen und Sünde, das heißt die Frage, inwiefern Verstehen eingeschränkt oder gebrochen oder gar unmöglich gemacht wird durch die uns Menschen natürliche, auch den Christen nicht unbekannte Gottesferne (vgl. bei H. Weder, Neutestamentlichen Hermeneutik [1989], den erhellenden Abschnitt: Die Sünde im Verstehen). Ich sehe bei Behrens im Blick auf das Bibelwort gelegentlich ein etwas naives Verständnis des Verstehens, eine zu optimistische Annahme des Verstehenkönnens biblischer Texte.

Mit der Verwurzelung in der lutherischen Theologie scheint – das sei nicht verschwiegen – eine Unaufgeschlossenheit gegenüber bestimmten Themen und hermeneutischen Einsichten aus der charismatischen „Ecke" einher zu gehen (S. 14.34f.50.57). Bei Paulus oder in der Predigtlehre von R. Bohren *ist* die Zungenrede ein Thema. Oder wie kann Behrens festhalten: „Es gilt der lutherische Grundsatz, dass Glaube durch nichts als allein durch das Wort geweckt wird" (S. 57), wenn doch das Wort selbst bezeugt, dass auch Gottes Taten Glauben wecken können (Joh 2,23; 11,45; 20,8) und die Jünger predigen *und* heilen sollen (Lk 9,1f par)? Gewiss geschehen diese Taten nicht *ohne* das Wort. Auch sind sie ohne das Wort nicht verständlich. Aber das gepredigte Wort ist nicht der alleinige Weg, wie Gott Glauben bewirkt.

Insgesamt habe ich den Eindruck, dass es ein wenig an kritischer Distanz zum großen Reformator fehlt, etwa wenn Luthers Umgang mit den Zehn Geboten (S. 69f) oder dem biblischen Kanon (S. 154) beschrieben, aber kaum problematisiert wird. Anerkennend notiere ich indes die Erwähnung der antijudaistischen Äußerungen des späten Luther (S. 111).

Werfen wir noch einmal einen Blick auf den Buchtitel. Bemerkenswerterweise heißt das Buch „Verstehen des *Glaubens*". Inhaltlich geht es weitestgehend um das Verstehen des den Glauben begründenden biblischen *Wortes*, so zum Beispiel im hoch interessanten Kapitel 10, beim Gottesdienst als einer wesentlichen und für viele zentralen Lebensäußerung des Glaubens. Es geht dem Verfasser dort primär darum, wie wir die Schriftlesung, die Predigt als (aktualisierende) Schriftauslegung, die biblisch fundierten Riten und dann auch den Gottesdienst als Ganzen verstehen. Behrens geht es vor allem um die mit dem Wort gegebenen Glaubensinhalte und deren Vermittlung an die bzw. in der christlichen Gemeinde. In zweiter Linie geht es darum, wie wir das Geglaubte verstehend einordnen (Selbst- und Weltverständnis von Christenmenschen) und ins Leben integrieren (Glaubensvollzüge).

Sehr positiv nehme ich grundsätzlich die Kapitel 10–12 wahr. Das Verstehen der Bibel endet für Pfarrer Behrens nämlich nicht in der Studierstube, sondern greift aus ins gemeindliche Leben. Dort wird es von ihm aufgesucht und untersucht, besonders die dort begegnenden Verständnisprobleme, sei es im Gottes-

dienst (Kap. 10), beim Verstehen „kirchlicher Fachwörter" wie zum Beispiel „Sünde" oder „Rechtfertigung aus Glauben" (Kap. 11) oder beim Vorbereiten einer Predigt/Andacht (Kap. 12).

Ungeachtet der beschriebenen Mängel findet man in dieser Einführung eine gute erste Orientierung und eine Fülle von Informationen zur behandelten Sache aus lutherischer Sicht. Theologiestudierenden werden etliche Dinge klar und einfach dargeboten. Außerdem leitet das Buch zu gedanklichen (in Kap. 12 auch zu praktischen) Schritten in die gemeindliche Tätigkeit an.

Thomas Hafner

Edith Düsing: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, München: Finke, 2006, Pb., 601 S., € 49,90

Edith Düsing, apl. Professorin an der philosophischen Fakultät der Universität Köln, hat sich mit dieser kenntnisreichen und argumentativ gut nachvollziehbaren Untersuchung zu „Nietzsches Denkweg" kompetent und unbestreitbar kenntnisreich, teilweise – im Vergleich mit bisherigen Nietzsche-Interpretationen – auch überraschend in die Reihe der Nietzsche-Interpreten eingemischt. Die Rezeption Nietzsches schwankt seit jeher zwischen den Extremen, ihn zu wörtlich zu nehmen oder ihn nicht ernst genug zu nehmen (M. Bretz). Der Verfasserin dieser Monographie jedoch gelingt es hervorragend, von den Quellen her einen neuartigen und weiterführenden Blick auf Nietzsches Leben und Werk zu werfen. Ein gelungener Gesamtentwurf, gut gegliedert, sachgerecht strukturiert, sachkundig an Primär- und Sekundärquellen sowie am Nachlass orientiert entfaltet und offensichtlich auch durchgängig mit Passion und persönlichem Impetus geschrieben.

Düsing will bewusst auf gewisse Besonderheiten des Denkweges Nietzsches aufmerksam machen, die so bisher noch nicht adäquat wahrgenommen wurden bzw. die bisher noch unzureichend einer genaueren Untersuchung unterzogen worden sind. Zu diesen zählen auch bestimmte christlich-religiöse bzw. theologische Einsichten, vor allem hinsichtlich der christlichen Sozialisation in Nietzsches Jugendzeit sowie die theologisch-philosophische Auseinandersetzung mit David Friedrich Strauß und dem Naturforscher Charles Darwin.

Die Gliederung der Untersuchung lässt anhand der drei Hauptteile gut erkennen, welche entwicklungsgeschichtlichen Stufen Nietzsches Denkweg zurückgelegt hat. Nachdem die Verfasserin wertvolle Einführungen zu Nietzsche und zur vorliegenden Methodik und Vorgehensweise der Untersuchung gegeben hat, die auch sehr gut für Einsteiger in Nietzsches Denken geeignet sind (S. 11–76), werden chronologisch-biographisch die wichtigen Problemkreise dieses Denkweges beschrieben und diskutiert, nämlich die „Theologie" (S. 79–198), der „Darwinismus" (S. 199–350) und schließlich der „Nihilismus" (S. 351–535), bevor ab-

schließende Gedanken und einige durchaus ungewöhnliche Wertungen der Autorin das umfangreiche Werk vollenden (S. 536–555).

Interessant und lesenswert geschrieben, führt die Verfasserin in den Jugendglauben Nietzsches ein (S. 79–124). Sie stellt dabei sachkundig und an Quellen belegt heraus, wie ernst und tief verwurzelt der junge Nietzsche „im christlichen Glauben lutherisch-pietistischer Ausprägung" (S. 12) damaliger Pfarrhaustradition gewesen sein muss, bevor er erst in späteren Jahren zum Anti-Theismus und Antichristentum „übertrat". Die Jugendjahre mit ihren christlichen Grundlagen dürfe man nicht unterschätzen, meint Düsing, und sie belegt eindrucksvoll, wie Nietzsches Glaube an Jesus „niemals ganz zerstört" worden sei (S. 89; vgl. 90ff u. ö.). Sie widerlegt außerdem begründet, dass Nietzsche-Interpreten (wie E. Podach, H. J. Schmidt), die in der Phase der christlichen Frömmigkeit nur Unechtes, lediglich eine raffinierte Maskerade oder Opportunismus sehen wollen, Unrecht haben (S. 94 u. ö.).

Für Düsing ist es relativ deutlich – darauf läuft letztlich die ganze Untersuchung hinaus –, dass Nietzsche unterschwellig ein Leben lang zwischen lebendigem und angefochtenem sowie (ver-)zweifelndem Glauben gestanden habe und trotz innerem Ringen, trotz Kampf und Widerstand gegen das „dogmatische" Christentum, niemals wirklich vom christlichen Glauben losgekommen sei.

Die Weiterentwicklung von Nietzsche Denken – ausgehend vom christlich-mystischen Glauben der Jugendzeit – wird dann im „Duell" mit D. F. Strauß dargestellt. Die Dogmenkritik und die hyperkritische Exegese des Neuen Testaments à la Strauß hätten Nietzsches Zweifel am Christentum verstärkt und die Grundlagen für sein späteres Antichristentum in darwinistischer Ausprägung gelegt (S. 125ff): „Darwin gewinnt grundlegende Bedeutung für Nietzsches Metaphysikkritik, Ethik, Anthropologie, Erkenntnistheorie, für seine Psychologie, Geschichts- und Sozialphilosophie, ja sogar für das kämpferische Antichristentum der Spätzeit" (S. 13f).

Im dritten Hauptteil wird Nietzsches Nihilismus als Paradigma des „freien Geistes" analysiert und diskutiert, des freien Geistes, dem die „Nichtigkeit und Zufälligkeit im Universum" bewusst wird (S. 16). Dadurch ist für Nietzsche zugleich die Theodizeefrage ins Zentrum gerückt. Faszinierend zu lesen ist, wie die Verfasserin diesen komplexen Sachverhalt anhand unterschiedlicher Aspekte der Theodizeeproblematik bei Gewährsleuten wie Descartes, Leibnitz, Hegel, Kierkegaard und anhand des biblischen Hiob aufarbeitet (S. 424–535).

In wechselseitiger Spiegelung naturphilosophisch-kosmologischer, biologistischer, christlich-religions- und moralkritischer Argumentationslinien wird dem Leser nahe gebracht, wie Nietzsche schließlich zu seinem Immoralismus, zur Ablehnung jeglicher Theodizee, zum „Gott-ist-Tot"-Nihilismus, zum Übermenschen und zum Antichristus kommen konnte. Dabei wird die unterschwellig die gesamte Untersuchung durchlaufende, auch den Leser existenziell betreffende Frage brisant, wie denn ein Mensch in seinem Ringen mit Gott vor Gott dasteht.

Düsing gelingt es in verblüffend einleuchtender Weise, Nietzsches Denkweg derart anschaulich und nachvollziehbar zu entfalten, dass die biographisch-entwicklungsgeschichtlichen Problemkreise in seinem Leben, den „modern sein wollenden" Menschen der Gegenwart inmitten seiner eigenen Zerrissenheit, in seinen Daseinskämpfen und seiner Suche nach Daseinsberechtigung abzuholen und zu adressieren vermögen. Nietzsches tiefgreifende Umbrüche und Kämpfe im Denken und Leben verdichten sich im Urteil und im Kommentar der Verfasserin zu Metaphern oder Gleichnissen des aktuellen, postmodernen Menschseins „auf der Suche". Das Kennenlernen des zunehmend mehr verzweifelnden Menschen in seiner existentiellen Beliebigkeit und kosmologischen Zufälligkeit, auf der Suche nach Halt in der Haltlosigkeit sowie im gleichzeitigen Verzweifeln an der Theodizee- und Sinnfrage, fordert den Leser unmittelbar existentiell heraus. Ein begrüßenswertes Novum für ein philosophisches Sachbuch.

Düsing präsentiert sich in dieser Monographie als sachkundige Expertin, die mit Nietzsches Persönlichkeit, seinem Denkweg und seinen Lebensumbrüchen bis hin zum atheistischen Nihilismus dialogisch ringt, ohne von oben herab zu argumentieren. In solchen dialogischen Passagen sprengt die Verfasserin das Übliche einer philosophisch-akademischen Untersuchung, und trifft doch zugleich genau ins Schwarze der ureigensten Anliegen der Philosophie. Und gerade in diesen Tiefen der Verzweiflung und in den gedanklichen Extremen des Antichristentums ist die Verfasserin dem Denken Nietzsches so nahe gekommen, wie selten eine Studie davor, ohne dabei Nietzsches Meinung zu teilen. Großartig!

Über die bereits angedeutete Bewertung der Verfasserin hinsichtlich des möglichen Glaubensstandes Nietzsches, nicht nur im Blick auf seine Jugendjahre, sondern auch bei dem Nietzsche, der sich an Gott, Christus und dem Christentum wund gerieben hat, kann und muss (wohl) gestritten werden. Sie schreibt über Nietzsche und dessen literarische Begegnung mit Pascal: „So leuchtet ihm in der Hochblüte seiner Freigeisterei ein verlorenes Sehnsuchtsbild von Jesus auf, dessen atmosphärische Dichte und Glaubwürdigkeit sich im inneren freien Dialog mit dem ‚einzigen logischen Christen' entzünden. Einmal durch Pascals Augen hindurch sehend werdend kann auch der intellektuell Redlichste, Skeptischste, ja Zweifelsüchtige und in seinen Augen freieste aller freien Geister Jesus wahrnehmen als den Gottes- und den Menschensohn, vielleicht für einen unvergesslichen Augenblick" (S. 555). Die soteriologische Qualität solch einer „Jesus-Wahrnehmung" bei Nietzsche in eschatologischer Konsequenz muss kritisch diskutiert werden. Ansonsten gibt es wenig bis nichts an dieser Monographie zu beanstanden.

Das Literaturverzeichnis ist kundig zusammengestellt und auf dem neuesten Stand der Forschung. Das Sachregister erleichtert den Nutzen der über 600 Seiten starken Lektüre, auch für Leser, die nur exemplarisch oder erstmalig an Nietzsches Denkweg Interesse haben. Theologen und Philosophen, Fortgeschrittene wie Novizen der Nietzscheforschung werden dieses Werk mit großem Ge-

winn lesen. Möge diese Untersuchung eine große Leserschaft und weite Verbreitung finden.

Berthold Schwarz

Heinzpeter Hempelmann: *„Was sind denn diese Kirchen noch ...?" Christliche Gemeinde vor den Provokationen der Postmoderne*, Wie die wahre Welt zur Fabel wurde, Bd. 4, TVG, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, Pb., 326 S., € 19,90

Man lasse sich nicht durch das Wort „Kirche" im Titel in die Irre führen. Es handelt sich hier nicht um ein ekklesiologisches Werk zum Thema Kirchen in der Postmoderne. Der Titel ist ein Nietzsche-Zitat. Dieser fragt, wenn denn Gott tot sei, was die Kirchen dann noch seien als Grabmäler.

Hempelmann will in einem vierbändigen Werk die „verschiedenen Konfliktfelder im Verhältnis von christlichem Glauben und postmodernem Wahrheitspluralismus" untersuchen. Dabei fängt er mit dem sachlich letzten Band an.

Hempelmann lässt sich von Nietzsche ausgehend in ein Gespräch mit der Postmoderne ein. Dabei ist Nietzsche für ihn so etwas wie ein Prophet, der die Postmoderne vorausgesehen hat. Nietzsches Frage, die zum Titel dieses Bandes wurde, nimmt Hempelmann auf, nicht kirchenkritisch, sondern als positive Herausforderung, um auf den hinzuweisen, der die Christen und damit die Kirche trägt. Damit ist die Grundthese markiert: Die Botschaft von Jesus Christus hat auch in der Postmoderne Relevanz und kann den Herausforderungen standhalten.

Hempelmann überprüft diese an sich plausible These (würden wir sonst noch Theologie treiben?) indem er bei fast allen philosophischen Repräsentanten der Postmoderne sondiert, wie sie die Wirklichkeit wahrnehmen und beschreiben, wie sie Wahrheit und das wahre Leben definieren – oder eben in der Definition offen lassen.

Wenn Gott tot ist, dann bleibt als letzte Autorität nur das Individuum. Das heißt, die Transzendenz liegt im einzelnen Menschen. Christlicher Glaube weiß dagegen die Transzendenz außerhalb der Person. Deswegen scheint Hempelmann statt der Apologetik viel eher das Bekenntnis angezeigt. Der bekennende Christ weist von sich selbst weg; er muss weder sich noch das Evangelium verteidigen.

Von dieser Position her nimmt Hempelmann Religions- und Kirchenkritik auf. Er bekennt sich zum Leben in dieser Welt. Die Kapitel dieses Buches sind voller Rückfragen an die Repräsentanten der Postmoderne, nicht besserwisserisch, nicht polemisch, aber immer von der Wahrheit des Christus her bestimmt.

Hin und wieder gibt Hempelmann von praktisch-theologischer Perspektive aus den Christen in dieser Welt seinen Rat, ermutigt auf Bedürfnisse einzugehen. Stark und überzeugend ist er in seinen Aussagen über Jesus Christus. Von dieser

Mitte bezieht Hempelmann auch ethisch Position, zum Beispiel in der Diskussion um den Wertewandel.

Schade ist nun, dass sich Hempelmann in der Ekklesiologie verweigert. Er ermutigt Kirchen, den Weg in die Postmoderne zu wagen, den Menschen zu dienen. Er behandelt die Herausforderung an die Kirche, ihre Aufgabe – macht aber keine Aussage zu ihrem Sein. Sind wir – die Kirche – wirklich nicht mehr als nur Hinweis auf den, der uns trägt? Sind wir nicht auch – um mit Bonhoeffer zu sprechen – Christus in dieser Welt (Christus als Gemeinde existierend)?

Aber abgesehen von dieser Anfrage – dieses Buch muss man gelesen haben, wenn man den Fragen der Postmoderne nicht ausweichen will. Und man darf gespannt sein auf die Bände 1–3 dieses Werkes.

Rainer Ebeling

Heinzpeter Hempelmann, Johannes von Lüpke, Werner Neuer: *Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter*, Gießen: Brunnen, 2006, Pb., 144 S., € 14,95

Obwohl Adolf Schlatter (1852–1938) nicht im eigentlichen Sinne schulbildend gewirkt hat, lassen sich bei genauerem Hinsehen Einflüsse seines Denkens und Wirkungen seiner Persönlichkeit durchaus erkennen. Es wird schnell übersehen, dass Schlatter zu denjenigen (wenigen) Theologen gehört, deren Werke auch mehr als ein halbes Jahrhundert nach ihrem Tod noch im Handel erhältlich sind. Dabei gelten Schlatters Bücher – auch die für eine Gemeindeleserschaft bestimmten – nicht unbedingt als leichte Kost. Mancher gute Gedanke ist in lange, komplex gestrickte Sätze eingewoben und muss ihnen entwunden werden. Schlatter-Verehrer hat das nicht schrecken können.

Die zurücklegenden Jahrzehnte lassen nun auch ein neu erwachendes Forschungsinteresse für diesen, wie kaum ein zweiter Theologe des 20. Jahrhunderts umfassend gebildeten Theologen, Prediger und Seelsorger erkennen. Nachdem eine Reihe neuer Texteditionen erschienen und Schlatters Lebenswerk mit einer großen Werkbiographie gewürdigt worden ist, zudem seine Erkenntnistheorie, Rechtfertigungs- und Sakramentenlehre wissenschaftlich umfassend ausgewertet wurden (diese Aufzählung wird in 2007 ergänzt werden können durch Clemens Hägeles Untersuchung „Die Schrift als Gnadenmittel. Adolf Schlatters Lehre von der Schrift in ihren Grundzügen", Calwer Verlag), bedurfte es dringend einer dem Stand der Forschung entsprechenden Einführung in Leben und Werk Schlatters. Eine solche Einführung bieten die drei als Schlatter-Kenner ausgewiesenen Autoren des Bandes „Realistische Theologie".

Das Buch enthält vier Beiträge, die im Blick auf unterschiedliche Grundthemen Zugänge zu einem Mann bahnen, dessen Gesamtwerk mehr als 400 Titel

umfasst. Werner Neuer skizziert zunächst Schlatters Lebenswerk, wobei er den Stationen des wissenschaftlichen Werdegangs (Bern, Greifswald, Berlin, Tübingen) folgt und die wichtigsten Schriften Schlatters auf diesem Weg verortet. Die Ausführungen zum Werk markieren zentrale Interessenfelder im Wirken Schlatters, angefangen von der Zielsetzung einer wirklichen theologischen Auslegung der biblischen Texte über das Interesse am rabbinischen Judentum als Verstehenshorizont des Neuen Testaments bis hin zur Erarbeitung eines eigenständigen philosophischen Entwurfs (philosophischer Realismus).

Johannes von Lüpke arbeitet in gelungener Darstellung das Wahrnehmen von Gottes Werk in Geschichte und Natur als das zentrale Anliegen der Theologie Schlatters heraus. Gottes Gegenwart, seine Gabe, wird im Ganzen der Wirklichkeit, nicht neben oder hinter ihr erfasst. Daraus folgt, dass Erkenntnis- und Lebensakt im Vollzug eine unauflösliche Verbindung eingehen, die den ganzen Menschen, damit auch sein Denken, in Beschlag nimmt. Das „Praktischwerden des Glaubens ist nicht ein zweites, das zu einem ersten Akt der theologischen Einsicht hinzukäme. Vielmehr ist der Glaube selbst als Teilnahme an der Wirksamkeit des Geistes ein ganzheitlicher, Erkenntnis und Wille, Anschauung und Handlung umfassender Lebensakt" (S. 51). In übersichtlicher Weise erschließt von Lüpke sodann Schlatters Verständnis von Theologie als Wahrnehmung – ein Begriff, der bei Schlatter sowohl das rezeptive und das produktive Moment menschlicher Erkenntnis miteinander verbindet als auch Wahrheit und Geschichte in ihrer Sprachgebundenheit aufeinander zu beziehen vermag.

Heinzpeter Hempelmann setzt – für deutschsprachige Fachliteratur immer noch ungewöhnlich – mit persönlichen Vorbemerkungen ein, in denen er die Bedeutung Schlatters für seinen eigenen Weg markiert. Jeder Student, der sich in den hier angesprochenen Fragestellungen wiederfinden kann, hat Grund genug, nicht nur diese Einführung, sondern Schlatter selbst zu lesen als einen Theologen, der Theologie und Glaubensexistenz ebenso zu verbinden vermochte wie er die wissenschaftliche Theologie erst in der Wahrnehmung ihres Dienstes für Kirche und Mission als fruchtbar betrachtete. In kraftvollen Aussagen zeigt Hempelmann an Einsichten Schlatters auf, dass der Christ der Wahrheitsfrage nicht ängstlich auszuweichen braucht und dass die Wahrheitsfrage die Theologie, so sie denn Wissenschaft sein will, mit der Gottesfrage konfrontiert. Der methodische Atheismus einer sich akademisch gebenden Theologie ist daher nicht Ausweis kritischer Wissenschaftlichkeit, sondern ein – im wahrsten Sinne des Wortes – heilloser erkenntnistheoretischer Widerspruch. Im Anschluss an Hamann bündeln sich für Schlatter die Grundregeln einer – ihrem Untersuchungsgegenstand gemäßen – Schriftauslegung im Gedanken der Demut Gottes als der „nach unten gesenkten Liebe". Die sich aus einem solchen Ansatz ergebenden hermeneutischen Konsequenzen werden von Hempelmann dann weiter bedacht (und in anderen Veröffentlichungen noch breiter entfaltet).

Der Band wird beschlossen durch einen weiteren Aufsatz von Werner Neuer, der die von Schlatter – in kritischer Weiterführung reformatorischer Lehre – ent-

wickelte Theologie der Liebe zum Gegenstand hat. Er zeigt, wie im theologischen Programm Schlatters die in den Beziehungen der göttlichen Trinität gründende Liebe Gottes Gestalt gewinnt im Leben der Kirche und des einzelnen Christen. Mit der Liebe, oder wie es bei Schlatter oft heißt: dem Dienst, ist der Theologie ein Leitmotiv gegeben, das eine reformatorische Fehlentwicklungen überwindende kohärente Zuordnung von Dogmatik und Ethik ermöglicht.

Bei einem Band dieser Länge unnötig und vermeidbar scheinen mir die satz-, ja sogar abschnittweisen Übereinstimmungen zwischen den beiden von Neuer verfassten Beiträgen (die sich aus der im Fußnotenapparat vermerkten Verwendung eines Vortragsmanuskripts ergeben haben dürften). Da Neuer auch seinen zweiten Beitrag lebensgeschichtlich angelegt hat, wäre eine Verschmelzung mit dem ersten (oder eine Kürzung des zweiten) Beitrages zu erwägen gewesen. Umgekehrt bietet der Band so den – bei einem Buch dieses Umfangs allerdings nur sehr relativen – Vorzug, dass die Beiträge auch je für sich gelesen werden können. Kritisch anzumerken ist jedoch vor allem, dass die sich auf eine „Hinführung" richtende Erwartung einer zumindest nach Quellen und Sekundärliteratur gegliederten Auswahl-Bibilographie enttäuscht wird. Eine auf den konkreten Aufsatz bezogene Literaturliste findet sich lediglich am Ende von Hempelmanns Beitrag; eine Reihe weiterer wichtiger Texte ist den Fußnoten zu entnehmen. Dieser Mangel einer in die Fülle der Literatur einführenden Literaturauswahl unterläuft den im Titel angegebenen Anspruch einer „Hinführung".

Das Anliegen der Autoren bleibt von diesen kritischen Hinweisen unberührt. Wer den Wirklichkeitsbezug des christlichen Glaubens konsequent mitbedenken, wer die biblischen Texte in ihrer von sachfremden weltanschaulichen Prämissen unverstellten Wirklichkeit hören und darin Gott begegnen, wer Glauben und Erkennen, Glaubens- und Lebensakt in ihrer konstitutiven Einheit erfassen möchte, wird an Schlatter nicht vorbeikommen. Wer, wie Schlatter, nach der Wirklichkeit und damit nach Gott fragt, wird bei dieser kompetent und anregend geschriebenen Hinführung zu Schlatter nicht stehenbleiben, sondern sie als Einladung lesen, sich den Horizont eines Mannes zu erschließen, der die Wirklichkeit als das zu sehen vermochte, was sie ist: Gottes Einladung zum Leben.

Christoph Raedel

Christian Herrmann (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung. Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 3: Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Neuschöpfung*, TVG STM 18, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, kt., 480 S., € 18,90

Dass dieses Studienbuch, an dem etwa 25 Autoren mitgewirkt haben, nach nur zwei Jahren mit diesem dritten Band zum Abschluss gekommen ist, kann man nur bewundern. Damit liegt nun ein Gesamtwerk vor, das trotz der bei manchen

Themen auch widersprüchlichen Vielfalt eine beachtenswerte Geschlossenheit sogenannter evangelikaler Theologie im Grundsätzlichen vor Augen führt. So kann man nur wünschen, dass dies für die Ausbildung von Theologen, nach der Form der Darstellung durchaus aber auch für die Unterweisung von Gemeindegliedern fruchtbar wird.

Zum Grundsätzlichen:

Imponierend ist die Fülle der Themen und die Auswertung von Quellen und Literatur. Das Personenregister umfasst im Kleindruck allein schon 17 Seiten. So wird die theologische Arbeit als weites, auch über die Grenzen deutscher Theologie hinausgehendes Gespräch mit den Vätern und Brüdern geführt. Dabei ist gleich auf ein wichtiges Merkmal der Methode hinzuweisen: In vielen Studienbüchern und vor allem im theologischen Unterricht dominiert immer wieder das A-B-C-Schema, das von theologiegeschichtlichen Entwicklungsstadien wie Alte Kirche, Reformation, Neuzeit ausgeht und sich auf das „Theologieverständnis in gegenwärtiger Verantwortung" richtet (als Beispiel sei hingewiesen auf das 17-bändige „Handbuch Systematische Theologie" oder auf H. G. Pöhlmann, Abriß der Dogmatik. Ein Kompendium). Bestimmend als theologische Aufgabe ist dabei die Vermittlung der Glaubensinhalte und der kirchlichen Verkündigung im Wandel der geschichtlichen Entwicklungen und gesellschaftlichen Verhältnisse. Das Ziel ist dabei die Verbindung von Kirche und Gesellschaft als Anliegen einer Volks- oder Staatskirche. Evangelikale Theologie jedoch ist wesentlich mit den Freikirchen verbunden. Daher steht nicht die Aufgabe einer historisch-hermeneutischen kulturellen Vermittlung im Vordergrund, sondern die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche und Lehre sowie von Heil und Unheil im Blick auf das Bestehen im Endgericht bei der Wiederkunft Jesu Christi. Es geht also nicht um die Erhaltung der Kirche als gesellschaftlicher Größe, sondern um die Rettung aus dem Gericht in der ihrem Untergang entgegengehenden Welt. Entscheidend für diese Ausrichtung ist nicht die Vermittlung von Kirche und Gesellschaft, sondern die heilsame und gesundmachende Wahrheit (vgl. 1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3).

Die überwiegende Mehrzahl der Autoren kommt aus freikirchlichen Gemeinden; viele sind Lehrer an deren Ausbildungsstätten. Drei sind aber auch Ordinarien an staatlichen Fakultäten (O. Bayer, em. Tübingen, F. Beißer, em. Mainz, und K. Lehmkühler, Straßburg). Auffallend ist auch, dass die Mehrzahl der Autoren aus der jüngeren Generation kommt und meistens akademische Grade auch staatlicher Universitäten bis hin zur Habilitation hat. Dass es bei den Graduierungen auch immer wieder einmal zu Richtungskonflikten kommt, die leider nicht theologisch, sondern politisch ausgetragen werden, kann man nur mit Bedauern feststellen. Denn dies hat inzwischen dazu geführt, das eine rein emotionale Abwehr gegen Pietismus oder auch Konfessionalismus unter dem völlig falschen Vorzeichen von „wissenschaftlich" und „unwissenschaftlich" geführt wird, wobei man sich dann am sogenannten „Stand der Forschung" in einem oft recht begrenzten Bereich theologischer Publikationen deutscher Sprache bewegt. Die-

ser Gegensatz von akademischer und evangelikaler Theologie ist jedoch absolut falsch. Denn Wissenschaftlichkeit entscheidet sich in erster Linie an der *Sachgemäßheit* der ihrem Gegenstand entsprechenden und angemessenen Methoden. Allgemeine Evidenz kann niemals, was sich gerade bei der Spezialisierung von Methoden und Arbeitsgebieten zeigt, ein Kriterium für Wissenschaftlichkeit sein. Wenn jedoch in der Theologie nicht von der Selbstoffenbarung des Dreieinigen Gottes in seinem Wort der Heiligen Schrift ausgegangen wird (actus directus), sondern von der Entwicklung von individuellen „Theologien" mit *Gottesbegriffen* und *-bildern* die Rede ist (vgl. Dtn 4,1–24), dann hat man es nicht mehr mit dem lebendigen Gott und der geistgewirkten Wirklichkeit des christlichen Gottesdienstes in der Gemeinde zu tun, sondern mit rein menschlichen Vorstellungen, Bildern und Idealen (actus reflexus). Auf diese Weise entfremdet sich jedoch die Theologie von der gottesdienstlichen Gemeinde.

Sowohl fachlich wie, und das sei besonders betont, didaktisch entspricht dieses Studienbuch durchaus den Anforderungen einer wissenschaftlichen theologischen Ausbildung. In der Abfolge der drei Artikel des Apostolikums wird in diesem abschließenden Band der breite Themenkreis von Pneumatologie, Ekklesiologie und Eschatologie behandelt. Dabei geht es natürlich um die geistliche Wirklichkeit der Kirche, und das berührt eine ganze Reihe von Problemen, die gerade auch in evangelikalen Kreisen umstritten sind. Das betrifft, worauf von W. Schlichting schon in dem Geleitwort hingewiesen wird, die Frauenordination und die Taufe (S. 6). Es werden aber auch, wie es im Vorwort des Herausgebers Christian Herrmann heißt, die Spannungen zwischen Pietismus und Pfingstbewegung sowie die „Defizite in der evangelikalen Volksfrömmigkeit" angesprochen (S. 7). Die Unterscheidung von rechter und falscher Lehre richtet sich also nicht auf irgendwelche kirchenpolitischen Fronten, sondern auf die Vorgänge in der konkreten Gemeinde. Denn das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche ist ein Kennzeichen für das Vorhandensein von Kirche.

Zur Pneumatologie:

Der Beitrag von Karsten Lehmkühler: „‚Komm Heiliger Geist!' – Person und Werk des Heiligen Geistes", enthält bereits in der Überschrift die Grundeinsicht, dass Heiliger Geist nur durch Heiligen Geist und mithin aus der Bitte um ihn (Lk 11,13) erkannt werden kann. Heiliger Geist ist nicht ein Interpretationsmittel, sondern er ist Subjekt, Person. Er ist in uns durch die Taufe, und wir sind in ihm, doch zugleich ist er Gegenüber und Beistand (vgl. Röm 8). In seiner Erlanger Habilitationsschrift „Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen" (FSÖTh 104, Göttingen 2004) hat Lehmkühler diese alte, doch aus manchen Gründen vergessene oder verdrängte Einsicht auch im Anschluss an die finnische Lutherforschung wieder in Erinnerung gebracht. – Alle weiteren Beiträge lassen erkennen, dass sie von dieser geistgewirkten Wirklichkeit des Glaubens und der Kirche ausgehen, die etwas anderes ist als die Entwicklung menschlicher Geistesgeschichte.

Zur Ekklesiologie:

Dieses Thema wird in zehn weitgespannten Beiträgen unter den verschiedensten Aspekten behandelt. Alle gehen jedoch von der in dem ersten Beitrag von Roland Scharfenberg entfalteten Einsicht nach Joh 10 aus, dass Kirche der Vorgang ist, in dem das Volk Gottes aus den Völkern der Welt herausgerufen wird. Gegenüber mancher Schwärmerei wird aber auch betont, dass die Einsicht in das Wesen der Kirche als geistlichem Organismus „die Fragen zur konkreten Organisation" nicht verstellen dürfen, die jedoch nach dem Neuen Testament stets davon auszugehen haben, dass „Jesus der Herr, das Haupt, der Richter, der Eigentümer und der Hohepriester der Gemeinde" ist (S. 33). Zwar scheint mir die Bezeichnung „Metaphern für Gemeinde" nicht angemessen, da die entsprechenden Ausdrücke nicht Übertragung von Bildern, sondern Beschreibung geistlicher Wirklichkeit und Vorgänge sind. Sehr gut wird aber herausgestellt, dass der Auftrag des Herrn nach innen in der Erbauung und nach außen in Evangelisation und Liebesdienst zu geschehen hat.

Wo sonst oft von Organisation und Strukturen geredet wird, steht der folgende Beitrag von Martin Abraham unter dem Thema „Offenheit durch Profil – Evangelium, Evangelischsein, Kirche". Dies betrifft also nicht nur die Gestalt der Kirche, sondern die Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche – denn: „Das Faktum der Existenz an sich besagt ... noch nichts über ihre Legitimität" (S. 45). Die Kirche entsteht nicht nur historisch durch das Wort, sondern sie besteht auch nur durch dieses wirkende Wort Gottes, und das wird mit sehr treffenden Luther-Zitaten belegt.

Das Gewicht solcher Erwägungen wird umso mehr erkennbar, je mehr man dabei an die neueren EKD-Studien „Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Evangelische Kirche im 21. Jahrhundert" (2006) und „Wandeln und gestalten. Missionarische Chancen und Aufgaben der Kirche in ländlichen Räumen" (2007) denkt, in denen die kirchliche Strukturplanung angesichts eines schwindenden Kirchensteueraufkommens wirtschaftlichen Managementregeln folgt. Dabei wird völlig vergessen, dass die finanzielle Versorgung nicht die Voraussetzung, sondern die Frucht der Verkündigung des Reiches Gottes ist (vgl. Mt 10,4ff; 1 Kor 9). Das Profil der Kirche „lässt sich nicht per theologischem Dekret oder Gemeindeaufbau-Strategie gewinnen. Gestalt will gelebt sein. Ein sozial und gesellschaftlich wirksames Profil behält die Kirche der Gegenwart und gewinnt die Kirche der Zukunft nur in jener Gestalt, in der sie auch in der Vergangenheit lebendig war: in Gestalt der Gemeinde" (S. 65). Dass dieses Problem von Techniken für „Gemeindeaufbau" auch in evangelikalen Kreisen auftaucht, sei durchaus erwähnt.

Das auch in evangelikalen Kreisen strittige Thema Amt im Zusammenhang mit dem „allgemeinen Priestertum" und einem Exkurs zur Frage der Frauenordination wird von Markus Liebelt ebenso umsichtig wie informativ, zugleich aber auch im Blick auf die römisch katholische wie die orthodoxe Kirche in großer Weite behandelt. Dasselbe gilt auch von den beiden anschließenden kurzen, je-

doch sehr informativen Beiträgen zum Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Politik: Thomas Schirrmacher, „Ohne Kirche ist kein Staat zu machen?!", und Christian Herrmann, „Christliche Politik". Wenn die Auffassung weit verbreitet ist, dass das Verhältnis von Kirche und Politik durch das Prinzip einer Trennung von Staat und Kirche entschieden sei, wird hier ausdrücklich auf die universale Geltung des Ersten Gebots und die göttliche Einsetzung des Staates nach Röm 13 hingewiesen. Darin liegt die „universale Ausrichtung, weil sie die Welt in ihrer Einsetzung, Begrenzung und Verpflichtung von Gott her betrachtet" (S. 151). Dies schließt jede Art von rechter oder linker politischer Schwärmerei aus, weil von dem allumfassenden Seinsgrund der Schöpfung ausgegangen wird.

Dass „Gott der Handelnde in der Mission" ist und dass Mission bzw. Evangelisation im rechten Verständnis auf die Rettung der unter Sünde und Tod gefallenen Menschen zielt (S. 176), ruft Entscheidendes in Erinnerung, und zwar ebenso wie die lapidare (an Karl Barth erinnernde) und durchaus richtige Feststellung: „Der Glaube an den HERRN Jesus Christus ist keine Religion ... Er ist Gottesdienst. Er ist Anbetung und Nachfolge einer Person, ein Gehen mit Gott in Jesus Christus auf seinem Weg, in seiner Spur zu einem Ziel in der Kraft des (innewohnenden) Heiligen Geistes" (S. 181). Im Grund bleiben nur Gesetzlichkeit, Institutionalismus, Synkretismus mit Allversöhnungstendenzen (S. 191) übrig, wenn diese Grundeinsicht fehlt.

Ein zumal in evangelikalen Kreisen empfindliches Thema behandelt Oskar Föller: „Charismenlehre". In aller Kürze, doch mit großer Klarheit werden die biblischen Grundlagen und Kriterien zusammengestellt, die bei manchen Vorgängen in Gemeinden eine klärende Hilfe bieten können.

Das vielfach belastete Verhältnis „Evangelikale Christen und die Ökumene" wird von Jochen Eber sachkundig und abwägend behandelt, indem er einerseits auf die Fehlentwicklungen hinweist und andererseits aber die geistliche Notwendigkeit zwischenkirchlicher Begegnung betont: „Das Ringen um die Einheit der Kirche (ist) nicht vom Gespräch, sondern von der geistlichen Einsicht der beteiligten Partner auf den Grundlagen der Heiligen Schrift abhängig" (S. 223). Das Ringen zwischen wahrer und falscher Kirche ist Kennzeichen der Kirche, und eine sichtbare Einheit aller Christen und Kirchen ist uns in dieser Weltzeit und vor dem Endgericht nicht verheißen.

Die Thematik Kirche wird von Armin Wenz mit dem bei Landeskirchen wie bei Freikirchen heiklen Thema abgeschlossen: „Die Bedeutung der Konfessionalität in der ekklesiologischen Existenz". Die Relativierung von Bekennen, Bekenntnis und Bekenntnisschriften hat ihre Ursache sicher darin, dass nur auf die Geschichtsbedingtheit geblickt wird, nicht aber auf die Heilsnotwendigkeit im Gegensatz von Bekennen und Verleugnen (vgl. Mt 10,32; Röm 10,9f). Dass sowohl im Pietismus wie im Liberalismus an die Stelle des Bekenntnisses die „persönliche Überzeugung" getreten sei (S. 239), ist sicher eine zutreffende Beobachtung.

Zum Thema Kirche wäre sicher noch manches zu bedenken wie zum Beispiel Kirchenrecht und Kirchenordnung. Doch schon die kurzen Hinweise zu dem reichen Inhalt der einzelnen Abschnitte dürften zeigen, wie die Kirche nicht einfach in ihrer Sozialgestalt, sondern als Heilsgeschehen und wanderndes Gottesvolk gesehen wird. Vieles davon ist in Vergessenheit geraten, wenn es allein darum geht, volkskirchliche Strukturen zu konservieren.

Zur Sakramentenlehre:

Sakramentenlehre ist nicht lediglich eine Sache der Interpretation, sondern betrifft die rechte Sakramentsverwaltung in Spendung und Empfang. So muss es dabei um das Handeln und Verhalten in der Gemeinde gehen, und das wird prägnant und mit guten historischen, dogmatischen und praktischen Hinweisen von Friedrich Beißer: „Die Taufe (volkskirchlich)", und Johannes Demandt: „Die Taufe (freikirchlich)", dargestellt und bedacht. Dies ist ein schwieriges und umstrittenes Gebiet, und so wird auch in dem freikirchlichen Beitrag ausdrücklich darauf hingewiesen, dass der Artikel nicht beansprucht, „das Taufverständnis aller Freikirchen wiederzugeben" (S. 259). Der Streit um die sogenannte Kindertaufe, bei der es genauer jedoch um die Frage einer Zulassung von Kindern bzw. Säuglingen zur Taufe geht, wird in den Landeskirchen ebenso wie in den Freikirchen geführt. Dabei wird vorwiegend über die Voraussetzungen für einen Taufempfang diskutiert. Persönlich bin ich der Meinung, dass es hier vor allem um die Erziehungsfragen an Eltern und Paten geht. Denn recht verstanden sollten auch in den Landeskirchen nur Kinder getauft werden, für die die Taufe erbeten und die christliche Erziehung verbindlich zugesagt und in der Mitverantwortung der Gemeinde auch durchgeführt wird. Von Beißer wird, wenn auch etwas zaghaft, auf diesen Punkt mit dem Leben aus der Taufe hingewiesen (S. 257). Vielleicht wäre es jedoch möglich, an dieser Stelle volkskirchliche Versäumnisse und täuferische Kritik zusammenzuführen.

Bei der Verwaltung des Abendmahls in Spendung und Empfang ist eine entscheidende und ausdrücklich betonte Voraussetzung, dass es nicht primär eine Veranstaltung der Jünger oder dann der Kirche, sondern Christi Werk ist. Folgenreiche Probleme erwachsen heute bei der Sakramentsverwaltung daraus, dass die Einsetzungsworte nicht als Herrenworte, sondern nach dem *Ursprung* als „Gemeindebildung" verstanden werden, was nach der *Folge* durchaus richtig sein könnte, indem Gemeinde in der Tat nur auf diese Weise gebildet wird. – Buße und Beichte werden leider nicht in einem besonderen Beitrag behandelt, obwohl auch dazu Aufklärung durchaus angebracht wäre.

Zur Eschatologie:

Auf die „Letzten Dinge" wurde bereits im ersten Band mit dem Abschnitt „Auferstehungsgewissheit. Gott als Sieger erfahren" (Chr. Herrmann) eingegangen. Wenn die Eschatologie nun an dem gewohnten Ort am Ende der Dogmatik ausführlich behandelt wird, dann ist damit auch erkennbar, dass das endzeitliche Geschehen nicht unter der Zeit, sondern über der Zeit steht und geschieht. Auf immerhin 70 Seiten gibt Claus Schwambach in eindrucksvoller Weise einen

Überblick und eine, besonders auch durch die Begriffsklärung und Darstellung von Einzelpositionen sehr gute Einführung in diese komplexe Thematik: „‚Siehe, ich mache alles neu' – Schöpfung und Neuschöpfung". Gegenüber einer historisierenden Auflösung des Endzeitgeschehens wird hier zum Verhältnis von Zeit und Ewigkeit betont: „Für Gott geschieht alles im ewigen Jetzt. Er ist mit allen möglichen Zeitkonstellationen oder -modalitäten gleichzeitig. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft sind zugleich vor Gott. Die Zeit ist eine Ordnung Gottes für seine Schöpfung (Ps 102,25–27; Hebr 1,10–12)" (S. 310). Verstehen kann man das nur, wenn man von dem Sein Gottes, nicht aber von irgendeinem Gottesbewusstsein oder von Gottesbegriffen und -bildern ausgeht. Es hätte nahegelegen, in diesem Zusammenhang auch auf den verbreiteten Irrglauben einer „Parusieverzögerung" einzugehen, der seinen Ursprung darin hat, dass man in der Theologie von einem geozentrischen Zeitverständnis ausgeht.

Die folgenden Beiträge zur Eschatologie von Rolf Hille, Thomas Schirrmacher und Berthold Schwarz behandeln durchweg Sachverhalte christlicher Lehre, die gerade in evangelikalen Kreisen sehr umstritten sind, in erster Linie natürlich die Frage eines doppelten Ausgangs des Gerichts und der Allversöhnung. Beachtenswert sind in diesen Abschnitten die höchst aktuellen „Aufgaben zur Vertiefung", von denen zwei hier angeführt seien: „In evangelikalen Gruppen ist die zunehmende Tendenz zu beobachten, die Rede von Buße und Gericht Gottes an den Rand zu drängen zugunsten von Lobpreis und Wohlgefühl. Bis in die Textauswahl der Herrnhuter Losungen hinein wird die Rede vom gerechten und heiligen Gott an den Rand gedrängt. Welche Konsequenzen hat das für den Fortbestand und die Aufgabe der Gemeinde?" (S. 378). Im Blick auf die Verhältnisse in akademischer Theologie und landeskirchlichen Gemeinden dürfte dasselbe festzustellen sein.

Im Bereich von Zukunft und Letzten Dingen gibt es zu allen Zeiten viel Schwärmerei, und so ist es sehr erhellend, wenn Thomas Schirrmacher in seinem interessanten Beitrag „Sechs evangelikale Modelle der Endzeit im Vergleich" die „Aufgabe zur Vertiefung" stellt: „Schauen Sie eine aktuelle Tageszeitung auf eschatologische Themen durch. Was wird dort von Politikern und anderen an Hoffnung für und Ängsten vor der Zukunft transportiert?" (S. 402)

Die letzten drei Abschnitte von Schirrmachers Beitrag sowie zwei Exkurse von Berthold Schwarz mit wichtigen Inhalten: „Die Zukunft hat begonnen" und „Israeltheologien unter der Lupe", geben einen systematisierenden Überblick über die die vielfältigen Auffassungen von der Endzeiterwartung, die keineswegs nur in evangelikalen oder sogenannten schwärmerischen Kreisen begegnen. Dabei werden sowohl die biblischen Grundlagen wie auch die terminologischen Bezeichnungen und Charakteristika aus einem breiten Material zusammengefasst, das von der akademischen Theologie meist ignoriert wird. Die hier wirksamen Glaubensbindungen und -gegensätze machen nicht nur bei dem Thema Kirche und Israel Gespräche oft schon im Anfang unmöglich. Die hier angestreb-

te Systematisierung ist eine wichtige Hilfe, um zu theologisch begründeten Entscheidungen und möglicherweise auch Scheidungen zu gelangen.

Schlussbemerkung:

Das nun abgeschlossene Studienwerk „Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie" kann sich als repräsentative Darstellung der Arbeit von evangelikalen Theologen durchaus sehen lassen. So verschieden auch die Themen, die Perspektiven und die Autoren sein mögen, was sie verbindet und was durch die drei Bände hindurch als Gesamteindruck hervortritt, ist die enge Verbindung von Theologie und Gemeinde, von christlichem Glauben und theologischer Wissenschaft. Auf Schritt und Tritt zeigt sich, dass die Aufgabe der Theologie nicht darin besteht kann, Vergangenes zu aktualisieren, sondern dass das Wort Gottes, die durch dieses geschaffene und erhaltene Kirche und damit der vom Geist gewirkte Glaube eine lebendige Wirklichkeit in der Gegenwart bis zur sichtbaren Wiederkunft unseres Herrn Jesus Christus ist und bleibt. So geht es nicht um die gesellschaftspolitische Bedeutung der christlichen Botschaft, sondern um die heilsentscheidende Wahrheit der Christusverkündigung. Doch damit steht und fällt die Aufgabe theologischer Wissenschaft, wenn sie nicht bloße Human- und Gesellschaftswissenschaft sein will.

Reinhard Slenczka

Rolf Hille (Hg.): *Wer ist Gott? Unser Glaube an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Beiträge aus dem Albrecht-Bengel-Haus*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2007, kt., 127 S., € 9,95

Die Dozenten des Tübinger Albrecht-Bengel-Hauses bemühen sich in wechselnder Zusammensetzung darum, in etwa jährlicher Abfolge einen Sammelband zu einem theologischen Oberthema herauszubringen. Dabei ergibt sich aus den fachspezifischen Schwerpunkten der Autoren eine Vielfalt der Perspektiven. Die Zahl der Fußnoten wird bewusst gering gehalten und mit Fachausdrücken wird zurückhaltend und nie ohne Erläuterung umgegangen.

Der von Rolf Hille, dem Rektor der Einrichtung, herausgegebene Band zur Trinitätslehre verfolgt in Umfang und Aufmachung das Anliegen, in die wesentlichen Grundfragen und inhaltlichen Weichenstellungen der Thematik einzuführen und dies in einer auch für gebildete Nichttheologen verständlichen Weise zu tun. Die Einzelbeiträge sind übersichtlich gegliedert und betreiben die Auseinandersetzung mit divergierenden Positionen zur Verdeutlichung von Grundentscheidungen, aber ohne den Anspruch auf eine umfassende theologiegeschichtliche Abhandlung. Als Ziel der Ausführungen nennt Hille im Vorwort, dem Leser neu eine Freude am lebendigen Gott zu eröffnen (S. 8). Zwar geht die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes und der Glaube an Gott der intellektuellen Bemühung

immer voraus, aber die lehrmäßige Durchdringung des Glaubensinhalts erweist sich Hille zufolge als für die Gemeinde unerlässlich (S. 7).

Uwe Rechberger entfaltet die biblischen Perspektiven der Trinität (S. 49–82), wobei der heilsgeschichtliche Zusammenhang von Altem und Neuem Testament Beachtung findet (zum Beispiel durch die Messiasverheißungen des Alten Testaments [S. 59–65]). Rechberger hebt hervor, dass die urchristliche Trinitätslehre sich liturgisch äußert bzw. aus der Liturgie lebt, von dieser herkommt, also nicht etwa ein Gedankenkonstrukt von Theologen ist (S. 80–82).

Steffen Kern analysiert die Probleme der Vermittlung von Glaubensinhalten in Verkündigung und Unterricht (S. 83–105). Dabei wird deutlich, dass menschliche Vermittlungsbemühungen stets von dem Ereignis der Selbstvermittlung Gottes umschlossen bleiben. Eine nützliche Materialsammlung bietet ein Abschnitt über Schüleräußerungen zu Gott (S. 98–102).

Rolf Sons stellt die Bedeutung des trinitarischen Bekenntnisses für das geistliche Leben heraus (S. 107–122). Geistliches Leben heißt demnach, von der Wirkkraft des dreieinigen Gottes her zu leben (Entfaltung der drei Glaubensartikel [S. 108–115]), aber dann auch die Existenz theozentrisch und trinitarisch auf Gott hin zu gestalten (S. 115–121). Der Schlussteil dieses Beitrags nimmt den roten Faden des ganzen Bandes auf, nämlich den Gabecharakter und Reichtum („Fülle") der Trinitätslehre bzw. der existenziell erfahrenen und nachvollzogenen Einsicht in die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes herauszustellen (S. 121f).

Etwas ausführlicher sollen die einleitenden systematisch-theologischen Beiträge vorgestellt werden. Eberhard Hahn macht deutlich, inwiefern der dreieinige Gott das Zentrum christlichen Glaubens, Lebens und Lehrens darstellt (S. 9–21). Die christliche Gemeinde wird faktisch, auch wenn die Trinitätslehre mit ihrer Terminologie in der Bibel vordergründig nicht vorkommt, vom Wirken des dreieinigen Gottes geprägt (Taufe, Gottesdienst, Credo, Abendmahl, Kirchenjahr [S. 11–13]). Hahn zeigt die Differenz zwischen der vorgängig und unveränderlich bleibenden ontischen Ebene der Wirklichkeit Gottes einerseits und der Ebene des geschichtlichen Erkenntnisprozesses des Menschen andererseits auf (S. 13f). Gegen eine in der Nachfolge Melanchthons zu einseitige Betonung der Heilszueignung (S. 15) möchte Hahn den notwendigen Zusammenhang von Ontologie und Soteriologie aufzeigen. Nur wenn das Sein Gottes bzw. die Gottessohnschaft Christi in logischer Vorgängigkeit zum Heilsgeschehen festgehalten wird, bleibt Hahn zufolge gewährleistet, dass Erlösung geschehen, der Mensch sich als in einem empfangenden Gegenüberstehen zu Gott befindlich begreifen kann (S. 17–21). Die Infragestellung der ontischen Differenz zwischen Gott und Mensch macht Christus zu einem reinen Vorbild. Mit der Ablehnung der Gottheit Jesu geht die Verpflichtung zur Selbsterlösung des Menschen einher (S. 19f).

Rolf Hille akzentuiert in Ergänzung zu Hahns Beitrag mehr die soteriologische Dimension der Dreieinigkeit Gottes (S. 23–47). Hille liegt an der Abwehr des Vorwurfs, bei der Trinitätslehre handele es sich um das Ergebnis einer rein philosophischen Spekulation, die im Bereich des Abstrakten und letztlich existenziell

Irrelevanten verbleibe. Während spekulative Reflexion vom Menschen ausgeht, wird die Sündenvergebung von außen her empfangen und hängt daran, dass Gott in der Person Jesus handelt (S. 27f). Die Begrenztheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit bedingt die notwendige Aposteriorizität der Erkenntnis gegenüber der Offenbarung: Der dreieinige Gott wird stets im Rückblick auf die erfahrene Heilsgeschichte erkannt (S. 29). Die Eigenschaften Gottes werden in der konkreten Geschichte greifbar (S. 31f). Die Untrennbarkeit des trinitarischen Handelns Gottes nach außen hängt an der Wechselwirkung von immanenter (ontischer) und ökonomischer (geschichtlich wirksamer) Trinität, was Hille treffend so zusammenfasst: „Die ökonomische Trinität gründet in der immanenten, und die immanente Trinität manifestiert und konkretisiert sich in der ökonomischen" (S. 32). Zwar leidet die sprachliche Formulierung zumal der immanenten Trinität, wie sie unter Verwendung hellenistischer Terminologie geschieht, unter ihrer inneren Begrenztheit und der Nichtobjektivierbarkeit Gottes (Bilderverbot), aber die soteriologische Motivation solcher Definitionen bleibt Hille zufolge zu betonen (S. 36). Sehr lesenswert sind seine Ausführungen zur Kontextualisierung theologischer Aussagen (S. 37f). Demnach bedeutet kontextuelle Theologie anders als im sonst üblichen Verständnis gerade nicht eine Reduktion und Korrektur der offenbarten Inhalte von situativen Rahmengebungen her, sondern den Vorgang einer mehr formalen als inhaltlichen Anreicherung im Erkenntnisprozess des Menschen. Der „kreative Überhang", der durch die Begegnung mit anderen Kulturen entsteht, geht stets mit der kritischen Prüfung am vorgegebenen biblischen Kanon einher (vgl. 1 Thess 5,21). Der Fortschritt und Veränderungsprozess bezieht sich auf den Menschen, nicht auf Gott und seine Offenbarung (S. 38). Interessant ist auch Hilles Auseinandersetzung mit der Idee Hans Küngs und anderer, dass ausgerechnet die Trinitätslehre eine Brückenfunktion im interreligiösen Dialog übernehmen könnte (S. 42–46). Die Parallelen der Trinität zu den im Judentum und Islam bekannten Mittlerwesen hält Hille für nicht ausreichend (S. 44). Der Trinitätslehre kommt aber insofern eine apologetische Funktion zu, als hier wie sonst nur an wenigen anderen Stellen sozusagen die völlige Einzigartigkeit des Christentums positiv werbend herausgestellt werden kann. Die Wirklichkeit des dreieinigen Gottes besagt die Nähe Gottes (Inkarnation!) bei aller Unterschiedenheit gegenüber dem Menschen, die personale Gemeinschaft anstelle eines Entschwindens Gottes in Prozessen, die Vielfalt der Erfahrung Gottes ohne die Konkurrenz voneinander separierter Götter (S. 45f).

Insgesamt legen die Lehrer des Albrecht-Bengel-Hauses eine kompakte, gut verständliche und einige interessante Denkanstöße liefernde Einführung in die Trinitätslehre vor. Man kann sie zur Verwendung in der theologischen Ausbildung zur Ergänzung der üblichen Dogmatik-Kompendien ohne Einschränkung empfehlen.

Christian Herrmann

J. Christine Janwoski, Bernd Janowski, Hans P. Lichtenberger (Hg.): *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, kt., VIII+371 S., € 29,90

Wenn man das Buch in die Hand nimmt, zieht einen bereits das Cover mit dem Gemälde von Lovis Corinth (wird im ersten Beitrag vorgestellt) in den Bann. Zudem ist das Thema „Stellvertretung", insbesondere im Blick auf den Opfertod Jesu Christi, heute umstritten und brisant. Der vorzustellende Sammelband vereinigt 15 überarbeitete und zum Teil erweiterte Beiträge eines Interdisziplinären Symposiums, das im Rahmen des Tübinger Graduiertenkollegs „Die Bibel und ihre Wirkung" im Juni 2004 unter Leitung der Herausgeber stattgefunden hat. Die beteiligten Disziplinen sind Religionswissenschaft, Soziologie, Philosophie, Psychiatrie und die Theologie mit ihren einzelnen Teilfächern. Der zweite Teilband, der die Quellen zur Stellvertretungsproblematik von der Antike bis zur Gegenwart dokumentiert und kommentiert, wird voraussichtlich im Herbst 2007 erscheinen.

Der Band ist in drei Sektionen gegliedert. Teil I beleuchtet kulturwissenschaftliche und biblische Aspekte und enthält die folgenden Beiträge: Joachim Ringleben: „Stellvertretung – im Bilde. Zu ‚Ecce Homo' von L. Corinth" (S. 3–7); Andreas Bendlin: „Anstelle der anderen sterben. Zur Bedeutungsvielfalt eines Modells in der griechischen und römischen Religion" (S. 9–41); Bern Janowski: „An die Stelle des anderen treten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung" (S. 43–68); Hermann Lichtenberger: „Martyrium und Stellvertretung im 2. und 4. Makkabäerbuch" (S. 69–86); Jörg Frey: „Die Deutung des Todes Jesu als Stellvertretung. Neutestamentliche Perspektiven" (S. 87–121).

Sektion II erarbeitet die Thematik unter systematisch-theologischen Aspekten. Hier finden sich die folgenden Beiträge: Stephan Schade: „Jes 53, 2 Kor 5 und die Aufgabe systematischer Theologie, von Stellvertretung zu reden" (S. 125–148); Christof Gestrich: „Das ontologische Fundament und das Potential der Stellvertretungskategorie" (S. 149–176); J. Christine Janowski: „‚Stellvertretung'. Polysemie, Ambivalenzen und Paradoxien" (S. 177–211); Wolfgang Palaver: „Die Bedeutung von Stellvertretung für eine theologische Sozialethik. Ein Beitrag aus der Sicht der mimetischen Theorie René Girards" (S. 213–226); Ottmar Fuchs: „Aspekte einer praktischen Theologie der ‚Stellvertretung'" (S. 227–264).

Der letzte Abschnitt III. umschließt Beiträge in philosophischer und gesellschaftstheoretischer Perspektive: Jean-Claude Wolf: „Stellvertretung und Paternalismus" (S. 267–286); Hans Peter Lichtenberger: „Stellvertretung und Verantwortung bei Dietrich Bonhoeffer und Emmanuel Lévinas" (S. 287–312); Johannes Weiß: „Grenzen der Stellvertretung" (S. 313–324); Gunter Klosinski: „Die

Stellvertretungsproblematik im asymmetrischen Eltern-Kind-Verhältnis. Zur Notwendigkeit und zu den Risiken von Identifikation, Idealisierung, Delegation und Parentifikation aus der Sicht eines Kinder- und Jugendpsychiaters" (S. 325–337); Bernhard Greiner: „So war ihm fast, als müßt' er sich freuen. Die Welt Heinrich von Kleists als ein Kosmos von Stellvertretungen" (S. 339–355). – Der Sammelband schließt mit Stellenregister (Auswahl), Sachregister (Auswahl) und Hinweisen zu der Autorin und den Autoren.

Die aufgelisteten Beiträge machen deutlich, wie Stellvertretung als Schlüsselbegriff christlicher Theologie breit und unter Einbezug von weiteren Disziplinen verstanden und diskutiert wird. Die Essays sind durchweg auf hohem Niveau und werden von kompetenten Fachvertretern dargeboten. Sie im Einzelnen vorzustellen ist ihm Rahmen dieser Besprechung nicht möglich. Die für den Rezensenten wichtigsten Aufsätze – und dies muss als persönliches Urteil gelten – stammen aus der Feder von Andreas Bendlin, Jörg Frey, Stephan Schaede, Wolfgang Palaver und Ottmar Fuchs. Durchweg wird deutlich, wie wichtig die genaue Fassung des Begriffs „Stellvertretung" ist und die Berücksichtigung seiner unterschiedlichen Verstehensweisen sind. Deutlich wird auch, dass der Begriff ins Zentrum biblisch-theologischen Erlösungsgeschehen führt und dass die weithin verfemten Begriffe „Opfer", „Sühnetod" und „Stellvertretung" im Blick auf Christus und unser Heil in Theologie und Verkündigung nach wie vor ihren Platz haben und biblisch-theologisch mit gutem Recht verwendet werden dürfen. Dass man dies im Wissen der unterschiedlichen Aspekte und heutiger Irritationen bewusster, präziser und umsichtiger tut, dazu kann dieser Sammelband gewiss dienen. Dem Buch ist eine gute Aufnahme und rege Diskussion gerade auch in evangelikalen Kreisen zu wünschen, denen die Thematik unbestritten wichtig ist und bleibt.

Beat Weber

Bernhard Kaiser: *Studien zur Fundamentaltheologie. Band 1: Offenbarung*, Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2005, Pb., 222 S., € 24,80

Bernhard Kaiser (geb. 1954), Dozent an der Akademie für Reformatorische Theologie in Marburg, beginnt mit dem vorliegenden Werk eine auf mehrere Bände angelegte Reihe zur Fundamentaltheologie. Nach der im Vorwort genannten Planung soll der zweite Teil die Schriftlehre, der dritte das Zueinander von Gott und Mensch mit besonderer Berücksichtigung der Erkenntnisproblematik, schließlich der vierte die Wissenschaftstheorie, Hermeneutik und Methodenfrage behandeln. Die Reihe richtet sich an Studenten, die sich ohne Kenntnis der alten Sprachen über die Grundlagen der Theologie informieren möchten, ebenso an

„Älteste" und Mitarbeiter in der Gemeinde. Kaiser entspricht diesem Kreis durch eine schlichte Sprache; hilfreich wäre allerdings im Blick auf die letzte Zielgruppe ein Fremdwörter-Glossar.

Zunächst wird gefragt, welches Konzept von allgemeiner Offenbarung sich aus der Bibel erheben lässt; es wird ins Gespräch mit älteren und neueren Positionen gebracht. Im zweiten, umfangreicheren Teil geht es um die spezielle Offenbarung bzw. Heilsoffenbarung. Der dritte Teil sucht das Gespräch mit Theologiegeschichte und Gegenwart.

Als Inhalt der *allgemeinen Offenbarung* werden der Schluss von der Schöpfung auf den Schöpfer, das Gewissen und der Zorn Gottes aufgeführt. Das natürliche Gewissen wird als verklagendes Mit-Wissen (conscientia) um eine Differenz von Gut und Böse, nicht aber positiv als Normgeber verstanden: „Gedanken, die einander anklagen oder auch entschuldigen" (Röm 2,15 [S. 26.29f.53.127]). Damit ist zugleich, nach Darstellung und Abweisung der klassischen Gottesbeweise, der moralische Gottesbeweis Kants erledigt (S. 51). Gemäß Röm 1 hat der Mensch nach Kaiser nur die Fähigkeit, die ihm in der allgemeinen Offenbarung entgegentretende Einsicht götzendienerisch zu vereinnahmen (S. 63). Im Gegensatz dazu steht etwa die optimistische Sicht des ersten Vatikanischen Konzils (S. 62.147). Auch philosophischer Monotheismus sei kein quasi-biblischer Brückenkopf im nichtchristlichen Denken (S. 60), man denke nur an den Islam. Daher sei die allgemeine Offenbarung für sich genommen im Blick auf das Heil unwirksam (S. 63). Sub gratia aber werde die aus ihr kommende Erkenntnis in die Kontinuität zur Heilsoffenbarung gestellt (S. 64). Allgemeine Offenbarung gebe kein System christlicher Erkenntnis; vor allem hinsichtlich einer positiven Bestimmung Gottes klaffe eine große „Lücke". Diese dürfe aber nicht mit Pannenberg philosophisch ausgemessen und dann Gott in die Lücke eingezeichnet werden; sonst werde Gott tatsächlich zum Lückenbüßer (S. 66; vgl. 126–129 zur Wirklichkeitskongruenz der Offenbarung).

Die Darstellung der *speziellen Offenbarung* geht folgerichtig von dem Tatbestand aus, dass der natürliche Mensch keinen Begriff von Offenbarung hat und keine Kategorien definieren kann, Offenbarung als solche zu identifizieren (S. 68). Es überrascht, dass Kaiser dennoch ein starkes Indiz für die Glaubwürdigkeit der biblischen Offenbarung kennt, nämlich ihre Geschichtsverbundenheit bzw. ihren massiven gegenständlichen Bezug: „Schaut man sich also in der Welt der Religionen oder Weltanschauungen um, dann fällt dieser massive gegenständliche Bezug als eine außerordentliche Besonderheit des christlichen Glaubens auf. Die Chance, hier etwas anzutreffen, was ‚offenbar' ist, was man sehen und hören und im gegeben [sic] Fall sogar betasten kann, worüber man nachdenken kann und muß, eben weil es ‚da' ist, die Chance, hier etwas Neues zu erfahren, was man von Hause aus nicht weiß, ist hier offensichtlich gegeben. Das ist der Anlaß, genauer hinzusehen und zu erheben, was anhand der Bibel erkennbar wird" (S. 21; vgl. auch S. 77.112). Der Anlass genau hinzusehen, bestimmt auch das Ergebnis: „Die Offenbarung tritt mit dem Anspruch auf, normative Offenba-

rung Gottes zu sein, und zwar in der Doppelheit von Offenbarungsgeschichte und heiliger Schrift, den beiden Säulen, auf denen sie im Raume steht ... Das eigentlich Anstößige ... ist ihre Diesseitigkeit. Das impliziert ihre äußerliche Schwäche" (S. 208). Diese Doppelheit der Offenbarungsgestalt ist durch das Buch hindurch das Kriterium, an dem eine Vielzahl von Positionen durch die ganze Theologiegeschichte gemessen wird.

Es fällt positiv auf, dass die Positionen zum Beispiel von Augustin, Thomas von Aquin, Luther, Calvin oder Kant in aller Regel durch eigenes Quellenstudium erschlossen werden. Negativ fällt auf, dass dies Kriterium mitunter zu wenig Begegnungsfläche mit den aufgeführten Theologen bietet. Allerdings wird in der Konzentration auf einen wesentlichen Punkt der Fundamentaltheologie nicht nur eine theologiegeschichtliche Linie verdeutlicht, sondern auch klar, dass mit dem Wegfall des Geschichtsbezugs – gegenläufig zum Selbstverständnis moderner Theologie – der erkennende Mensch sich nicht mehr durch äußerliche Evidenz, auch nicht durch inkarnatorische Offenbarung überzeugen lassen konnte (z. B. Descartes [S. 151]). Geschichtliches wird allenfalls noch zum Symbol für dahinterstehende göttliche Wirklichkeit. Historische Methoden könnten aber, so Kaiser, dem Skeptiker die faktische Seite der Offenbarung wahrscheinlich machen (S. 120f). Vorgeführt wird dies mit großer theologiegeschichtlicher Weite und mitunter scharfer Kritik, vor der auch evangelikale Theologie und Neupietismus nicht verschont werden (vgl. S. 191ff).

Kaiser teilt zwar die Begeisterung für „Geschichte", will aber nicht den Geschichtsbegriff der Moderne aufnehmen (S. 110). Meines Erachtens wäre das Mit- und Nebeneinander von Offenbarungsgeschichte und Offenbarungswort noch eingehender zu untersuchen. Die positive Konnotation von Geschichtlichkeit mag den westlichen Menschen ansprechen, aber gilt dies auch für Muslime, denen die wunderbare Poesie des Korans Indiz für dessen Inspiriertheit ist? – Das Zweite Vatikanische Konzil sagt treffend, dass die Werke Gottes die Lehre tragen und bekräftigen und umgekehrt die Worte die Werke Gottes verkündigen („Dei Verbum"). Kaiser führt dies zustimmend an (S. 180), aber es bleibt mir fraglich, ob er zu Recht nach dem „Konzept einer Offenbarungsgeschichte inmitten der Profangeschichte" sucht. Dies kann meines Erachtens nicht neben, sondern nur aus dem Offenbarungswort selbst geschehen, denn Heilsgeschichte und Heilsgeschehen haben wir nicht anders als in und durch Wort und Sakrament. Die Erwerbung des Heils ist einmal am Kreuz geschehen, sagt Luther („Wider die himmlischen Propheten", 1525), aber die vielfache Austeilung geschieht nicht dort, sondern durch Wort und Sakrament. Wer Vergebung sucht, dem nützt ein bloßes Kreuz nichts, aber das Wort vom Kreuz, „für dich gegeben", alles: Er findet das Heil und wird zugleich des geschichtlichen Heilswerkes Christi gewiss.

Stefan Felber

Rainer Mayer: *Dietrich Bonhoeffer. Vollendung im Fragment*, hg. von Peter Zimmerling, Gießen: Brunnen, 2. Aufl. 2006, Pb., 150 S., € 19,95

Peter Zimmerling hat zum 65. Geburtstag von Rainer Mayer – und notabene zum 100. Geburtstag von Bonhoeffer – zehn Aufsätze seines Lehrers ausgewählt und noch einmal veröffentlicht. Wer die Aufsätze Mayers noch nicht in seiner Bibliothek hat, dem sei dieser Band wärmstens empfohlen.

Zimmerling teilt die Sammlung in vier Abschnitte ein: Aufsätze zur Biographie Bonhoeffers, zur Systematik (insbesondere zur Christologie) mit einem Forschungsüberblick (Stand 1989), zur Ekklesiologie und zur Ethik.

Der Aufsatz „Vollendung im Fragment" (S. 15ff) zeigt auf, wie Bonhoeffer selbst sein Schaffen, auch wenn es fragmentarisch ist, von der Mitte her, das heißt von Jesus Christus her, verstanden wissen will.

Der gesamte zweite Abschnitt ist spannend, weil er aufzeigt, wie verschieden Bonhoeffer rezipiert worden ist und welche politischen und theologischen Zeitströmungen die Rezeption beeinflusst haben. Es stellt uns auch heute noch vor die Frage, wo wir etwas in Texte hineininterpretieren – nicht nur bei Bonhoeffer, sondern überhaupt, wenn wir Theologie betreiben.

Aus dem dritten Kapitel greife ich den Aufsatz zur Spannung Bekennende Kirche – Berneuchener Bewegung heraus. Bonhoeffers Brautbriefe offenbarten eine Spannung zwischen ihm und seiner Verlobten. Dabei ging es unter anderem um die vermeintlich unterschiedliche Spiritualität, wie sie Bonhoeffer pflegte und wie sie die Berneuchener vertraten. Mayer fragt, ob neben bestehenden Divergenzen nicht auch Konvergenzen auszumachen seien. Er kann diese in Bonhoeffers praxis pietatis und in der der Berneuchener feststellen. Beide erwarten eine Erneuerung der Kirche aus der praxis pietatis heraus. Beide suchten nach Formen kommunitären Lebens. Und gerade die evangelischen Kommunitäten sind am Ende des 20. Jahrhunderts sowohl Träger der Tradition wie auch Erneuerer der Kirche gewesen.

Im vierten Kapitel war für mich der Aufsatz „Offensives Christsein inmitten von Gewissenstod und Gewalttat" eine Offenbarung und Wegweisung. Mayer schrieb ihn auf dem Höhepunkt des RAF-Terrorismus. Im gegenwärtigen „Krieg gegen den Terrorismus" wie auch bei der Angst vor Fundamentalismus verschafft uns Mayer einen Durchblick, der angeleitet von Bonhoeffers Ethik und Lebensführung zu eigener Verantwortung und Stellungnahme ermutigt. Auch wenn mehr 25 Jahre seit der Erstfassung vergangen sind, ist er ungeheuer aktuell.

Es sei also Peter Zimmerling ausdrücklich gedankt für die gelungene Auswahl von Aufsätzen seines Lehrers zu Dietrich Bonhoeffer.

Rainer Ebeling

Roland Scharfenberg: *Wenn Gott nicht heilt. Theologische Schlaglichter auf ein seelsorgerliches Problem*, Nürnberg: VTR, 2005, Pb., 488 S., € 29,80

Gott kann auch *nicht* heilen: Der Stellenwert, den nicht geschehene Heilungen für die charismatisch-pfingstliche Theologie haben beziehungsweise manchmal auch: haben *sollten*, kann man nur mit der Theodizeefrage in der Theologie allgemein vergleichen. Es gibt kein weiteres Thema, das so grundsätzlich den meist prägenden Zug im Selbstverständnis charismatischer Gruppierungen in Frage stellt beziehungsweise stellen kann, je nachdem, wie man es einordnet.

Scharfenberg hat sich aus persönlicher Betroffenheit heraus der Frage nichtgeschehener Heilung zugewandt, denn die jüngste Tochter seiner Familie ist autistisch behindert. Er gliedert seine umfangreiche, an der ETF in Leuwen eingereichte Dissertation in drei Teile. Im ersten kirchen- und theologiegeschichtlich orientierten Teil (S. 25–123) schildert er die Heilungsbewegungen im Überblick; im zweiten, mehr exegetischen Teil (S. 126–206) untersucht er die Heilungen im Neuen Testament; der dritte widmet sich schließlich aus systematischer Perspektive der nicht geschehenen Heilung und der Frage, wie sie theologisch bewältigt wird (S. 207–334). Auf eine kurze Schlussbetrachtung folgt eine lange Bibliographie (S. 351–381). Richtig umfangreich aber wird das Buch erst durch fünf Anhänge zu Einzelfragen: eine tabellarische Übersicht zu den Heilungen im NT (S. 383–403); exegetische Überlegungen zu Jak. 5,13–18 (S. 404–441); zur Salbung mit Öl (S. 442–459); eine Tabelle zum Vorkommen von „Leiden" im NT (S. 460–463) und schließlich Exegetisches zu 2 Kor 12,7, den „Stachel im Fleisch" des Paulus (S. 464–488).

Scharfenberg stellt eine Fülle von Material bereit, das dem interessierten Leser ein hohes Maß an leserischer Muße abverlangt. Die Auseinandersetzung um nicht geschehene Heilung wird ausführlich mit pro und contra dargestellt. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive wäre interessant gewesen, wie stark Blumhardt in Möttlingen sein heilendes Handeln als einen – und nicht den wichtigsten, immer zitierten – Teil der Erweckung in seinem Dorf ansieht. Zeitgeschichtlich wichtig ist ja, dass gerade in der medizinisch sich perfektionierenden Welt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Frage nach dem leidlosen, ganz und sofort geheilten Christentum entstanden ist. Vorher wäre dieses Ziel sinnlos gewesen, ja gerade im Gegenteil: im Christentum wurde die Leidensnachfolge Christi betont, die bewusste Annahme der Leiden des Christen oder sogar die Selbstkasteiung als asketischer Erlösungsweg, der zum Ziel der Apathie bzw. Ataraxie führen sollte. Auch wenn manche Irrwege katholisch-monastischen Heiligungsstrebens für Evangelische indiskutabel sind, bleibt doch die Grundfragestellung erhalten, ob das Leben des Christen als Ebenbild Gottes und Christi in dieser Zeit eher vom Sieg Christi oder von der Nachfolge des leidenden Christus her zu interpretieren ist. In der Theologie der Heiligungsbewegung, aus der sich die Heilungsbewegung speist, scheint eine Umkehrung des Satzes angelegt zu sein, dass

Christus in allem uns gleich, „doch ohne Sünde" war: wir sollen in diesem Leben die Versuchung zur Sünde überwinden und so ihm gleich sein. Dass die Welt ein Jammertal ist, hat die ältere Generation noch gewusst und sogar in ihren Liedern besungen (vgl. „... dennoch bleibst du auch im Leide, Jesu meine Freude"). „Jammertal" ist nicht nur die äußere Bedrängnis des Lebens, sondern auch die innere durch Krankheit. Wird das angesichts medizinischer Heilungsversprechen heute nicht auch in christlichen Kreisen vielfach verdrängt?

„Es gibt keine gesunden Menschen, nur nicht ausreichend untersuchte", lautet ein sarkastischer Spruch aus dem Gesundheitswesen. Grundsätzlicher müsste m. E. aus theologischer Perspektive darüber nachgedacht werden, was eigentlich Krankheit ist und wie sie abgrenzbar ist, von der langsamem Zellalterung, die Krebs entstehen lässt, bis hin zu plötzlich auftretenden klaren Krankheitsbildern. Wer sich zu stark auf die Heilung im Kontext der diagnostizierten Krankheiten beschränkt, muss an den hamartiologischen Gesamtzusammenhang unserer irdischen Existenz erinnert werden. Jeder Mensch muss sterben; die Angst vor dem Tod kann sich auch als Angst vor der Krankheit äußern. Kierkegaard hat die Sünde „Krankheit zum Tode" genannt. Ist nicht die Sünde als „Erbsünde" auch unüberwindbare „Erbkrankheit"?

Scharfenbergs enormes Werk regt in vielerlei Hinsicht das Denken an. Es wird für seine Fragestellung lange *das* Standardwerk sein. Daher ist es jedem, der sich für Krankenheilung interessiert, sehr zur Lektüre empfohlen!

Jochen Eber

Helge Stadelmann (Hg.): *Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen,* Gießen: TVG Brunnen, 2006, Pb., 240 S., € 19,95

Der Sammelband enthält neun Vorträge, die an der AfeT-Studienkonferenz in Bad Blankenburg (11.–14. Sept. 2005) gehalten wurden. Insgesamt machen sich die Autoren für den sensus litteralis stark, ohne interpretativ bei diesem stehen bleiben zu wollen. Sie wenden sich gegen den Grundzug jener neuzeitlichen Ansätze, die beim Verstehen des biblischen Wortes konstitutiv mitbeteiligt sein wollen (gegen die sog. emanzipatorische Hermeneutik). Denn durch sie wird Wahrheit „atomisiert" und es entstehen immer neue, nur momentan gültige Sinnkonstruktionen (Vorwort [S. V]). Dies führt zur Preisgabe der Identität der „Kirchen des Wortes". „So versteht sich dieser Band als Ruf zu der Sache, die Theologie und Kirche aufgegeben ist" (H. Stadelmann [S. VI]). Der Band hilft, die problematischen Entwicklungen nachzuvollziehen und zu verstehen, um ihnen nicht zu erliegen.

Peter Beyerhaus äußert sich zur Normativität biblischer Texte und ihrer Kontexualisation in der Mission. Er zeigt in Auseinandersetzung mit verschiedenen Weltreligionen und dem „Social Gospel", dass das Evangelium eine gegebene Größe mit umreißbarem Inhalt ist. Jesus brachte als Lehrer den Jüngern den Inhalt *und* die Gestalt der Botschaft bei und lehrte den Christus als Mitte der Schrift. Beyerhaus setzt sich mit verschiedenen Inkulturationsverständnissen auseinander und von demjenigen des Ökumenischen Rates der Kirchen ab. Verkündigung und Theologie sollen sensibel auf die Situation eingehen, aber den Kontext nicht zum Maßstab machen.

Helge Stadelmann rekapituliert die Geschichte der neueren Praktischen Theologie von der empirischen Wende bis in die heutige Zeit. Er kritisiert diese Neuorientierung, die Lange homiletischerseits ins Postulat fasste: „Rede mit dem Hörer über sein Leben im Licht der Verheißung" (S. 32). Dabei aber geht die „Verheißung" nicht aus dem Literalsinn der biblischen Worte hervor. Der Text wird zum „Ideengeber im Rahmen einer bestimmten Fragestellung; und die Predigt dient dem Aufzeigen sinnvoll erscheinender Möglichkeiten ..." (S. 34). Stadelmann geht auf K. Frör, die Alttestamentler Westermann, von Rad und Zimmerli ein, die das biblische Wort (lediglich) als Zeugnis des Glaubens auffassten. Man erwartet, dass der Christus praesens die Gemeinde direkt anspricht. Verstehen wird zu einem dynamischen Geschehen zwischen historischer Rekonstruktion und heutiger schöpferischer Tätigkeit. Der Autor belegt und kritisiert, dass auf diese Weise der Interpret eine grundsätzliche Überlegenheit dem Text gegenüber erhält, dies im Gegensatz zu zahlreichen biblischen Paränesen, die dem Menschen beim Verstehen einen anderen Platz zuweisen. Er behandelt die postmodern verschärften Positionen von Wilhelm Gräb und Elaine Graham.

Thomas Richter beschäftigt sich mit dem „Texttod der Predigt" und seiner Überwindung. Er beschreibt detailliert, wie W. Engemann mithilfe einer sprachwissenschaftlichen Konzeption den Bibeltext als Basis der Predigt zurückgewinnen will. Richter zeigt den atheistischen Grundzug des Ansatzes auf, der zwar – vielversprechend – von der Inkarnation ausgeht, dann aber vom Wirken des Geistes absieht und sich zu sehr von außerbiblischen Konzeptionen, vornehmlich der U. Ecos, leiten lässt. Richter präsentiert zum Schluss eine umgearbeitete „Engemann-Konzeption".

Herbert H. Klement geht postmodernen Hermeneutiken nach (Eco, Kuhn), um dann die sich darauf stützende Theologie des Alten Testaments von W. Brueggemann abzuhandeln und zu kritisieren. Seine These: Postmoderne Hermeneutik, aber auch eigenständige Theologien des Alten Testamens, wären ohne die Dialektische Theologie nicht möglich geworden. Deren „Fideismus" und „theologischer Positivismus" darf nicht davon ablenken, dass das „Kartesianische Programm einer autonomen Vernunft ... auch ein Akt eines philosophischen Fideismus ist" (Brueggemann). Diese Einsicht habe evangelikale Theologie schon in den sechziger- und siebziger-Jahren vertreten. Es folgt eine Auseinandersetzung mit E. Blum über die Literarkritik als methodischem Kern der historisch-

kritischen Methode, an dem Blum trotz Bedenken grundsätzlich festhält. Klement erinnert an die Wiederentdeckung des sensus litteralis in der Reformation und daran, was es bedeutete, dass man die innere Einheit der Schrift in allen Teilen voraussetzte. „Angesichts der Einsicht, dass ein Fideismus unausweichlich ist, stellt das Bekenntnis zur Einheit und Klarheit der Schrift ... kein Hindernis zu wissenschaftlicher Arbeit dar." Klement schließt sich Beat Webers Modell an, der drei Dimensionen biblischer Texte sieht, die es bei der Sinnerfassung zu bedenken gilt.

Roland Gebauer erläutert die Problematik leseorientierter (rezeptionsästhetischer) Ansätze in der Exegese. Die Kritik an diesen Zugängen fällt eher zurückhaltend und im Ton wohlwollend aus, in der Sache jedoch ist sie deutlich. Gebauer stellt die wichtige Frage, inwiefern der Literalsinn objektiv gegeben sei bzw. inwieweit der Leser faktisch da doch Einfluss nimmt.

Heinrich von Siebenthal hält den Sinn biblischer Texte für eruierbar und adäquat beschreibbar. Er wirbt in diesem Zusammenhang für die neuere Linguistik mit ihren genauen Strukturanalysen von Texten. Durch aufwendige strukturelle und inhaltliche Analysen, begleitet von einem Großaufgebot linguistischer Termini, gelingt es ihm, den Sinn zu erheben, der einem einfältigen, aber sorgfältigen Leser auch vorher schon weitgehend zugänglich war. Für gefährlich halte ich von Siebenthals aufklärerisches Sprachverständnis: Der Textsinn sei „die inhaltliche Seite der Textstruktur", die man als dessen Botschaft bezeichnen könne (S. 140). Wieso beschränkt er den Sinn des Textes auf dessen Botschaft?

Jochen Eber führt in den „Literalsinn und die Klarheit der Schrift" bei M. Luther ein. Die reformatorische Wende hängt unmittelbar mit Luthers Abwendung von der mittelalterlichen allegorischen und seiner Hinwendung zur literalen Bibelauslegung zusammen. Eber zeigt anhand von Quellentexten, wie sich für den Reformator die Forderung aufdrängte, die Schrift selber wieder Regentin der Kirche und Richterin über die Meinungen der Exegeten sein zu lassen. Dies aber bedeute das Festhalten des „einfachen" Schriftsinnes, das heißt des grammatischen und historischen Sinnes. In diesem ist die Klarheit der Schrift begründet.

Bernhard Rothens Aufsatz weitet den Blick auf die ekklesiologische Dimension. Seine bzw. Luthers Voraussetzung ist das (nur in einigen liberalen Kirchtümern umstrittene) Verständnis der Bibel als dem von Gott der Kirche gegebenen Buch. „Die Kirche geht der Schrift voraus" (S. 183). Die Kanonisierung ist Akzeptanz dieser göttlichen Gabe, nicht Ausdruck einer kirchlichen Befugnis. Das wird (nicht nur) im Katholizismus verkannt. Rothen führt aus, was dies für unser menschliches Erkennen überhaupt bedeutet. Er bestreitet Kants konstruktivistische Erkenntnistheorie, um dann – soweit möglich und für ihn erkennbar – den Kern und den Rand der Kirche zu beschreiben. Daher kommt er auf Taufe und Abendmahl zu sprechen, die der Gemeinde eignen bzw. sie konstituieren. Dort ist der Ort, wo die Bibel zu lesen, zu hören und zu verstehen ist. Gott aber hat den Getauften, die sich zum Abendmahl sammeln, ein brauchbares Buch gegeben, das durch innere und äußere Klarheit qualifiziert ist. Dieser doppelten Klar-

heit stellt sich eine sündenbedingte doppelte Verunklarung seitens des Menschen entgegen. Umso mehr ist die Autorität der Schrift wieder als personale Vorgabe zu akzeptieren. Rothen schließt mit Ausführungen zur Bedeutung solchen Schriftverständnisses für die gegenwärtige akademische Forschung und das Verstehen der Schrift.

Heinzpeter Hempelmann analysiert die philosophischen Hintergründe postmoderner Hermeneutiken. Anhand von Texten F. Nietzsches enthüllt er in ihnen den „Willen zur Macht" und erkennt darin eine Machtausübung der Interpreten. Wissenschaft aber ist nur möglich und seit alters angetrieben vom unbedingten Willen zur Wahrheit.

Thomas Hafner

Andreas Stegmann: *Johann Friedrich König. Seine „Theologia positiva acroamatica" (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums*, BHT 137, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, Ln., X + 318 S., € 79,–

Johann Friedrich König: *Theologia positiva acroamatica (Rostock 1664)*, hg. und übers. von Andreas Stegmann, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, Pb., L + 520 S., € 49,–

Der 400. Geburtstag des Liederdichters Paul Gerhardt ist (wie ein Bach-Jubiläum) eine Gelegenheit, von den theologisch hochwertigen und in ihrer Frömmigkeit tiefgründigen Liedern der Epoche der altprotestantischen Orthodoxie zu schwärmen. Diese Begeisterung paart sich merkwürdigerweise bis heute mit dem Vorurteil, dieses Zeitalter sei von toter Rechtgläubigkeit geprägt gewesen, und diese will ja eigentlich zu den Spitzenprodukten protestantischer Dichtung nicht richtig passen. Stegmanns Untersuchung von Königs Dogmatik verfolgt unter anderem dessen Wirkungsgeschichte und zeigt darin am Beispiel dieses Theologen auf, wie es zu dieser schlichtweg falschen Beurteilung durch die Nachwelt kommen konnte. Aber nicht nur in diesem Teil, sondern auch nach der Lektüre des ganzen Buches der – in Berlin bei Prof. Dorothea Wendebourg eingereichten – Dissertation entsteht der Eindruck, dass Stegmann, wissenschaftlicher Mitarbeiter an Wendebourgs Lehrstuhl, vorzüglich gearbeitet hat. Eine wahre Meisterleistung! Stegmanns gesamte Doktorarbeit besteht aus *zwei* Bänden: der Edition von Königs Dogmatik und einer Einführung in dessen Leben und Werk, die in der prominenten Reihe Beiträge zur historischen Theologie separat veröffentlicht wurde (die Dissertation hat eigentlich das Format einer Habilitationsschrift). Wer sich nur die Dogmatik von König kauft und sie liest, wird allerdings bald enttäuscht sein: Der Text wirkt „trocken", wie es die Vorurteile über orthodoxe Kompendien zu kolportieren pflegen, und die knappe Einleitung in

Königs Werk enthält fast ausschließlich editorische und bibliographische Hinweise. Daher muss man auch die Einführung gelesen haben, um Königs Dogmatik zu verstehen.

Stegmann schildert im ersten Teil seiner Einführung (S. 3–86) Königs Lebenslauf von der Geburt in Dresden über sein Studium in Leipzig, sein Wittenberger Studium und die dortige Dozententätigkeit, als Hofprediger in schwedischem Dienst, als Professor in Greifswald (1651–1656) und Dompfarrer und Superintendent in Ratzeburg sowie kurz vor seinem Lebensende wiederum als Professor, dieses Mal in Rostock (1663–1664). Auffallend ist aus heutiger Perspektive, dass schon in vorpietistischer Zeit die Bibel im Mittelpunkt des Studiums stand (S. 10). Eigentlich fand König seine Lebensaufgabe als Pastor in Ratzeburg, er wollte nicht an die Universität zurück (S. 67). Die Querelen um seine Stellung an der Rostocker Universität haben sich, im Unterschied zu anderen Abschnitten seines Lebens, in zahlreichen Akten niedergeschlagen. Die Rostocker Vorgänge vermitteln den Eindruck, dass in der Orthodoxie zeitweise mehr um das Geld als um die rechte Lehre gestritten wurde.

Im zweiten, knappen Teil der Arbeit (S. 87–99) stellt Stegmann die Werke vor, die König im Lauf seines Lebens veröffentlicht hat. Königs wichtigstes Buch war sein Dogmatikkompendium, das aus dogmatischen Privatkollegien entstand (S. 43). Der Hauptteil von Stegemanns Dissertation widmet sich daher der Gattung „Dogmatikkompendium" (3. Teil [S. 100–185]). Faszinierend für jeden Dogmatikdozenten ist die Geschichte des evangelischen Dogmatikunterrichts seit dem 16. Jahrhundert, den Stegmann mit einer Fülle von Hinweisen auf Sekundärliteratur und Archivmaterial darstellt. Inhaltlich waren die Kompendien nicht innovativ, sondern reproduktiv; sie standen im Dienst der reformatorischen Kirche und ihrer Verkündigung (S. 115). Loci-Bücher wurden generell im Unterricht und außerhalb als Begleiter für das Exzerpieren und für späteren raschen Zugriff benutzt (S. 120f). Stegmann stellt dar, welche Werke im Dogmatikunterricht seit der Reformation und in welcher Art von Veranstaltungen sie verwendet wurden. Primärer Sitz im Leben waren die Loci-Vorlesungen (S. 156). Der Stoff wurde didaktisch aufbereitet mit den damals üblichen Präsentationstechniken der tabellarischen Darstellung, der Textgliederung, durch Frageraster und drucktechnische Gestaltung (S. 175–177). Hilfsbücher wie Bibelstellensammlungen, Zusammenstellungen von Lutherzitaten, Tafelwerke, Thesenreihen und Textkommentare erweiterten die Textgrundlage der Vorlesungen, in denen die Kompendien verwendet wurden (S. 177–181). Auch nach dem Studium wurden sie im pastoralen Dienst in Schule und Pfarramt benutzt (S. 181–185).

Im vierten Teil (S. 186–242) untersucht Stegmann den Aufbau und die Vorgehensweise Königs in der „Theologia". Besonders interessant ist die abschließende Darstellung der Verbreitungs-, Verwendungs- und Wirkungsgeschichte von Königs Lehrbuch, das hundert Jahre lang nachgedruckt wurde. Er spricht von einer „zweiten" Wirkungsgeschichte (S. 225), in der Königs Bedeutung aufgrund der zahlreichen Nachdrucke seines Kompendiums von später lebenden Kritikern

überschätzt und der vermeintlich negative Einfluss seiner formalphilosophischen Gliederung auf die dogmatische Darstellung hervorgehoben wurde. Besonders der Pietismus spielte bei der Schaffung dieses Zerrbildes altprotestantischer Orthodoxie eine Rolle, obwohl die orthodoxen Theologen, denen die Errettung der durch die Erbsünde verlorenen Menschen am Herzen lag, dem pietistischen Anliegen gewiss *nicht* fern standen. Stegmann weist nach, wie die alte Vorurteile auch in den neueren Darstellungen von F. A. G. Tholuck, H. E. Weber, C. H. Ratschow und abgewandelt bei R. Schröder tradiert wurden.

Die Neuauflage von Königs Dogmatik belegt, dass die durchschnittliche Lehrdarstellung gerade keine Übertreibungen und Spitzfindigkeiten pflegte, sondern auf streng methodische Erfassung des Stoffs Wert legte. Im Kompendium begegnen dem Leser viele Ausdrücke, die heute noch schlagwortartig im theologischen Gespräch vorkommen (fides quae – fides qua creditur, Fundamentalartikel, peccata commissionis et omissionis, Ständelehre). Es ist der Vorteil dieses Kompendiums, dass durch die Neuherausgabe ein komplettes Handbuch orthodoxer Theologie mit ihren geschliffenen Begriffsdefinitionen zur Verfügung steht. Beide Teile von Stegmanns Dissertation verdienen größte Beachtung von Studenten und Dozenten der Dogmatik.

Jochen Eber

Tausend Jahre Taufen in Mitteldeutschland. Eine Ausstellung der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und des Kirchenkreises Sachsen, Katalog, hg. von Bettina Seyderhelm, Regensburg: Schnell & Steiner, 2006, geb., 520 S., 230 Abb., € 29,90

Die Lehre von der Taufe kommt als dogmatischer Topos manchmal reichlich trocken daher. Dass dies nicht so sein muss, zeigt der vorliegende Ausstellungskatalog mit Aufsatzteil. Die Theologie der Taufe verbindet sich in vielfacher Weise mit ihrer Praxis. Die Tauflehre beeinflusst die in der Taufpraxis verwendeten Geräte und die damit verbundenen Riten und Bräuche, so dass sich in deren Form und künstlerischer Ausschmückung Aspekte der Tauftheologie spiegeln. Daher ist es interessant zu sehen, wie sich in diesem Katalogband Tauftheologie im Medium kirchlicher Kunstgeschichte wiederfindet. Die Ausstellung wurde geplant, um die tausendjährige Geschichte der Taufpraxis und -theologie in Mitteldeutschland zu dokumentieren. Dazu wurde im Magdeburger Dom eine bisher einmalig umfangreiche Sammlung von Objekten zur Taufe zusammengetragen. Im Bildteil des Katalogs (S. 243–509) werden Taufsteine, Bronzetaufen und Taufständer dokumentiert, sehr ausführlich auch die heute ausgefallen wirkenden Taufengel des späten 17. und des 18. Jahrhunderts. Die bekannte sogenannte Taufschale Friedrich Barbarossas wird nur im Aufsatzteil abgebildet (um

1160 [S. 210]); dafür ist der Taufstein des Doms von Magdeburg, der aus kaiserzeitlichem ägyptischem Porphyr hergestellt ist, ausführlich abgebildet und beschrieben (S. 59–69.244–246). Besonders interessant ist die erhaltene Taufanlage der Evangelischen Kirche Osterwohle (Kirchenkreis Salzwedel) von 1620, bei der eine hölzerne Brüstung („Gehege") das Taufbecken umgibt und gegen den Kirchenraum abtrennt (S. 262). Taufschalen und -kannen, Textilien, Taufgeschenke, Patengeld und Taufmedaillen vervollständigen die volkskundliche Seite des Themas. Auch Taufdokumente und Bilder von Taufgesellschaften wurden gesammelt. Den Abschluss bilden moderne Taufgeräte von der Mitte des 20. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Im gut lesbaren Aufsatzteil des Katalogbandes schreiben ausgewiesene Kenner der Materie über die Taufe generell und über die ausgestellten Objekte, so der Erlanger Kunsthistoriker Peter Poscharsky über den Ort der Taufe und die Taufengel oder der Mittelalterforscher Arnold Angenendt über die Taufe im Mittelalter. Theologisch wird das Taufwasser typologisch oft mit den Fluten des Roten Meeres, mit dem Jordanwasser, der Sintflut oder auch dem Wasser aus der Seitenwunde des Gekreuzigten in Verbindung gebracht.

Zwei Defizite, die hier nicht verschwiegen werden sollen, weist der umfangreiche Band trotz seiner profunden Darstellung auf: In kirchengeschichtlicher Perspektive kommen die Täufer der Reformationszeit und die freikirchlichen Erwachsenentaufen der Neuzeit, verbunden mit den entsprechenden Taufbecken für Erwachsene und den Tauforten in freier Natur zu kurz. Der Band widmet sich ja ab dem 16. Jahrhundert nicht allein „landeskirchlichen Taufen", und auch für die Zeit davor geht die Darstellung über die Geschichte der an der Ausstellung beteiligten evangelischen Landeskirchen hinaus. Eine auch die freikirchliche Praxis umfassende Behandlung des Themas wäre daher sachlich geboten gewesen, auch wenn die Ausstellungsträger die freikirchliche Theologie nicht teilen. Es gibt im freikirchlichen Bereich auch mobile Taufbecken für Erwachsene, die exemplarisch ausgestellt werden könnten! – Weiter ist zu fragen, warum das Thema Taufe und Glaube bzw. Taufe und Bekehrung zum Glauben nur am Rande vorkommt? Liegt es daran, dass in der landeskirchlichen Praxis der Glaube erst mit der Konfirmation wieder richtig in den Blick gerät? Wird der Glaube allzu selbstverständlich bei Paten und eventuell auch später beim getauften Kind vorausgesetzt? – Diese beiden Kritikpunkt tun der Qualität des im Katalogband aufbereiteten und dargestellten Materials in keiner Weise Abbruch. Dieses Buch, das verhältnismäßig preiswert veröffentlicht wurde, sollte in keiner theologischen Bibliothek fehlen. Ebenso sollte jeder Pfarrer, der Kinder tauft, die Darstellung gelesen haben.

Jochen Eber

2. Ethik

Klaus Bockmühl: *Leben nach dem Willen Gottes. Schriften zur Materialethik,* hg. von Rainer Mayer, Bockmühl-Werk-Ausgabe II/3, Gießen: Brunnen, 2006, Pb., 384 S., € 29,95

Der 1989 – nach menschlichem Ermessen zu früh – verstorbene Klaus Bockmühl gilt zu Recht als einer der wichtigsten evangelikalen Ethiker des 20. Jahrhunderts. Obwohl die gerade auch von seiner Person ausgegangenen Prägungen und Einflüsse weiterwirken, ist das von ihm hinterlassene theologische Erbe, wie es in den Bereichen der Missionstheologie, der Ideologienforschung und der Ethik greifbar wird, bislang nicht in seiner Tiefe und Weite ausgeschöpft worden. Die auf insgesamt sechzehn Bände angelegte und im fortschreitenden Erscheinen begriffene Bockmühl-Werk-Ausgabe leistet einen wichtigen Beitrag zur Neuerschließung der häufig in Form von Aufsätzen oder kleineren Studien vorliegenden Arbeiten Bockmühls. Die unter dem Titel „Leben nach dem Willen Gottes" von Rainer Mayer edierten Schriften zur Materialethik spannen nicht nur in geschichtlicher Hinsicht den Bogen von den frühen 1960er Jahren bis (fast) ans Lebensende Bockmühls, sie schreiten auch in thematischer Hinsicht ein Terrain ab, das sexualethische ebenso wie sozial- und umweltethische Überlegungen umfasst. Dabei kann freilich die – schon unter editoriellen Gesichtspunkten sich empfehlende – Unterscheidung von Fragen der Material- und der Fundamentalethik nicht ganz trennscharf vollzogen werden.

Im Folgenden sei lediglich auf einige der sowohl im Umfang als auch im Arbeitsansatz recht unterschiedlichen Beiträge verwiesen. Unter den im ganzen chronologisch angeordneten Arbeiten des Buches erweist sich bereits der erste, aus dem Jahr 1964 stammende Aufsatz zur Diskussion über „Homosexualität in theologischer Sicht" als ein außerordentlich aufschlussreicher und bedenkenswerter Beitrag. Er führt uns in die Frühphase der in Theologie, Kirche und Gesellschaft geführten Diskussion über Homosexualität und bietet einen kommentierten Überblick über die die Diskussion von Anfang an bestimmenden Argumente. Dabei wird deutlich, dass die argumentative Begründung der bis in die Gegenwart vertretenen gegensätzlichen Positionen sich nicht wesentlich geändert hat. Dies lässt metakritisch die Frage nach dem heuristischen Wert des immer wieder vorgebrachten Einwurfs stellen, es gäbe „neue" Erkenntnisse, die evangelikale Christen zum Überdenken ihrer Position veranlassen müssten. Vielmehr sind von Anfang an die in ihren Ergebnissen schon damals konträren humanwissenschaftlichen Studien auf beiden Seiten in Anspruch genommen worden. Interessant ist ferner auch Bockmühls Bezugnahme auf eine Studie der Anglikanischen Kirche (an ihr hebt er die konsequente Unterscheidung zwischen einer – möglichen – homosexuellen Veranlagung einerseits und der unaufhebbaren sittlichen Verantwortung für homosexuelle Akte andererseits hervor), die im neueren

Rekurs auf die homosexuelle Praktiken ablehnende Position der Anglikanischen Weltgemeinschaft ihre Analogie findet (vgl. Helfen statt absegnen. Der Beschluss der anglikanischen Bischöfe zur Homosexualität und seine Folgen für den Protestantismus, Idea-Dokumentation, 14/1998).

Der ursprünglich als Vortrag gehaltene Beitrag zu den „Grundlagen christlicher Sexualethik" erweist sich aufgrund seines kritisch-konstruktiven Vorgehens als immer noch aktuell. Bockmühl setzt mit der paulinischen Grundregel ein: „Ihr gehört nicht euch selbst. Macht Gott Ehre mit eurem Leibe!" (vgl. 1 Kor 6,19f). Er weist sodann nach, dass der kategoriale Neuansatz der christlichen Ethik in der Überwindung des Entweder-Oder von Freizügigkeit und Gesetzlichkeit liegt, insofern die menschliche Sexualität von der dem Christen durch den Geist ermöglichten Aufgabe her, der Gleichgestaltung mit Christus, wie auch von dem über seinem Leben stehenden Ziel her, der Verherrlichung Gottes, ihr Recht, aber auch ihre Relativierung erfährt. Die „Vorwärtsstrategie" christlicher Ethik liegt für Bockmühl darin, Fragen der Lebensführung, und damit auch Fragen der Sexualethik, in den größeren Horizont der Gottesherrschaft einzuordnen. Denn „Gesetz ohne Hoffnung, Disziplin, ohne zu wissen wofür, ist in der Tat nicht von Dauer" (S. 47).

Unter den sozial- und umweltethischen Beiträgen des Buches soll hier die umfangreichere Studie „Umweltschutz – Lebenserhaltung. Vom Umgang mit Gottes Schöpfung" genannt werden. Die Entfaltung der biblischen Grundlagen und ihrer Rezeption in der Dogmatik und der Geschichte der Kirche mündet in Überlegungen zu Besitz und Eigentum in christlicher Sicht, wobei sich die Begriffe Haushalterschaft, Genügsamkeit und Fürsorge als leitend erweisen. Während der römisch-rechtliche Eigentumsbegriff als im Widerspruch zum biblischen Auftrag befindlich abgewiesen wird, zeigt Bockmühl positiv, dass der christliche Gebrauch von Besitz und Eigentum unter der doppelten Beauftragung zum Erhalten bzw. Bewahren sowie zum Heilen bzw. Erneuern (was über das Bewahren hinausgeht) steht. In dieser Doppelstruktur ihres Auftrages nehmen Christen Teil am Dienst Jesu Christi, dem Bewahrer und Heiland. Damit wird deutlich, dass der allen Einzelverhaltens- und Einstellungsweisen zugrundeliegende Motivationshorizont christlicher Ethik die Gottesherrschaft ist, die sich – auf einer *ersten* Ebene – in den „Ordnungen" der Schöpfung realisiert. Die hier im Grundsätzlichen entwickelten Überlegungen finden ihre Anwendung in einem weiteren instruktiven Beitrag zum Thema „Einfacher Lebensstil", der im übrigen vor der unkritischen Übernahme alltagsgängiger Begriffe in den christlich-ethischen Diskurs warnt.

Nicht nur im Sinne der Anordnung, sondern auch in programmatischer Hinsicht (die im treffend gewählten Buchtitel ihren Ausdruck findet) könnte man die kleine Studie unter der Überschrift „Das größte Gebot" als das Zentrum des Bandes und des hier in concreto zur Anwendung gebrachten ethischen Ansatzes verstehen. Bockmühl zeigt sich beunruhigt über die theologisch begründete Suspendierung des Gesetzes gerade in der reformatorischen Lehrauffassung und entfal-

tet in großer Differenziertheit den biblisch-theologischen Befund, der in der Tat von einem „Pausieren" des Gesetzes bei der Rechtfertigung des Menschen weiß, gleichwohl jedoch die Lebensführung des Glaubenden ganz in den Horizont des Gehorsams gegenüber der – von Jesus im Doppelgebiet der Liebe zusammengefassten – Lebensordnung Gottes einrückt. In der weitergehenden Entfaltung des Liebesgebots insistiert Bockmühl in Abgrenzung von reformatorischen Lehrentwicklungen (darin freilich Einsichten zum Beispiel der finnischen Lutherforschung vorgreifend) auf die eigenständige Beziehungsstruktur der Liebe des Menschen zu Gott, die nicht einfach nur in der Liebe zum Nächsten ihre erfahrbare Gestalt nimmt.

Insgesamt bieten die im diesem Band zusammengestellten Beiträge Überlegungen, die sich als bleibend aktuell erweisen, weil hier eine scharfe Wahrnehmung der Gegenwartsfragen mit einer konsequent an biblischer Reflexion gewonnenen und im Gespräch mit der – souverän gehandhabten – dogmatischen Tradition bewährten Urteilsbildung wird. Dabei erweisen sich Bockmühls Ausführungen häufig aufgrund ihrer exemplarischen Vorgehensweise auch heute noch als weiterführend, insofern wir zwar – zumal unter den Bedingungen einer sich rasant wandelnden Gesellschaft – neue Fragestellungen, Aspekte und Entwicklungen wahrzunehmen und zu beurteilen haben, christlich-ethisches Unterscheidungs- und Orientierungsvermögen jedoch in bleibender Weise dem biblischen Zeugnis verpflichtet ist. Nur in dieser Grundorientierung bleibt gewährleistet, dass christliche Ethik sich als gleichermaßen wirklichkeitsgemäß wie christusgemäß erweist.

Herausgeber und Verlag haben eine sorgfältig redigierte Ausgabe vorgelegt, die von orthographischen Fehlern fast vollständig frei ist und über ausgezeichnete Register verfügt (Bibelstellen-, Personen- und Sachregister). Obwohl sich die Beiträge des Buches – ungeachtet ihrer formalen Unterschiedlichkeit – durchweg auf einem sprachlich gut verständlichen Niveau bewegen, wird der des Lateinischen unkundige Leser über einige unübersetzte Stellen stolpern. Die Einführung des Herausgebers liefert auch in diesem Band eine hilfreiche Orientierung über die Beiträge, die in ihrem Entstehungshintergrund erfasst und im Blick auf inhaltliche Akzente benannt werden.

Fazit: Ein wichtiger Band, der ungeachtet des Alters der Beiträge Beachtung in den ethischen Auseinandersetzungen der Gegenwart verdient.

Christoph Raedel

Stefan Grotefeld, Matthias Neugebauer, Jean-Daniel Strub, Johannes Fischer (Hg.): *Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart,* Stuttgart: Kohlhammer 2006, geb., 493 S., € 18,–

Der anzuzeigende Band ist, wie der Titel sagt, eine Sammlung von Quellentexten. Das kurze Vorwort (3 Seiten) gibt die Kriterien der Auswahl an: 1. Zielpublikum sind Studierende der evangelischen Theologie. 2. Inhaltlich geht es um zentrale Texte, die die Entwicklung des ethischen Denkens und nicht in erster Linie materiale Fragen beleuchten. 3. Der Fokus wird auf in deutscher Sprache zugängliche Texte evangelischer Ethik gerichtet, inklusive „frühere Epochen" (S. 11).

Aus der Alten Kirche werden 15 Texte abgedruckt (auf 34 Seiten), aus dem Mittelalter 9 Texte (52 Seiten). Unter dem Titel „Reformation" erscheinen 24 Texte (93 Seiten), „Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung" bietet 14 Texte (42 Seiten), das 19. Jahrhundert 21 Texte (73 Seiten) und das 20. Jahrhundert 54 Texte (170 Seiten). Diese Gewichtung entspricht den eingangs genannten Kriterien.

Jede Epoche wird kurz eingeleitet. Zeitliche Abgrenzung und Charakteristika werden knapp und übersichtlich dargestellt. Zum Schluss werden (meistens) alle ausgewählten Texte erwähnt und mit einem Satz kommentiert – zum Beispiel: „Augustin, der in *Vom Gottesstaat* eine Universaltheologie und -ethik entwickelt" (S. 19), oder: „Das Kirchenlied von Christian Friedrich Ritter soll beispielhaft das Bild des tätigen Christenmenschen im Spiegel der damaligen pietistischen Frömmigkeit verdeutlichen" (S. 200).

Jeder einzelne Text wird ebenfalls kurz eingeleitet: Autor mit Jahresdaten, historische und theologische Positionierung, Hauptgedanke des Werks sowie Einordnung des gewählten Textausschnitts ins Ganze. Diese knappen Hinführungen sind gleichzeitig präzise, hilfreich und anspruchsvoll. – Die Wahl des Auszugs aus einem ganzen Werk ist meist gut gelungen. Bei Bonhoeffers Ethik beispielsweise sind prägnante und in sich verständliche Passagen abgedruckt; aus Elerts christlichem Ethos hingegen wird die Gesamtaussage aus den ausgewählten Auszügen nicht sehr deutlich. Dies ist jedoch die Ausnahme.

Die Sammlung erscheint aufs Ganze gesehen gelungen. Die Auswahl der Texte ist interessant. Es ist lehrreich, Klemens von Alexandriens geistliche Deutung von Mt 19,21 („Verkauf, was Du hast und gib es den Armen") oder Origenes' Argumentation für die Willensfreiheit im (ins Deutsche übersetzte) Original zu lesen. Benedikts Regel als ethisch-asketischer Text oder Auszüge aus Thomas von Aquins Werken erweitern den Horizont evangelisch-theologischer Ethik. Man könnte bei der allgemeinen Auswahl beklagen, dass nur zwei von 24 Texten der Reformationszeit aus täuferischer Feder stammen oder dass die Tradition der biblischen Theologie im 19. Jahrhundert nur durch einen Text von Adolf Schlatter vertreten ist. Im 20. Jahrhundert mag man einen befreiungstheologischen Text vermissen, der explizit Hermeneutik und ethische Methode thematisiert. Wün-

schenswert wäre auch ein Grundlagentext aus einer neueren alt- oder neutestamentlichen Ethik zur methodischen Rolle der Heiligen Schrift für theologische Ethik.

Wie immer besteht die Gefahr, dass die „Lektüre eines Auszugs" – trotz gegenteiliger Warnung – „Ersatz für das integrale Studium eines Textes" (S. 11f) wird. Aber die Sammlung eröffnet auch die Chance, im Unterricht und für das Studium genutzt zu werden, so dass der Appetit beim „Essen" geweckt wird und das eine oder andere „Häppchen" die Lesenden dazu führt, sich gründlicher mit einem der vielen Autoren und vier Autorinnen auseinanderzusetzen.

Paul Kleiner

Maike Weiß, Alexander Weiß: *Giftgefüllte Nattern oder heilige Mütter? Frauen, Frauenbilder und ihre Rolle in der Verbreitung des Christentums*, Antike Kultur und Geschichte 8, Münster: LIT, 2005, Pb., 152 S., € 20,90

Das von Maike und Alexander Weiß gemeinsam verantwortete Buch ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Es beleuchtet die Rolle der Frau im Hinblick auf die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten aus *historischer* Perspektive. Damit nehmen sich zwei junge Historiker eines Gegenstandes an, der gewöhnlich von der Theologie als deren Domäne betrachtet wird (darum auch die Publizierung der Untersuchung in einer profanhistorischen Reihe, die vom Mannheimer Althistoriker Kai Brodersen verantwortet wird). Das Buch fällt weiter durch seine unaufgeregte, sachliche Diktion auf – wobei die Autoren sich nicht scheuen, ideologische Vorurteile der theologischen Frauenforschung mit zum Teil beißender Ironie aufzudecken. Schließlich stellt die Untersuchung eine wissenschaftliche Gemeinschaftsarbeit eines Historiker-Ehepaars dar und wird in allen seinen Teilen von beiden gemeinsam verantwortet. Das ist insofern beachtenswert, als es zeigt, dass offensichtlich bei allen geschlechtlich bedingten Unterschieden in der Perspektive geschichtlicher Vorgänge es eine immer noch größere Gemeinsamkeit in der wissenschaftlichen Forschungsarbeit – selbst von Frauenthemen – zwischen Mann und Frau gibt. Das lässt für die Zukunft der wissenschaftlichen Frauenforschung hoffen.

Der inhaltliche Fokus des Buches liegt auf der Frage, welche Rolle Frauen in der christlichen Verkündigung in den ersten drei Jahrhunderten gespielt haben. Das primäre Ziel besteht dabei darin, die konstruktiven weiblichen Einflüsse auf die Gestaltung und Ausbreitung der christlichen Religion herauszuarbeiten (S. 13). Nicht das Wirken der Frau in der christlichen Familie ist Gegenstand der Untersuchung, sondern „*was* die Frauen außerhalb von Ehe und Familie bezüglich des Glaubens zu sagen hatten, *wo* und *wie* sie es taten" (S. 13, Hervorhebungen im Text). Dabei geht es Maike und Alexander Weiß nicht so sehr um eine

theologische Interpretation der ermittelten Inhalte, sondern primär um deren sozialhistorische Einordnung, um auf diese Weise ein Gegengewicht zu ideologisch verformten Darstellungen des Frauenanteils an der Ausbreitung des Christentums zu schaffen und die antiken Texte für eine erneute, streng sachlich-historische Interpretation zurück zu gewinnen (S. 18).

Die Untersuchung weist sieben, nach Länge und Gewicht unterschiedliche Hauptkapitel auf. Das erste Kapitel untersucht die Spuren von Verkündigerinnen im Neuen Testament. Dabei wird exemplarisch die Rolle der verheirateten Priska dargestellt, daneben die von unverheirateten Predigerinnen und schließlich der Anteil von Frauen an der urchristlichen Prophetie. Im zweiten Kapitel werden „heterodoxe" und „orthodoxe" Lehrerinnen und Verkündigerinnen im Christentum der ersten drei Jahrhunderte behandelt. Neben dem Verkündigungsanteil weiblicher Mitglieder gnostischer Bewegungen und des Montanismus wird hier auch die Rolle der rechtgläubigen Prophetin Ammia thematisiert. Das dritte Kapitel fragt allgemein nach der Bedeutung weiblicher Märtyrerinnen in der christlichen Kirche der ersten drei Jahrhunderte. Es leitet damit zum zweiten Teil des Buches über, in dem die Autoren die Rolle von christlichen Märtyrerinnen im Rahmen der kirchlichen Verkündigung untersuchen. Das zentrale Kapitel bildet hier die Darstellung der Perpetua, von deren Schicksal im Gefängnis wir durch einen autobiographischen Bericht wissen. Dem schließen sich die drei letzten Kapitel des Buches an, in denen es um die Märtyrerinnen Blandina und Crispina und schließlich um die Legende der Märtyrerin Thekla geht.

Die Autoren kommen zu dem – inzwischen in der exegetischen Forschung allgemein anerkannten – Ergebnis, dass Frauen in der neutestamentlichen Zeit eine durchaus aktive Rolle als Verkündigerinnen und Prophetinnen gespielt haben. Maike und Alexander Weiß führen diese Beobachtung auf „das Fehlen jeglicher einschränkenden Bemerkung bezüglich einer weiblichen Besetzung geistlicher Betätigungsfelder durch Jesus selbst" zurück (S. 9, erster Satz des Buches!). Ich würde hier vorsichtiger formulieren; es kann ja nicht übersehen werden, dass der irdische Jesus zum Beispiel nur Männer zu Aposteln berufen hat. Trotzdem stimme ich ihnen von der Tendenz her zu. Entscheidend ist die Erkenntnis, dass sich die „Menschwerdung der Frau" (Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz) – ihre Wertschätzung unabhängig vom Gebären von Kindern – im jüdisch-christlichen Kulturraum vollzog. Ebenso ist Maike und Alexander Weiß Recht zu geben, wenn sie zu dem Ergebnis kommen, dass das verkündigende Wirken von Frauen in der Gemeindeöffentlichkeit in den folgenden beiden Jahrhunderten mehr und mehr zurückgedrängt wurde. Nur wenn sie Märtyrerinnen wurden, konnten Frauen sich auch noch in diesem Zeitraum unbelastet durch männliche Zensur in der Öffentlichkeit äußern.

Insgesamt ein empfehlenswertes Buch, das einen immer noch viel zu wenig erforschten Bereich der Geschichte des Christentums zum Gegenstand hat.

Peter Zimmerling

Weitere Literatur:

Eve-Marie Becker, Doris Hiller (Hg.): *Handbuch Evangelische Theologie. Ein enzyklopädischer Zugang,* UTB 8326, Tübingen: Francke, 2006, 384 S., € 29,90

Ingolf U. Dalferth: *Leiden und Böses. Vom schwierigen Umgang mit Widersinnigem,* Zürich: TVZ, 2006, 224 S., € 16,80

Ders. (Hg.): *Eine Wissenschaft oder viele? Die Einheit evangelischer Theologie in der Sicht ihrer Disziplinen,* Forum Theologische Literaturzeitung 17, Leipzig: EVA, 2006, Pb., 144 S., € 16,80

Hermann Deuser (Hg.): *Metaphysik und Religion,* Veröff. der wiss. Gesellschaft für Theologie, Gütersloh: GVH, 2006, kt., ca. 288 S., € 39,95

Ottmar Fuchs: *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit,* Pustet 2007, kt., 288 S., € 19,90

Clemens Hägele: *Die Schrift als Gnadenmittel. Adolf Schlatters Lehre von der Schrift in ihren Grundzügen,* Stuttgart: Calwer, 2007, Pb., 256 S., € 24,90

Winfried Härle (Hg.): *Grundtexte der neueren evangelischen Theologie,* Leipzig: EVA, 2007, Pb., 440 S., € 34,–

Alister McGrath: *Zweifeln. Der Thomas in jedem von uns,* Holzgerlingen: Hänssler, 2007, geb., ca. 200 S., € 14,95

Bernhard Ott: *Handbuch Theologische Ausbildung. Grundlagen, Programmentwicklung, Leitungsfragen,* TVG, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, Pb., ca. 384 S., € 19,95

Wolfhart Pannenberg: *Analogie und Offenbarung. Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis* [Habilitationsschrift], Göttingen: V&R, 2007, 215 S., € 69,90

Heiner Faulenbach, Eberhard Busch (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Band I/2 1535–1549,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, geb., 490 S., € 78.–; *Bd. I/3 1550–1558,* ebd., 2007, geb., 478 S., € 78,–

Dietrich Ritschl, Martin Hailer: *Diesseits und jenseits der Worte. Ein Grundkurs Christliche Theologie,* Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, geb., 300 S., € 24,90

Unsere Hoffnung auf das ewige Leben. Ein Votum des theologischen Ausschusses der Union Evangelischer Kirchen in der EKD, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, Pb., 100 S., € 9,90

Historische Theologie

1. Allgemeines

Es liegen keine Rezensionen vor.

Weitere Literatur:

Albrecht Beutel (Hg.): *Sozialgeschichte des Christentums*, 7 Bände, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft / Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 2007ff, geb., je Band € 24,90

Cambridge History of Christianity, Bd. 1: Origins to Constantine, Margaret M. Mitchell, Frances M. Young (Hgg.), 746 S.; *Bd. 5: Eastern Christianity*, Michael Angold (Hg.), 664 S.; *Bd. 6: Reform and Expansion 1500–1660*, R. Pochia Hsia (Hg.), 760 S.; *Bd. 7: Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660–1815*, Stewart J. Brown, Timothy Tackett (Hgg.), 640 S.; *Bd. 8: World Christianities c. 1815 – c. 1914*, Sheridan Gilley, Brian Stanley (Hgg.), 640 S.; *Bd. 9: World Christianities c. 1914 – c. 2000*, Hugh McLeod (Hg.), 640 S., alle Bände Cambridge: Cambridge University Press, 2006, geb., je £ 100,–

Anton Grabner-Haider: *Das Laienchristentum: Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2006, 144 S., € 19,90

2. Alte Kirche

Christoph Markschies: *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen*, Beck'sche Reihe 1692, München: Beck, 2006, Pb., 271 S., 10 Abb., 1 Karte, € 12,90

Zu den spannendsten Fragen der Geschichte gehört nach wie vor die, warum und wie sich das Christentum in der spätantiken Welt gegenüber den zahlreichen konkurrierenden Religionen, Mythen und Ideologien durchzusetzen vermochte. Dementsprechend umfangreich ist die dazu erschienene Literatur, angefangen mit Adolf von Harnacks monumentalem, noch immer lesenswerten Werk „Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten" (1902, Leipzig ^{4}1924 = Wiesbaden 1984). In die Reihe der überzeugenden Erklärungsversuche gehört das vorliegende Buch des Berliner Kirchenhistorikers Christoph Markschies. Es handelt sich um eine nur geringfügig veränderte Neuauflage eines zuerst 1997 im Fischer-Verlag verlegten Büchleins aus der Reihe

„Europäische Geschichte". Das von der Kritik einhellig positiv gewürdigte Werk trug seinerzeit den etwas blumigen Titel „Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums". Der für Anlage und Aufbau entscheidende Begriff „Strukturen" kommt im neuen Titel leider nicht mehr vor. Denn Markschies legt weder eine Missions- noch eine Theologiegeschichte vor, sondern untersucht die Strukturen des antiken Christentums.

In dem Teil „Raum und Zeit" wird zunächst der geographische Rahmen der antiken Christenheit abgesteckt und ein geschichtlicher Abriss der Epoche gegeben (S. 11–49). Wie bekannt hat sich der neue Glaube unter Nutzung der günstigen Verkehrswege vornehmlich innerhalb der Grenzen des römischen Imperiums ausgebreitet; darüber hinausgehende Missionsunternehmungen bleiben weitgehend ausgespart. Konsequent ergibt sich daraus, die kulturelle Situation des Reiches als Hintergrund für die Entfaltung des Christentums zu betrachten. Dieses setzte sich durch seinen der antiken Welt merkwürdig erscheinenden Monotheismus davon ebenso ab wie durch seine besonderen Sozialformen und eine als rigoros empfundene Ethik. Andererseits, und auch das wird überzeugend herausgearbeitet, wirkte die kulturelle Umwelt natürlich auch auf die Lebensformen der Christen ein, die sich in manchen Bereichen kaum von ihren heidnischen Zeitgenossen unterschieden. Diese Wechselwirkung wird deutlich in dem Versuch, das christliche Individuum zu erfassen (S. 50–139). Am Anfang stand die Bekehrung zum Christentum (wobei der Begriff zu Recht problematisiert wird). Die neue Glaubensorientierung konkretisierte sich dann in den Stationen Geburt, Taufe und Tod sowie vor allem im christlichen Leben und seiner Frömmigkeit überhaupt. Zu dieser gehören der Umgang mit der Bibel, Gebet und Gottesdienst, Engel-, Heiligen- und Märtyrerverehrung sowie Wallfahrt, Almosengeben und Fasten und schließlich das Alltagsleben generell.

In dem Abschnitt „Umgang mit der Bibel" (S. 94–104) erfährt man etliche interessante Details etwa über die Verbreitung der Bibellektüre und den Bestand öffentlicher Bibliotheken (in Konstantinopel gab es Mitte des 4. Jahrhunderts 28 davon). Bei der Kanongeschichte, die „zu den allerkompliziertesten Teilen der kirchenhistorischen Wissenschaft" zählt (H. Lietzmann), hält Markschies sich bei Datierungsfragen zurück, betonte aber, dass wohl nicht die erforderliche Abgrenzung von Häretikern der Anlass für die Zusammenstellung gewesen sei, sondern „letztlich die unerhörte Freiheit ... mit der Jesus seiner Bibel, dem heutigen ‚Alten Testament', gegenübertrat" (S. 96). Daraus habe sich eine frühe Sammlung von autoritativen Herrenworten ergeben, ergänzt durch mündliche Tradition und die Briefe. Im Übrigen sei es nicht schwierig gewesen, „biblische Texte im Buchhandel zu kaufen, entsprechendes Interesse und Vermögen natürlich vorausgesetzt" (S. 97). Nach vielen Berichten trieb die Verehrung der biblischen Bücher auch merkwürdige Blüten, wenn selbst ein Augustinus nichts gegen deren magische Verwendung hatte: „Wenn du Kopfschmerzen hast, so loben wir es, wenn du dir das Evangelium auf das Haupt legst und nicht zu einem Amulett Zuflucht nimmst" (S. 100). Solche Entwicklungen gehören schon zu dem Kom-

plex Alltagsleben, das sich bei den Christen schon in kleinen Äußerlichkeiten von der paganen Umwelt unterscheiden konnte. Zu Recht macht Markschies jedoch darauf aufmerksam, dass „sich das Gefälle zwischen gepredigter bzw. literarisch niedergelegter Norm und alltäglicher Wirklichkeit nur schwer abschätzen" lässt (S. 131).

In weiteren Teilen werden als „Lebensformen" Ehe und Familie sowie als Gegensatz dazu Askese und Mönchtum behandelt (S. 140–166) und unter dem Stichwort „Die Gemeinschaft" werden das Gemeindeleben, übergemeindliche Strukturen und Kommunikationsformen sowie die kirchlichen Ämter beschrieben (S. 167–212). Was den christlichen Umgang mit dem Status der Frau anbetrifft, so wird deren bedeutende Rolle bei der Verbreitung des neuen Glaubens betont. Allerdings kam es bald zu einer „Marginalisierung von Frauen", so dass es den Gemeinden nicht gelang, die „Intentionen Jesu gegen die übermächtigen Geschlechterrollen wirklich in konsequenter Weise zur Geltung zu bringen" (S. 156f). Was in diesen Abschnitten jedoch zu kurz kommt, ist die Gefährdung der frühen Gemeinden durch Verfolgungsmaßnahmen der Behörden, zweifelsohne auch ein Strukturelement dieser Epoche.

Der Schlussabschnitt stellt nochmals die Frage, warum das Christentum eine derartige Anziehungskraft ausübte (S. 213–217). Bis zu einem gewissen Grade wird es ein Rätsel bleiben, so Markschies, aber es ließen sich doch etliche Faktoren zusammentragen, „die für die vergleichsweise schnelle Ausbreitung und erstaunliche Privilegierung dieser Religion verantwortlich sind" (S. 216). Überzeugend greift er auf den modernen Begriff der „Komplexitätsreduktion" (Hermann Lübbe) zurück. Das junge Christentum habe die Komplexität und Diversität der Welt reduziert, „weil es die Welt als eine gute Schöpfung Gottes erklärte, in der das Leben nach den Geboten Gottes Sinn habe. Mit einer einfachen Ethik und wenigen Vorschriften war den Menschen gesagt, was sie zu tun hätten. In Jesus Christus kam ihnen der ferne Gott wieder nahe" (S. 217).

Der Anhang (S. 219–271) mit Anmerkungen, Bibliographie (gegenüber der Erstauflage auf Stand gebracht), Glossar, Zeittafel, Karte und drei Registern erleichtert die Benutzung dieses lesenswerten Buches.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Volker Henning Drecoll (Hg.): *Augustin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, Br., 750 S., € 125,–

Christoph Markschies: *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, Ln., 530 S., € 95,–

Rüdiger Feulner: *Clemens von Alexandrien. Sein Leben, Werk und philosophisch-theologisches Denken,* Frankfurt: Lang, 2006, Br., 267 S., € 45,50

Götz Hartmann: *Selbststigmatisierung und Charisma christlicher Heiliger der Spätantike*, Studien und Texte zu Antike und Christentum 38, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, Br., IX, 162 S., € 39,–

3. Mittelalter

Michael Borgolte: *Christen, Juden, Muselmanen: Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, Siedler Geschichte Europas, München: Siedler, 2006, geb., 639 S., farb. und s/w Abb., € 74,–

Nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Erweiterung der europäischen Union scheinen historische Werke über Europa als Ausdruck eigener Identitätssuche Konjunktur zu haben. Nach den beachtlichen Arbeiten etwa von Peter Brown (Die Entstehung des christlichen Europa, München 1996), Friedrich Prinz (Von Konstantin zu Karl dem Großen. Entfaltung und Wandel Europas, Düsseldorf 2000) und Michael Mitterauer (Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderwegs, München ^{4}2004) sowie dem im Siedler-Verlag erschienenen vierbändigen Werk „Die Deutschen und das europäische Mittelalter" (2002ff) folgt nun im gleichen Verlag die „Siedler Geschichte Europas", die in vier Bänden zweieinhalbtausend Jahre Geschichte erfassen möchte. Das Unternehmen ist ambitioniert, zumal die Bände nur von jeweils einem Autor verfasst werden. Michael Borgolte, Mittelalterhistoriker an der Berliner Humboldt-Universität, hat dabei einen besonders herausfordernden Part übernommen, musste er doch chronologisch und geographisch den umfangreichsten Stoff bearbeiten. Mit stupender Gelehrsamkeit in souveränem Umgang mit Quellen und Forschungsliteratur hat er seine Aufgabe gemeistert, für die er durch den Ansatz seiner bisherigen Arbeiten, das Mittelalter in einen gesamteuropäischen Rahmen zu stellen, bestens geeignet ist.

„Europa ist, historisch betrachtet, weder eine geographische Einheit noch eine Wertegemeinschaft oder eine ideelle Größe; es war bisher noch nie ‚fertig' und hatte keine unstrittige Identität. Auch durch die Überlieferung ist es nicht vorgegeben; das Mittelalter hat den Namen benutzt, aber keinen Begriff von ‚Europa' ausgebildet ... Wer Europa historisch begreifen will, muss anerkennen, dass seine Vielfalt keinen Pluralismus der Gleichgültigkeit hervorgebracht hat, sondern dass sich seine kulturellen Formationen in ständigem Bezug aufeinander anpassten, wandelten oder auch abstießen" (S. 10). Das ist bekannt, und nach konventioneller Geschichtsschreibung wäre nun eine nach Regionen gegliederte Darstellung in chronologischer Abfolge zu erwarten. Borgolte aber setzt anders an. Auch wenn im Titel die Jahre 300 und 1400 ohne weitere Begründung als Zeitgrenzen genannt werden, greift er oft darüber hinaus, vor allem in die Frühzeit des Chris-

tentums. Ohnehin hat das Buch vor allem im ersten Teil oft eher den Charakter einer Kirchen- und Theologiegeschichte (so z. B. in dem langen Exkurs S. 218–242 über das Problem des Dualismus). Als Hintergrund wird zunächst in dem Kapitel „Eine Religion ist nicht genug: die Alltagsgegenwart der Götter" (S. 15–34) der Polytheismus geschildert und deutlich gemacht, dass „die Christianisierung nicht auf ein einziges Heidentum, sondern auf verschiedene Heidentümer traf. Erst die Kirche mit ihrem einheitlichen Christentum hat aus den vorchristlichen Praktiken ein einheitliches Heidentum gemacht" (S. 23). Dann aber wird in dem Abschnitt „Von der polytheistischen Kulteinheit zur monotheistischen Pluralität" (S. 35–56) schon in der Wortwahl der besondere Ansatz deutlich. Christentum, Judentum und Islam hätten als monotheistische Religionen den Aufstieg des Abendlandes geprägt. Borgolte beschreibt das unter dem Titel „die Ausbreitung des dreifachen Eingottglaubens im mittelalterlichen Europa" (S. 57–302). Hier könnte man sofort Einwände erheben. Denn erstens suggeriert die mehrfach vorgebrachte Formel von der „allen gemeinsame[n] Idee von einem einzigen Gott" (S. 57), dass die drei Religionen tatsächlich an den gleichen Gott glaubten, was so nicht zutrifft. Zweitens war für Juden und Muslime das Christentum wegen seines Glaubens an die Trinität eben keine monotheistische Religion. Und drittens ist zwar die eingehende Behandlung der jüdischen Diaspora wichtig, sie dürfte aber die Entwicklung der europäischen Geschichte kaum so beeinflusst haben wie Christentum und Islam, die sich in unterschiedlicher Ausdehnung als Blöcke gegenüberstanden und übrigens auf gegenseitige Missionsversuche weitgehend verzichtet haben. Möglicherweise haben hier aktuelle Auseinandersetzungen die Konzeption des Bandes beeinflusst. Jedenfalls macht schon die Gewichtung in dem Teil über die Ausbreitung der Religionen den europäischen Schwerpunkt deutlich: Zwischen den Kapiteln über die Situation der Juden („Insulare Existenzen im Meer der Andersgläubigen" [S. 59–96]) und den Islam („Verbreitung durch Eroberung, Herrschaft über multireligiöse Gesellschaften: der Islam an den Rändern Europas" [S. 242–300]) nimmt den breitesten Raum ein die Schilderung der „Evangelisierung Europas" (S. 101–218). In diesen Abschnitten wird in konventioneller Weise die jeweilige Entwicklung, teilweise bis in das 15. Jahrhundert reichend, erzählt. Der Text, in den zahlreiche Quellenzitate gut eingepasst sind, ist flüssig geschrieben, die Fülle der Namen und Daten verlangt dem Leser allerdings einige Aufmerksamkeit ab. Als Abschluss formuliert Borgolte „Drei Thesen zur Dominanz des Christentums im monotheistischen Europa des Mittelalters", nämlich erstens den in dieser Art unter den Hochreligionen völlig einmaligen Missionsbefehl Jesu, der auch die Aktivität der Laien forderte und förderte, zweitens das Erbe der römischen Antike und drittens die Ausdehnung der Grenzen der Christenheit stets nur auf Kosten der Heiden, die sich durch den Religionswechsel Vorteile versprachen (S. 300–302).

Unter der Überschrift „Der politische Prozess Europas zwischen Integration und Desintegration" (S. 303–516) behandelt der zweite Teil die historische Entwicklung mit besonderer Beachtung des Verhältnisses von Religion und politi-

scher Gewalt. Der Islam wird hier nur kurz erörtert (S. 308–311), denn im Vordergrund stehen jetzt die Entfaltung des byzantinischen Reiches (S. 311–366) und des römischen Kaiserreiches der Franken und Deutschen (S. 366–428), die „Prägung Europas durch den Zentralismus der Päpste" (S. 429–472) und schließlich die „Regionalisierung des katholischen Europa" (S. 473–516) im Westen (Frankreich und England), Spanien, Skandinavien und Ostmitteleuropa. Mit manchen Überschneidungen zum ersten Teil wird hier die politische Entwicklung insbesondere mit der Spannung zwischen Streben nach universaler Herrschaft und zunehmender Regionalisierung bis ins Spätmittelalter geschildert. Weitgehend ausgeblendet bleibt der gesamte Bereich des Wirtschaftslebens. Es folgt ein letzter, etwas knapp geratener Abschnitt unter der kryptisch anmutenden Überschrift „Der Aufstieg des Abendlandes und die Erdenschwere des Abweichenden" (S. 517–584), in dem es um transkulturelle Beziehungen und die Frühgeschichte der Universität geht. Der abschließende Hinweis, dass die Dominanz des Christentums am Ende des Hochmittelalters zwar erdrückend geworden sei, durch die Integration der griechisch-arabischen Wissenschaft und Philosophie jedoch schon der Grund für die kommende Entchristlichung Europas gelegt worden sei, wird nicht näher ausgeführt.

Im Anhang finden sich neben den die Zitate nachweisenden Anmerkungen eine ausführliche Bibliographie und ein umfassendes Register. Das Werk ist sorgfältig ediert und mit gut erläuterten Abbildungen aufgelockert (Die Inschrift des Steins von Kuli [S. 146] muss nach der Analyse von Jan Ragner Hagland lauten: „Zwölf Winter hat das Christentum die Dinge verbessert in Norwegen"). Borgolte erzählt eingängig (mit bisweilen überlangen Zitaten, z. B. S. 290f; englische Zitate werden ins Deutsche übersetzt), wobei die Faktenfülle dem Leser einiges abverlangt und ihm die Orientierung nicht immer leicht fallen wird. In einem gewissen Gegensatz dazu steht das Inhaltsverzeichnis, das nicht nur unübersichtlich gestaltet ist, sondern auch manch übertrieben geschraubte Formulierung bietet. Unabhängig davon, ob man Borgoltes Konzept zustimmt oder nicht, ist die Leistung, einen derartigen Zeitraum kompetent abzuschreiten, hoch zu würdigen.

Lutz E. v. Padberg

Lutz E. v. Padberg, *Christianisierung im Mittelalter*, Stuttgart: Theiss, 2006 (Lizenzausgabe der Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006), 176 Seiten, Großformat, geb. mit Schutzumschlag, 176 S., 64 farb. und 10 s/w Abb., 7 Karten, € 39,90 (WBG-Mitgliederpreis € 27,90)

Lutz E. von Padberg, Professor für Mittelalterliche Geschichte an der Universität Paderborn und Dozent für Kirchengeschichte an der Freien Theologischen Akademie in Gießen, hat sich seit vielen Jahren auf die Erforschung von Mission und

Christianisierung im europäischen Mittelalter spezialisiert. In dem vorliegenden, mit vielen Bilddokumenten aufwändig gestalteten Band bietet der Verfasser eine prägnante und zugleich differenzierte Zusammenfassung umfassender Forschungen zu diesem Thema. Er erzählt in einem spannenden Überblick die Geschichte der christlichen Mission in Europa zwischen 400 und 1400 n. Chr. als Genese eines einheitlichen christlichen Kulturraums und als historisches Fundament des heutigen Europa. In acht Kapiteln verfolgt der Leser gespannt den Weg des Christentums und der Mission zu Franken, Iren, Angelsachsen, Friesen, Sachsen, Nordmännern (Dänemark, Norwegen, Island, Schweden), Mähren, Russen und anderen slavischen Völkern. Das neunte Kapitel bietet abschließendende Reflexionen zum Thema.

In seiner Darstellung betont der Autor Kontinuitäten und Brüche. So beschreibt er beispielsweise die Völkerwanderungszeit und die nachfolgenden Jahrhunderte als rauen Übergang vom spätantiken Staatschristentum in den römischen Reichsgebieten in Gallien, Germanien und Britannien zu christlichen Neuanfängen bei den Franken, Iren und Angelsachsen. Das sich durch Machtpolitik und Mission vom Frankenreich her ausbreitende Christentum habe dabei zwar oft radikale Brüche mit der bisherigen religiös-kulturellen Identität gefordert und so regelmäßig auch zu harten Zusammenstößen und gewalttätigen Auseinandersetzungen geführt, dann aber kontinuierliche Assimilierungsprozesse der Christianisierung und des Kulturwandels in Gang gesetzt.

Differenziert entfaltet der Verfasser dabei die Vielschichtigkeit der Wege und Motive in Verbreitung und Annahme des christlichen Glaubens. So zeigt er, dass sowohl bei Chlodwig, dem ersten christlichen Frankenkönig, als auch bei Aethelberht, König von Kent, neben politischen und wirtschaftlichen Erwägungen auch Verwandtschaftsbeziehungen (christliche Ehefrauen) als Motivationsfaktoren religiöser Neuorientierung und der Bereitschaft zur Förderung christlicher Mission eine Rolle spielten. Auch für die Missionare selbst war das Bewusstsein ethnischer Verwandtschaft, vor allem der Angelsachsen zu ihren Vorfahren auf dem Kontinent, ein auslösender Faktor dafür, dass sie sich auf den missionarischen Weg zu Friesen, Franken, Dänen und Sachsen machten (vgl. S. 55).

Einen deutlichen Schwerpunkt in der Darstellung nehmen die Angelsachsen als Ziel- und Ausgangspunkt römisch orientierter universalmissionarischer Konzeption und Aktivität ein. Der Verfasser zeigt die missionarische Bedeutung des biblisch motivierten Monogenismus Papst Gregors des Großen im Gegenüber zum Gentilismus der germanischen Völker auf und beschreibt, wie diese Sicht ab 596 durch die Aussendung eines römisches Missionsteams zu König Aethelberht nach Kent kulturbildend umgesetzt wurde und zu einer eigenständigen und zugleich romorientierten Landeskirche führte. Der in der Folge von den Angelsachsen ausgehenden Missionstätigkeit auf dem Kontinent und ihren Auswirkungen widmet der Autor die größte Aufmerksamkeit. Missionsbischof Ecgberct habe im irischen Kloster Rathmelsigi „das Konzept einer universalmissionarisch

motivierten Heidenmission" (S. 55) ausgeprägt, die in der Folge durch Willibrord, Bonifatius, Willehad und Alkuin im Verbund mit den fränkischen Herrschern und den römischen Päpsten auf dem Kontinent umgesetzt worden sei und wesentlich zur Entstehung eines einheitlich christlich-europäischen Kulturraums beigetragen habe.

Neben der wesentlichen Bedeutung der römisch-angelsächsisch-fränkischen Achse für die Mission und Herausbildung eines einheitlichen europäischen Kulturraums zeigt der Autor auch die spannungsreiche Vielfalt der christlichen Einflüsse und Grundlagen in der Geschichte Europas auf. Er beschreibt die eigenständige nationale Entwicklung des Christentums in den skandinavischen Ländern, die sich nicht in die fränkisch-katholische Reichskirche integrieren ließen. Auch das von der fränkischen Imperialmission abweichende und mit dieser in Konflikt stehende missionarische Vorgehen der byzantinischen Kirche im Südosten Europas malt er dem Leser vor Augen: Mission habe sich hier eher auf der Basis von „Infiltration und allmählicher Akkulturation" vollzogen (S. 119) „durch verschiedenste Kontakte mit den Nachbarländern und mit einzelnen Kaufleuten, Missionaren oder Gefangenen" (S. 120). Als herausragendes Beispiel missionarischer Inkulturation in diesen Zusammenhängen würdigt von Padberg den linguistisch-missionarischen Einsatz der byzantinischen Missionare Konstantinus und Methodios in Mähren (ab 863), die er als „Ausnahmepersönlichkeiten" sieht, „denen es wirklich darum ging, den Menschen das Evangelium in ihrer Muttersprache zu bringen" (S. 127). Die beiden „Slavenapostel" übersetzten Bibelteile und liturgische Texte in die slavische Landessprache und führten deren Gebrauch – gegen den Widerstand römisch-katholischer ostfränkischer Missionare – in der mährischen Kirche ein. „Damit entwickelten [sie] eine gesamtslavische Kult- und Schriftsprache, die einen volkssprachlichen Gottesdienst und damit eine wirkliche Christianisierung ermöglichte und das entscheidende Instrument für die kirchliche und kulturelle Entwicklung des Slaventums in der Zukunft lieferte" (S. 125).

Auch der von Rom unabhängigen Peregrinatio-Mission der irischen Mönche seit Colum Cille (563 zu den Pikten nach Schottland) widmet der Autor eine ausführliche Betrachtung (S. 26f.42–54). Sie hätten ihre asketischen Wanderungen ins freiwillige Exil, die im Wesentlichen dem eigenen Seelenheil dienen sollten, mit „dem positiven Auftrag der Mission" (S. 27) verbunden: „Man wollte nicht einfach nur bei fremden Völkern leben, sondern dort auch das Evangelium verkündigen" (S. 27). Vor diesem Hintergrund erzählt der Autor von den weit reichenden irischen Missionsinitiativen im Frankenreich, die mit der Ausreise des 13-köpfigen Missionsteams um Columban den Jüngeren 590 begannen und „explosionsartig für zahlreiche Klostergründungen sorgten" (S. 42). Die ebenfalls bedeutsame Missionstätigkeit des irischen Mönchsbischofs Aidan (Aedhán) ab 636 in Northumbria im Rahmen der Rechristianisierung unter König Oswald wird nicht erwähnt. Insgesamt schlussfolgert von Padberg, dass die frühen irischen Missionsunternehmen „stilbildend für die Angelsachsen" wirkten und so

„auch einen entscheidenden Anstoß zur weiteren Christianisierung Europas gegeben" haben (S. 27). Ob und inwieweit Einflüsse der missionarischen Perspektiven der Iren auf die universalmissionarischen Konzepte Ecgbercts in Rathmelsigi nachzuweisen sind, wird nicht thematisiert.

Die Sympathien des Autors liegen denn auch weniger bei den Iren als vielmehr bei den römisch orientierten angelsächsischen Missionaren. Während er Kritik an der asketischen Form der Christusnachfolge der Iren übt und ihre Bußpraxis als Auslöser für den fast 1000 Jahre späteren katholischen Ablasshandel aufzeigt (S. 26), fällt die Beurteilung der römischen Missionsmethoden (nicht nur) in Kent, deren Folgen man im katholischen Reliquienkult sehen könnte, eher milde aus. So sei die Methode, „die religiösen Bedürfnisse des Volkes auf die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien zu lenken" (S. 39) und Heiligenviten als Predigtvorlagen zu gebrauchen, für die Christianisierung von „zentraler Bedeutung" gewesen, auch wenn es nicht hätte ausbleiben können, „dass manche religiösen Vorstellungen gleichsam unter verändertem Vorzeichen erhalten blieben". „Wenn die Kirche Erfolg haben wollte" habe sie „Elastizität in nebensächlichen Fragen" zeigen müssen (S. 40). Auch die positive Neubewertung der Arbeit im Rahmen der irofränkischen Klostergründungen wird vom Autor vor allem mit der Regel des Benedikt von Nursia in Verbindung gebracht (S. 44). Die Frage, ob die irofränkischen Mönche die positive Bewertung der Arbeit von Benedikt übernommen oder bereits in Irland eine eigene Tradition in diesem Sinne herausgebildet hatten, bleibt hier offen.

Insgesamt bietet der Autor eine ausgewogene Darstellung und Beurteilung der geschichtlichen Entwicklungen. Dabei gewährt er dem Leser auch implizite Einblicke in die Werkstatt des Historikers und die kritische Quelleninterpretation. Er zeigt auf, dass die Vitae der Protagonisten nicht nur biographische Hinweise über diese selbst enthalten, sondern auch als programmatische Aussagen ihrer späteren Autoren zu lesen sind (vgl. S. 81). Dabei macht er deutlich, dass auch mit bestimmten Intentionen erfundene (Radbods Verweigerung der Taufe [S. 59]) oder ausgeschmückte Berichte (das für den Kirchenbau passgenaue Zerbersten der Donar-Eiche [S. 64]) nicht ohne historischen Anlass seien. Weitergehendes methodisches Interesse des Lesers, zum Beispiel an möglichen Kriterien für die Unterscheidung zwischen erfundenen, lediglich übertreibenden oder relativ authentischen Berichten, hätte sicherlich den Rahmen dieser Darstellung gesprengt.

Dezent, aber doch bemerkbar, schlägt der Autor in seiner historischen Darstellung Brücken zu heutigen Themen der Weltmission, wenn er beispielsweise die „missionspraktische Kompetenz" der angelsächsischen Missionare in ihrem Bemühen „soziale, gesellschaftliche und ... sprachliche Barrieren ... zu überwinden" thematisiert (S. 55), von der „‚internationale[n]' Missionsschule" spricht, die Gregor von Utrecht ab 747 ebendort aufgebaut habe (S. 80) oder die (wenn auch vergeblichen) Kontextualisierungsbemühungen Adalberts bei den Pruzzen beschreibt (S. 141).

Die fortlaufende Erzählung der Missionsgeschichte wird bereichert durch viele

aufschlussreiche und schöne Bilddokumente, die das Erzählte plastisch werden lassen: Fotos von Schmuckgegenständen, Münzen, reich verzierten Handschriften, Portraits, Gemälde oder Skulpturen der erzählten Situationen, Fotos von Landschaften und archäologischen Stätten. Dazu gehören auch eine Reihe von historischen Landkarten, die dem Leser helfen, sich in der mittelalterlichen Geographie und Ethnographie zu orientieren. Weiter wird der Text ergänzt durch informative Kurzbiographien der Hauptdarsteller wie dem römischen Kent-Missionar Augustinus und vielen weiteren wie Willibrord, Bonifatius, Willehad, Liudger, Gregor von Utrecht, Alkuin und Ansgar, um nur einige zu nennen. Am Ende der Kurzbiographien finden sich jeweils programmatische Zitate zur Person – so zum Beispiel ein Zitat Alkuins aus seiner Vita über Willibrord, den Bahnbrecher der angelsächsischen Mission auf dem Kontinent: „Es erschien ihm zu gering, nur für sich selbst in heiligem Wandel sich abzumühen, wenn er nicht auch andere durch die Predigt der wahren Lehre Nutzen brächte" (S. 56).

Von Padberg erzählt spannend und unterhaltsam, bisweilen auch locker und humorvoll. Die Darstellung ist differenziert, detailgenau, aber nie überladen. Um dieser guten Zugänglichkeit und Lesbarkeit willen wurde „auf den üblichen wissenschaftlichen Anmerkungsapparat verzichtet" (S. 8). Zitate werden jedoch durch Fußnoten und ein Quellenverzeichnis belegt (S. 165–168). Wer mehr wissen will, findet zu jedem Kapitel ausgewählte Literaturangaben (S. 169–171). Zum Anhang gehören des Weiteren auch ein Personenregister (S. 172–175) und ein Abbildungsnachweis (S. 176).

Dem Verfasser ist in diesem schön gestalteten Band eine vielseitige, fundierte und im doppelten Sinne farbige Darstellung des großen Themenkreises von Mission und Christianisierung im Zusammenhang mit der Entstehung Europas gelungen. Dabei hat er als Historiker auch die Herausforderungen der Gegenwart im Blick. Auf der Suche nach einer europäischen Identität, die nationale und ethnische Identitäten übersteige, müsse man „der historischen Wahrheit die Ehre geben" und dürfe „das christliche Fundament nicht aus dem Blick verlieren". Deshalb sei es „nicht nur legitim, sondern auch notwendig, den Blick in die Vergangenheit zu wenden und nach den Wurzeln der europäischen Geschichte zu fragen" (aus dem Vorwort [S. 7]).

Wer sich also einen guten Überblick über die christlichen Grundschichten des heutigen Europa und die Vorgänge und Bedeutungen christlicher Mission in diesen Zusammenhängen verschaffen will, dem sei dieser Band empfohlen: Er/sie wird präzise, fundiert und unterhaltsam informiert.

Friedemann Walldorf

4. Reformationszeit

Thomas Kaufmann: *Martin Luther*, C. H. Beck Wissen in der Beck'schen Reihe 2388, München: Beck, 2006, Pb., 128 S., 4 Abb., 1 Karte, € 7,90

Dem großen Reformator sind schon so viele Biographien gewidmet worden, dass von weiteren Werken kaum Erkenntniszuwachs zu erwarten scheint. Mit der großen dreibändigen Biographie von Martin Brecht (Martin Luther, Stuttgart 1981–1987) und der eigenwilligen Sicht von Heiko A. Oberman (Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel, Berlin 1982) sollte eigentlich alles gesagt worden sein. Wer danach noch eine Biographie vorlegt, muss, wenn er der Gefahr der Wiederholung entgehen will, schon mit neuen Perspektiven aufwarten. Der Jenaer Kirchenhistoriker Volker Leppin hat das kürzlich versucht, indem er gegen das Bild des reformatorischen Glaubenshelden Luther als Getriebenen und Zauderer meinte darstellen zu sollen, der sich erst allmählich aus seiner spätmittelalterlichen Prägung zu befreien vermochte (Martin Luther, Darmstadt 2006). Unabhängig davon, ob solche Einschätzungen zutreffend sind, regen sie auf jeden Fall die Forschung an, ihre bisherigen Positionen erneut zu überdenken. Das versucht auch Thomas Kaufmann, der an der Universität Göttingen Kirchengeschichte lehrt, mit seiner knappen Biographie.

Sie ist erschienen in der bewährten Wissen-Reihe des Münchener Beck-Verlages, die in ihrem gewohnten Aufbau (prägnanter Text, ausgewählte Literaturhinweise, Zeittafel und Personenregister auf in der Regel 128 Seiten bei günstigem Preis) solide Informationen zu oft komplexen Themen liefert und sich deshalb großer Beliebtheit erfreut. Da auch Kaufmann weder bei der Biographie noch der Theologie Luthers mit neuen Entdeckungen aufwarten kann, kommt es auf den Zugang zum Thema an. In enger Bindung an die reichlich zitierten Quellen und auf der Basis der neueren Forschung fragt er vor allem nach der Einbindung Luthers in die geschichtlichen Erfahrungen seiner Zeit und dem Besonderen seiner Reformation, das er an dem Begriff der Freiheit verankert. Einleitend definiert Kaufmann Luther, „die Chimäre des 16. Jahrhunderts" (S. 9), als „eine Person in ‚zwei Naturen'" (S. 7–14), die einerseits „mit bohrender Gründlichkeit, selbstquälerischer Intensität und unermüdlicher Zuversicht über die Bibel gebeugt" war (S. 9) und andererseits aktiv gestaltend als Prediger, Polemiker und an die Öffentlichkeit drängender Sprachvirtuose tätig war. „Dieses in bezug auf sich selbst ganz und gar fragmentarische, in bezug auf seinen Glauben ganz und gar vollendete und gewisse Leben vollzog sich weitgehend fern der Macht- und Kulturzentren seiner Zeit und veränderte die abendländische Kirche und dadurch die Welt doch wie selten ein Mensch vor oder nach ihm" (S. 14).

Angewiesen auf Gottes allein im Glauben gewisse Gnade, das war Luthers Selbstverständnis, wie Kaufmann in dem biographischen Teil „Ein Leben im Horizont der Reformation Gottes" zu entfalten weiß (S. 25–58). Anders als etwa

Leppin und viele andere Forscher hält er übrigens den Thesenanschlag vom 31. Oktober 1517 nicht für eine Legende (S. 49) und wird darin bestärkt durch die jüngste Entdeckung einer handschriftlichen Notiz von Luthers engstem Vertrauten Georg Rörer (1492–1557) in einem Handexemplar der deutschen Übersetzung des Neuen Testamentes von 1540. Dieser vermerkt dort den Thesenanschlag, so dass man nicht mehr nur auf die Erwähnung durch Melanchthon aus dem Jahre 1546 angewiesen ist. Ausführlicher behandelt wird in diesem Teil nur die Zeit bis 1522, für die Erzählung der Lebensjahre Luthers bis 1546 benötigt Kaufmann lediglich drei Druckseiten, eine etwas fragwürdige Verteilung.

Unter dem Titel „Theologische Existenz" erörtert der zweite Teil (S. 59–115) in systematischem Zugriff die Themen „Luthers Bibel", „Katheder und Kanzel", „Gottes Schöpfung und die politische und bürgerliche Ordnung der Welt", „Christliche Gemeinschaft in der Welt" und „Luther, seine ‚Feinde' und seine Feindbilder". „Luthers Theologie ist denkerische Praxis des an das Wort Gottes gewiesenen Glaubens im Horizont der Zeiterfahrung" (S. 59). Daraus ergibt sich zwingend, dass für Luther die Bibel „das Buch des Lebens geworden" ist (S. 64), der er dann auch sein epochales Übersetzungswerk gewidmet hat. „Mit Luthers Übersetzung des Neuen Testaments ist die Reformation definitiv eine Bibelbewegung geworden" (S. 70), ein treffender Satz, den sich die EKD bei ihren gegenwärtigen Strukturüberlegungen („Impulspapier") zum Leitfaden nehmen sollte.

Das Weltbild des Reformators war eben entscheidend von der Bibel geprägt, das zeigt sich auf allen Ebenen, auch denen des weltlichen Berufs und der Gesellschaft. Deshalb war der Bauernkrieg 1524/1525 ein dramatischer Einschnitt in der Entwicklung der Reformation, denn mit ihm „rückte die Frage der militärischen Gewalt im Zusammenhang mit der Religion bedrohlich in den Vordergrund und blieb als Schlüsselthema des Zeitalters präsent" (S. 90). Luthers rein theologische Argumentation verkannte die sozialpolitischen Implikationen und erreichte den „gemeinen Mann" nicht, der doch gerade auf seine Unterstützung gehofft hatte. Nach der verheerenden Schlacht von Frankenhausen am 15. Mai 1525 war Luthers Situation jedenfalls nicht einfacher geworden, das Ende für die Reformation als Volksbewegung war sie aber auch nicht. Durch seine überraschende Eheschließung mit Katharina von Bora am 13. Juni 1525 verdeutlichte Luther, dass er unbeirrt den Weg der Reformation weitergehen wollte. Bei aller berechtigten Kritik an Luthers Haltung im Bauernkrieg erscheint es dennoch überzogen, von einem „moralische[n] und theologische[n] Tiefpunkt seines Wirkens" zu sprechen (S. 93). Hier ist absolute Genauigkeit erforderlich, und deshalb hätte Kaufmann darauf hinweisen müssen, dass der Titel der berüchtigten Schrift „Wider die räuberischen und mörderischen Rotten der Bauern" von Nachdruckern und so nicht von Luther selbst stammt. Denn zunächst handelt es sich hierbei um eine Ergänzung zur dritten Wittenberger Auflage der „Ermanunge zum fride auff die zwelff artickel der Bawrschafft ynn Schwaben. Auch widder die reubischen vnd mordisschen rotten der andern bawren". Am Ende des bishe-

rigen Textes ist als Zwischenüberschrift eingefügt „Widder die stürmenden bawren". Die Separatausgaben haben den Titel verkürzt und damit bis heute scheinbar Erfolg. Von einer „uneingeschränkte[n] Lizenz zur brutalen Ermordung der Bauern" (S. 92) sollte man also nicht sprechen und beachten, dass Luthers Äußerungen ganz auf der Ebene seiner Obrigkeitsschrift von 1523 lagen. Im Übrigen wäre an anderer Stelle eine deutlichere Kritik angebracht, nämlich an Luthers Stellung zu den Juden – hier ist Kaufmann zu zurückhaltend (S. 112). Diese Bemerkungen ändern nichts an der Feststellung, dass er die theologische Existenz Luthers in diesem Teil des Büchleins ansonsten sorgfältig auslotet.

Der abschließende „Epilog: Luther und das Christentum" (S. 116–122) stellt die „von Gott geschenkte, durch sein Wort eröffnete und bekannt gemachte Freiheit" als zentralen Wert heraus (S. 118). Zu kryptisch ist für den Rezensenten der Schlusssatz: „Wenn es wahr ist, dass eine Religion zu haben bedeutet, ‚etwas haben, darauff das hertz gentzlich trawet' (WA 30I; 134,5f), dann hat Luther dem Christentum die Religion und die Religion der Welt erschlossen" (S. 122). Im hier zitierten Text des Großen Katechismus steht nämlich nicht ‚Religion', sondern ‚einen Gott haben', und das ist etwas anderes. Der Glaube als Gottes Gnadengeschenk an den Menschen, das ist Luthers reformatorische Botschaft. Insgesamt gesehen kann man Kaufmanns Büchlein als Einführung durchaus empfehlen.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Albrecht Beutel: *In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 27, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, Br., XVIII, 530 S., € 50,–

Christoph Burger: *Marias Lied in Luthers Deutung. Der Kommentar zum Magnifikat (Lk 1,46b–55) aus den Jahren 1520/21*, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, Ln., 200 S., € 60,–

Martin Luther: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott*, Wilfried Härle (Hg.), Leipzig: EVA, 2006, Hardcover, 676 S., € 38,–

Heinz Schilling (Hg.): *Konfessioneller Fundamentalismus. Religion als politischer Faktor im europäischen Mächtesystem um 1600*, Schriften des Historischen Kollegs 70, München: Oldenbourg, 2007, Geb., 320 S., 21 Abb., € 49.80

5. Neuzeit

Holger Bauer: *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und das lutherische Bekenntnis. Zinzendorf und die Augsburger Konfession von 1530*, Beiheft der Unitas Fratrum 12, Herrnhut: Herrnhuter Verlag, 2004, Br., 274 S.

Von Dezember 1747 bis März 1748 hat Nikolaus Graf von Zinzendorf im theologischen Seminar der Brüdergemeine in der Wetterau eine Vortragsreihe über die Confessio Augustana gehalten, deren Mitschriften später unter dem Titel „Ein und zwanzig Discurse über die Augspurgische Confession" gedruckt worden sind. Sie steht im Kontext seiner Bemühungen, den gegen ihn erhobenen Vorwurf der Heterodoxie zu entkräften, weshalb er sich schon 1734 einem Rechtgläubigkeitsexamen in Stralsund unterzogen und im selben Jahr in Tübingen die Ordination erreicht hatte. Beides hat Zinzendorf nichts genutzt, 1736 wurde er zum zweiten Mal aus Kursachsen ausgewiesen, weil er Unruhe „in Religionssachen" bringe. Zur Vorbereitung einer Untersuchung durch eine kursächsische Regierungskommission 1748 diente dann die Vortragsreihe, deren Hauptanliegen die Annahme der Confessio Augustana (= CA) als verbindliches Bekenntnis der Brüdergemeine war, was dann auch auf der Synode von Groß-Krausche geschah.

Kompetent und quellennah erörtert Holger Bauer in seiner bei Martin Brecht entstandenen, von der Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität 2002 angenommenen Dissertation die Frage, wie es zu der ausführlichen Auslegung des zentralen lutherischen Bekenntnisses durch Zinzendorf kam, der doch gerade mit seiner Tropenlehre die konfessionellen Grenzen zu überwinden trachtete. Die Arbeit beschreibt zunächst den kirchengeschichtlichen Kontext und Zinzendorfs Stellung zu Bibel und Bekenntnis als Voraussetzung seiner CA-Interpretation, um dann nach knappen Hinweisen zur Textgestalt die für Zinzendorf maßgeblichen Charakteristika der CA herauszuarbeiten. Den Hauptteil bildet eine extensive Analyse von Zinzendorfs Auslegung der CA um festzustellen, welche ihrer Punkte für ihn entscheidend waren und wie er zu den einzelnen Lehraussagen stand. Abschließend wird untersucht, welche Stellung Zinzendorf der CA innerhalb seiner Theologie und seiner kirchenpolitischen Aktivität zugemessen hat. Beigegeben sind der sorgfältig edierten Arbeit als Quellen drei Lieder zur CA, ein ausführliches Literaturverzeichnis und ein Register.

Zinzendorfs Probleme mit der lutherischen Orthodoxie ergaben sich nicht zuletzt aus seinem auch biographisch bedingten weiten Konfessionsbegriff, wie er vor allem in seiner Tropenlehre zum Ausdruck kam. Das hat auch seine Stellung zur Heiligen Schrift bestimmt. Deshalb hat er die Verbalinspirationslehre der lutherischen Orthodoxie abgelehnt, denn hier sah er in dem „Versuch, mit Hilfe eines komplexen Inspirationssystems die Göttlichkeit der Schrift absichern zu wollen, die gleiche vernunftorientierte Geisteshaltung am Werk, die er an der aufklärerischen Schriftauslegung so kritisiert" (S. 73). Unbekümmert konnte er

sachliche und historische Fehler registrieren, ohne jedoch die Göttlichkeit und Realinspiration der Bibel in Frage zu stellen. Entscheidend für Zinzendorf war die christologische Mitte. „Von dem archimedischen Punkt seiner Kreuzestheologie aus entwickelt er eine ruhige Gelassenheit gegenüber den für ihn unverständlichen Dingen der Schrift. Er hat die Begrenztheit des menschlichen Wesens im Auge, und sucht vor allem dort die Ursache mancher Unverständlichkeiten und dunkler Stellen. Weil im Focus seiner Schriftrezeption die theologia crucis oder theologia pleurae steht, verlieren die Dinge, die dazu relativ am Rande stehen, nicht ihre Bedeutung, aber ihre den Gläubigen anfechtende Potenz" (S. 79). Konsequenterweise stellt er „Schrift und Bekenntnis als norma normans und norma normata gegenüber", denn ein Bekenntnis „enthält die Wahrheit des biblischen Zeugnisses in gebrochener, fragmentarischer Form, die offen sein muss für Korrektur und Neuformulierung durch die Gläubigen einer späteren Zeit" (S. 90). Es verwundert nicht, dass sich Zinzendorf mit der Feststellung des relativen Wertes der lutherischen Bekenntnisschriften die Kritik der Orthodoxie eingehandelt hat.

Umso überraschender mag danach des Grafen eingehende Beschäftigung mit der CA erscheinen. Bauer kann einleuchtend herausarbeiten, dass Abweichungen Zinzendorfs von der theologischen Substanz der CA nicht nur zu erwarten waren, sondern tatsächlich nachweisbar sind (S. 214ff). Im Zentrum stimmte er jedoch mit ihr überein. „Zinzendorf verlagert durch seine abweichenden Lehrbildungen das Hauptgewicht seiner Theologie nicht auf Randbereiche der CA, sondern hebt den christologischen Aspekt auf Kosten aller anderen noch deutlicher hervor. Daher kann Zinzendorf eine Übereinstimmung mit den reformatorischen Anliegen der CA in ihrem Zentrum nicht abgesprochen werden, ohne dass dabei die erheblichen Abweichungen in der Peripherie übersehen werden dürfen" (S. 217). Auf dieser Linie liegt es auch, wenn Bauer zu der Auffassung gelangt, die „Discurse" seien „weniger als Auslegung der CA, sondern vielmehr als eine Darlegung der Theologie Zinzendorfs anhand der Lehrgestalt der CA" zu verstehen (S. 247). Das ist angesichts seiner kirchenpolitischen Situation durchaus nachvollziehbar, zumal seine Theologie stets stark zeitgeschichtlich und autobiographisch geprägt war. So muss Zinzendorfs „Verhältnis zur CA, das zwischen dem auf das Konkordienbuch bezogenen ‚Biblizismus' der lutherischen Orthodoxie und einer aufklärerisch oder neuzeitlich motivierten Ablehnung bzw. ‚Problematisierung' von v.a. christologischen Fundamentalsätzen der CA liegt, als herausragend bezeichnet werden" (S. 248f).

Zinzendorfs Stellung zum lutherischen Bekenntnis ist bislang noch nicht so eingehend analysiert worden wie hier geschehen. Deshalb bereichert Holger Bauers Arbeit insgesamt gesehen die Forschung.

Lutz E. v. Padberg

Ulrich Bister, Stephan Holthaus (Hgg.): *Friedrich Wilhelm Baedeker. Leben und Werk eines Russlandmissionars*, edition Wiedenest, Hammerbrücke: Jota, 2006, Br., 120 S., € 7,95

Ulrich Bister und Stephan Holthaus kommt mit ihrer Veröffentlichung das Verdienst zu, eine aktuelle und allgemein zugängliche Einführung in das Leben des bedeutenden Erweckungspredigers Friedrich Wilhelm Baedeker (1823–1906) zu geben. Das Buch umfasst einen biographischen Abriss (S. 7–35) und eine Edition bisher unveröffentlichter Briefe von Baedecker an die befreundete Toni von Blücher (1836–1906 [S. 38–118]). Abgeschlossen wird der Band durch einen Brief Baedeckers an den Missionsdirektor Karl Mascher (S. 118–120). Anlässlich des 100. Todestages Baedeckers wollen die Herausgeber erneut auf dessen Bedeutung für die Erweckungsbewegung in Russland, für die europäische Heiligungsbewegung, die Blankenburger Allianzkonferenzen und die Bibelschule Wiedenest hinweisen (S. 5f).

In seiner gut verständlichen Darstellung des Lebens von Friedrich Wilhelm Baedecker (S. 7–35) stützt sich Stephan Holthaus vor allem auf die Biographien von Latimer (1907), Bornhak (1927), Kühn, Weber (1956) und Stucki (1958). Deren Angaben ergänzt er vereinzelt durch neuere Fachveröffentlichungen. Da sich Holthaus auf die geistliche Wirksamkeit Baedeckers konzentriert, erfährt der Leser nur wenig aus der ersten Lebenshälfte des späteren Evangelisten (1823–1866 [S. 9f]). Kurze Hinweise auf die weitere Familie Baedeckers und deren religiöse Prägung (S. 8f) werden ergänzt durch Informationen über Baedeckers kurze erste Ehe (1851), seine ausgedehnten Reisen, sein Studium, seinen Umzug nach Weston-super-Mare (England, 1859) und seine zweite Eheschließung (1862). Nach seiner Begegnung mit dem englischen Evangelisten Lord Radstock erlebte Baedecker 1866 seine Bekehrung und schloss sich daraufhin den „Open Bretheren" an. Nur summarisch werden die frühe Wirksamkeit Baedeckers (1866–1875) und seine letzten Jahre (1890–1906) erwähnt (S. 12f.34f). Besondere Aufmerksamkeit widmet Holthaus Baedeckers Tätigkeit zwischen 1875 und 1890 (S. 13–34). In diesem Zusammenhang wird vor allem auf Baedeckers Verbindungen zur Brüderbewegung (S. 11f.20), zur Heiligungsbewegung (S. 13f.32), zur Evangelischen Allianz (S. 26.28–33), zur „British and Foreign Bible Society" (S. 21f) und zu den deutschen Glaubensmissionen (S. 27) eingegangen. Ein besonderes Interesse hat der Autor ferner an der Darstellung der persönlichen Beziehungen Baedeckers zu anderen religiös prägenden Persönlichkeiten seiner Zeit. Hingewiesen wird auf dessen Verbindungen zu Lord Radstock (S. 10f.16f.), Georg Müller (S. 11f.20.27), Robert Pearsall Smith (S. 13f), Toni von Blücher (S. 14f), Graf Modes Modestovich Korff (S. 17.21), Wassilij Alexandrowitsch Paschkow (S. 17–19), Fürstin Lieven (S. 19.21), Tolstoi (S. 23f), Mathilda Wrede (S. 24f), Kristina Roy (S. 25f), Ludwig Doll (S. 27), Heinrich Coerper (S. 27f), Anna von Weling (S. 30f) und Ernst Modersohn (S. 32).

Verdienste Baedeckers um die Etablierung von Großevangelisation, Seemannsmission und Straßenpredigt in Deutschland werden besonders hervorgehoben (S. 26f). Ebenso seine Arbeit für den „Westdeutschen Sittlichkeitsverein" und das „Blaue Kreuz". Auch auf Baedeckers umstrittene Ablehnung ärztlicher Hilfe für gläubige Christen wird in diesem Zusammenhang eingegangen (S. 33f).

Am eingehendsten setzt sich Holthaus mit Baedeckers Wirksamkeit in Russland auseinander (S.15–24). Erläutert werden vor allem Baedeckers gute Kontakte zum russischen Adel (S. 16ff), sein Einsatz für die Verbreitung muttersprachlicher Bibeln (S. 21f) und seine zahlreichen Besuche in russischen Gefängnissen (S. 21.23). Auch Baedeckers Anteil an der Erweckung unter den deutschsprachigen Siedlern in Russland wird hervorgehoben (S. 20.33). Ein eigener Abschnitt widmet sich Baedeckers Engagement für die Evangelische Allianz in Deutschland (S. 29–33).

Recht knapp fallen die Angaben über Baedeckers Familienleben, seine theologische Ausrichtung und seine konkrete evangelistische Tätigkeit aus. Auch würde der Leser gerne mehr aus den anderen Lebensphasen Baedeckers erfahren und ihn häufiger in eigenen Worten lesen. Natürlich ist das bei dem begrenzten Umfang dieser biographischen Skizze nicht zu leisten. Leider finden sich bei den zahlreichen Illustrationen zumeist weder erläuternde Unterschriften noch Hinweise auf deren Herkunft.

Die von Ulrich und Danièle Bister transkribierten Briefe Baedeckers an Toni von Blücher und Karl Mascher stammen aus den Jahren 1875 (S. 38–40), 1877 (S. 41f), 1879 (S. 43–52), 1887 (S. 52–57), 1889 (S. 57–61), 1891 (S. 61–64), 1901 (S. 64–75), 1902 (S. 75–91), 1903 (S. 92–110), 1904 (S. 110–116) und 1905 (S. 116–120). Inwieweit die hier abgedruckten Schreiben repräsentativen Charakter haben, kann aufgrund fehlender Vergleiche kaum beantwortet werden. Auch wenn die Briefe zu einem großen Teil nicht aus der zuvor schwerpunktmäßig dargestellten Lebensphase stammen, liefern sie doch eine wertvolle und reichhaltige Ergänzung zur biographischen Darstellung Baedeckers im ersten Teil dieser Veröffentlichung. Hier finden sich zahlreiche Hinweise auf die ausgedehnten persönlichen Beziehungen und Bekanntschaften Baedeckers. Dazu gehören beispielsweise Robert Pearsall Smith (S. 39), Rudolf Wenger (S. 49), Fürstin Lieven (S. 57), Anna von Weling (S. 63), Wassilij Alexandrowitsch Paschkow (S. 65), Elisabeth von Groeben (S. 64.69) und Hudson Taylor (S. 81). Leider bleibt die Identität zahlreicher Kontaktpersonen Baedeckers im Unklaren (S. 42.55.64). Zwischen den Zeilen finden sich Hinweise auf einen ausgedehnten Briefwechsel des Evangelisten (S. 40.63f).

Darüber hinaus bekommt der Leser einen lebendigen Eindruck von Baedeckers Reisetätigkeit, die abgesehen von einigen festen Terminen recht spontan und flexibel gewesen zu sein scheint (S. 51f.53.67.79f). Oftmals war er offensichtlich ohne seine Ehefrau unterwegs (S. 77.93). Trotz unzulänglicher Verkehrsmittel bewältigt er größte Entfernungen in kürzester Zeit (S. 44.86f). Konfessionelle Bindungen haben in seiner Tätigkeit kaum eine Rolle gespielt

(S. 49.68.95), auch wenn gelegentlich seine freikirchliche Grundhaltung durchscheint (S. 51.53.61).

Durchaus persönliche Züge lassen diese Briefe Baedeckers aufscheinen – zum einen in seiner natürlichen, bibelzentrierten Frömmigkeit: „Loben und danken Sie vielmehr und lassen Sie recht laut Ihren Lobgesang schallen. Danken Sie nur dem Herrn, wenn Sie ihre Schwachheit erkennen ..." (S. 39, vgl. 43f.46.71), zum anderen in seiner recht persönlichen Beziehung zu Toni von Blücher, die er als „Liebe verehrte Freundin" (S. 38), „Liebes Kindele" (S. 43) oder „Meine Vielteure" (S.64.68.75) anspricht und als „Ihr in Jesu verbundenes Vaterli" (S. 44.46) oder „In treuer Liebe Dein alter Vater" (S. 59) grüßt. Immer wieder sind seine Reiseplanungen, körperliche Krankheit (S. 45.49f.62) und persönliche Auseinandersetzungen im gemeindlichen Umfeld (S. 53f.57.59.70) Themen der Briefe. Vor diesem Hintergrund macht Baedecker konkrete Vorschläge zu Evangelisationsmethoden und Personalentscheidungen (S. 55f.74.90).

Die Kommentierung der abgedruckten Briefe Baedeckers fällt recht unterschiedlich aus. Zumeist werden ausführliche und für das Verständnis der Korrespondenz hilfreiche Informationen gegeben. Um so mehr wundert es, dass beim letzten Schreiben weder die Lebensdaten Karl Maschers noch dessen kirchengeschichtlichen Bedeutung erwähnt werden (S. 118f). Nicht ganz klar wird auch, warum manche Personen länger, gelegentlich sogar mit Literaturhinweisen, andere hingegen nur kurz und knapp vorgestellt werden (z. B. S. 100). Der Abdruck der Briefe ist nicht immer ganz übersichtlich. Fußnoten finden sich so gelegentlich mitten auf der Seite (S. 82f.97). Manchmal wird die Grußformel durch Seitenumbruch vom Rest des Briefes getrennt (S. 68.100).

Insgesamt vermittelt das lesenswerte Buch einen aktuellen, vielseitigen Einblick in das Leben des einflussreichen deutschen Evangelisten Friedrich Wilhelm Baedecker. Aufgrund der klaren, knappen Darstellung eignet es sich sowohl für Studierende als auch für kirchengeschichtlich interessierte Laien.

Michael Kotsch

Christian Bunners: *Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, geb., 320 S., 47 Abb., € 29,90

Rechtzeitig zum 400. Geburtstag von Paul Gerhardt am 12. März 2007 ist das bereits 1993 und 1994 erschienene Werk des Theologen und Musikwissenschaftlers Christian Bunners in einer überarbeiteten und ergänzten Neuausgabe vorgelegt worden. Da die Erweiterungen gegenüber den älteren Auflagen genau verzeichnet sind und die neuere Literatur berücksichtigt worden ist, handelt es sich nicht nur um einen Nachdruck aus aktuellem Anlass, sondern um ein durchgreifend aktualisiertes Buch. Neben verschiedenen anderen Veröffentlichungen (z. B.

Gerhard Rödding: Warum sollt ich mich denn grämen. Paul Gerhardt – Leben und Dichten in dunkler Zeit, Neukirchen-Vluyn 2006) dürfte es der wichtigste Beitrag zum Jubiläumsjahr sein. Denn Bunners gelingt es in seiner Darstellung, umfassend und einfühlsam das bedrängte Leben des wohl größten deutschen Barockdichters mit seinem Werk zu verschränken. Darüber hinaus wird auch die Wirkungsgeschichte ausführlich behandelt, die eindrucksvoll belegt, dass mit Gerhardt tatsächlich die „lutherische geistliche Dichtung zu ihrem in die Dimension der Zeitlosigkeit reichenden Höhepunkt" (Johannes Wallmann) gekommen ist. Bunners bezeichnet seine Art der Darstellung als „nachwissenschaftlich" (S. 10), also auf der Höhe der Forschung, aber ohne gelehrten Apparat. Das ist nachvollziehbar und erleichtert die Lektüre des flüssig geschriebenen Buches; allerdings hätte trotzdem auf den Nachweis mancher Zitate insbesondere in dem Teil über die Wirkung nicht verzichtet werden müssen (z. B. S. 233.236ff).

Zu Recht betont Bunners einleitend, Gerhardt sei „bekannt und unbekannt zugleich. Vielen ist sein Name vertraut von Kindheit an; begegnen sie seinen Liedern, empfinden sie diese wie gute Bekannte. Anderen sagt Gerhardts Name nichts. Doch klangen Verse von ihm auch ihnen schon in Ohr und Herz. Seit langem nämlich sind Lieder von Gerhardt dem Gedächtnis der Menschheit eingeschrieben. Sie dürfen zum Weltkulturerbe gezählt werden ... In beschädigtem und bescheidenem, in beglücktem und beschwingtem, in bedrücktem und betrübtem Leben kann er Gesprächspartner sein" (S. 9). Diese Einschätzung, so steht zu befürchten, dürfte allerdings nur für gewisse Teile der Bevölkerung zutreffen. Umso wichtiger ist es, die 139 nachweisbaren deutschen Lieder und Gedichte Paul Gerhardts in Erinnerung zu rufen, und dazu bietet Bunners' Buch die beste Gelegenheit.

Der erste Teil beschreibt Gerhardts Lebensweg von der Geburt in Gräfenhainichen am 12. März 1607 bis zu seinem Tod in Lübben am 27. Mai 1676 (S. 15–117). Das stellt vor Probleme, denn in seiner Biographie gibt es viele Lücken und auch Selbstzeugnisse sind rar. Bunners lotet alle verfügbaren Quellen sorgfältig aus und vermag so dennoch ein zusammenhängendes Bild zu entwerfen von der Schulzeit in Grimma, dem Theologiestudium in Wittenberg, der Hauslehrerzeit in Berlin sowie den Pfarrstellen in Mittenwalde, Berlin (an der Nikolaikirche) und Lübben. Durch zusätzliche Informationen wie etwa zum Bildungsprogramm der „Fürstenschule" in Grimma, die Gerhardt 1622 bis 1627 besuchte, bekommt der Leser interessante Einblicke in die damalige, auch vom Dreißigjährigen Krieg geprägte Zeit (S. 25ff). Viel Raum nimmt verständlicherweise der „Berliner Kirchenstreit" ein, in dem der reformierte Große Kurfürst Friedrich Wilhelm dem weithin lutherischen Land seine Konfessionstoleranz aufzwingen wollte (S. 72ff). Der in der lebendigen Orthodoxie verwurzelte Gerhardt erwies sich in dieser Auseinandersetzung als scharfsinniger Theologe und musste seine Berufung auf Ordinationsgelübde und Gewissen 1667 mit der Amtsenthebung bezahlen. Zu Recht verzichtet Bunners darauf, ihn zum politischen Revolutionär zu erheben, macht aber gleichwohl die politischen Implikationen seines Handelns

deutlich. Gerhardt „verwies die absolutistische Politik ins Vorletzte und stellte ihr eine theologisch-spirituelle Unabhängigkeit und Letztverantwortung gegenüber" (S. 86). Die Bibel in der Auslegung durch die lutherischen Bekenntnisschriften war eben für ihn die alles normierende Instanz.

Für den Liederdichter Gerhardt erwies sich die Begegnung mit Johann Crüger (1598–1662), Kantor an St. Nikolai in Berlin, als äußerst fruchtbar. Er entdeckte und förderte ihn. „Das Zusammentreffen beider in Berlin hat eine Sternstunde des Kirchenlieds heraufgeführt" (S. 44). Schon 1647 veröffentlichte Crüger in seinem Gesangbuch „Praxis Pietatis Melica. Das ist Übung der Gottseligkeit in christlichen und trostreichen Gesängen" 18 Lieder von Gerhardt. „Die damalige Bedeutung des Liedersingens im Volk ist heute nur noch schwer vorstellbar. Die Reformation hatte die Nähe des kirchlichen Liedes zum Volkslied betont. Lieder waren leicht einzuprägen. Sie halfen, biblisch-evangelisches Gedankengut auch unter solchen Menschen zu verbreiten, die des Lesens nicht kundig waren" (S. 44). Bunners versteht Gerhardts „Leben als Wanderschaft" (S. 108ff), in der die Bibel insgesamt bestimmend gewesen ist. Zu Recht zitiert er am Schluss dieses Teils: „Befiehl du deine Wege / Und was dein Herze kränkt / Der allertreusten Pflege / Des, der den Himmel lenkt: / Der Wolken, Luft und Winden / Gibt Wege, Lauf und Bahn, / Der wird auch Wege finden, / Da dein Fuß gehen kann" (S. 112).

Der zweite Teil des Buches (S. 121–204) beschreibt nach einer Werkübersicht einfühlsam den Gehalt der Lieder Paul Gerhardts. Die Vielfalt kann hier nicht erörtert werden, deshalb mag die Auflistung der Themen- und Motivbereiche genügen: Morgen und Abend; Der Sommer, die Schönheit; Die Sinne, das Singen und der Sinn; Advent und Weihnachten; Passion; Tod, Auferstehung, Ewigkeit; Wer lobt, der lebet; Freundschaft, Liebe, Ehe; Kriege, Krisen und Kometen; Leid und Lied; Gut der Armen; Kunst und Andacht. Deutlich wird Gerhardts „Ansicht vom Dienstcharakter der Dichtkunst ... Die Schlichtheit ebenso wie das Kunstvolle seiner Lieder waren pastoral begründet. Beide erwuchsen aus der Verbindung von Gotteslob im Medium der Künste mit der sozialseelsorgerlichen Zuwendung zu den Menschen, und dies aus theologischem Ansatz, weil nämlich Gott selbst sich erniedrigt hat, um die Welt zu erlösen" (S. 204).

Die von der Forschung weniger beachtete Geschichte der Wirkung Paul Gerhardts wird im dritten Teil des Buches ausführlich beschrieben (S. 207–289). Hierbei geht es um ganz unterschiedliche Aspekte wie die Aufnahme seiner Lieder im deutschen Gesangbuch, Übersetzungen (unter der Überschrift „Gerhardt global" [S. 217ff] mit Textbeispielen in Tamilisch, Suriname und Labrador) und Nachdichtungen, aber auch um seine Bedeutung für Pietisten und etwa für Dietrich Bonhoeffer sowie um seine Breitenwirkung im Werk von Johann Sebastian Bach (allein im Weihnachtsoratorium kommen dreißig Choralsätze mit Texten von Gerhardt vor [S. 268]). Nicht ausgeblendet werden Schwierigkeiten, die man mit seinen Liedern haben kann (es versteht sich von selbst, dass das bei atheisti-

schen Positionen der Fall ist [S. 245]). Aufschlussreich ist schließlich eine Sammlung von Zitaten etlicher Dichter über ihre Einschätzung Gerhardts, die seine „Präsenz im kulturellen Bewusstsein" belegen (S. 272).

Ergänzt wird das Buch um einige Textdokumente (besonders eindrucksvoll ist Gerhardts „Testament" für seinen Sohn aus dem Frühjahr 1676 [S. 301f]), ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Lied- und Personenregister. Dem sorgfältig edierten Werk sind überdies einige Abbildungen beigegeben. Wer sich eingehender mit Paul Gerhardt und seinen Liedern beschäftigen möchte (siehe Gerhard Rödding [Hg.]: Geistliche Lieder, Stuttgart 1991; Eberhard von Cranach-Sichart [Hg.]: Paul Gerhardt. Wach auf, mein Herz, und singe. Vollständige Ausgabe seiner Lieder und Gedichte, Wuppertal 2004; Reinhard Mawick [Hg.], Paul Gerhardt. Geh aus, mein Herz. Sämtliche deutsche Lieder, illustriert von Egbert Herfirth, Leipzig 2006), ist mit der Studie von Christian Bunners bestens bedient.

Lutz E. v. Padberg

Jochen Eber: *Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika*, Riehen/Basel: ArteMedia / Lahr: Johannis, 2006, Pb., 271 S., 158 Abb., 2 Landkarten, € 15,–

Reisender, Pioniermissionar, Wissenschaftler und Sprachgenie, so nennt Jochen Eber den Pionier der Mission in Ostafrika, Johann Ludwig Krapf (1810–1881). Wenn Paulus in 1 Kor 3,10 schreibt: Ich „habe den Grund gelegt als ein weiser Baumeister; ein anderer baut darauf", so trifft genau dies auf Johann Ludwig Krapf zu. Den Samen des Evangeliums hat er vielfach in Ostafrika ausgestreut, als Ernte konnte er nur zwei Bekehrungen aufweisen (S. 150). „In der ganzen Zeit seit Beginn der Mission – 1844 auf Sansibar, 1836 in Rabai – hatten offensichtlich erst zwei Einheimische den christlichen Glauben angenommen: Mringe und Abbe Gundja" (S. 164). Geerntet haben später andere. Auch wenn die Ostafrika-Mission in der Mitte des 19. Jahrhunderts an einem Scheideweg angekommen war, konnte sie durch einen mutigen Entschluss der Church Missionary Society – trotz bisheriger Erfolglosigkeit – doch fortgesetzt werden. „Ihr Fortbestehen sollte sich in den kommenden Jahren als richtig erweisen" (ebd.).

Jochen Eber will dem schwäbischen Missionar mit seiner Biografie ein literarisches Denkmal setzen und auch an weithin unbekannte Missionars-Kollegen erinnern. 158 Abbildungen und 2 Landkarten zu Krapfs Ostafrika-Reisen nehmen die Lesenden mit auf die Reise durch das Leben des Missionars. Eber hat in in- und ausländischen Archiven (u. a. in Ägypten, Frankreich, Großbritannien) ein reichhaltiges Quellenmaterial zusammengetragen und in der vorliegenden Biografie verarbeitet. Zu den Schriften von Krapf vermerkt er: „Es gibt bisher

noch keine Bibliographie aller Schriften von Krapf" (S. 257). Das gegenwärtig umfangreichste Verzeichnis von Krapfs linguistischen Arbeiten und Schriften enthält die Magisterarbeit (2001) von Clemens Gütl. Eine wesentliche Quelle stellen Krapfs „Reisen in Ostafrika ausgeführt in den Jahren 1837–1855" dar, die in drei Auflagen – zuletzt 1994 – erschienen sind.

In fünfzehn Kapiteln zeichnet Eber das Leben und Werk Johann Ludwig Krapfs nach. Jedem Kapitel sind Stichworte vorangestellt, die den Inhalt andeuten. Zahlreiche Zitate bringen den Missionar selbst zur Sprache. Am Ende eines jedes Kapitels führt der Verfasser die von ihm benutzten Quellen an.

Geboren wurde Johann Ludwig Krapf am 11. Januar 1810 in dem heute zu Tübingen gehörenden Dorf Derendingen. Obwohl die Eltern ihn für ein Handwerk bestimmt hatten, konnte Krapf das „Anatolische Gymnasium" (heute Uhland-Gymnasium) in Tübingen besuchen. Im Religionsunterricht wurde sein Blick auf die Mission gelenkt. In den Schulferien 1825 besuchte er erstmals das Basler Missionshaus. Nach Abschluss seiner Gymnasialzeit begann er seine Ausbildung in der Missionsschule in Basel. Während dieser Zeit entdeckte Krapf die Mystik und Theosophie. Er las Texte dieser religiösen Richtungen, obwohl die Hausordnung des Missionshauses derartige Literatur untersagte. Weil er das „reine Kopfwissen" nicht mit seinem inneren Leben in Einklang bringen konnte, beendete er seine Ausbildung in Basel, um dann aber doch wenig später in Tübingen das Studium der evangelischen Theologie aufzunehmen. Nach Vikariat und einer kurzen Zeit als Hauslehrer traf er auf den schwedischen Missionar Peter Fjellstedt. Durch diese Begegnung kam Krapf zu der Gewissheit, den „Missionarsberuf ergreifen zu müssen". Erneut ging er nach Basel und begann sogleich mit dem Studium der türkischen und neugriechischen Sprache, da er für den Missionsdienst in Kleinasien vorgesehen war. Schon bald aber lernte Krapf Äthiopisch und Amharisch, denn der Tod des Kairo-Missionars Heinrich Knoth lenkte seinen Weg nach Afrika. Eine abenteuerliche Reise führte ihn 1837 durch Ägypten hindurch nach Äthiopien. Im Dezember traf er nach zehnmonatiger Reise im Hafen von Massaua, dem Haupthafen der äthiopischen Küste am Roten Meer, ein.

Einheimische Priester der äthiopischen Staatskirche und die lokale Oberschicht aber behinderten die Missionsarbeit. Krapf meinte schon nach kurzer Zeit, das Ende der Mission in Äthiopien sei gekommen. Im Januar 1839 versuchte er dann erneut, in Äthiopien eine Missionsarbeit zu installieren. Es waren abenteuerliche Reisen, die Krapf im Landesinneren unternahm. Ungeziefer, ein Attentat, dem drei Mitarbeiter zum Opfer fielen, schwierige Wege und Gefangennahmen brachten den Missionar so manches Mal an die Grenze seiner physischen Kräfte. Auch seine erste Frau Rosine und die beiden Kinder aus dieser Ehe musste Krapf in Afrika begraben.

„Eine missionarische Dimension besaß der öffentliche Sonntagsgottesdienst, durch den die Basler Missionare ... den Einheimischen die Sonntagsheiligung nahe bringen wollten" (S. 104). Es waren nur wenige Gottesdienstbesucher, aber

auch diese verknüpften mit ihrem Kommen andere als geistliche Erwartungen. Gerne hätten die einheimischen Teilnehmer nach dem Singen und Beten ein rauschendes und berauschendes Fest gefeiert. Hier aber blieb Krapf eisern. Die Devise des Missionars blieb: Gottesdienstbesuch wird nicht belohnt. In drastischen Worten formulierte er: „Wir kommen am Sonntag zusammen, um das Wort Gottes zu hören, nicht um zu fressen und zu saufen, wie die Heiden tun" (S. 105).

Im Jahr 1846 traf der aus Gerlingen bei Stuttgart stammende Johannes Rebmann in Mombasa ein. Anfangs verfolgten die beiden Missionare durchaus gemeinsame Ziele. Neben ihrer evangelistischen Arbeit an Erwachsenen wollten Rebmann und Krapf jungen Menschen Schulunterricht erteilen. Aber die Jugendlichen enttäuschten die Hoffnungen der beiden. Leicht hätten die Missionare die Jungs für den Schulbesuch gewinnen können, wenn ihre Anwesenheit bezahlt worden wäre. Darauf jedoch ließ sich Krapf nicht ein. Mit der Zeit aber zeichnete sich ab, dass Krapf und Rebmann recht unterschiedliche Vorstellungen von der Missionsarbeit hatten. „Krapf kriegte sich ... mit Rebmann und Erhardt in die Haare, weil sie in Ksulutini Häuser bauten, die Kolonisation in bedrohliche Nähe zum Missionsauftrag rückten und Krapfs Projekt einer Missionskette mit Stationen im Landesinnern nicht unterstützen wollten ... Krapf kritisierte diese Haltung als geistliche Versuchung für die Mission und als Erkalten apostolischer Gesinnung" (S. 151). Gemeinsam war den beiden schwäbischen Missionaren Rebmann und Krapf, dass sie die ersten Europäer waren, die den höchsten Berg Afrikas sahen. Rebmann ging als Entdecker des Kilimandjaro in die Geschichte ein. Krapf wurde am 3. Dezember 1849 ganz beiläufig zum „Entdecker" des Mount Kenya, des zweithöchsten Bergs von Afrika.

Neben seinem evangelistischen Wirken diente Johann Ludwig Krapf den Menschen in Ostafrika durch seine Tätigkeit als Bibelübersetzer und durch viele Bücher, die er in afrikanischen Sprachen verfasste und auf St. Chrischona drucken ließ. Noch im Alter von 65 Jahren äußerte er den Wunsch, zwecks einer Bibelübersetzung erneut nach Afrika zu reisen: „Wenn mein Gesundheitszustand gut wäre, würde ich gerne nach Mombasa zurückkehren und eine Übersetzung der ganzen Bibel mitten unter den Einheimischen anfertigen, besonders der bekehrten Einheimischen, die eine große Hilfe für einen übersetzenden Missionar darstellen" (S. 228). Zu dieser Ausreise kam es allerdings nicht mehr. Für seine wissenschaftliche Arbeit hatte ihn die Universität Tübingen bereits 1842 ehrenhalber zum Doktor der Philosophie ernannt.

Im Jahr 1853 beendete Krapf seine Arbeit in Ostafrika aus gesundheitlichen Gründen und kehrte nach Europa zurück. Aber auch in der Heimat setzte er sich unermüdlich für die Mission in Ostafrika ein. Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit war er vor allen Dingen als Spendensammler unterwegs.

Über den Menschen und Missionar Johann Ludwig Krapf resümiert der Autor: „Eine sein ganzes Leben umfassende Kreuzestheologie stellt Krapf hinein in das große Missionswerk Gottes mit der Menschheit auf dieser Erde, wobei er selber für seine Person immer bescheiden und demütig blieb" (S. 238). Obwohl seine

evangelistischen Bemühungen keine direkten Resultate zeigten, war Krapfs Dienst als Missionar nicht erfolglos. Der schwedische Forscher Gustav Arén hat aufgezeigt, dass die vielen Bibeln und Schriften, die Krapf in Abessinien verteilte, eine große Nachwirkung hatten.

Jochen Eber hat anhand vieler bislang unbekannter Quellen eine gut zu lesende und spannende Biografie des schwäbischen Pioniermissionars in Ostafrika verfasst. Das Buch gibt Einblick in die Mentalität der ostafrikanischen Bevölkerung und zeigt daneben, mit welchen Schwierigkeiten die Missionare in der Anfangszeit in Äthiopien zu kämpfen hatten. Teilweise liest es sich wie ein Kriminalroman. Wer sich einen Einblick über den Beginn der Mission in Ostafrika verschaffen und daneben Land und Leute kennen lernen möchte, sollte dieses Buch unbedingt lesen.

Adelheid v. Hauff

Ludwig David Eisenlöffel: *Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland: Innenansichten 1945–1985,* mit einem Vorwort von Reinhard Hempelmann, Kirche – Konfession – Religion 50, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, geb., 444 S., € 56,–

Die Publikation Ludwig David Eisenlöffels will einen Teil der Entstehungsgeschichte des Hauptstroms der deutschen Pfingstbewegung im Zeitraum von 1945 bis 1985 nachzeichnen, der in der „Arbeitsgemeinschaft der Christengemeinden in Deutschland" zusammengefasst und seit 1982 in „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden" (BFP) umbenannt ist. Teile der Publikation wurden als Promotionsarbeit der pfingstorientierten, 1995 gegründeten Life Christian University Tampa (Florida) vorgelegt und 2004 angenommen.

Eisenlöffel schreibt perspektivisch. Viele Jahre war er Leiter der Bibelschule bzw. des Theologischen Seminars der BFP „Beröa" in Erzhausen und als Geschäftsführer des Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden maßgeblich an Entscheidungsprozessen und speziell Außenkontakten der Arbeitsgemeinschaft beteiligt. Er schreibt also als Zeitzeuge. Dennoch will er seine Arbeit nicht als Autobiographie verstanden wissen. Dort, wo er auf seine eigene Tätigkeit Bezug nimmt, schreibt er deshalb nicht in der ersten, sondern in der dritten Person. Dieses Stilmittel verdeckt freilich nur seine Parteilichkeit, die, offener gezeigt, kein Manko einer Darstellung zu sein braucht. So jedenfalls ergibt sich der Anstrich einer Unvoreingenommenheit, die gar nicht vorhanden ist. Die ganze Darstellung ist aber, wie der Untertitel auch klar zu erkennen gibt, eine „Innenansicht". Sie ist unverkennbar einseitig geschrieben und trägt apologetische Züge. Obwohl Eisenlöffel seit 1984 aus privaten Gründen seine persönliche Mitgliedschaft im BFP verloren hat, fühlt er sich nach wie vor der Pfingstbewegung verpflichtet.

Die Enge einer solchen Sicht „von Innen" heraus zeigt sich insbesondere an der Bewertung anderer Freikirchen und des Gnadauer Verbandes. Da der Autor den Weg der Pfingstbewegung nach dem Zweiten Weltkrieg von dessen Ziel her beurteilt, nämlich der Anerkennung durch die anderen Kirchen und Gemeindebünde, zieht er in der Regel speziell die Quellen heran, die eine zunehmende Einsicht in die Schriftgemäßheit der Pfingstbewegung und Akzeptanz ihrer Prinzipien dokumentieren. In allen Teilen ist eine gewisse Rechtfertigungsintention der eigenen Tätigkeit abzulesen. Durch diese Charakteristika unterscheidet sich die Arbeit Eisenlöffels von früheren, kritischeren Darstellungen, etwa von Paul Fleisch (Die Pfingstbewegung in Deutschland, Hannover 1957), Kurt Hutten (Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart [15]1997, S. 303–359), Walter J. Hollenweger (Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart, Zürich 1969) und Hans-Dieter Reimer („Die Pfingstbewegung", in: ... neben den Kirchen, hg. von Rüdiger Hauth, Neukirchen-Vluyn 1995, S. 114–116).

Für den allerdings, der dieses Buch weniger als historische Darstellung denn als Quelle liest, in der ein Repräsentant einer Freikirche ein zeitgenössisches Bild derselben vermittelt, kommt einiges aufschlussreiche Material zusammen. Denn zum ersten Mal wird mit dieser Publikation die Entstehung des „Forums Freikirchlicher Pfingstgemeinden" (FFP) dokumentiert sowie die gesuchte Annäherung der Pfingstgemeinden an die Vereinigung evangelischer Freikirchen (VEF) und die Deutsche Evangelische Allianz (DEA). Außerdem wird der Dialog des FFP mit den charismatischen Erneuerungsbewegungen der römisch-katholischen und der evangelischen Landeskirchen beschrieben, wie er zwischen 1974 und 1984 stattgefunden hat. Da die jeweiligen Verhandlungsabläufe geschildert und die Äußerungen der Teilnehmer recht ausführlich aus den Protokollen zitiert werden, erweist sich die Publikation Eisenlöffels als Fundgrube für denjenigen, der die Sicht der ökumenisch interessierten Pfingstler kennen lernen und verstehen will. Der Verfasser hat für seine Arbeit das Archiv des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden ausgewertet und durch seinen eigenen Aktenbestand ergänzt. Manches ist auch „aus dem Gedächtnis" übermittelt. So ist trotz oder gerade wegen des besagten Mangels an wissenschaftlicher Reflexion eine Quellensammlung entstanden, auf der weitere Arbeiten aufbauen können. Lesenswert ist zudem das Vorwort von Reinhard Hempelmann, der die Pfingstbewegung theologisch und kulturell einordnet.

Wolfgang Heinrichs

Jürgen Helm: *Krankheit, Bekehrung und Reform. Medizin und Krankenfürsorge im Halleschen Pietismus*, Hallesche Forschungen 21, Tübingen: Niemeyer, 2006, kt., 245 S., € 58,–

Jürgen Helm, wissenschaftlicher Mitarbeiter der Medizinischen Fakultät am Institut für Geschichte und Ethik der Medizin der Universität Halle, fragt in seiner interdisziplinär angelegten Habilitationsschrift zum einen aus kirchenhistorischer Sicht einmal mehr nach der Umsetzung Franckescher Reformpläne, diesmal auf dem Feld der Gesundheitsfürsorge und Medizin. Zum anderen nähert er sich seitens der Medizin dem Forschungsgegenstand mit der Frage nach alternativen, ganzheitlichen Ansätzen, um am Beispiel einer „pietistischen Medizin" die Umsetzbarkeit religiöser Konzepte in der Medizingeschichte zu prüfen. Darüber hinaus liefert die Untersuchung aufgrund ihrer lokalgeschichtlichen Gründlichkeit jedoch auch sozialgeschichtliche (Krankenhausgeschichte), ideengeschichtliche (Medizinkonzepte im 18. Jh.) und alltagsgeschichtliche (z. B. Anstaltsleben) Forschungsergebnisse. Helm geht in drei Schritten der Frage nach: Konnte ein religiöses Medizinkonzept praktisch wirksam werden? Zunächst konkretisiert und würdigt er die Entwicklung eines „ganzheitlichen" Medizinkonzeptes einer „pietistischen Medizin", das auf Georg Ernst Stahl fußend Originalität für sich beanspruchen konnte. Die Einheit von Leib und Seele und die Pflicht zur medizinischen Körperpflege bilden dabei wichtige Eckpfeiler, „weshalb man dem Halleschen Pietismus keine „Leibfeindlichkeit' in dem Sinne vorwerfen kann, dass sie körperliche Bedürfnisse nicht ernst genommen hätten" (S. 26). Ergänzend zur Körperpflege wurden Krankheiten zudem als wichtiges Mittel göttlicher Führung und Züchtigung angesehen. Helm stützt sich für die Medizintheorie vor allem auf den Waisenhausarzt Christian Friedrich Richter und den Medizinprofessor Michael Alberti, die G. E. Stahl folgten und seinen Ansatz im Sinne der christlichen Seelenlehre bis dahin ausdifferenzierten, dass die Bekehrung als therapeutischer Faktor gesehen werden konnte. Diese Krankheitsdeutungen wurden schließlich auch in den programmatischen Schriften und praktischen Instruktionen für die Krankenstationen der Anstalten festgeschrieben.

Der zweite Schwerpunkt der Untersuchung prüft die Umsetzung dieses Konzeptes in der Praxis. Mit für die Alltagsgeschichte des Anstaltswesens detailreicher Tiefgründigkeit beschreibt Helm hier die Gesundheitsfürsorge Franckes für seine Zöglinge, die mit hohem personellem und finanziellem Aufwand betrieben wurde. Nicht nur die Atmosphäre in den Krankenstuben wird lebendig, sondern auch medizinische Details zu Krankheiten, Sterblichkeit, Therapien und prophylaktischen Maßnahmen, wie zum Beispiel gezielte Ernährung und verordnete Bewegung, werden entfaltet. In seiner Analyse kommt Helm zu dem Schluss, dass der religiöse Anspruch und das medizinische Konzept weder auf den Krankenstationen noch während der Armensprechstunden umgesetzt wurden, zum Beispiel indem sich die medizinische Behandlung auch auf die „unmaterialischen

Krankheitsursachen (C. F. Richter)" (d. h. Sünde in verschiedenen Ausformungen) erstreckt hätte. Die Ursache sieht Helm darin, dass die mittlere und untere Ebene das Anliegen der Anstaltsdirektoren und Waisenhausärzte nicht adäquat umsetzte. Helms Analyse korrigiert und konkretisiert zudem verschiedene bisherige Erkenntnisse, so etwa, dass es statt des mehrfach in der Literatur erwähnten „Lehrkrankenhauses" nur drei ständisch gegliederte und räumlich getrennte kleinere Krankenstationen gegeben hat und hier keine Bedürftigen aus Halle und Glaucha behandelt wurden.

Dafür konnten im dritten Schwerpunkt der Arbeit, den Außenwirkungen der Anstaltsmedizin, über 12.000 Patienten jährlich in der Armensprechstunde des Waisenhauses ausgemacht werden. Sie erhielten kostenlose Ambulanz und Anstaltsmedizin, was Helm allerdings als Werbemaßnahme für kostengünstige Arznei aus der Anstaltsapotheke deutet, die in der Region bald eine Monopolstellung einnahm. Helm sieht in der massenwirksamen Arzneiverteilung der Anstaltsmediziner einen evidenten Faktor für die Popularisierung von Medikamenten unter der Bevölkerung (Medikalisierung) in der Mitte des 18. Jahrhunderts Verdienste erwarb sich der Hallesche Pietismus auch dadurch, dass Medizinstudenten in einem *collegium clinicum* praxisnah ausgebildet wurden, was allerdings nicht wie bisher angenommen im Bereich stationärer Pflege geschah, sondern nur während der Armensprechstunde. Außerdem schloss der Anatomieunterricht in den Schulen auch Gesundheitserziehung ein.

Schließlich untersucht Helm Bezüge der Waisenhausmedizin zu den in Berlin und Brandenburg beginnenden preußischen Medizinreformen, muss aber feststellen, dass sich personell und institutionell keine direkten Bezüge herstellen lassen. Dass er aber trotzdem der Halleschen Krankenfürsorge eine Mittlerrolle bzw. eine Legitimierungsfunktion für preußische Reformen zuspricht, trägt dem Umstand Rechnung, dass konzeptionelle Übereinstimmungen, aber auch indirekte personelle Bezüge bei der Gründung der Charité (z. B. Einführung und Einbeziehung von Medizinstudenten in die Praxis, Einsatz von Theologiestudenten als Seelsorger, Spendenwesen) sowie direkte Verweise auf Halle (z. B. bei der Planung des Potsdamer Waisenhauses) nicht von der Hand zu weisen sind.

„Konnte das religiöse Medizinkonzept einer ‚pietistischen Medizin' praktisch wirksam werden?" Helm kommt zu dem Schluss, dass zwar ein profiliertes Konzept erstellt und propagiert wurde, es aber ein erhebliches „Vollzugsdefizit" gab. Während die theologischen Reformen von Halle ausgehend den späteren Pietismus und die Erweckungstheologie beeinflussten, blieb – trotz erfolgreicher medizinischer Reformen – das entwickelte Konzept einer „pietistischen Medizin" weithin unrealisiert. Dass dafür vor allem die mittlere und untere personelle Ebene verantwortlich zu machen ist – wie Helm herausstellt –, mag für die Krankenstationen zutreffen. Dass auch die Praxistätigkeit den Ärzten im alltäglichen Geschäft wenig Raum ließ, das neue Konzept zu entfalten, lässt sich zwischen den Zeilen erahnen. Offen bleibt allerdings, inwiefern die „pietistische Medizin" über das Katheder multipliziert wurde, um außerhalb Halles Umsetzung zu finden.

Diverse verallgemeinernde Urteile bedürfen einer näheren Begründung, wie zum Beispiel die These von der Medikalisierung der Bevölkerung durch die Waisenhausapotheke oder die Durchführung der Armensprechstunde aus merkantilistischen Beweggründen. Der medizingeschichtlichen Verallgemeinerung, dass religiöse Konzepte generell schwer umsetzbar seien, fehlt die Einbindung dieses lokalgeschichtlichen Ergebnisses in einen medizingeschichtlichen Kontext – wie überhaupt Helm stärker den kirchenhistorischen Kontext betont, damit aber eine bisher ausstehende und tiefgründige Gesamtdarstellung zu diesem Thema liefert – wobei auch hier nahe liegende Untersuchungsgegenstände ausgeklammert werden mussten (weitere Bezüge des Waisenhauses zur Medizinischen Fakultät oder die Elaboration und den Vertrieb der anstaltseigenen Arzneimittel).

Christoph Rymatzki

Frank Hinkelmann: *Geschichte der Evangelischen Allianz in Österreich. Von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis zum Ausgang des 20. Jahrhunderts*, Studien zur Geschichte christlicher Bewegungen reformatorischer Tradition in Österreich 1, Bonn: VKW, 2006, Pb., 208 S., € 17,–

Ganze drei Seiten umfasste bislang die längste Gesamtdarstellung der über 125-jährigen Geschichte der Österreichischen Evangelischen Allianz (ÖEA). Frank Hinkelmanns Magisterarbeit an der Theologischen Universität Apeldoorn stellt daher einen Meilenstein für die Erforschung dieses kleinen, aber aus evangelikaler Sicht wichtigen Seitenstücks der neueren österreichischen Kirchengeschichte dar. Hinkelmann war für diese Aufgabe prädestiniert: Als verantwortlicher Mitarbeiter seit den 1990er Jahren und, seit 2002, als Vorsitzender der ÖEA ist er mit seinem Forschungsthema bestens vertraut. Insiderkenntnisse und persönliches Interesse dürften auch notwendig gewesen sein, um das Quellenmaterial aus über zwanzig Archiven in vier Ländern zusammenzutragen und so die Geschichte des konfessionsüberschreitenden evangelischen „Bruderbundes" für Österreich zu ermitteln. Hinkelmanns aufwändige Quellenarbeit leistet denn auch einen für eine Magisterarbeit überdurchschnittlich großen Beitrag zur Erforschung ihres Gegenstands.

Hinkelmann unterteilt die Geschichte der Evangelischen Allianz in Österreich in die Phasen „Vorgeschichte" (1846–1868), „Anfänge" (1869–1900), „Ausbau" (1900–1945) und „Neuausrichtung" (1945–1975) der Allianzarbeit sowie „Von der Gründung bis zur Krise" (1976–1991) und „Aufbruch zu neuer Relevanz" (1991–1999). Die letzten Jahre bis zum Abfassungsdatum werden „auch aufgrund der fehlenden historischen Distanz" (S. 15) ausgespart. Da Hinkelmann für den letzten behandelten Abschnitt bereits selbst als wichtiger Akteur in Erscheinung tritt (S. 170–172.175f), hätte man allerdings vielleicht auch hier letzte Ent-

wicklungen wenigstens kurz andeuten können. Der Schwerpunkt des Buches liegt auf der Zeit ab dem Zweiten Weltkrieg, deren Darstellung genau zwei Drittel der Arbeit ausmacht. Grund für diese Gewichtung ist nicht zuletzt die Quellenlage: Während für die frühen Jahre fast ausschließlich Zeitschriftenartikel zur Verfügung stehen, sind Archivquellen für Wien ab Mitte der 1920er Jahre, in vielen Teilen Österreichs allerdings erst seit den 1970er Jahren oder gar nicht vorhanden; im letzteren Fall wurden auch Zeitzeugeninterviews hinzugezogen. Dass hier auch Kreativität weiterhilft, zeigt beispielsweise der Rückschluss aus den Kollektenaufzeichnungen in dem handschriftlich geführten Kassenbuch der Linzer Evangelischen Allianz auf eine stattgefundene Gebetswoche im Januar (S. 99).

Das Buch stellt wichtige Ereignisse, Dokumente und Trends in den jeweiligen Zeitabschnitten vor. Hinkelmann erhebt keinerlei Anspruch, die weitaus umfassendere Geschichte der evangelikalen Bewegung in Österreich zu schreiben, sondern konzentriert sich speziell auf die Entwicklung der österreichischen Allianzarbeit. Er kommt dabei, wenn auch ohne besonderen biographischen Zugriff, auf den Wiener Vertreter der „Britischen und ausländischen Bibelgesellschaft", Edward Millard, auf Pfarrer Max Monsky, den Baptistenpastor Arnold Köster, den Wiener Superintendenten Georg Traar und Hinkelmanns Vorgänger Fritz Börner als zentrale Figuren zu sprechen, die die Allianzarbeit jeweils mehrere Jahrzehnte prägten. War auf der Londoner Gründungsversammlung der Evangelischen Allianz 1846 noch kein österreichischer Vertreter anwesend, so entstand mit der Gründung einer baptistischen und einer methodistischen Freikirche in Wien um das Jahr 1870 allmählich eine Allianzarbeit in Österreich, bei der die jährliche Gebetswoche, später auch monatliche Treffen und die österreichisch-ungarischen Allianzkonferenzen im Zentrum standen. Nach anfänglichem Zögern fanden sich ab Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend auch evangelisch-lutherische Pfarrer zur Mitarbeit bereit.

Zum Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich 1938 nahmen die österreichischen Anhänger der Evangelischen Allianz eine uneinheitliche Haltung ein: Neben eindeutig NS-kritischen Stimmen wie der des Baptistenpastors Köster gab es auch Akzeptanz des Großdeutschen Reiches und des Krieges; allerdings unterstützten zum Teil dieselben Personen die „Schwedische Gesellschaft für Israel", die sich um nach Wien emigrierte Juden kümmerte. Nach 1945 verbreiterte sich die Basis der Allianzarbeit. Neben den klassischen Veranstaltungen fallen nunmehr große Evangelisationen ins Auge, die die Evangelische Allianz an verschiedenen Orten in Österreich veranstaltete. Man trifft hier auf etliche Figuren der deutschen evangelikalen Bewegung der Nachkriegsjahrzehnte bis heute, die als Evangelisten oder prominente Referenten mitwirkten: Kurt Heimbucher, das Janz Team, Peter Schneider, Paul Deitenbeck, Adolf Köberle, Gerhard Bergmann, Konrad Eißler, Klaus Eickhoff, Ulrich Parzany, Richard Kriese, Wilhelm Pahls, zuletzt auch die Amerikaner Bill Hybels und Joni Eareckson Tada. Am nachhaltigsten scheint Anton Schulte gewirkt zu haben, von dem ein ganzes Dut-

zend evangelistischer Einsätze zwischen 1962 und 1988 erwähnt wird, die zum Teil mehrere zehntausend Zuhörer erreichten. Daneben wurden die „Euro 1970" mit Billy Graham aus Dortmund und ab den 1990er Jahren „Pro Christ" übertragen und das „Missionarische Jahr 1984" initiiert.

Hinkelmann beschreibt die offizielle Gründung einer nationalen ÖEA im Jahr 1975, nachdem schon seit 1946 die Wiener als landesweit bedeutendste Allianz stellvertretend als ÖEA aufgetreten war. An Georg Traars Tätigkeit als Vorsitzender der Europäischen Evangelischen Allianz in den Jahren 1967 bis 1973 wird deutlich, dass die österreichischen Evangelikalen durchaus einen Blick über den eigenen Horizont hinaus besaßen. Die zunehmende Distanzierung von Amtsträgern der Evangelischen Kirche seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre, gipfelnd in dem jahrelangen Streit um die Rechte auf die Bezeichnung „evangelisch", aber auch evangelikale Parallelstrukturen, personelle Schwierigkeiten und die Kontroverse um das Verhältnis zu den Pfingstgemeinden führten Anfang der 90er Jahre zu einer Krise der ÖEA. Unter der Führung des neuen Vorsitzenden Fritz Börner konnte diese Krise im selben Jahrzehnt überwunden werden, indem zahlreiche neue Mitglieder gewonnen, allianzgesinnte Pfingstgemeinden zur Mitarbeit eingeladen und der „Allianzspiegel" als vierteljährliche evangelikale Informationsschrift etabliert wurden.

Positiv an Hinkelmanns Buch fallen die übersichtlichen Zusammenfassungen am Ende der Hauptabschnitte und die Auflistung der aufgesuchten Archive mit Kurzbeschreibung der dort vorhandenen Quellen gegen Ende des Buches auf. Weiteren Forschungen wird das neu aufgebaute Archiv der ÖEA, in dem alle verwendeten Quellen in Kopierform vorliegen, sehr nützlich sein. Bei den für Hinkelmann aufgrund mangelhafter Kopien nicht identifizierbaren Seitenzahlen von „Evangelical Christendom" handelt es sich für das Jahr 1879 um die Seiten 8/9 (Januar) bzw. 141/142 (Mai) (31, Fn. 64), für 1887 um 80/81 (März) (41, Fn. 103).

Eine Bereicherung für das Buch wäre ein Personenregister gewesen. Gelegentliche Druckfehler (z. B. S. 37: „1991" statt „1891", S. 122: „viermal vierteljährig", S. 159f: „zusammenzuschließen wollen", S. 178: „Ereackson-Tada" statt „Eareckson Tada"), besonders bei der Zeichensetzung, beeinträchtigen die insgesamt gute Lesbarkeit kaum. Einzelne Fachbegriffe und Abkürzungen, die vielleicht nicht jedem Leser geläufig sind („Evang. Kirche A. u. H. B." [S. 14 u. ö.] für „Evangelische Kirche Augsburger und Helvetischen Bekenntnisses", „Kasseler Ereignisse" und „Berliner Erklärung" [S. 171]), könnte man kurz erläutern; „EEA" wird auf S. 110 erklärt, aber schon vorher (S. 78) verwendet. Hinkelmann gebraucht für Gegner der Allianz manchmal stark wertende Formulierungen (S. 136: „Es ist schon erstaunlich", S. 139: „vielfach polemische und verletzende Art"), bleibt inhaltlich aber fair und im Urteil ausgewogen. Das Schlusskapitel „Zusammenfassende Bewertung und Ausblick" führt entgegen dem Titel über eine Inhaltsangabe des Buches nicht hinaus. Würde es sich bei der Schrift um eine Dissertation handeln, hätte man schließlich eine deutlichere Positionierung

der Arbeit im religionsgeschichtlichen Forschungsdiskurs und auch eine geistes- und kirchengeschichtliche Einordnung der ÖEA in ihrem historischen Kontext erwartet. Dies bleibt weiteren Forschungen überlassen.

Ungeachtet dieser Bemerkungen ist Hinkelmann eine beachtliche Studie gelungen, die aus einem weiten Zeitraum neues Quellenmaterial erschließt, sichtet und gliedert. Jeder, den die evangelikale Bewegung in Österreich interessiert, sollte das Buch zur Hand nehmen.

Jan Carsten Schnurr

Benjamin Marschke: *Absolutely Pietist. Patronage, Factionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy*, Hallesche Forschungen 16, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle im Max Niemeyer-Verlag, 2005, kt., VI + 216 S., € 28,–

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die Veröffentlichung der Dissertation von Benjamin Marschke an der University of California (Los Angeles) aus dem Jahr 2004. Darin stellt Marschke die Ergebnisse seiner sechsjährigen Forschungen über die Beziehungen zwischen dem Halleschen Pietismus (August Hermann Francke [1663–1727]) und dem Preußischen Staat (Friedrich Wilhelm I. [1688–1740]) im frühen 18. Jahrhundert vor. Am Beispiel der Feldprediger will er das Verhältnis zwischen Pietismus und Preußentum darstellen. Marschke kommt zu dem Schluss, dass die Halleschen Pietisten verantwortlich zeichneten für die Institutionalisierung des zuvor weitgehend unorganisierten Feldpredigerwesens. Damit wollten sie sich eine Machtbasis schaffen, um gegen die Religionspolitik des Soldatenkönigs ihre eigenen religiösen Interessen und ihr eigenes Patronage-System zu etablieren (S. 162–172.218).

Im Anschluss an seine Danksagungen erläutert Marschke in seiner Einleitung Fragestellung und Methodik seiner Arbeit (S. 1–19). Nicht ganz zu unrecht beklagt er das Fehlen einer aktuellen Studie zur pietistischen Militärseelsorge in Preußen. Älteren Abhandlungen von Erich Schild, Carl Hinrichs und Klaus Deppermann wirft er theologische Engführung bzw. mangelnde Wissenschaftlichkeit vor (S. 3–10).

In einem ersten Kapitel zeichnet der Autor die Entwicklung des Feldpredigerwesens zwischen Kurfürst Friedrich Wilhelm und König Friedrich II. im frühen 18. Jahrhundert nach (S. 20–38). Das folgende Kapitel beschäftigt sich mit der Einsetzung, den Aufgaben, dem Alltag und dem sozialen Status eines preußischen Feldpredigers (S. 39–68). Das dritten Kapitel geht der Frage nach, inwieweit die militärische Disziplinierung, die moralische Kontrolle, die innere Überprüfung und die soziale Integration als Werkzeuge des pietistischen Feldpredigerwesens gesehen werden müssen (S. 69–91). Im vierten Kapitel beschreibt

Marschke die Entwicklung des Feldpredigerwesens zu einem zentralisierten, bürokratisierten Militärkirchenwesen (S. 92–116). Das fünfte Kapitel ist der Formierung und dem Scheitern des Halleschen Pietismus als kirchenpolitischer Partei gewidmet (S. 117–155). Im sechsten und letzten Kapitel erläutert Marschke anhand konkreter Beispiele das System pietistischer Vetternwirtschaft (patronage) und Parteilichkeit (factionalism) in Preußen. Dabei beschreibt er die Motivation und die Handlungsmuster der Patrone (z. B. Francke), Vermittler (z. B. Lampertus Gedicke) und Feldprediger (S. 158–184). Abgeschlossen wird der Band mit einer ausführlichen Bibliographie (S. 185–216).

Wie von einer Dissertation nicht anders zu erwarten, werden die Ausführungen von hunderten von Fußnoten erläutert und unterstützt. Abgesehen von den deutschen und englischsprachigen Fachbüchern zum Thema bezieht sich Marschke vor allem auf die noch erhaltenen Briefe zwischen August Herrmann Francke und den Feldpredigern seiner Zeit. Dabei greift er vor allem auf das Archiv der Franckeschen Stiftungen, die Staatsbibliothek zu Berlin Preußischer Kulturbesitz, die Forschungsbibliothek Gotha, das Geheime Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz und das Evangelische Zentralarchiv zurück (S. 185–189).

Nach Marschke begann der hallesche Einfluss auf das preußische Feldpredigerwesen während des Baus der ersten Garnisonskirche in Berlin (S. 23). Carl Hildebrand Baron von Canstein, Franckes Verbindungsmann in Berlin, erreichte 1702 eine diesbezügliche Vereinbarung mit Kurfürst Friedrich III. In den folgenden Jahren wuchs der Einfluss Halles beständig. Ab 1717 war der Francke-Vertraute Lampertus Gedicke Vorgesetzter aller preußischen Feldprediger (S. 24f). Seinen Höhepunkt erreichte der pietistische Einfluss auf die Militärseelsorge unter König Friedrich Wilhelm I. (S. 25–36). In dieser Zeit stieg die Zahl pietistischer Feldprediger von 36 im Jahr 1713 bis auf 63 im Jahr 1740. Gegen Mitte des 18. Jahrhunderts hatte die Mehrzahl aller lutherischen Geistlichen in Preußen zu Beginn ihrer Laufbahn eine Zeitlang als Feldprediger gearbeitet (S. 107f). Der Pietismus wird so zu einer „preußischen Konfession" (S. 182). Friedrich Wilhelm I. (1688–1740) versprach sich durch die Förderung des Halleschen Pietismus eine Alternative zu den miteinander konkurrierenden Lutheranern und Reformierten. Vor allem schätzte er die einfachen und stärkenden Predigten der Pietisten (S. 25f). Darüber hinaus ging der König davon aus, dass ein guter Christ gleichzeitig auch ein besserer Bürger und Soldat sei (S. 84). Francke hingegen versprach sich durch die Zusammenarbeit mit dem Staat einen größeren Einfluss der Pietisten auf die Öffentlichkeit und auf das geistliche Leben des Königs (S. 82f.142).

Die Ernennung neuer Feldprediger verlief offiziell über verschiedene Examen und Gespräche, inoffiziell wurden von Francke handverlesene Kandidaten nach Berlin geschickt, für die alle Prüfungen nur noch reine Formsache waren (S. 50–55.165f). Mithilfe dieser Vorauswahl konnten nicht genehme Anwärter ausgeschlossen werden (S. 108f.170f). Dem König wurde dann der geeignetste Kandidat vorgestellt, der daraufhin seine Zustimmung erteilte. Neue Feldprediger wa-

ren bei Dienstantritt durchschnittlich 27 Jahre alt (S. 42), für 86 Prozent war dies die erste kirchliche Anstellung (S. 47), viele wechselten jedoch schon nach wenigen Jahren, so dass lediglich 10 Prozent der Prediger mehr als zehn Jahre in diesem Dienst standen (S. 49). Lebenslang aber blieben sie zumeist Mitglieder eines pietistischen Netzwerks (S. 108f). Feldprediger wurden im Rang eines Majors angestellt, verstanden sich selbst zumeist allerdings nicht als Militärs (S. 63f). Zuständig für jeweils rund 2000 Soldaten und deren Angehörige (S. 59f), gehörten zu ihren Aufgabenbereichen neben der Predigt, den Kasualien und der Seelsorge vor allem auch der Unterricht (S. 60f). In regelmäßigen Abständen wurden Berichte über die Arbeit und Kopien der eigenen Predigten nach Halle geschickt. Im Gegenzug erhielten die Feldprediger Traktate, Gesangbücher und konkrete Ratschläge (S. 61f).

Wichtig erscheinen vor allem Marschkes Erkenntnisse zur Rolle der Feldprediger. Dabei stellt er im Gegensatz zu Klaus Deppermann und Carl Hinrichs fest, dass diese im Großen und Ganzen nicht zur äußeren Disziplinierung der Soldaten beitrugen (S. 72f.77f). Disziplinierung gebraucht Marschke im Sinne von Zwang zu einer feststehenden Moral und bürokratischer Gleichschaltung religiöser Praxis (S. 69f). Die Feldprediger wurden im Allgemeinen nicht zur Festigung militärischer und staatlicher Macht oder zur Bestrafung der Soldaten herangezogen (S. 70). Auch wurden sie nicht als fromme Sittenpolizei angesehen, die vor allem gegen Alkoholismus, Spielsucht und dergleichen vorzugehen habe (S. 79f) – auch wenn sie solches Verhalten natürlich kritisierten. Stattdessen förderten die Pietisten eine Form von Selbstdisziplinierung durch das Gewissen und die Gottesfurcht; „Gottesfurcht statt Menschenfurcht" (S. 71.81.83f). Ihre Aufgabe bestand nicht in der Erziehung guter Soldaten, sondern in deren seelsorglicher Betreuung. Die meisten Feldprediger hatten sogar eine ausgesprochenen Abneigung gegen die Armee und jeden Militarismus (S. 77f). Sie versuchten falsches Verhalten ihrer Soldaten nicht mit Gewalt zu verändern. Stattdessen waren sie bemüht, mit Gebet und eindringlichen Gesprächen eine innere Wende zu bewirken (S. 86).

Das ehemals informell organisierte Feldpredigerwesen wurde unter pietistischer Leitung immer stärker zu einer straff organisierten und bürokratisierten Militärkirche (S. 99–113). Feldprediger mussten regelmäßig über ihre Arbeit nach Halle berichten, Gedicke bewertete sie im Rahmen einer Supervision (S. 111f). Im Laufe der Jahre schufen sich die Hallenser in dem Feldpredigerwesen ein eigenes von den Lutheranern und Reformierten unabhängiges Kirchenwesen.

Schließlich zerbrach dieses gut organisierte pietistische Netzwerk an inneren Streitigkeiten, die zuerst zwar intern gelöst werden konnten, schlussendlich aber zu einer Aufspaltung und schließlich zu einem Scheitern des auf persönlichen Verbindungen aufbauenden pietistischen Patronage-Systems führten (S. 123–136.155f). Ironischerweise forderte Gedicke im Rahmen dieser Auseinandersetzungen eine größere Transparenz bei der Auswahl geeigneter Feldprediger-

Kandidaten, obwohl er ehemals selber bedenkenlos die Förderung Gleichgesinnter betrieben hatte (S. 137f). Francke plante sogar eine eigene Ausbildungsstätte für Militärgeistliche in Halle, um den Einfluss über das Feldpredigerwesen zu behalten (S. 140f).

Die Kernthese dieser Untersuchung läuft auf die Feststellung hinaus, dass der Hallesche Pietismus im preußischen Feldpredigerwesen des frühen 18. Jahrhunderts ein eigenes System personeller Verflechtungen und Patronage etabliert hatte. Verwundern kann dieses Ergebnis kaum, gehen doch die meisten religiösen oder politischen, zuweilen auch wissenschaftlichen Parteien und Interessengruppen bis heute in ähnlicher Weise vor.

Nicht ganz unproblematisch erscheint die Verengung einer primär religiösen Bewegung auf soziologische und politische Kriterien. Darüber hinaus fehlt ein Vergleich des pietistischen Patronage-Systems mit zeitgenössischen politischen, wirtschaftlichen oder kirchlichen Netzwerken. Mögliche Eigenheiten hallescher Einflussnahme bleiben deshalb im Dunkeln. Auch wäre es spannend, wenn Marschke wenigstens einen Ausblick auf die weitere Entwicklung des Feldpredigerwesens in Preußen gewagt hätte.

Das klar gegliederte Buch ist verständlich formuliert und folgt einer einsichtigen Argumentation. Alle Aussagen sind zufriedenstellend an Primärquellen belegt und werden vor dem Hintergrund gegenwärtiger historischer Forschung verteidigt. Der Abdruck des deutschen Originalwortlauts hilft bei der eigenen Analyse der zitierten Textstellen.

Mit dieser gut recherchierten Untersuchung liegt nunmehr eine verlässliche Darstellung des halleschen Einflusses auf das preußische Feldpredigerwesen im frühen 18. Jahrhundert vor. Dabei bestätigt Marschke Bekanntes und korrigiert bisher gängige Sichtweisen, wie die der pietistischen Kollaboration mit dem preußischen Absolutismus.

Michael Kotsch

Hans Schneider: *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 48, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, geb., 288 S., € 59,90

Spätestens seit E. F. Stoefflers Buch über den Pietismus tritt Johann Arndt zu Philipp Jakob Spener als dem so genannten „Vater des Pietismus" in Konkurrenz (The Rise of Evangelical Pietism, ^{2}1971). Anders als mit diesem lange in Frankfurt, Dresden und Berlin wirkenden Geistlichen hat sich die Forschung mit Johann Arndt nur relativ mäßig beschäftigt – und das obwohl Spener selbst in seinen Ausführungen zur Entstehung des Pietismus auf Arndt hinweist (Wahrhaftige Erzählung vom Pietismus, ^{2}1698). Auch dass Arndts Hauptwerk „Vier Bücher

vom Wahren Christentum" (1605–1610), die in späteren Auflagen mit anderen Schriften Arndts zu sechs Büchern erweitert wurden, zu einem der meistgelesenen (oder gekauften?) Klassiker der evangelischen Erbauungsliteratur wurde, ändert nichts daran, dass über den Verfasser reichlich wenig bekannt ist. Es ist also nicht verwunderlich, wenn die vorliegende Studie den Titel „Der fremde Arndt" trägt. Hans Schneider, einer der ausgewiesensten Spezialisten der Pietismusforschung, hat sich über viele Jahre – dies erweist dieser Sammelband – immer wieder mit Johann Arndt beschäftigt. Die hier vorliegenden Aufsätze sind zwischen 1982 und 2002 entstanden, einer davon und ein Nachtrag zum vierten Aufsatz waren bislang unveröffentlicht. Im Anhang findet sich eine Liste der Arndt gewidmeten Veröffentlichungen von 1700 bis 2005. Diese erweist, wie deutlich mehr sich die Kirchengeschichte in den Jahren 1982 bis 2005 um Arndt bemüht hat. Von den insgesamt 215 aufgeführten Titeln stammen allein 88 aus diesen beiden Dekaden. Die Liste ist im Übrigen noch zu ergänzen durch einen Aufsatz von Wolfgang Sommer „Arndt und Spener. Die Predigten Philipp Jakob Speners über die Leittexte von Johann Arndts Wahrem Christentum", Pietismus und Neuzeit 31 (2005), S. 98–136 und Jürg Buchegger-Müller, „Johann Arndts ‚Wahres Christentum' und die Erneuerung des Menschen", Jahrbuch für evangelikale Theologie 20 (2006), S. 59–81. Beide mögen aber vor Fertigstellung des Manuskripts noch nicht vorgelegen haben.

Auch wenn es sich chronologisch um die jüngste (Einzel-)Veröffentlichung der in diesen Aufsatzband aufgenommenen Beiträge handelt, bietet der letzte („Johann Arndt und die Mystik" [S. 216–246]) so etwas wie den Höhepunkt bzw. die Zusammenfassung der gesamten Studien. Arndt wird deutlich als nicht nur theoretischer, sondern auch praktizierender Mystiker (S. 240–242) beschrieben, der „trotz … pfarramtlicher und schließlich sogar kirchenleitender Tätigkeit" (S. 244) letztlich eine indifferente Stellung zur Amtskirche innehatte. Anders als Valentin Weigel, mit dem Arndt schon von seinen zeitgenössischen Kritikern in (wenigstens gedankliche) Verbindung gebracht wurde, hat es beim „rechten Flügel" (Wallmann) der Arndtrezipienten eine „lutherische Rezeption Arndts" (S. 245) gegeben, durch die er zu einem der bedeutendsten lutherischen Erbauungsschriftsteller und kirchlich „domestiziert" (S. 246) wurde. Was ist aber nun dran an den „umstürzenden Thesen der neueren Arndt-Forschung" (Buchegger-Müller, a.a.O., S. 66), die das mystische Erbe bei Arndt feststellen? Buchegger-Müller findet sie – sehr salopp formuliert! – „happig" (a.a.O., S. 73). Sollte diese Beurteilung nicht doch geleitet sein von dem Gedanken, dass nicht sein kann, was nicht sein darf? Es geht in dieser Rezension nicht um das opus magnum Hermann Geyers (Verborgene Weisheit, Bd. 1–3, Berlin 2001), das im Mittelpunkt der Ausführungen von Buchegger-Müller steht. Aber der hier vorzustellende Aufsatzband Schneiders stellt in allen Beiträgen die mystische Verankerung Arndts – freilich differenziert – fest, wenn er einerseits von der Rezeption in der „Arndt-Schule in der lutherischen Orthodoxie" (S. 153) spricht, die die Möglichkeit zeigt, Arndt orthodox zu interpretieren, aber andererseits feststellt, dass

eine „Inanspruchnahme durch spiritualistische, hermetische und theosophische Kreise" (S. 154) wahrgenommen werden muss.

Dass die verschiedenen Rezipienten sich allein in dem umfangreichen „Wahren Christentum" auf unterschiedliche Aussagen als dicta probantia festlegten, muss nicht eigens betont werden. Es ist deswegen nun gerade unumgänglich, eine redaktions- und quellenkritische Aufgabe wahrzunehmen (die im Übrigen schon Zeitgenossen Arndts durchführten), um vor der späteren „Überarbeitung", erst recht aber vor der Deutung durch andere, herauszufinden, wo und wie die Arndtsche Theologie entstanden ist.

Der Sammelband umfasst zehn Aufsätze, von denen nur zwei bisher unveröffentlicht waren. Der eine ist eine Ergänzung zu dem Beitrag über Arndts Studienzeit (S. 83–129), der auf Einwände reagiert (S. 130–134). Der zweite beschäftigt sich mit der „Arndt-Rezeption im Täufertum" (S. 247–256). Die einzelnen Aufsätze sind (bis auf einen) jeweils in der Reihenfolge ihrer Erstveröffentlichung abgedruckt. Deswegen erscheint der einzige genuin biographische Artikel erst an vierter Stelle: „Johann Arndts Studienzeit" (S. 83–124). Beilagen zu diesem Aufsatz sind der biographische Teil der Leichenpredigt für Arndt (S. 124–126), der in der Universitätsbibliothek Basel überlieferte Brief Arndts an den Mediziner Theodor Zwinger, der eine bedeutende Rolle in Schneiders Argumentation spielt (Arndt habe nie ein ordentliches Theologiestudium absolviert [S. 126f]) und der Brief des Paracelsisten und Basler Studienkollegen Arndts Bernard Gabriel Penot (S. 127–129). Die anderen Aufsätze beschäftigen sich mit dem Werk Arndts und sind allermeist redaktionsgeschichtlich oder quellenkritisch angelegt. Im ersten und ältesten geht Schneider den Spuren der im Pietismus an verschiedenen Stellen sehr geschätzten Makarioshomilien im „Wahren Christentum" nach (S. 9–42). Die Frage wird angeregt durch Hinweise älterer Forscher (E. Benz und H. Dörries). Die Durchführung der Aufgabe erweist aber, dass Schneider sich nicht durch diese „Vor"-Urteile leiten lässt, sondern sie einerseits auf synoptisch nebeneinander gedruckte „Parallelstellen" stützt, andererseits sich nicht durch die Entdeckerfreude fortreißen lässt und stattdessen die Makariosrezeption Arndts nur bescheiden beurteilt (S. 42). Die folgenden Aufsätze beschäftigen sich mit zeitgenössischen Quellen und Einflüssen, die Arndt rezipiert hat: „Johann Arndt und Martin Chemnitz. Zur Quellenkritik von Arndts ‚Iconographia'" (S. 43–60). Sich folgerichtig daraus ergebend trägt der nächste Beitrag den Titel „Arndt als Lutheraner?" (S. 61–82). Der oben schon erwähnte Artikel über Arndts Studienzeit ist nun angefügt. Dem Leser wird danach konsequent die sich aus den Erkenntnissen zu Arndts Studienzeit ergebende These „Johann Arndt als Paracelsist" (S. 135–155) vorgestellt. Wenn für die Zeit der Entstehung der „Iconographia" (1596/97) die erste „breitere Benutzung einer lutherischen Quelle" (S. 60) nachweisbar ist, ergibt sich fast folgerichtig die Aufgabenstellung, der ein weiterer Aufsatz gewidmet ist: „Arndts ‚verschollene' Frühschriften" (S. 156–196). Dabei handelt es sich um Hinweise in Arndts erstem großen Werk, der „Iconographia", die im Umfeld der konfessionellen Strei-

tigkeiten im Fürstentum Anhalt entstanden war und, ohne Namensnennung, vor allem aus Martin Chemnitz' „Examen" schöpft. In der Ikonographie erwähnt Arndt einige Schriften, die bislang als schon vorher ediert verstanden, aber von Arndtforschern nicht entdeckt worden waren. Obwohl diese in keiner Bibliothek nachweisbar waren, spielten sie in einem wichtigen Werk zu Arndt (Wilhelm Koepp, Johann Arndt und sein „Wahres Christentum", Berlin 1959) eine wichtige Rolle für die Darstellung der geistig-theologischen Entwicklung Arndts. Auf Grund dieser inhaltlich unbekannten Werke wurde eine Entwicklung Arndts „vom orthodoxen Streittheologen zum Mystiker" (S. 189) konstatiert. Die einzelnen Argumente Schneiders zur „Suche" nach diesen „verschollenen Schriften" können hier nicht dargestellt werden. Das Ergebnis lautet: Teilweise handelte es sich um Editionsprojekte, die aber nie realisiert wurden, teilweise hat Schneider nicht gesondert edierte Texte gefunden, die in andere Schriften Arndts eingegangen sind. Dankenswerterweise werden in zwei Beilagen solche Texte vorgelegt: „De antiqua philosophie" (S. 190–192) und „Bericht von den Weisen aus dem Morgenland ..." (S. 192–195). Der oben genannten „Entwicklungstheorie" Koepps ist somit der Boden entzogen.

Dass Arndts Hauptwerk, den „Vier Büchern von Wahrem Christenthum", ein Beitrag gewidmet ist, muss als selbstverständlich gelten. Dieses opus magnum in einem kleinen Aufsatz darzulegen, ist völlig unmöglich und in dem schon erwähnten Werk Hermann Geyers zuletzt geschehen. Schneider begnügt sich als Nestor der Arndtforschung und (seit 2005) Vorsitzender der Arndtgesellschaft damit, „Offene Fragen der Quellen- und Redaktionskritik" (S. 197–215) zu stellen.

Es folgt der schon erwähnte Aufsatz „Johann Arndt und die Mystik" (S. 216–246), der in vielem die Ergebnisse der vorhergegangenen Beiträge zusammenführt. Wichtiges historisches Datum ist dabei (auch von Koepp so beurteilt) die Edition der „Theologia Deutsch" durch Arndt (1597), die er mit einer Vorrede versah. Aus seinem Briefwechsel und der Untersuchung seiner Schriften wird deutlich, wie stark die mystische Theologie – vor allem seit diesem Zeitpunkt – Arndt „begeisterte" (S. 221). „Seine erste Begegnung mit der Mystik in Gestalt der ‚Theologia Deutsch' Ende 1596 wurde für Arndt ein prägendes Ereignis, obwohl er schon seit seiner Studienzeit mit heterodoxen Kreisen in Verbindung stand" (S. 245). Gerade seine mystisch-spiritualistische Haltung ermöglichte es ihm zweifellos, leitende Ämter (Generalsuperintendent in Celle) in der lutherischen Kirche wahrzunehmen und das äußere Kirchenwesen mit seinen Institutionen zu nutzen, um Menschen zum „Wahren Christentum" zu helfen (S. 244). Freilich konnte er lutherisch interpretiert werden, was durch Gutachten Wittenberger Theologen (1620 und 1621), die gewiss nicht heterodoxer Gedanken verdächtigt werden können, ebenso geschehen ist, wie von Johann Benedikt Carpzov II, der sich als Gralshüter der Orthodoxie gegenüber dem Pietismus verstand. Die Feststellung spiritualistischer Gedanken bei Arndt braucht also nicht zu Befürchtungen führen, als würden „Kernanliegen des Pietismus und damit auch des

Evangelikalismus" (Buchegger-Müller, a. a. O., S. 73) gefährdet oder, als müsse man Arndt umgekehrt aus der Ahnengalerie der pietistischen Tradition streichen. In diesem Zusammenhang ist ein kurzer Blick auf den letzten Beitrag von Schneiders Buch interessant: eine Skizze zur „Arndt-Rezeption im Täufertum" (S. 247–256). Schneider trägt vor, dass schon die 1647 erschienene „S. Baptismi Historia" einen 30 Quartseiten umfassenden Auszug aus dem „Wahren Christentum" enthält (S. 255). Es liegt also bei Arndt eine konfessionsübergreifende Schnittmenge vor (vgl. auch die für katholische Christen gedachte französische Übersetzung des „Wahren Christentums", veranlasst durch Zinzendorf), die offenbar nicht zwangsläufig die „Fundamentalartikel" der jeweiligen Konfession berührt. Wenn die Arndtforschung mit Hilfe ausführlicher redaktionsgeschichtlicher und quellenkritischer Methoden eine stärkere Verhaftung in spiritualistischen als in orthodoxen Traditionen findet, ergeben sich folgende Überlegungen: 1. Ergebnisse historischer Arbeiten dürfen nicht aus erkenntnisleitendem Interesse relativiert werden. Diese selbstverständliche Einsicht gilt auch für Forschungen in der Tradition, der man selbst innerlich verbunden ist. 2. Es muss unterschieden werden zwischen den Ergebnissen der Textforschung und den systematisierenden Schlussfolgerungen (z. B. hermetische Weltsicht, die die reformatorischen Erkenntnisse beiseite schiebt). 3. Es lässt sich durchgängig beobachten, dass alle nachreformatorischen evangelischen Bewegungen, die nach der Rechtfertigung *sola fide* das gelebte Christsein, die Heiligung, und die „Herzensfrömmigkeit" betonen, eine „ungesicherte Flanke" zu Mystik und Spiritualismus, gegebenenfalls auch zu hermetischen Weltsichten, haben. Eine Forschung, die sich von dem „orthodox domestizierten" Arndtbild löst, um aufgrund unvoreingenommener Fragen das Verhältnis so skizzierter Positionen klären zu helfen, kann für die Reflexion pietistischer und evangelikaler Frömmigkeit von hoher Relevanz sein.

Der hier zu rezensierte Aufsatzband muss als „Doppelpunkt" verstanden werden. „Viele unerledigte Fragen" (S. 7) bleiben nicht nur unbeantwortet (trotz des voluminösen Werks H. Geyers, auf das Schneider in diesem Zusammenhang hinweist), sondern die Forschung wird auch noch weitere generieren. Dies gilt vor allem, wenn man an die „verschiedengestaltige Wirkungsgeschichte" (S. 7) denkt. Diese Einladung zur Weiterarbeit ist vielleicht in einer Rezension im Jahrbuch für evangelikale Theologie besonders auszusprechen und könnte auf „offene Ohren" stoßen.

Klaus vom Orde

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, Ln., XXVI + 891 S., € 179,–

Wieder ist ein Teilstück des Langzeitprojektes der Edition der Briefe Philipp Jakob Speners (Beginn des Vorhabens 1986) der Öffentlichkeit übergeben worden. Nachdem bisher vier Bände aus der Zeit von Speners Frankfurter Tätigkeit und ein Band aus seiner Dresdner Zeit erschienen sind, liegt nun ein Band vor, der in verschiedener Hinsicht etwas Besonderes darstellt. So sehr er in die Gesamtreihe der Edition der Spenerbriefe gehört, so ist er doch herausgenommen aus dem ansonsten leitenden Konzept, nämlich die Briefe Speners an alle seine Korrespondenten, sortiert nach seinen Wirkungsorten, zu edieren. Hier begegnet allein August Hermann Francke als Briefpartner. Die zweite Besonderheit liegt darin, dass – anders als dies gelegentlich für die anderen Briefbände vermisst wurde – hier ein Brief*wechsel* ediert wird, also auch die Gegenbriefe Franckes aufgenommen sind. Diese Unterschiede sind gerechtfertigt (und müssen keine Änderung der Editionsprinzipien der weiteren noch ausstehenden Spenerbriefe nach sich ziehen), wenn man bedenkt, dass es sich bei dem Briefpartner um die zweite „große" Galionsfigur des Barockpietismus, August Hermann Francke, handelt. Bevor auf Inhaltliches einzugehen ist, muss hier noch eine dritte Besonderheit erwähnt werden: Zum ersten Mal in den bisher veröffentlichten Bänden der Spenerbriefe findet sich neben Orts-, Personen- und Bibelstellenregister auch ein Sachregister.

In gewohnt sorgfältiger Weise zeigt sich der Band schon in seinem äußeren Gewand als Werk, das nichts mit dem kurzatmigen Tagesgeschäft des Buchwesens zu tun hat. Das äußert sich nicht zuletzt in dem Hinweis, dass „auf alterungsbeständiges Papier gedruckt" worden sei. Völlig angeglichen an die anderen bisher erschienenen Spenerbriefbände werden die Briefe in folgender Form gedruckt: Titel mit Absender und Adressat, Datum, Regest, das in wenigen Zeilen die wichtigsten Inhalte des Briefes zusammenfasst, Dokumentation der Überlieferung und danach der Brief selbst. Ein erster Apparat (mit Verweis auf den Zeilenzähler des Briefcorpus) bietet die Textkritik. Der zweite bietet eine historische Kommentierung des Briefes. Der Briefcorpus selbst gibt den Text sachgemäß in diplomatischer Treue wieder, so dass Abkürzungen des Originals in eckigen Klammern ergänzt und somit für den Leser leichter verständlich werden. Dies muss hier betont werden, weil in den bisherigen Ausgaben (hier verglichen mit G. Kramer, Beiträge zur Geschichte August Hermann Francke's enthaltend den Briefwechsel Francke's und Spener's, Halle 1861) in größerer Freiheit vorgegangen ist. In der Tradition der anderen Spenerbriefbände wird auch hier durch eine „behutsame" (S. XVIII) Modernisierung der Zeichensetzung und durch den Einzug von Absätzen, die sich im Original nicht finden, die Lesbarkeit erhöht.

Es ist schon angedeutet worden, dass ein großer Teil der hier vorgelegten Briefe durch Editionen aus dem 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts der Öffentlichkeit bereits vorlagen. Vor allem sind hier Gustav Kramer zu nennen (s. o.), aber auch August Tholuck, Karl Weiske und zuletzt Kurt Aland, die Briefe aus dieser Korrespondenz in kleinerem Umfang ediert haben. Nur sehr wenige Briefe werden hier zum ersten Mal veröffentlicht: Nr. 5 (13.10.1689 von Francke, Württembergische Landesbibliothek Stuttgart), Nr. 29 (9.7.1692 von Francke, Privatbesitz), Nr. 85 (1.8.1693 von Spener, Staats- und Universitätsbibliothek Hamburg), Nr. 105 (30.3.1695 von Spener, Tholuck-Archiv, Halle); die folgenden, alle von Spener geschriebenen Briefe sind sämtlich im Archiv der Franckeschen Stiftungen in Halle überliefert: Nr. 113 (14.12.1695), Nr. 211 (26.4.1700), Nr. 237 (13.4.1701), Nr. 238 (19.4.1701), Nr. 246 (30.8.1701), Nr. 247 (27.10.1701), Nr. 251 (21.4.1703), Nr. 252 (25.1.1704), Nr. 246 (18.2.1704). Nach meiner Zählung sind also von den insgesamt 255 Briefen (davon 139 Briefe Speners und 116 Franckes [nicht 140 und 115, wie auf S. V vermerkt]) nur 13 Briefe bislang nicht ediert, darunter 9 Briefe, die in Halle vorlagen und von den alten Herausgebern offenbar nicht für wert befunden wurden, in ihre Briefsammlungen aufgenommen zu werden.

Wenn also auf den ersten Blick der immense Aufwand einer solchen großen Edition bezweifelt werden mag, so wird dieser Eindruck sofort widerlegt, wenn man die ausführliche Kommentierung der Briefe betrachtet. Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, die knappen Kommentierungen der alten Ausgaben zu bewerten, auch nicht die nicht selten falsch gelesenen und identifizierten Namen, die in den Briefen vorkommen. Dies alles wird freilich nach den neusten Erkenntnissen korrigiert. Zusätzlich werden anhand des kommentierenden Apparats die Aktivitäten und Kontakte sehr weit ausgebreitet, die sich aus dem Briefwechsel zwischen Spener und Francke ergeben, der ja für die Pietismusforschung wie eine zentrale Achse wirkt. Die Quellen für die Kommentierung bilden neben gedruckten Materialien vor allem die handschriftlichen der verschiedenen Halleschen Archive, des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz und des Landeshauptarchivs Magdeburg. Es fällt jedoch auf, ist dass die Bestände des Dresdner Hauptstaatsarchivs, die weitere Hinweise hätten liefern können (z. B. in Loc 10330, den Pietismus betr. 1690ff), ebenso wenig ausgewertet wurden wie der sehr dichte Briefwechsel zwischen Spener und seinem Schwiegersohn Adam Rechenberg (vorhanden in der Universitätsbibliothek Leipzig).

Schließlich ist in Bezug auf die Kommentierung erwähnenswert, dass die bisher erschienenen Bände der Spenerbriefe nur sehr sporadisch mit Querverweisen bedacht werden. Manchmal wird sogar noch auf die alten Drucke verwiesen, wo schon längst die Neuedition vorliegt. Einige wenige Beispiel seien genannt: Um die Beschreibung des Briefkontakts zwischen Spener und Johann Fritzsche zu dokumentieren, wäre nicht auf das Autograph im Archiv der Franckeschen Stiftungen zu verweisen gewesen (Brief Nr. 149, Anm. 8), sondern auf die inzwischen (2003) erfolgte Edition dieses Briefes in Band 1 der Dresdner Briefe (dort

Brief Nr. 63, Anm. 1). Der unter Hinweis auf die „Letzten Bedencken" erwähnte Brief Speners an Christian Fende (Brief Nr. 420, Anm. 13) ist inzwischen in Dresdner Briefe 1 unter der Nr. 22 kritisch ediert. Die Angaben zu Johann Fecht (Nr. 128, Anm. 3) fallen hinter das zurück, was schon in Dresdner Briefe 1, Nr. 49, Anm. 58 und Frankfurter Briefe, Bd. 1 (1992) gesagt ist (vgl. ähnlich zu Philipp Johann Bleibtreu [736] in Dresdner Briefe, Bd. 1).

Diese exemplarischen Ergänzungen sollen aber nicht verdecken, dass der Pietismusforschung ein hervorragender Kommentar geliefert wird, der eine große Fülle an erhellendem Material bietet, das zur Weiterarbeit anregt. Nicht die – wenigen – gegenüber den bisherigen Drucken neu hinzugekommenen Briefe machen den Wert dieser Ausgabe aus, sondern deren Kommentierungen. Wer weiß, wie schwer die Darlegung dieser großen Menge an Einzelangaben zu handhaben ist, nimmt angenehm war, dass nur wenige Versehen und Druckfehler vorliegen.

Dass die Bibliographie offenbar vor der Drucklegung nicht noch einmal überarbeitet wurde, zeigt sich daran, dass der inzwischen erschienene Band 4 der Frankfurter Briefe (2005) nicht mehr aufgenommen ist. Hier ist auch darauf hinzuweisen, dass bei der gelegentlichen Erwähnung der „Fußstapfen des lebendigen Gottes", Franckes Beschreibung der Entwicklung der Halleschen Anstalten, zwar regelmäßig auf die Francke-Bibliographie hingewiesen wird, aber nicht auf die heute gut greifbare Edition, die 1994 im Brunnen Verlag erschienen ist. Diese Ausgabe will zwar nach eigenen Angaben keine „kritische Ausgabe" sein (dort S. XXV), aber sie ist hilfreicher als der Hinweis auf eine bloße Bibliographie.

Im textkritischen Apparat werden die Lesevarianten, meist Lesefehler der alten Drucke, und die Entstehungsvarianten angeboten. Es zeigt sich, dass die alten Drucke vor allem beim Lesen der Namen unzuverlässig waren. Darüber hinaus kommt es gelegentlich zu Lesefehlern bei den Datumsangaben (z. B. Brief Nr. 53: 27.9.1692 anstatt 17.2.1692 bei Kramer).

Lässt man den Briefwechsel von Spener und Francke insgesamt auf sich wirken, wird erkennbar, wie dicht er ist. Immerhin wird deutlich, dass nicht alle Briefe, die in diesen Jahren geschrieben wurden, überliefert sind. Dennoch kommt man im Schnitt auf 17 Briefe pro Jahr, also ein bis zwei pro Monat. Nur die ersten sechs Briefe, alle von Francke an Spener, sind in lateinischer Sprache verfasst. Hier schreibt noch der Leipziger Student bzw. Baccalaureus an den Dresdner Oberhofprediger. Vornehmlich geht es um die Nachwirkungen der pietistischen Unruhen, die im Sommer 1689 um August Hermann Francke und seine Freunde entstanden waren. Erst nachdem Francke Leipzig verlassen hatte und als Diakon in Erfurt wirkte, wird dauerhaft zum Gebrauch der deutschen Sprache gewechselt. Dass dabei übrigens die Entwicklung des Waisenhauses mit all seinen verschiedenen Teilinstitutionen nicht so häufig thematisiert wird, wie man dies vermuten möchte, überrascht (so wird in allen Briefen der Verwalter und Geschäftsführer Georg Heinrich Neubauer nur zweimal ganz am Rande erwähnt). Denn immer wieder ist ja betont worden, wie wichtig für dessen Aufbau Speners Einfluss in Berlin gewesen sei.

Zur Entfaltung des vielfältigen Inhaltes dieses Briefwechsels ist neben den Orts- und Namensregistern, die in den bisherigen Ausgaben schmerzlich vermisst wurden, vor allem auf das Sachregister zu verweisen. Nun ist die Problematik eines jeden Sachregisters bekannt, da ja seine Erstellung immer sehr stark durch das Vorverständnis des Bearbeiters geprägt ist. Dennoch hat man den Eindruck, die große Fülle an Themen, die zwischen den beiden Pietisten verhandelt wurde, erschlossen zu bekommen. Da in dieser Rezension ohnehin keine zusammenfassende Darlegung der einzelnen Inhalte vorgenommen werden kann, soll hier auf einige wichtige Themen aus dem Sachregister verwiesen werden. Es war in der Pietismusforschung ohnehin schon bekannt, welch große Rolle Personalfragen im Briefwechsel Speners überhaupt und dann in dem mit Francke insbesondere spielte. Entsprechend gibt es im Register einen Topos „Personalfragen", der dann noch weiter durch Unterstichworte entfaltet wird: „Adjunktur", „Diakonat", „Rektorat und Pastorat in Glaucha", „Amtsenthebungen und -niederlegungen", „Übertragung von Inspektionen usw.", „Vermittlung von Kandidaten der Theologie ins Ausland", „Vermittlung von Kandidaten der Theologie in Brandenburg-Preußen", „Versetzung Franckes", „andere Versetzungen". Dazu kommt unter „Personalfragen" noch ein Hinweis auf „Empfehlungen". Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch auf einige andere Topoi, die für die Geschichte des Pietismus von Bedeutung sind und über die es zwischen Spener und Francke zum Austausch kam: „Chiliasmus/Eschatologie" mit den Unterpunkten „Apokatastatis panton", „bessere Zeiten", „gefährliche Zeiten", „Hure Babylon". Leider fehlt an dieser Stelle das Stichwort des „tertius locus" für gestorbene Seelen (eine Art „Fegfeuerlehre"?) – eine Position, die im Rahmen der Vorstellung der Apokatastasis panton von Johann Wilhelm Petersen und seiner Frau vertreten wurde und in deren Beurteilung Spener und Francke je unterschiedliche Haltungen einnahmen (s. in den Briefen Nr. 7, 17, 110 und 176). Dass das Stichwort „Extraordinäre Offenbarungen" in diesen Jahren im Austausch zwischen Spener und Francke eine überaus wichtige Rolle spielen würde, war auch vorauszusehen. Es wird untergliedert in „Bußrufe, Drohreden", „Ekstasen/EkstatikerInnen", „Erleuchtung", „Gesang in der Ekstase", „Propheten, Prophezeiungen", „Spiritualismus/Spiritualisten", „Stigmatisierung", „Träume und Visionen". Diese Beispiele mögen hinreichen, um zu verdeutlichen, welche Hilfen in dieser Briefausgabe gegeben werden, das umfangreiche Material zu sichten und auszuwerten.

Am Ende ist nur noch auf ein ärgerliches Detail zu verweisen, das bei einem so sorgfältig bearbeiteten Band, der auf Dauer genutzt werden wird, hätte vermieden werden müssen. Offensichtlich hat der Verlag mit einer Druckerei zusammengearbeitet, die nicht in der Lage war, griechische Buchstaben richtig zu setzen. So findet sich in griechischen Worten überall, wo ein Schluss-Sigma zu stehen hat (ς) das Sigma, das mitten im Wort gebraucht wird (σ). Für solch ein aufwändig gearbeitetes Werk, das zudem zu einer gehobenen Preisklasse gehört, sind solche handwerklichen Fehler nur schwer akzeptabel.

Wieder liegt ein wichtiger Baustein für die Erforschung des Pietismus vor, von dem man sich erhofft, dass ihm in dieser Güte noch viele nachfolgen werden.

Klaus vom Orde

Weitere Literatur:

Johannes Burkardt, Hildegard Gantner-Schlee, Michael Knierim (Hgg.): *Dem rechten Glauben auf der Spur. Eine Bildungsreise durch das Elsaß, die Niederlande, Böhmen und Deutschland. Das Reisetagebuch des Hieronymus Annoni von 1736,* Zürich: TVZ, 2006, Pb., ca. 350 S., € 29,80

Peter Dinzelbacher (Hg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum, Bd. 5: 1750 bis 1900. Religion zwischen Aufklärung, Restauration und Modernisierung*, hg. von Michael Pammer, Paderborn: Schöningh, 2006, Festeinband, 550 S., 50 Abb., 20 Farbtafeln, € 98,–

Günter Fillbrunn: *Als [Herrnhuter] Missionar in Grönland. Johann Valentin Müller, ein vergessener Sohn Neckarhausens*, Heidelberg: Edition Ralf Fetzer, 2006, geb., 168 S., 21 Abb., € 17,20

Martin Friedrich: *Kirche im gesellschaftlichen Umbruch. Das 19. Jahrhundert*, UTB 2789, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, kt., 296 S., € 13,90

Konstanze Grutschnig-Kieser: *Der „Geistliche Würtz=Kräuter= und Blumen=Garten" des Christoph Schütz. Ein radikalpietistisches „UNIVERSAL-Gesang=Buch"*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 49, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, geb., 346 S., € 49,90

Adelheid von Hauff (Hg.): *Frauen gestalten Diakonie. Bd. 1: Von der biblischen Zeit bis zum Pietismus*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, geb., 480 S., € 29,–

*Richard P. Heitzenrater: *John Wesley und der frühe Methodismus*, Göttingen: Edition Ruprecht, 2007, Pb., 408 S., 25 Abb., € 24,90

Silke Köser: *Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identität Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914,* Leipzig: EVA, 2006, 576 S., € 44,–

Gerhard J. Krampf: *Briefe aus der Neuen Welt. Auf den Spuren der Chrischonabrüder unter den deutschen Einwanderern in den Vereinigten Staaten 1845–1950,* Riehen/Basel: ArteMedia, 2005, Pb., 216 S., € 9,80

Hartmut Lehmann (Hg.): *Transatlantische Religionsgeschichte. 18. bis 20. Jahrhundert*, Göttingen: Wallstein, 2006, br., 167 S., € 20,–

Heike Liebau (Hg.): *„Geliebtes Europa / Ostindische Welt". 300 Jahre interkultureller Dialog im Spiegel der Dänisch-Halleschen Mission*, Katalog zur Jahresausstellung 2006 der Franckeschen Stiftungen zu Halle, Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 2006, 255 S.

Heike Liebau, Andreas Gross, Susan Alexander, Vincent Kumaradoss (Hgg.): *Halle and the Beginning of Protestant Christianity in India (1706–1845)*, 3 Bände, 2006

Wilhelm Löhe: *Drei Bücher von der Kirche. 1845*, Studienausgabe 1, hg. von Dietrich Blaufuß. Neuendettelsau: Freimund. 2006. € 14.80

Susanne Schuster: *Aemilie Juliane von Schwarzburg-Rudolstadt und Ahasver Fritsch. Eine Untersuchung zur Jesusfrömmigkeit im späten 17. Jahrhundert,* Leipzig: EVA, 2006, 240 S., € 38,–

Manfred Voigt: *Johann Christoph Silchmüller (1694–1771). Hofprediger und Superintendent in Bayreuth und Kulmbach. Ein lutherischer Pietist zur Zeit der Aufklärung,* Collegium Historicum Wirsbergense (CHW)-Monographien 7, Lichtenfels: Kommissionsverlag H. O. Schulze, 2005, 264 S.

Praktische Theologie

1. Allgemein

Ron Kubsch (Hg.): *Wahrheit und Liebe. Was wir von Francis Schaeffer für die Gegenwart lernen können*, idea-Dokumentation 2007/03, Bonn: VKW, 2007, 267 S., € 16,–

Ein kurzer Hinweis auf dieses lesenswerte Buch über den bedeutenden evangelikalen Apologeten Francis Schaeffer (1912–1984) soll genügen. Dass theologische Apologetik in der Postmoderne auch unter Evangelikalen nicht gerade Hochkonjunktur hat, könnte sich für den Evangelikalismus noch als folgenschweres Problem erweisen. Pragmatische Konzepte, wie der „E-Faktor" (also die Evangelikalen) im Gemeindebau sowie im gesamtchristlichen und gesellschaftlichen Kontext zukunftsträchtig arbeiten könnte, sind die sich bereits abzeichnende Folge.

Francis Schaeffer hat die Liebe zur christlichen Wahrheit und die Liebe zur zeitgenössischen Welt in seiner denkerischen Mission verbunden, die biblische Botschaft in durchdachter Weise der von ihren Wurzeln her verstandenen Gegenwartskultur zu sagen. Scharfsichtig hat er bereits in den 1960er bis ‚80er Jahren Entwicklungen vorausgesehen, an denen wir heute kranken. In dieser Situation ist es verdienstvoll, dass Ron Kubsch diesen Sammelband über Person und Werk von Schaeffer als Band 6 der Schriftenreihe des Martin-Bucer-Seminars herausgegeben hat und idea ihn als Dokumentation einer breiten Öffentlichkeit zugänglich macht. Mehrere Aufsätze zeichnen ein differenziertes Bild von Entwicklung und Lebenswerk Francis Schaeffers (St. J. Wellum, W. Rietkerk, U. Middelmann). Andere analysieren seine Apologetik hinsichtlich ihrer Inhalte, Leistungsfähigkeit und Grenzen (D. Keyes, G. R. Lewis, R. Kubsch, Th. Schirrmacher). Dazu wird die internationale L'Abri-Arbeit in Vergangenheit und Gegenwart vorgestellt (R. Sumann, Chr. und R. Weißenborn). Der Abdruck eines Vortrages von Schaeffer sowie eine Schaeffer-Bibliographie schließen das Buch ab. Es ist zu wünschen, dass sich manche evangelikale Theologen durch diesen Band zur intensiven und theologisch reflektierten Auseinandersetzung mit der eigenen Kultur anregen lassen. In der Praktischen Theologie wird es gerade modern, die eigene Disziplin als Kulturhermeneutik zu betreiben. Bevor es da zu einer unkritischen Einfärbung der Praktischen Theologie von der umgebenden Kultur her kommt, könnten verantwortliche apologetische Vorarbeiten dazu helfen, dass es zu einer christlichen denkerischen Durchdringung der Kultur, statt zu einer kulturbestimmten Überfremdung von Theologie und Gemeindepraxis kommt.

Helge Stadelmann

Albrecht Schödl: *Unsere Augen sehen nach Dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie*, Leipzig: EVA, 2006, 376 S., € 38,–

Die vorliegende, im Februar 2006 von der Augustana Hochschule Neuendettelsau angenommene Dissertation sucht sich dem systematischen Theologen Bonhoeffer aus praktisch-theologischer Perspektive zu nähern. Das Interesse seitens der Praktischen Theologie am Werk des systematischen Theologen Bonhoeffers überrascht nicht, da die dogmatischen Grundeinsichten Bonhoeffers eine unübersehbare Affinität zu den Themen der konkreten Gestalt und Gestaltung christlicher Gemeinschaft und Lebenswirklichkeit aufweisen. Bonhoeffers Theologie ist, durch die zeitgeschichtlichen Umstände herausgefordert, davon gekennzeichnet, die Konsequenz theologischen Denkens über Kirche, Nachfolge und Ethik im konkreten Handeln deutlich werden zu lassen. Damit wurde er für viele zu einem Wegweiser, auch im Blick auf das konkrete Tun.

Genau an dieser Stelle setzt die vorliegende Arbeit an. Der Ansatz, Bonhoeffer im Kontext einer „aszetischen Theologie" im Sinne Rudolf Bohrens als einer „Lehre vom christlichen Leben" (S. 14) neu zu sehen, ist hoch anerkennenswert. Bonhoeffer selbst, so stellt Schödl mit Blick auf einschlägige Äußerungen in der theologischen Psychologie zutreffend fest, wollte seine „fundierte Frömmigkeitstheorie in praktische Lebensvollzüge überführt" sehen (S. 105). Hier werden die Schnittstellen zwischen Dogmatik, Ethik und konkreter christlicher Lebensentfaltung dezidiert deutlich gemacht. Diesem Ansatz folgend schreitet der Autor nun das theologische Werk Bonhoeffers ab. Dabei begegnen dem Leser erstaunliche Erwägungen. Nicht erst in der „Nachfolge" oder etwa in „Gemeinsames Leben" sieht Schödl den konkreten praktisch-theologischen Brückenschlag. Bereits hinter der Habilitationsschrift „Akt und Sein" erkennt er als Wurzel eine existenzielle Lutherdeutung sowie praktische Erfahrungen in der Gemeinde, die hier erkenntnistheoretisch – aber eben mit dezidiertem Praxisbezug – reflektiert werden. Eine hochinteressante These, die sicherlich nicht vollends von der Hand zu weisen ist, jedoch auch mit einer gewissen Zurückhaltung bedacht werden muss! Als Bonhoeffer „Akt und Sein" verfasste, hatte ja er faktisch noch nicht so viel Gemeindeerfahrung. Die maßgeblichen Eindrücke im Hinblick auf die wesentlichen Fragestellungen kirchlicher Existenz jenseits des akademischen Lehrbetriebes sind zweifellos in die Zeit nach seiner Ordination 1931 und einer im selben Zeitraum sich vollziehenden bewussten persönlichen Hinwendung zum Glauben zu verorten. In der Zeit davor hatte Bonhoeffer, abgesehen von bestimmten Diensten etwa in einer Kindergottesdienstgruppe oder auch dem (eher als intellektuell und kulturell unbefriedigend empfundenen) Vikariat in Barcelona, trotz seines Daseins als Theologiestudent eher als peripher zu charakterisierende Berührungspunkte zu praktischem kirchlichem Leben. Ein wirklich existenzielles Interesse an Fragen christlicher Lebensführung vor 1931 ist daher nur unter Vorbehalt zu konstatieren. Dasselbe gilt auch und viel mehr noch für sein Erstlings-

werk „Sanctorum Communio", das allerdings hier nicht näher zur Sprache kommt. In beiden Frühwerken dominiert mit großer Wahrscheinlichkeit eher ein akademisches Interesse, welches allerdings im Horizont der theologischen Großwetterlage und des die ersten Nachkriegsjahre bestimmenden Disputs um ekklesiologische Grundparameter sowie der Frage nach der künftigen Gestalt von Kirche in Folge der Demission Wilhelm II. zu verorten ist.

Ganz anders sieht es dann bei der Analyse von „Nachfolge" und „Gemeinsames Leben" aus. Hier ist der aszetische Duktus unverkennbar. Entsprechend findet dies auch in der vorliegenden Arbeit seinen adäquaten Niederschlag. Kapitel für Kapitel wird nun die Bedeutung von „Nachfolge" und des Wesens christlicher Gemeinschaft im Bonhoefferschen Sinne entfaltet und aus dem Blickwinkel praktisch-theologischer Fragestellungen fruchtbar gemacht. Bemerkenswert sind dabei vor allem die Hinweise auf die Bedeutung der Heiligen Schrift für den Gemeindeaufbau. „Der Weg des Gemeindeaufbaus ist ein Weg zurück zur Schrift" (S. 118). Diesen Grundsatz, den Bonhoeffer gerade in der Interpretation der Bergpredigt in „Nachfolge", aber auch in „Gemeinsames Leben" konsequent verfolgt hat, hat ihm bekanntlich bis heute den Vorwurf eines naiven Biblizismus eingebracht. Aber gerade das unmittelbare Zur-Sprache-Bringen des biblischen Wortes in seiner ganzen Wucht und Schärfe hat diese beiden Werke letztlich so erfolgreich gemacht. Es ist die Mahnung zum einfältigen Gehorsam gegenüber der Schrift (S. 133), die wieder neu gehört werden muss und mit deren Ernstnehmen die Zukunft von Gemeinde Jesu steht und fällt. Diese Grundeinsicht hätte vielleicht noch ein wenig prägnanter hervorgehoben werden können. Wünschenswert wäre auch gewesen, der Ethik als Konkretum christlichen Handelns ein wenig mehr Raum zu geben. Insgesamt ist der vorliegende Band jedoch ein empfehlenswerter Beitrag, welcher gerade der Praktischen Theologie, aber auch der Systematik bedenkenswerte Impulse zu geben vermag.

Markus Liebelt

Hans Arved Willberg u. a. (Hg.): *Dietrich Bonhoeffer. Einer von uns?*, Nürnberg: VTR, 2006, 271 S., € 19,95

Der vorliegende Band widmet sich der unter evangelikalen Theologen viel diskutierten Frage, ob und inwiefern Dietrich Bonhoeffer „einer von uns" sei. In jeweils zwei Beträgen nähern sich Wilhelm Faix, Hans-Arved Willberg und Reinfried Gableske dem Phänomen Bonhoeffer. Um es vorweg zu sagen: Das Lesen dieses Buches ist ein theologischer Genuss! Mit gebührendem Respekt vor dem Lebensweg und Denken dieses außergewöhnlichen Theologen nähern sich die Autoren aus evangelikaler Sicht dem theologischen Erbe Bonhoeffers. Dabei stellt dieser Band weder ein undifferenziertes „Hoheslied" noch eine pharisäische

„Richtigstellung" bisheriger frommer Bonhoefferrezeption dar. In erfrischend anregender und theologisch tiefgründiger Weise werden Bonhoeffers Denken und visionäre Impulse (Barth) aus Tegel in ihrer atemberaubenden „prophetischen Einseitigkeit" (S. 202) der jeweiligen biographischen und historischen Situation zugeordnet. Neben beeindruckenden Affinitäten Bonhoefferschen Denkens und seiner Frömmigkeit zu klassischen evangelikalen Grundpositionen bis hin zu aus evangelikaler Sicht befremdlichen Aussagefragmenten werden die heißen Eisen angepackt. Sehr hilfreich sind die bibliographischen Hinweise am Ende eines jeden Beitrages.

Mit zwei biographisch orientierten Beiträgen nähert sich Wilhelm Faix dem Zusammenhang von Theologie und Biographie bei Bonhoeffer. Faix stellt vor allem die Frage nach der geistlichen Prägung und Frömmigkeitsentwicklung bis hin zum gereiften theologisch urteilenden Denker in den Vordergrund – eine Fragestellung, die naturgemäß jeden evangelikalen Bonhoefferfreund interessiert. Erhellend wirkt ein Blick in das großbürgerlich aufgeklärte Elternhaus. Eindrückliche Belege weisen auf eine bewusste christliche Prägung seitens der Mutter und zweier Erzieherinnen – mit abendlichen Gebeten, gemeinsamem Singen christlicher Lieder, Lesen biblischer Geschichten und dem frühen kindlichen Umgang mit dem „lieben Gott" (S. 22). Dabei kommen auch Dokumente zur Sprache, die bislang einem größeren Leserkreis eher unbekannt geblieben sind. Eine sehr warmherzige Begegnung mit dem heranwachsenden und aus diesem Milieu hervorgegangenen Theologen Bonhoeffer aus pastoraltheologischer Perspektive!

Reinfried Gableske widmet sich in zwei Beiträgen den eher kontrovers diskutierten Thesen Bonhoeffers als Herausforderung für evangelikales Selbstverständnis. Man darf – so fordert Gableske mit Recht – nicht nur den fromm erbaulichen Bonhoeffer einschlägiger Aussprüche sehen. Es geht ihm um den „ganzen Bonhoeffer" (S. 122). Er verortet das Denken Bonhoeffers bis hin zur Bereitschaft zur Unterstützung des aktiven Widerstandes gegen Hitler wesentlich in seinem Verständnis von „Nachfolge" (S. 127ff.135). Dies entfalte sich einerseits in seinem Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre, das heißt der Verhältnisbestimmung des Christen zum Natürlichen (das Vorletzte als gebrochenes, aber doch von Christus ausgehendes und in Christus gehaltenes Sein), andererseits vom Grundgedanken des „Gehorsams" gegenüber Christus her. Von diesen beiden Polen ausgehend sei eine Solidarisierung des Christen mit ethisch hochstehenden „Heiden" im gemeinsamen Kampf gegen die Destruktion der Werte und des an sich Guten (S. 150ff) im Sinne der Schöpfungs- und Erhaltungsordnung begründbar, ja geradezu angesagt. Weltverantwortung statt Weltflucht als Disposition, die zugleich auch als Anfrage an evangelikales Verhältnis zu den natürlichen Dingen einer gefallenen Welt ihre Bedeutung hat. In einer chaotisierten orientierungslosen Welt sind, so Gableske, die „humanistischen Werte heimatlos" geworden (S. 154).

Die Relevanz derartiger Überlegungen im Blick auf gegenwärtige Fragestellung ist unverkennbar. Heute könnte man formulieren: Die konservativen, „christlichen" Werte sind heimatlos geworden. Wie dankbar ist da doch mancher Evangelikale, wenn sich der Papst allem Geschrei zum Trotze vehement gegen Abtreibung, und sich Gewerkschaftsvertreter für die Sonntagsheiligung stark machen. Auf ethischem Terrain ergeben sich gelegentlich unerhörte Koalitionen, bei denen ungleiche Partner bei vollem Bewusstsein über bestehende Trennungslinien und aus unterschiedlichen Motivationen heraus plötzlich – rein innerweltlich und auf das Innerweltliche bezogen – auf der „gleichen Seite" stehen. Provozierend muss hier die Frage wirken, ob nicht auch der barmherzige Samariter ein von Christus beispielhaft dargestellter „guter Heide" war. Auf der anderen Seite wäre kritisch zu fragen, ob nicht auch die so genannten „humanistischen Werte" letztlich einer kulturellen christlich motivierten Werteprägung entstammen, die sich allerdings von der Wurzel gelöst haben. Es bleibt problematisch, ob und in wiefern das Natürliche aus sich heraus Produzent ethischer Werte sein kann. Hier hätte eine stärkere Einbeziehung von Bonhoeffers Überlegungen zum Thema „Gewissen" sicherlich noch interessante Aspekte beitragen können. Der Christ lebt und handelt im „Vorletzten". Das Vorletzte ist aber eben nicht das „Letzte". Von diesem Letzten her ist nach Bonhoeffer das Leben im Vorletzten qualifiziert als ein „dienendes Dasein für andere", aus dem sich christliche Verantwortung ergibt (S. 207).

Es folgt eine hervorragende kritische Auseinandersetzung mit Bonhoeffers Begriff des religionslosen Christentums und der „mündigen Welt" (S. 248) – einer Welt, die so areligiös, wie Bonhoeffer es wahrgenommen haben mag, ja nun doch nicht zu sein scheint. Denn auch der weltliche technisierte Mensch ist auf der Suche nach Sinn (S. 236).

Hans-Arved Willberg widmet sich der Ekklesiologie wie auch dem Seelsorgeverständnis bei Bonhoeffer. Während Bonhoeffers Ekklesiologie, die in seinem theologischen Erstlingswerk „Sanctorum Communio" entfaltet ist (Christus als Gemeinde existierend), eine vergleichsweise breite Rezeption erfahren hat, sieht es im Blick auf das Seelsorgeverständnis eher dürftig aus. Da Bonhoeffer selbst wenig dezidierte Aussagen über sein Verständnis von Seelsorge gemacht hat, wird sich der Rezipient diesem Thema anhand des vorliegenden Nachlasses annähern müssen. Hier bieten neben „Sanctorum Communio" auch „Nachfolge", „Gemeinsames Leben", die „Ethik" und die Briefe eine Vielzahl von Ansatzmöglichkeiten. Ausgehend von seinem Kirchenverständnis sieht Willberg Bonhoeffers Seelsorgeverständnis einerseits im traditionell lutherischen Ansatz kerygmatischer Seelsorge (S. 184), andererseits in seinem Verständnis von christlicher Bruderschaft und Gemeinschaft verankert, das heißt von Koinonia als seelsorglich wirksam gelebter christlicher Gemeinschaft (S. 197). Im Zentrum traditionellen lutherischen Seelsorgeverständnisses steht (auch) bei Bonhoeffer die Beichte (S. 167). Ihr misst Bonhoeffer ein großes Gewicht gerade auch im Blick auf die Gemeinschaft bei. In der Tat lässt sich dieses Bild mannigfach aus Bonhoeffers

Schriften erhärten. „Wahrhaftig werden vor Gott unter Verzicht auf das Wahrhaftig Werden vor den Menschen ist Selbstbetrug" (S. 169). In der Beichte zerbreche der fromme Selbstbetrug, werde das „Seelische" vom „Geistlichen" getrennt. Dabei stünden Beichtiger und Beichtender unter der Voraussetzung „menschlicher Kräftegleichheit bei göttlicher Auftragsverschiedenheit" (S. 185) auf einer Stufe unter dem Kreuz. Über ein pfarrherrlich amtliches Verständnis von Seelsorge hinaus (S. 188) stehe Bonhoeffer zugleich an einer Wegscheide hin zu einem eher diakonischen Seelsorgeverständnis. Dabei habe er stets auch die Gefahren des Machtmissbrauchs im Auge gehabt – eine Gefahr, die an Aktualität sicher nichts eingebüßt hat.

Alles in allem ein überaus lesenswertes Buch und ein anregender Beitrag zur evangelikalen Bonhoeffer-Rezeption auf hohem Niveau.

Markus Liebelt

Peter Zimmerling: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 231 S., € 29,90

Schon seit einigen Jahren wird der überwiegend praktisch arbeitende Systematiker Bonhoeffer zunehmend für die Praktische Theologie erschlossen. Am umfassendsten ist dafür bisher die Dissertation von Sabine Bobert-Stützel, Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie, Gütersloh 1995, gewesen (vgl. JETh 10, 1996, 395–398). Darauf aufbauend setzt Peter Zimmerling, der in der Vergangenheit zahlreiche Einzelbeiträge zum Thema vorgelegt hat, umfassender bei der Praktischen Theologie Bonhoeffers an. Dem Autor ist für seine Darstellung wichtig, neben Bonhoeffers pastoraltheologischer Ausrichtung dessen grundlegende gemeindetheologische Bedeutung für alle Christen herauszustellen; ferner betont er stärker dessen Fundament in der gelebten Nachfolge, die die Basis für die Ausformung seiner (nicht nur zeitgeschichtlich bedeutsamen) Kampftheologie bildete.

Damit einher geht das durchgehende Anliegen, die Relevanz Bonhoeffers für heutige Praktische Theologie herauszustellen. Allerdings führt der Autor im einleitenden Kapitel 1 nicht explizit aus, was er mit dem recht unscharfen Begriff „Praktische Theologie" meint; offenbar – so meine Erkenntnis nach Lektüre des gesamten Buches – versteht er Praktische Theologie als „Funktion der Kirche" (S. 22ff), die maßgeblich durch gelebte Spiritualität geprägt ist (S. 57ff), und schließt dabei sowohl die akademische Praktische Theologie als auch die konkrete Gemeindepraxis ein (S. 209ff). Mit diesem spezifischen Verständnis wehrt er sich gegen eine wissenschaftliche Vereinnahmung Bonhoeffers, die suggeriert, dass dieser eine akademische Schreibtischexistenz gelebt habe und davon absieht, dass seine theologischen Reflexionen nur vor dem Hintergrund gelebter

Existenz zu verstehen sind und zugleich auf lebensbezogene Konkretion drängen. (Zimmerlings Behauptung, Bonhoeffer habe „Zeit seines Lebens" ein ambivalentes, mit der liberalen Tradition brechendes Verhältnis zur wissenschaftlichen Theologie gehabt [S. 17f u. ö.], mag für den Finkenwalder Zeitraum gelten, ist m. E. allerdings für sein Gesamtwerk zu undifferenziert – insbesondere in der frühen und in der späten Phase des Theologen.)

Von diesem Grundansatz her ist es konsequent, dass der Autor sein Buch so anlegt, wie er Bonhoeffer interpretiert – nicht streng wissenschaftlich, sondern in einer gemeindeoffenen, gut lesbaren Form für einen breiteren Leserkreis: sowohl für Fachtheologen als auch für theologisch interessierte Laien (S. 9). Außer Einleitung und Schluss folgen die übrigen Kapitel einem Dreischritt: An eine biographische Annäherung (hierbei gefällt, wie der Autor etwa die in der Forschung wenig beachtete Rolle der Maria von Wedemeyer in ihrem wichtigen Einfluss auf Bonhoeffers späte theologische Existenz herausstellt) schließt sich eine theologische Grundlegung an, die in eine Konkretion übergeht.

Exemplarisch sei dieser Dreischrift anhand von Kapitel 2 illustriert: Dort zeichnet der Autor Bonhoeffers „praktische" Ekklesiologie in ihren verschiedenen, biographisch bedingten Phasen nach. Interessant ist seine Deutung der fundamentalen Wende zu Bergpredigt und Ökumene, die er als Neuinterpretation seiner bereits im Jugendalter erfolgten Berufung zur Theologie versteht (S. 30f). Im Anschluss daran werden ekklesiologische Grundgedanken Bonhoeffers von „Sanctorum Communio" bis zu „Widerstand und Ergebung" entfaltet – unter Einschluss der in der Forschung oft isolierten Schriften „Nachfolge" und „Gemeinsames Leben". Bonhoeffer sei demnach nur als „ganz und gar kirchlicher Theologe" (S. 22) zu verstehen. Nicht ganz so schlüssig ist diese These allerdings in Bezug auf die späten Äußerungen des Theologen ausgeführt, wo dieser nicht nur seine Vision einer Kirche für andere entfaltete, sondern zugleich (in Spannung dazu?) von der mündig gewordenen Welt sprach, die nicht kirchlich vereinnahmt werden darf. Ein letzter Teil des Kapitels widmet sich thesenartig der Aktualität von Bonhoeffers Ekklesiologie: Nur einer kirchlich orientierten Praktischen Theologie, die im Beten und Tun des Gerechten, das heißt in spiritueller wie in organisatorischer Hinsicht wieder zu ihrem Wesen findet, kann es gelingen, gegenwärtigen Herausforderungen (wie etwa einem zunehmenden Individualismus) gerecht zu werden.

Kapitel 3 stellt Grundlinien der Spiritualität im Predigerseminar dar, die durch Wiederentdeckung der Meditation, personenbezogene Nachfolge und gemeinsames (kommunitär inspiriertes) Leben geprägt war. Die folgenden Kapitel 4 bis 7 widmen sich klassischen Teildisziplinen Praktischer Theologie: der Lehre von der Predigt, vom Gottesdienst, von der Seelsorge, vom Gemeindeaufbau (mit Christian Möller spricht der Autor von „Oikodomik"). Zum Teil versprechen diese Kapitelüberschriften allerdings mehr als sie einlösen können: Weder zur Liturgik noch zur Kybernetik hat Bonhoeffer zusammenhängende konzeptionelle Überlegungen vorgelegt (anders ist dies für die Bereiche der Homiletik, Poime-

nik und Katechetik; hierzu hielt der Predigerseminardirektor gut überlieferte Vorlesungen, die Bobert-Stützel bereits gründlich interpretiert hat). Gleichwohl ist es hilfreich, die liturgischen Überlegungen Bonhoeffers in dessen eigener Gottesdienstpraxis sowie zu den gottesdienstlichen Elementen im einzelnen, zu den Kasualien und zur Bedeutung des geistlichen Singens einmal in Kompilation dargestellt zu finden (Kap. 5) – so man sich der Grenzen einer derartigen Systematik bewusst ist!

Gut gelungen ist das Kapitel zur Homiletik (Kap. 4). Durch die verschiedenen Lebensstadien hindurch wird zum einen die herausragende Bedeutung der Predigt als „Richtpunkt im Bilde Bonhoeffers" (Eberhard Bethge) nachgezeichnet, anschließend die Finkenwalder Homiletik kurz referiert und einer kritischen Würdigung unterzogen. Zum anderen wird anhand einer Predigt über Jer 20,7 das prophetische Moment seiner Predigtpraxis, worin sich die eigene Berufung und Grundzüge seiner Theologie widerspiegeln, anregend illustriert.

Am besten scheint mir der umfangreichste Abschnitt des Buches, zur Poimenik (Kap. 6), gelungen zu sein. Hier führt der Autor die zu diesem Feld bereits vorliegenden materialreichen Arbeiten der Bonhoefferforschung auf kurzem Raum gewinnbringend weiter. Mit Bobert-Stützel sieht er Bonhoeffers Proprium in der Unterscheidung zwischen kerygmatischer und diakonischer Seelsorge, arbeitet allerdings noch stärker als diese den diakonischen Aspekt seiner Konzeption heraus. Mit Heinz Rüegger (vgl. JETh 10, 1996, 395–398) profiliert er den bruderschaftlichen Kontext der Seelsorge, sieht aber – anders als dieser – in den theoretischen Überlegungen Bonhoeffers keinen Widerspruch zum Bild einer seelsorglichen Gemeinde. Bonhoeffers Poimenik wird dabei in die Geschichte der neueren Seelsorge eingezeichnet – unter Einschluss der wissenschaftlich mitunter verrissenen Konzeptionen von Jay E. Adams, der Biblisch-therapeutischen und der charismatischen Seelsorge. Daneben wird Bonhoeffers Wiedergewinnung der Einzelbeichte bis in praktische Überlegungen hinein gewürdigt.

Nicht ebenso fundiert ist der Abschnitt zum Gemeindeaufbau (Kap. 7), weil schon die Quellenlage sehr spärlich ist. Interessant sind zwar Bonhoeffers Engagement in der Volksmission und diesbezügliche Reflexionen, mitunter überzogen scheint mir aber der Versuch, anhand einiger Briefe an Gerhard Vibrans allgemeingültige praktische Schritte des Gemeindeaufbaus abzuleiten und in Bonhoeffers Tipps ein Plädoyer für sucherorientierte Zielgruppengottesdienste hineinzulesen (S. 205). Wird hier die Interpretation nicht zu anachronistisch? Gleichwohl kann dem Autor nur zugestimmt werden, dass angesichts der kirchlichen Herausforderungen insbesondere in Ostdeutschland die spirituell-bruderschaftliche Ekklesiologie Bonhoeffers noch darauf wartet, ihr zukunftsweisendes Potential zu entfalten.

Fazit: Dem Autor ist es gelungen, eine lesenswerte Gesamtdarstellung der praktischen Impulse Bonhoeffers für Theologie und Gemeinde zu verfassen, die einen guten Einstieg in Leben und Werk ermöglicht (vgl. die Zusammenfassung in Kap. 8). Auch wenn nicht alle wichtigen Handlungsfelder (akademischer)

Praktischer Theologie in gleicher Tiefe erschlossen werden (können), werden doch – was weit wichtiger ist – die Leser mit vielen Anregungen Zimmerlings hinein genommen in Bonhoeffers Vision einer Kirche für andere, die eine „Renaissance altkirchlich, ja eine Erneuerung urchristlich geprägten Christseins" intendiert (S. 52).

Albrecht Schödl

2. Gemeindebau

Hartmut Bärend: *Kirche mit Zukunft? Impulse für eine Missionarische Volkskirche*, Gießen: Brunnen, 2006, 208 S., € 12,95

Das vorliegende Buch besteht zu einem großen Teil aus Vorträgen, die Hartmut Bärend in den letzten Jahren gehalten hat. Es gliedert sich in fünf Teile: Im ersten Teil werden ausgehend von Apostelgeschichte 1 und 2 biblische Impulse gegeben. Der zweite Teil fragt anhand von zwei grundlegenden kirchlichen Dokumenten, der Kundgebung der EKD-Synode 1999 in Leipzig und der Schrift „Das Evangelium unter die Leute bringen" (2002), nach Impulsen für die Mission. Im dritten und vierten Teil folgen Überlegungen zu Mission und Evangelisation sowie zur Gemeindeentwicklung. Der Schlussteil zeigt unter der Überschrift „Kraftquellen für unterwegs" Perspektiven für Mitarbeitende auf.

Bärend betont, dass sich die Kirche in einer „Wendezeit" befindet (S. 8): Sie muss sich darauf einstellen, dass sie in Zukunft weniger Mitglieder und eine geringere Finanzkraft haben wird. Eine flächendeckende seelsorgliche Versorgung der Bevölkerung wird daher immer schwerer zu gewährleisten sein. Mehrmals wird darauf hingewiesen, dass es inzwischen 25 bis 30 Millionen konfessionslose Menschen in Deutschland gibt (S. 8f.43.76). Bärend wendet sich dagegen, diese Situation nur in einem negativen Licht zu betrachten. Er wirbt für eine verheißungsorientierte Sicht, bei der anstelle von Angst der Blick auf das Handeln Gottes und das Vertrauen auf seine Zusagen im Mittelpunkt stehen (S. 11f.40.89. 137–139). Statt von „Umbau" oder „Abbau" möchte er lieber von „Aufbau" oder „Neuaufbau" sprechen (S. 8). Diese Sichtweise kann angesichts einer in der Landeskirche weit verbreiteten resignativen Haltung ein wichtiger Impuls sein. Die Konzentration auf das Wirken Gottes kann den Grundstein zu einer inneren und dann auch äußeren Erneuerung der Kirche bilden.

Eine zentrale Rolle für die Kirche der Zukunft hat nach Bärend die Mission. Die Kirche im 21. Jahrhundert wird seiner Auffassung nach „eine missionarische Kirche, ja sogar eine Missionskirche" sein müssen (S. 191, vgl. S. 86). Dabei versteht er Mission nicht nur als eine „Welle" (S. 54.76f), als eine Reaktion auf eine aktuelle Krise (S. 67), sondern als eine „Daueraufgabe", weil eine Kirche

Jesu Christi immer missionarisch sein muss (S. 67.77.84). Damit grenzt er sich zu Recht von dem Missverständnis ab, Mission nur als eine zurzeit erforderliche Maßnahme zur Stabilisierung der Kirche zu betrachten, die in einer anderen Situation wieder in den Hintergrund rücken kann. Für ihn ist Mission auch inhaltlich klar gefüllt: Sie beinhaltet die Bezeugung des Sühnetodes Jesu Christi (S. 88) und dient dazu, Menschen für Christus zu gewinnen und aus der Verlorenheit zu retten (S. 109.104f).

Immer wieder fragt Bärend danach, in welchem kirchlichen und gesellschaftlichen Kontext sich Mission und Evangelisation heute vollziehen. In Theologie und Kirche beobachtet er einerseits atmosphärische, lebensgeschichtliche und theologische Barrieren. Er setzt sich dabei mit der Taufe, der Frage nach dem unfreien Willen, der Dialektik von Gericht und Gnade sowie mit der Bedeutung der Person Jesu Christi und der Heiligen Schrift auseinander (S. 93–97). In sachlicher und konzentrierter Form finden sich hier Antworten auf theologische Grundfragen, die für das Verständnis von Mission und Evangelisation von entscheidender Bedeutung sind. Andererseits nimmt Bärend in der Kirche eine neue Offenheit für Mission wahr: Mission ist wieder „salonfähig" geworden (S. 21.44; vgl. auch S. 6). Er belegt dies mit eindeutigen kirchlichen Verlautbarungen (S. 18–54) und deutet an, dass es zu einem „Zweckbündnis Evangelisation" (Bukowski) kommen könnte (S. 21.25.40). Damit verbindet sich für ihn die Hoffnung, nicht mehr in altes „Graben-Denken" zurückzufallen (S. 46).

In gesellschaftlicher Hinsicht nennt Bärend ebenfalls einige Schwierigkeiten, mit denen sich eine missionarische Kirche auseinandersetzen muss. Er beschreibt die postmoderne Gesellschaft, die durch Erlebnishunger, Gefühlsorientierung, eine Vielfalt verschiedener Wertvorstellungen und religiöser Angebote sowie im Osten Deutschlands auch durch eine Immunität gegen alles Religiöse geprägt ist (S. 79–83.97–99). Daneben sieht er aber auch neue Chancen für Mission, weil viele Menschen inzwischen neu nach dem Sinn des Lebens fragen (S. 80.100–102.126). Bärend gebraucht in diesem Zusammenhang den Begriff der „Post-Postmoderne" (S. 121).

Es ist zu begrüßen, dass Bärend sowohl die Schwierigkeiten als auch die Chancen von Mission und Evangelisation in Deutschland anspricht. Zu fragen ist, wie sich beides zueinander verhält. Es stellt sich zum Beispiel die Frage, inwieweit sich theologische Differenzen innerhalb der Landeskirchen zugunsten einer an der Bibel orientierten missionarischen Ausrichtung überwinden lassen. Bezüglich der gesellschaftlichen Situation ist zu überlegen, ob die Offenheit vieler Menschen für verschiedene religiöse Sinnangebote in erster Linie als Problem oder als Chance für Mission anzusehen ist. Wahrscheinlich lassen sich hier keine eindeutigen und allgemeingültigen Antworten finden. Die Anstöße von Bärend können aber vor einer einseitigen Sicht bewahren und bei der Beurteilung der jeweiligen Situation vor Ort helfen. Positiv hervorzuheben ist, dass Bärend bei seinen Ausführungen nicht bei theoretischen und strukturellen Überlegungen stehen bleibt, sondern immer wieder geistliche Bezüge herstellt. Er betont zum Bei-

spiel die Wichtigkeit des persönlichen Glaubens (S. 116f.165.178f) und hebt die Bedeutung der Bibel hervor (S. 120–130). Bemerkenswert ist außerdem, dass sich in dem Buch zahlreiche biblisch begründete und in die Praxis reichende Anregungen finden, wie etwa Ausführungen über die Stärkung des Ehrenamts (S. 130–145), über Hauskreise (S. 145–156) und über Gastfreundschaft in der Gemeinde (S. 156–172).

Insgesamt ist das Buch eine wertvolle Ermutigung im Blick auf eine missionarische Volkskirche. Die Begeisterung des ehemaligen Generalsekretärs der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste (AMD) für Mission und Evangelisation wirkt ansteckend und motivierend. Obwohl manches nur angedeutet werden kann und sich einige Wiederholungen finden, ist das Buch daher eine wertvolle Hilfe für alle, denen die Erneuerung der Landeskirchen am Herzen liegt.

Christian Schwark

Rob Bell: *Jesus unplugged. Authentisch gelebtes Christsein der heutigen Generation im 21. Jahrhundert*, Gießen: Brunnen, 2006, 168 S., € 14,95

„Jesus Unplugged" ist die von Angela Klein-Esselborn übersetzte Originalausgabe des 2005 erschienenen Buches „Velvet Elvis. Repainting the Christian Faith". Wie der englische Untertitel beschreibt, ist Bells Buch ein Versuch, der Generation der 20- bis 30-Jährigen eine „neue Art christlichen Glaubens" zu geben (S. 94; vgl. S. 8: „neue Gestalt"). Bell sieht den christlichen Glauben von der Institutionalisierung der Kirche und der Irrlehre des Moralismus verdeckt. „Und jetzt sind wir dran", schreibt er, „sie neu zu definieren ... und uns wieder etwas Neues einfallen zu lassen" (S. 155).

Das Neue, das Bell bringt, scheint auf den ersten Blick gar nicht so neu zu sein: „Ich bejahe den historischen christlichen Glauben einschließlich Jungfrauengeburt, Dreieinigkeit, göttlicher Inspiration der Bibel und vieles mehr." Er bekennt Jesus als Herrn und Gott als Schöpfer des Himmels und der Erde. Bell gibt hilfreiche Einblicke in das Rabbinentum des ersten Jahrhunderts und zeigt im Vergleich, wie einzigartig Jesus war. Das Christsein hat mit eben diesem Gott-Menschen Jesus zu tun und mit unserer Identität in ihm. Es geht um authentisch gelebtes Christsein. Wahrscheinlich wurde der deutschen Übersetzung des Buches deshalb der englische Titel „Jesus Unplugged" gegeben. Geschickt schildert dieser Titel einen Jesus in seiner rauen Echtheit.

Bell fördert mit diesem Buch eine christliche Weltanschauung. Alles gehört grundsätzlich Gott und alles, was von ihm kommt, ist heilig. Jeder Christ heiligt die Schöpfung entweder (wenn alles im Gehorsam Gott gegenüber getan wird) oder entheiligt sie (wenn alles im Ungehorsam Gott gegenüber getan wird). Gott will den Menschen zeigen, „wie sie denken sollen. Wie sie unterscheiden sollen.

Wie sie herausfinden und überprüfen sollen, was wahr ist und was nicht ... Beim Christsein geht es darum, Herz und Verstand immer umfassender einzusetzen" (S. 82f). Wenn wir Gottes Schöpfung durch unser Leben heiligen, fungieren wir ähnlich wie Jesus als Reiseführer. Wir erzählen den Nichtchristen: „Ich bin hier, um euch zu erzählen, was ich denke, woher das alles kommt" (S. 85).

Auffälliger als die wenigen Schreibfehler im Buch und frustrierender als das schwer zu lesende Layout der Überschriften sind einige Sätze, die den Leser im Nebel der Unverständlichkeit zurücklassen (z. B. S. 121.125). Am auffälligsten ist, wie Bell gegenüber einer Zielleserschaft von Nicht- oder Neu-Christen wesentliche Themen in einer Weise behandelt, die Fragen aufwirft. So deklariert Bell einerseits: Es „gibt Wahrheit, es ist Gottes Wahrheit, und Jesus führt uns zu dieser Wahrheit" (S. 77); dann aber scheint er absolute Wahrheit durch Pragmatisierung zu relativieren, wenn er schreibt: „Anstatt zu fragen, ‚Wer hat Recht?' wäre es vielleicht besser zu fragen: ‚Wer lebt richtig?'" (S. 17). Von einer anderen Stelle im Buch weiß man, dass es dem Autor darum geht, „tatsächlich so zu leben, dass das Leben, das Jesus bietet, allmählich zu ihrem eigenen Leben wird. Es geht weniger ums Reden und immer mehr um die Erfahrung, die wir wirklich machen" (S. 32). Der Satz, so wie er dasteht, führt den geistlich Neugierigen oder dem christlichen Neuling genau in die Richtung des Moralismus, von dem Bell eigentlich wegführen will.

Noch mehr Fragen wirft Bells Behauptung auf: „Nur Gott ist absolut. Und Gott hat nicht die leiseste Absicht, diese Absolutheit zu teilen, schon gar nicht mit Wörtern" (S. 19). Bell verweist direkt im Anschluss auf ein Geschehen im 5. Buch Mose und gibt in dieser Weise den Eindruck, dass biblische Wörter unmöglich Gottes absolute Wahrheit beinhalten können. Später beschreibt er das in 2 Mose 19 geschilderte Ereignis als rabbinische „Tradition" (S. 118). Und Gottes Handeln umschreibt er folgendermaßen: „Bei der Geschichte von Adam und Eva kommt es nicht darauf an, dass sie geschah, sondern dass sie geschieht" (S. 130). Einem Glaubensanfänger dürften solche Aussagen wenig hilfreiche Orientierung geben.

Ähnliches muss über Bells unklare Behandlung der Sündenfrage (S. 129–132), der Entwicklung des christlichen Selbstbewusstseins (seine Aussagen könnten von geistlich Suchenden schnell mit einem New-Age-Denken verwechselt werden [S. 158]) und des Auftrags Jesu zur Evangelisation (er scheint geradezu dagegen reagieren zu wollen [S. 158]) gesagt werden. Besonders von Kapitel 6 an reihen sich mehrere fragliche Aussagen aneinander. So betont Bell beispielsweise, dass Jesus für alle gestorben ist, für jeden einzelnen Menschen überall (S. 136), bringt dann aber das folgende verblüffende Statement: „Der Himmel ist voller Menschen, denen vergeben wurde. Die Hölle ist voller Menschen, denen vergeben wurde. Der Himmel ist voller Menschen, die Gott liebt und für die Jesus gestorben ist. Die Hölle ist voller Menschen, die Gott liebt und für die Jesus gestorben ist" (S. 137f). Theologisch sind diese Aussagen mit massiven Problemen belegt. Bell lässt diese Spannung einfach im Raum stehen. Im Verlauf seiner

Ausführungen wird die Argumentation zunehmend konfuser. Für ihn geht es bei Himmel und Hölle nicht um eine ewige Existenz nach dem Tod: „Für Jesus lautet die Frage nicht: ‚Wie kommt man in den Himmel?' Die Frage lautet: ‚Wie bringt man den Himmel hierher?'" (S. 138). Bell versteht Himmel und Hölle als soziale Zustände. Hölle ist Armut, Ungerechtigkeit und Leid hier auf der Erde. Um den Punkt unserer Involvierung in der „Hölle" dieser Welt zu betonen, deutet er auf den Reichen in der Hölle und den armen Lazarus in „Abrahams Schoß" (Lk 16). Für Bell ist die Tür des Reichen die Hölle, weil dort der Bettler Lazarus stark leiden musste, ohne von dem Reichen jemals Hilfe zu erfahren. Dass der Text so ausdrücklich nicht akzentuiert, ist für jeden Leser evident.

Der Tiefpunkt, schließlich, kommt am Ende. Zu der Frage, ob wir versuchen sollen, andere zu einer Bekehrung zu bringen, sagt Bell: „Dazu muss die Kirche erst einmal aufhören, jeden zuallererst in eine Schublade zu stecken: Drinnen und draußen, gerettet oder nicht, gläubig oder ungläubig usw." (S. 159). Der Grund für Bells Behauptung folgt: „Gott bevorzugt niemanden. Also tun wir das auch nicht" (S. 159). Aber die Bibelaussage „Gott bevorzugt keinen" hat mit Status, Intelligenz und kulturellen Schichten zu tun. Soteriologisch differenziert Gott ganz klar zwischen denen, die ewiges Leben haben, und denen, die verloren gehen (Joh 3,16), zwischen denen, die zum Reich Gottes gehören, und denen, die „nicht weit vom Reich Gottes entfernt sind" (Mk 12,34).

Es ist schade. Das Buch fängt so gut an. Dass jeder Mensch einen Glauben hat; dass die Kirche sich weiterhin reformieren muss; dass heutzutage die Gemeinschaft der Heiligen den geistlich Suchenden Raum für Fragen und Zweifel geben muss – all das ist eine dringend notwendige Botschaft. Aber am Ende bleibt der Eindruck: Bell lässt die Zweifelnden und Fragenden mit noch mehr Zweifeln und Fragen zurück. Leider.

Stephen Beck

Peter Böhlemann: *Wie die Kirche wachsen kann und was sie davon abhält*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, 139 S., kart., € 14,90

Wie bereits der Titel dieses übersichtlich gegliederten und mit Zusammenfassungen, Grafiken und Tabellen versehenen Buches andeutet, geht der Autor von einem verheißungsorientierten Gemeindewachstumsbegriff aus. „Kirche kann und wird wachsen" – so lautet die Ausgangsthese des am Institut für Aus-, Fort- und Weiterbildung der Evangelischen Kirche in Westfalen lehrenden Böhlemann, der unter anderem als Mitherausgeber des Spirituellen Gemeindemanagements und damit einer von Westfalen nach Pommern reichenden Arbeitsgemeinschaft bekannt ist. „Wie und unter welchen Bedingungen das geschieht" (S. 7), möchte er aufzeigen und setzt dabei eine entsprechende Absicht von Seiten der Kirche vor-

aus: „Eine Kirche, die nicht mehr wachsen will, will nicht mehr leben" (S. 93). Des Öfteren fordern ähnlich einprägsame und elementarisierende Formulierungen zur intensiven Lektüre heraus.

Die Dreiteilung des Stoffes bietet nicht nur zwölf Wachstumsprinzipien und sieben wachstumshemmende Faktoren, sondern benennt zudem für den landeskirchlichen Kontext konkret drei Herausforderungen für die Zukunft. Böhlemanns Gemeindewachstumsansatz ist ausgesprochen trinitarisch bestimmt und vorwiegend auf Jesu Gleichnisse vom Kommen der Gottesherrschaft bezogen. Dem einleitenden Kapitel wird eine klare Absage an Machbarkeitswahn oder Leistungsdenken vorausgeschickt, da Gott selbst für das Wachstum seiner Kirche zuständig sei und es bewirke. Trotzdem könnten Gemeinden dieses Wachstum zulassen oder aber behindern. Das einleitende Kapitel spannt den Bogen vom Ergriffensein von einer Vision bis hin zum in „diesen postmodernen Zeiten" (S. 82) zu gestaltenden Übergang von der Volkskirche des 20. Jahrhunderts zur Profilkirche des 21. Jahrhunderts. Die Gegenwart stelle eine Übergangsphase dar: „Das volkskirchliche System wird sich in der derzeitigen Form nur noch wenige Jahre aufrechterhalten lassen" (S. 120).

Neben relativ bekannten Wachstumsfaktoren wie Beziehungsaufbau, Kleingruppen, Kirche als Mission und alternativen Gottesdiensten erscheinen auch eher unbekannte Grundsätze: „Die Kultur des Evangeliums", „Armut als Herausforderung für die Gemeinde", „Geistliche Leitung und modernes Management", „Glaube, Gebet, Geist", „Heilung und Segnung". Dabei erhebt der Verfasser mit den zwölf Wachstumsfaktoren keinen Anspruch auf Vollständigkeit, er will sie aber auch keineswegs als beliebig verstanden wissen (S. 12.115). Böhlemann grenzt sich von der Idee des „Minimumfaktors" ab, wie sie Christian Schwarz in seiner Natürlichen Gemeindeentwicklung in Anlehnung an Wolfgang Mewes' Managementlehre formuliert und wonach Gemeinden bei ihrem schwächsten Punkt beginnen sollten (S. 12). Er sieht in seinem bei aller Veränderungsbereitschaft insgesamt recht optimistisch wirkenden Ansatz auch keine Notwendigkeit für eine neue Reformation (S. 112.115). Anregende Einblicke bieten die von Böhlemann aufgenommenen zahlreichen Impulse aus der anglikanischen Kirche. Trotz kurzer Bezüge zu den Freikirchen (S. 18) und zu möglichen „Neugründungen von kleinen unverbundenen freien Gemeinden" als Folge eines zu verhindernden „Kirchenbankrottes" (S. 120) geht das Buch unverkennbar von landeskirchlichen Verhältnissen aus, wobei es grundsätzlich auch für freikirchliche Leser lehrreich bleibt.

Zu diskutieren wäre Böhlemanns Bewertung der biblischen Bilder des „Gemeindeaufbaus" und des „Gemeindewachstums". So erfreulich in einem deutschsprachigen Buch ein Plädoyer für den Begriff des verheißungsorientierten „Gemeindewachstums" – der sich sonst eher in der englischsprachigen Literatur findet – sowie die Warnung vor einem zur Überlastung führenden Aktionismus sind, so erscheint die negative Bewertung der Rede vom „missionarischen Gemeindeaufbau" doch einseitig und etwas willkürlich (S. 96ff). Gerade im Interes-

se einer ausgewogenen Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln müsste es doch aufschlussreich sein, dass beide Metaphern in den neutestamentlichen Texten miteinander verschränkt sind und komplementär verwendet werden. Somit dürfen sie nicht gegeneinander ausgespielt werden. Weiterhin wäre zu fragen, ob das Menschenbild nicht allzu positiv ausfällt (S. 48), ob Sundermeiers Konvivenzbegriff mit der Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde in Apg 2 wirklich kompatibel ist (S. 50), ob tatsächlich keine christliche Bringschuld aufgrund des Missionsbefehls besteht (S. 95) und ob Gott angesichts der notwendigen Veränderungen wirklich nicht auf einer eindrücklichen Buße besteht (S. 123) – man denke etwa an die ebenfalls auf Veränderung zielenden Sendschreiben der Offenbarung. Hier scheint der verheißungsorientierte Ansatz eine gewisse Schlagseite zu entwickeln. Abgesehen davon bietet dieses gut durchdachte und an die gemeindliche Praxis rückgebundene Buch jedoch auf knappem Raum eine Fülle von Anregungen, die teilweise brillant formuliert sind.

Maximilian Hölzl

Christian Eyselein: *Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge*, Leipzig: EVA, 2006, 488 S., € 58,–

Es ist erst wenige Jahre her, dass ein leitendes Mitglied der Deutschen Evangelischen Allianz dem Rezensenten gegenüber äußerte: „Russlanddeutsche? Das sind doch nur eine Reihe von in sich gekehrten, gesetzlichen Gemeinden, die vermutlich bald aussterben werden!" In evangelikalen Gremien sind Russlanddeutsche entsprechend auch chronisch unterrepräsentiert. Die meisten Evangelikalen wissen fast nichts über sie, obwohl diese inzwischen die größte Gruppe der Evangelikalen in Deutschland stellen dürften. Da ist es gut, dass endlich theologische Forschung samt resultierenden Publikationen über die russlanddeutschen Aussiedler einsetzt und diesem konfessionskundlichen Analphabetismus abhilft (vgl. dazu auch unten die Rezension zur Monographie von Stefanie Theis).

Christian Eyseleins Neuendettelsauer Habilitationsschrift ist ein Meilenstein in dem Bemühen, durch das Beibringen verlässlicher Informationen russlanddeutsche Aussiedler besser zu verstehen. Die Arbeit stellt vor allem die evangelisch-landeskirchlichen Russlanddeutschen, ihre Geschichte und Situation vor, die – sofern sie kirchlich engagiert sind – meist pietistisch-erweckliche Wurzeln haben. Sie fallen aber insofern in der konfessionellen Landschaft wenig auf, als sie vergleichsweise wenige eigene Gemeinden gründen, sondern Teil kirchlicher Parochien sind, aber wegen theologischer Differenzen zur (tendenziell eher liberalen) Pfarrerschaft mit ihrem Amtsanspruch als theologisch-konservative Laienbewegung dort nur schwer beheimatet werden können. Da fallen die zahlreichen freikirchlichen Aussiedlergemeinden, die an der Spitze der bei weitem größten

Gemeinden mit den bestbesuchten Gottesdiensten in Deutschland stehen, schon eher auf – auch wenn diese bisher ebenfalls kaum erforscht sind. Und während sich entsprechend die von Eyselein untersuchten landeskirchlichen Aussiedler mehrheitlich als Migrationsverlierer fühlen (S. 33.35), dürfte dies für freikirchlich mennonitische und baptistische Aussiedler mit ihren selbst verantworteten, eindrücklichen Gemeinden und den Heimat gebenden Wohngebieten im Umfeld der Gemeinden kaum so gelten. Allerdings ist zu beachten, dass Eyselein die inzwischen etwa 300 „Brüderversammlungen" nicht in seine Betrachtung einbezieht (oder aber übersieht), die sich etwa in der „Kirchlichen Gemeinschaft der Evangelisch-lutherischen Deutschen aus Russland" (Bad Sooden-Allendorf) oder auch in unabhängigen Gemeinden gesammelt haben.

Die Zahlen, auf die Eyselein umfangreich eingeht, können hier nur in knappster Auswahl genannt werden: Während in den Jahren 1950 bis 1985 gut 1,2 Millionen Aussiedler aus dem Osten in die Bundesrepublik kamen, betrug der Zuzug von Deutschen aus Osteuropa in den Jahren 1988 bis 1997 allein 2,4 Millionen Personen. Bis Ende 2004 gehen die staatlichen Ämter von insgesamt knapp 4,5 Millionen Spätaussiedlern in Deutschland aus – mit einem hohen Anteil an Jugendlichen. Konfessionell gaben von den im Jahr 1994 Einreisenden 56 Prozent an, „evangelisch" zu sein, 21 Prozent römisch-katholisch und 23 Prozent „andere Bekenntnisse". Ob die freikirchlichen Spätaussiedler wesentliche Teile der letztgenannten Gruppe ausmachen oder sich zum Teil auch als „evangelisch" identifiziert haben, lässt sich nicht genau sagen. (Zu bedenken wäre hierzu, dass sich in Russland schon seit einem Erlass Alexanders I. alle protestantischen Gruppen im Zarenreich als „evangelisch" bezeichnen durften!) Bei den Einreisenden des Jahres 2002 geben nur noch 46,5 Prozent (Männer) bzw. 50 Prozent (Frauen) an „evangelisch" zu sein; nur noch 4 Prozent geben „andere Bekenntnisse" an. Man wird sagen können, dass unter den früheren Auswanderern, die in den 1970er bis frühen 1990er Jahren kamen, viele bekennende Christen waren, deren Migration wesentlich durch den Push-Faktor eingeschränkter Religionsfreiheit verursacht war. Unter denjenigen, die nach der Wende die Ausreise nach Deutschland beantragten, spielt eher der Pull-Faktor erhoffter wirtschaftlicher Vorteile eine Rolle, weshalb bei dieser Gruppe in sehr viel geringerem Maße christliches Ethos vorausgesetzt werden kann und sich drastischere Integrationsprobleme (bis hin zu hohen Kriminalitätsraten) ergeben haben.

Insgesamt versteht sich Eyseleins Arbeit im Rahmen des neueren wahrnehmungsorientierten und kulturhermeneutischen Verständnisses der Praktischen Theologie als „interkulturelle Hermeneutik" und „Beitrag zu einer ‚Verstehenslehre' ... im Blick auf die Gruppe rußlanddeutscher Spätaussiedler" (S. 16). Die Anknüpfung an das Verständnis von Praktischer Theologie als „religiöse Volkskunde" von Paul Drews (1910) ist evident. In umsichtiger Weise bezieht Eyselein historische und soziologische Untersuchungen zu den Aussiedlern in seine Arbeit ein und repräsentiert in hervorragender Weise den Stand der Forschung. Das Problem, das er aus historischer, soziologischer und praktisch-theologischer

Perspektive untersucht, ist die bisher nur unzureichende Beheimatung der Aussiedler in den Kirchengemeinden und deren Gründe.

Unbedingt lesenswert ist der ausführliche Teil der Monographie, der sich mit der Geschichte der Russlanddeutschen beschäftigt: ihren Wanderungs- und Siedlungserfahrungen sowie dem unermesslichen Leid, das sie aus Gründen religiöser Verfolgung und ethnischer Diskriminierung von der vorrevolutionären Spätzeit im Zarenreich bis zum Beginn von Glasnost und Perestroika erfahren haben (S. 83–273: „Abschied aus Hoffnung"). Vieles, was hier detailliert dargelegt wird, gilt für die freikirchlichen Kolonisten im Osten, auf die gelegentlich auch Bezug genommen wird (S. 120ff.195f), ebenso. – Sehr aufschlussreich ist dann auch der Teil der Forschungsarbeit, der sich mit den Schwierigkeiten und Enttäuschungen der Spätaussiedler nach ihrer Ankunft in der Bundesrepublik beschäftigt (S. 275–413). Dass dies nach Kenntnisstand des Rezensenten in viel geringerem Maße für die freikirchlichen Aussiedler mit ihrem eigenen regen Gemeinde- und Sozialleben zutrifft – einmal abgesehen von gewissen Reibungsflächen mit dem staatlichen Schulsystem (Sexualkundeunterricht; Klassenfahrten) an einigen Orten, in denen die Alternative christlicher Bekenntnisschulen nicht gegeben war –, wurde oben schon angedeutet. Aus Eyseleins vielschichtigen Analysen sei hier nur der eigentlich unfassbare Tatbestand herausgegriffen, dass ausgerechnet nach Glasnost und Perestroika die Evangelische Kirche – bei allem Engagement! – sowohl in der GUS (ELKRAS) als auch in Deutschland (EKD) wesentlich zu den Entfremdungserfahrungen ihrer russlanddeutschen Mitglieder beigetragen hat: Im Osten wurde den verbliebenen engagierten Evangelischen, die jahrzehntelang unter schwierigsten Bedingungen weitgehend ohne Pfarrer, dafür aber mit Praktizierung des Allgemeinen Priestertums und mit einer konservativ-pietistischen Frömmigkeit überlebt hatten, nun eine Kirchenhierarchie zugemutet, die mit ihren Reglementierungen und historisch-kritischen theologischen Akzentsetzungen vielen Russlanddeutschen eine Beheimatung schwer machte. Ähnlich und aus gleichen Gründen kam es zu vielfältiger geistlicher Heimatlosigkeit unter den nach Deutschland eingewanderten Spätaussiedlern im Rahmen evangelischer Kirchengemeinden. – Die Hilfe, mit der sich Eyselein im abschließenden Teil (S. 415–448) beschäftigt, scheint dann in der Tat geeignet, auf zwischenmenschlicher und sozialer Ebene viele Probleme der Aussiedler erleichtern zu helfen. Eine wirkliche Hilfe in geistlich-ekklesialer Hinsicht kann er dagegen nicht anbieten. Dazu müsste sich innerhalb der EKD Wesentliches theologisch ändern; oder man müsste den Russlanddeutschen vermehrt eigene Richtungsgemeinden analog zu den vielen, großen freikirchlichen Gemeinden ermöglichen samt einem umfassenden und das Allgemeine Priestertum fördernden theologischen Ausbildungssystem auf allen Ebenen, das von einer schriftgemäßen und dem Gemeindebau dienlichen Theologie getragen ist.

Helge Stadelmann

Philip Jenkins: *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert*, Gießen: Brunnen, 2006, 384 S., € 24,95 (*The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, New York: Oxford University Press, 2002, übers. v. Frank Grundmüller)

„Das Zeitalter des westlich geprägten Christentums wird noch zu unseren Lebzeiten zu Ende gehen und das neue Zeitalter des ‚südlichen Christentums' bricht an" (S. 14). Diese Hauptthese unterlegt der Religionswissenschaftler Philip Jenkins mit historischen Beobachtungen und demographischen Analysen und Prognosen. Setzt sich der Trend der letzten Jahrzehnte fort, dann wandert das Christentum unaufhaltsam südwärts (S. 12) und wird „im neuen Jahrhundert einen weltweiten Aufschwung erleben, wobei die überwiegende Mehrheit der Gläubigen weder weiß noch europäisch oder nordamerikanisch sein wird" (S. 13). Das hat zur Folge, dass im Jahr 2025 „voraussichtlich nur noch ein Fünftel der dann global 3 Milliarden Christen weißer, nicht-hispanischer Abstammung sein" wird (S. 13).

Dieser „weltweite Wandel von religionsgeschichtlichem Ausmaß" (S. 11) wird in der „Kirche des Nordens" und von deren Theologen kaum wahrgenommen. In der Fixierung auf die westliche Welt hat sich vielmehr der Bedeutungsschwund des christlichen Glaubens und allenfalls die Bedrohung durch den Islam im Bewusstsein der „Westler" festgesetzt. Jenkins' Analysen verhelfen zur Überwindung dieser Nabelschau-Haltung und zum Gewinnen einer globalen Perspektive.

Jenkins erinnert in den historischen Nachzeichnungen daran, dass das Christentum für Hunderte von Jahren nicht in Europa, sondern im Nahen Osten, in Asien und Afrika beheimatet war und jetzt wieder (teilweise) dorthin zurückkehrt (S. 33–69). Diese Schwerpunkt-Verschiebungen des Christentums dokumentieren die große Flexibilität und kulturelle Anpassungsfähigkeit des christlichen Glaubens (S. 66.91–93.173). Wo immer dieser Glaube verbreitet wurde und Fuß fassen konnte, hat er sich den örtlichen Gegebenheiten angepasst. Deshalb hat die „Botschaft der Kirche ... eine Anziehungskraft, die völlig unabhängig ist von derjenigen der Kolonialmächte, die sie einst in die Länder trugen" (S. 96).

Entsprechend den kontextuellen Bedingungen gehören „die Glieder der Kirchen des Südens zu den Ärmsten der Erde" (S. 19). Die wirtschaftlichen Verhältnisse bilden den gemeinsamen Kontext des südlichen Christentums und wirken sich auf die Gestalt der Kirchen und deren Theologie aus. Gerade im Zug der fortschreitenden Urbanisierung kommt den Kirchen eine besondere Funktion zu, insofern sie soziale Bedürfnisse erfüllen, die anderweitig nicht abgedeckt werden. Aus dieser Perspektive sind mit der Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche greifbare Vorteile verbunden (S. 119–123). – Wider Erwartung der westlich geprägten Theologie hat sich in diesem wirtschaftlichen Umfeld die Botschaft der Befreiungstheologie in der Breite nicht durchsetzen können. Vielmehr ist

feststellbar, dass die südlichen Kirchen in der Regel traditionelle Glaubensinhalte vertreten, eine konservative Moral predigen, das Übernatürliche ins Alltägliche einbeziehen und für apokalyptische Denkweisen offen sind (S. 19–22). Das Rechnen mit dem direkten Eingreifen Gottes äußert sich in der starken Betonung von Glaubensheilung, Exorzismus, geistlicher Kampfführung und Prophetie (S. 82–87.195–204).

Selbst in ihrer theologisch apolitischen Prägung eignet der Religion im Kontext einer (noch) nicht ausdifferenzierten Gesellschaft eine hohe politische Bedeutung, insbesondere dort, wo es zu Koalitionen von Kirche und Staat kommt und wo eine Glaubensrichtung zur Staatsreligion erklärt wird (S. 217–249). Religiös motivierte Konflikte werden zunehmen und werden neben Christentum und Islam auch – entgegen dem oft friedlichen Bild, das man im Westen von den östlichen Religionen hat – Buddhismus und Hinduismus betreffen (S. 281–285). Im Bezug auf das Judentum ist sowohl ein „Wiederaufleben des religiösen Antisemitismus" in Form einer Erneuerung der Ersatztheologie als auch ein „Interesse an enger Harmonie mit dem jüdischen Staat ... um die eigenen muslimischen Feinde zu schwächen", denkbar (S. 280). – Die These von Huntington (*Clash of Civilisations*), dass Konflikte entlang kultureller und religiöser Grenzen zunehmen werden, wird auch von Jenkins Untersuchungen gestützt (S. 252). Huntingtons Prognose, dass der Islam den „demographischen Sieg" davonträgt, wird durch die Beobachtungen von Jenkins relativiert, dass das demographische Wachstum das südliche Christentum ebenso erfasst wie die islamische Welt, so dass „das Christentum ... weiterhin einen massiven Vorsprung haben und ihn auch auf absehbare Zeit behalten" wird (S. 17).

Vom südlichen Christentum werden die Kirchen in Europa und Nordamerika nicht unberührt bleiben. Durch direkte Missionsbemühungen und vor allem durch Einwanderungen (S. 315–322) ist es durchaus denkbar, dass das schwächelnde traditionelle Christentum durch die südlichen Nachbarn „eine neue Stärkung und Belebung" erfährt. „Das Christentum, das auf diesem Wege verbreitet wird, hat eine südliche Prägung, ist konservativ und charismatisch" (S. 297). So verwundert es nicht, dass bei der Weltkonferenz der Anglikaner 1998 die liberale Position zur Homosexualität aufgrund des Widerstandes der südlichen Vertreter scheiterte (S. 312f). Und es ist nachvollziehbar, dass die katholische Kirche angesichts ihrer weiten Verbreitung in der südlichen Hemisphäre „im Interesse am eigenen Fortbestand" an konservativen Positionen festhält. Jenkins' spitzer Kommentar dazu: „Sie können eben zählen" (S. 306).

Zählen – das kann Jenkins auch, und zwar gut und überzeugend. Das Christentum wird als soziologisches Phänomen betrachtet und beschrieben, und – wie Jenkins selbst mehrmals betont –seine Prognosen haben nur in diesem Rahmen ihre Geltung. Unerwartete Ereignisse in Natur, Wirtschaft, Politik, Religion und Gesellschaft sowie das unvorhersehbare direkte Eingreifen Gottes in diese Weltgeschichte müssen dabei naturgemäß unberücksichtigt bleiben und entziehen sich der menschlichen Berechenbarkeit. Nicht erwarten darf man von dieser religions-

soziologischen Studie große theologische Reflexionen über das südliche Christentum. Zwar bezieht Jenkins manchmal Positionen und markiert Grenzen und Möglichkeiten der Kontextualisierung des christlichen Glaubens (S. 199–202); die theologischen Kriterien bleiben aber undeutlich. Die Definition von Christentum, die von Mormonen (S. 107) über selbsternannte Messiasse (S. 82–87) bis zu Maria-Anbetern (S. 183–187) alle umfasst, die sich für Christen halten (S. 141), mag manch einem Leser zu breit erscheinen, so dass die Frage auftaucht, wie sich das soziologische Christentum zum wirklichen christlichen Glauben verhält. Diese Frage muss sich das westlich geprägte Christentum aber ebenso gefallen lassen wie das südliche.

Dass es verhältnismäßig lange dauerte, bis die deutsche Übersetzung dieses mit dem „Gold Medallion Book Award" ausgezeichneten Buches vorlag (die chinesische Übersetzung erschien bereits 2003), bestätigt die These, dass das südliche Christentum auch im deutschsprachigen Raum wenig Interesse zu wecken vermag. Es ist zu hoffen, dass hier wirklich eine Trendwende einsetzt und dass Jenkins' Folgebuch, das sich stärker mit der inhaltlichen Dimension des südlichen Christentums auseinandersetzt (The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South, 2006), der deutschsprachigen Leserschaft schneller zugänglich wird. Denn wie auch immer die Entwicklung verlaufen wird, eines tut Not: bewusst hinschauen auf das, was global geschieht. Dazu leistet das Buch von Jenkins einen wertvollen Beitrag.

Stefan Schweyer

Stefanie Theis: *Religiosität von Russlanddeutschen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2006, 280 S., € 35,–

Diese 2003 an der Universität Marburg eingereichte Dissertation ist ein weiterer erfreulicher Beleg dafür, dass die theologische Erforschung russlanddeutscher Kirchlichkeit bzw. Religiosität begonnen hat (vgl. dazu oben die Rezension zu Christian Eyselein). Auch die vorliegende Arbeit fokussiert Herkunft und religiöse Prägung evangelisch-lutherischer Spätaussiedler. Im Rahmen des „religiösen Paradigmas" versteht Theis Praktische Theologie als wahrnehmungsorientierte Hermeneutik religiöser Lebenswelten und Lebensgeschichten (S. 15.28). Vor dem Hintergrund der wechselhaften Schicksale der Deutschen in Russland und sich vielfältig mischender Prägungsfaktoren (Luthertum / Pietismus; Modernisierung / Konservierung; Privilegierung / Diskriminierung) intendiert sie unter Zuhilfenahme praktisch-theologischer Biographieforschung und qualitativer Sozialforschung (in Gestalt von narrativen Interviews), die spezifische Religiosität Russlanddeutscher näher herauszuarbeiten. Die erst im Jahr 2004 vorgelegte Habilitationsschrift von Eyselein war ihr offenbar noch nicht bekannt.

In einem vergleichsweise knappen, aber erstaunlich kenntnis- und nuancenreichen historischen Teil zeichnet sie die Geschichte der Russlanddeutschen über einen Zeitraum von mehr als 300 Jahren bis zum Ende der Sowjetunion nach (S. 37–83). Sehr anschaulich bezüglich der verschiedenen Wanderungen und Siedlungsgebiete der Deutschen ist die Karte auf Seite 40f. Insgesamt ist dieser Teil, der schwerpunktmäßig zwar die Geschichte der evangelisch-lutherischen Siedler nachzeichnet, aber prinzipiell alle protestantischen Gruppen beachtet, sehr lesenswert. – Auch der zweite Teil (S. 85–123), der das Verhältnis von Moderne, Nation (bzw. Ethnizität) und Religion in der russischen Gesellschaft analysiert, erweist sich als differenziert und anregend. In vieler Hinsicht präsentiert sich die (von vielen pietistischen, aber auch freikirchlichen Impulsen geprägte) Religiosität der Deutschen in Russland, aber auch ihre Ethnizität zwischen nationaler Identität und kontextueller Integration, als ein komplementäres Verhältnis von Modernität und Tradition. Theis sieht die Religiosität Russlanddeutscher in einem „Spannungsverhältnis traditionalisierender Modernisierung" (S. 108). „Ethnizität, Tradition und Religion bei Russlanddeutschen erweisen sich als Elemente eines modernen wie antimodernen Selbstverständnisses zugleich" (S. 107). In der differenziert wahrgenommenen Religiosität der Deutschen im Zarenreich, in der Sowjetunion und im postsozialistischen Russland kann sie jedenfalls nicht einfach einen starren Traditionalismus erkennen, „sondern eine bewegte Auseinandersetzung mit den gesellschaftlichen, religiösen und kirchlichen Transformationen" (S. 122).

Wenn sie dann allerdings in einem dritten Teil (S. 125–199) die Religiosität russlanddeutscher Migranten analysiert, erweist sie sich in ihren Ausführungen der Seiten 126 bis 145 trotz aller Differenzierungsversuche als theologisch-weltanschaulich derart befangen, dass man diesbezüglich sagen möchte: „Wenn du geschwiegen hättest, so wärest du ein Philosoph geblieben" – was umso bedauerlicher ist, als die anschließende Rekonstruktion und Interpretation ihrer narrativen Interviews mit russlanddeutschen Frauen methodisch hervorragend und inhaltlich einfühlsam interpretierend gelingt (S. 146ff). Man ahnt es schon: In diesem Abschnitt geht es um die Zuschreibung des „Fundamentalismus"-Vorwurfs gegenüber pietistisch-erwecklichen Denk- und Glaubensmustern. Theis verspricht zwar eine „theologische Bestimmung von Pietismus in Abgrenzung zu Fundamentalismus" (S.126), vollführt dann aber einen interpretatorischen Eiertanz, bei dem sie pietistische Frömmigkeitsmerkmale immer wieder als „fundamentalistisch" abqualifiziert. Sie sieht zwar (zu Recht) die Religiosität von Russlanddeutschen als „in erster Linie pietistisch geprägt" an (S. 133), identifiziert dann das Pietistische aber doch immer wieder als „fundamentalistisch", ohne „*die* Religiosität der Russlanddeutschen per se als ‚fundamentalistisch' klassifizier[en]" zu wollen (S. 134). Leider hat man dann offenbar keinen Doktorvater, der einen in solchem Vorgehen einmal grundsätzlich hinterfragen würde, wenn man vom Standpunkt des theologischen Mainstreams aus andere abwertet. Wenn schon das bloße Unterscheidungsmerkmal „gläubig-ungläubig" als Kennzeichen

von Fundamentalismus gilt (S. 144 Anm. 96), dann sind der Fehlinterpretation kaum mehr Grenzen gesetzt.

Dabei bemüht sich Theis zunächst durchaus zu differenzieren: So unterscheidet sie den „Fundamentalismus im eigentlichen Sinne" („eine konservativ-evangelikale Bewegung Anfang des 20. Jh. in den USA") von neueren „fundamentalistischen Bewegungen", die anstelle „der Modernisierung der Religion ... eine explizite religiöse Fundamentierung der Moderne bzw. der Politik" fordern (wie etwa die islamische Revolution des Ayatollah Khomeini [S. 131]). Von letzterem wird nun der Pietismus mit seiner „innerweltlichen Askese" abgegrenzt (S. 131.133). Aber schon dieser Unterscheidungsversuch hinkt, denn weder Spener mit seiner ausgeprägten Fürsten-Diplomatie noch Francke mit seiner Hochschulpolitik haben diese Art „innerweltliche Askese" geübt. Und doch hatte ihr gesellschaftsrelevanter tiefer Glaube keinerlei Analogie zu einem gewaltbereiten islamischen Fundamentalismus – viel weniger noch als diverse Ratschläge von Luther und Calvin an Fürsten und Stadträte in der Reformationszeit!

Auch der nächste Versuch von Theis, „Fundamentalismus" zu definieren, schlägt fehl – wenn sie sein Charakteristikum als Reaktion identifiziert: „Ein bestehender Zustand wird als bedenklich angesehen und soll revidiert werden unter Berufung auf absolute Werte, Wahrheiten und Gewissheiten" (S. 131). Dann müssten alle Propheten des Alten Testaments, Jesus und Paulus (als Schreiber des Galaterbriefs oder der Korintherkorrespondenz) „Fundamentalisten" gewesen sein. Und auch die Reformation Luthers sollte man dann lieber als fundamentalistisch bezeichnen! Damit aber würde der Fundamentalismusbegriff deckungsgleich mit dem der Religion Israels oder des Urchristentums, was nicht sinnvoll sein kann.

Willkürlich wird dann (S. 134ff) eine Liste von Merkmalen fundamentalistischer Religiosität erstellt und expliziert: (1) Autoritätsgläubigkeit, die sich mit einem Gottesbild verbindet, das einen persönlichen Gottesbezug und das Bild eines richtenden Gottes zusammenhält (wobei Theis gleich zugestehen muss: „Fundamentalismus ist hier zugleich orthodox und pietistisch" [S. 135]). (2) Moral – wobei dann typisch pietistische Ansichten und Regeln angeführt werden, um sie mit den Worten zu kommentieren: „Rigide Normen und Werthaltungen sind charakteristisch für fundamentalistische Bewegungen" (S.136). (3) Korporative Identität. Kommentar Theis: „Merkmal fundamentalistischer Orientierung ist ein starkes Wir-Gefühl" (S. 136), wobei man die eigenen Gesinnungsfreunde als „gut", die anderen als „schlecht" einstuft. Man fragt sich, wer dann in Kirche, Gesellschaft und Politik nicht willkürlich als „fundamentalistisch" gebrandmarkt werden könnte! (4) Emotionale Ergriffenheit. Auch hier wird sehr schlicht dekretiert: „Emotionale Ergriffenheit ist Merkmal fundamentalistischer Mentalität" (S. 137). Als Beispiele werden dann nur der Liebesenthusiasmus der Erweckungs- und Heiligungsbewegung sowie das Herzensgebet des Pietismus angeführt. (5) Biblizismus. Ein „dogmatisches Schriftverständnis und Vorbehalte gegen historisch-kritische Exegese" (S. 138f) gelten gleichermaßen als typisch für

Russlanddeutsche und als Erweis ihres Fundamentalismus. Diese Christen würden damit genau so mit der Bibel umgehen, wie die Kommunisten mit den Schriften von Marx, Engels und Lenin – was erwiesenermaßen fundamentalistisch sei. Als leuchtendes Gegenbeispiel wird dazu (S. 139) die deutsche evangelische Theologie und Kirche angeführt, für die „der breite Strom historisch-kritischer Forschung prägend [sei], der von der Aufklärung über die religionsgeschichtliche Schule bis hin zu Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm grundlegend das Verständnis der Bibel und das evangelisch-lutherische Selbstverständnis bestimmte". Was spricht eigentlich dagegen, auch diese Position als „fundamentalistisch" zu bezeichnen? Schließlich: (6) Apokalypse. Wer sich mit der Johannesoffenbarung sowie dem Jüngsten Gericht befasst und angesichts solcher Eschatologie „die Vorstellung von Fortschritt" als Gesamttendenz der Weltgeschichte ablehnt, ist „fundamentalistisch" (S. 140). Dazu fällt einem nichts mehr ein.

Nach solch profunder Liste ist am Ende tröstlich, dass die Autorin abschließend doch festhält, „dass weitere Merkmale fundamentalistischer Mentalität bei Russlanddeutschen meines Erachtens fehlen, nämlich Gewaltbereitschaft, die Forderung religiös begründeter Politik im fundamentalistischen Sinne sowie Missionserfahrung" (S. 141). Da kann man ja beruhigt sein. Und doch fühlt man sich an dunkelste Zeiten der Kirchengeschichte erinnert, in denen auch immer schon vorher feststand, wie das Urteil am Ende lautet. Man kann nur hoffen, dass sich diese Art des Anprangerns evangelikaler Kreise irgendwann auch in Deutschland überlebt. Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang den Hinweis des Erlanger Professors Hanns Kerner hören: „Es scheint, als ob die unter der protestantischen Pfarrerschaft immer stark ausgeprägten Feindbilder sich weg von der katholischen Kirche, den Juden und Muslimen oder den Atheisten vorwiegend hin zu den Evangelikalen verlagert haben" (Predigt in einer polyphonen Kultur, Leipzig 2006, S. 14) – wobei letzteren der Fundamentalismus-Malus zugeschrieben wird.

Dass der letzte Teil des Werkes von Stefanie Theis (S. 201–237) wieder sehr nachdenkenswert und informiert von Akkulturation und Integrationsprozessen bei Aussiedlern handelt, wobei Akkulturation von Zuwanderern zu Recht als wechselseitiger Prozess (S. 211) und Integration unter anderem auch als „Trauerprozess" (S. 222) beschrieben wird, sei hier nur abschließend bemerkt. Weithin hat die Autorin eine anerkennenswerte Abhandlung verfasst, die viel zum Verständnis russlanddeutscher Mitchristen beitragen kann. Hätte sie die Fundamentalismus-Schublade nicht geöffnet, dürften Russlanddeutsche sich selbst durchgängig gut verstanden fühlen und würden Leser eine weniger verzerrte Sehhilfe zur Wahrnehmung von deren Religiosität präsentiert bekommen.

Helge Stadelmann

3. Gottesdienst / Liturgik

Christian Schwark: *Gottesdienste für Kirchendistanzierte*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 391 S., Pb., € 16,90

In dieser im April 2004 in Greifswald angenommenen Dissertation setzt sich Christian Schwark mit einem Thema auseinander, das seit Jahren wie kaum ein anderes die Aufmerksamkeit von Christen auf sich zieht, die sich am Missionsauftrag orientieren. Der Autor untersucht darin fünf Modelle von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte im landeskirchlichen Kontext, in welchem er auch selbst als Pfarrer tätig ist.

Im relativ kurz gehaltenen einführenden Teil wird diese Weise des Gottesdienstes bewusst im Rahmen des missionarischen Gemeindeaufbaus verortet, welcher den volkskirchlich geprägten Gemeindeaufbaumodellen gegenübergestellt wird (S. 22). Im missionarischen Gemeindeaufbau dient der Gottesdienst (nach Michael Herbst) sowohl als gestaltetes Treffen der Mitarbeiter, Hauskreise und Dienstgruppen als auch zur Evangelisierung der vielen Besucher, „deren Hinkehr zum Evangelium noch aussteht" (S. 21). Aus seiner Definition einer am biblisch-reformatorischen Zeugnis orientierten Praktischen Theologie leitet Schwark drei Arbeitsschritte ab (S. 28), welche die Gliederung seiner Untersuchung vorgeben. Dieser Aufbau bringt zwar einige Wiederholungen mit sich, hilft aber zugleich den Gedankenfortschritt sichtbar zu machen.

Im ersten Kapitel wird für die kirchliche Situation das in den letzten Jahren zunehmende Interesse an Mission und Evangelisation (EKD-Synode 1999) sowie der Erneuerung des Gottesdienstes, die mit dem Schwerpunktthema Liturgie in der Praktischen Theologie seit den 1990er Jahren parallel läuft, hervorgehoben. Die Charakterisierung der gesellschaftlichen Entwicklungen mit ihren vielfältigen Milieus macht deutlich, dass die Volkskirche und insbesondere ihr traditioneller Gottesdienst in einem Maße milieugebunden sind, dass dieser ebenso wie der Gottesdienst für Kirchendistanzierte als Zielgruppenveranstaltung zu betrachten ist. Ein Rückblick auf vergleichbare Gottesdienste in der Kirchengeschichte zeigt Anknüpfungsmöglichkeiten an das nicht völlig neue Anliegen (S. 70) auf. – Das zweite Kapitel benennt als Ursprünge und Einflüsse Bonhoeffers Formel „Kirche für andere" samt Weiterentwicklungen, die amerikanische Gemeindewachstumsbewegung und deren Rezeption in der deutschen Gemeindeaufbaubewegung sowie Querverbindungen zu charismatischen Einflüssen, den „Gottesdiensten in besonderer Gestalt" und zu Evangelisationen (Billy Graham und Ulrich Parzany) in den letzten Jahrzehnten.

Im eigentlichen Hauptteil folgt eine ausführliche Darlegung und Analyse der untersuchten Konzepte und Modelle: Dies sind einerseits drei durch Willow Creek geprägte Gottesdienste und zum andern die Thomasmesse und die Ludwigsburger Nachteulen-Gottesdienste. In der ersten Gruppe bildet der Nieder-

höchstädter „GoSpecial", der „als das einflussreichste Modell eines Gottesdienstes für Kirchendistanzierte in Deutschland gilt" (S. 115), den Schwerpunkt. Ansätze, die im Sinne einer biblischen Theologie problematisch sind, werden von Schwark theologisch hinterfragt. Dabei bleibt sein Urteil fair, berücksichtigt ebenso die Stärken und stellt trotz seiner Mahnung zum theologischen Profil die theologische Weite der Landeskirchen in Rechnung. Ob generell – wie der Autor voraussetzt – in Deutschland im Vergleich zu den USA auch von den verschiedenen Zielgruppen eine größere theologische Offenheit gewünscht wird, wäre eine eigene Untersuchung wert. Das vorletzte Kapitel zeigt hilfreiche Perspektiven für die Praxis auf im Hinblick auf nötige Voraussetzungen, Planung und Durchführung solcher missionarischer Gottesdienste sowie deren Begleitung und Förderung von der gemeindlichen bis zur landeskirchlichen Ebene. Ein kurzes Schlusskapitel weist das Potential von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte für die Volkskirche auf. Dieses besteht etwa im Angebot für die nachwachsende Generation, in der Verwirklichung des Priestertums aller Gläubigen und kann laut Schwark überhaupt als Anstoß für Veränderungen in einer Ortsgemeinde wie auch auf gesamtkirchlicher Ebene wirken.

Besonders lesenswert sind unter anderem der systematisch-theologische Teil, in dem Schwark bei der Streitfrage nach der „Anknüpfung" (Emil Brunner vs. Karl Barth) von einer an der Inkarnation orientierten Kontextualierung ausgeht (S. 233), sowie die Ausführungen über Leitung und Mitarbeiterschaft (S. 311–318). Eine voluminöse Bibliografie von 46 Seiten schließt diese relevante Studie ab. Die Freude am Lesen wird allerdings etwas getrübt, wenn sich – wie beim Rezensionsexemplar – zu schnell eine Anzahl Seiten aus der Klebebindung lösen. Auch ein Paperback sollte zumindest ein einmaliges Lesen überstehen können. – Die breit angelegte Beschreibung dieser Gottesdienstmodelle bietet neben der Reflexion auch eminent praxisnahe Einblicke in Vorbereitung, Organisation und Gestaltung, so dass das durchweg flüssig zu lesende Buch auch interessierten Nichttheologen und Mitarbeitern ohne Einschränkungen empfohlen werden kann.

Maximilian Hölzl

4. Homiletik

Hanns Kerner (Hg.): *Predigt in einer polyphonen Kultur*, Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 2006, 144 S., € 16,80

Dieser Aufsatzband dokumentiert die Vorträge eines vom Gottesdienst-Institut der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern durchgeführten Symposions zur „Predigt in einer polyphonen Kultur". Vor dem Hintergrund einer postmodernen

Kultur wird hier versucht, in unterschiedlicher Weise das Spezifikum der Predigt herauszuarbeiten. Beim Lesen des Bandes wird schnell deutlich, dass die gegenwärtige Predigt nicht nur in einer vielstimmigen Kultur erfolgt, sondern dass vor allem auch die homiletischen Konzeptionen zur Grundlegung, Erarbeitung und Gestaltung einer Predigt selbst mehrstimmig sind. Das Besondere dieser homiletischen Polyphonie ist allerdings, dass sie aus dem „Beginn eines Dialogs im Sinne des wechselseitigen Zur-Kenntnis-Nehmens zweier bisher eher isolierten Diskurse" (S. 134) herrührt: der Begegnung zwischen einer „evangelikalen" und einer „volkskirchlichen" Homiletik. Die Frage, was eine Rede zur Predigt macht und was Predigende in der Postmoderne zu bedenken, berücksichtigen und beherzigen haben, wird hier zum Beispiel pointiert von den beiden gegenwärtig einflussreichsten Vertretern einer „evangelikal" (Helge Stadelmann) bzw. „volkskirchlich" (Wilfried Engemann) orientierten Homiletik vorgestellt.

Die Dokumentation wird von Hanns Kerner – dem Direktor des Nürnberger Gottesdienst-Instituts – mit aufschlussreichen „Wahrnehmungen aus einer neuen empirischen Untersuchung unter evangelisch Getauften" aus Bayern eröffnet, in der sowohl Predigende als auch Predigthörer über ihre Erwartungen, Erfahrungen und Einschätzungen zur Predigt Auskunft geben (S. 7–27). Daran schließt sich die herausfordernde Klärung von Helge Stadelmann an, was im Angesicht einer polyphonen Kultur überhaupt erst eine Rede zur Predigt macht (S. 29–45). Nach dieser grundlegenden Einführung – aber nicht darauf Bezug nehmend – zeigt Susanne Heine auf, wie die Räume des Textes und die der Predigthörer im Raum der Predigt miteinander in Verbindung gesetzt werden könnten (S. 47–63). Unter dem Leitbegriff der Freiheit („Erschöpft von der Freiheit – Zur Freiheit berufen") beschreibt Wilfried Engemann anschließend die „Predigt als Lebens-Kunde unter den Bedingungen der Postmoderne" (S. 65–91). Dass neben den inhaltlichen Aspekten der Predigt auch handwerkliche Herausforderungen zu berücksichtigen sind, zeigen die Beiträge von Uwe Pörksen („Was taugt die Rede in unserer medialen Welt und was ihre Bauform als Grundriss der Predigt" [S. 93–108]) und Barbara Greese („Predigen heute – ein Streifzug durch eine signifikante Redeform" [S. 109–128]) von einer rhetorischen Perspektive her auf. Im Rahmen einer Zusammenfassung als Ertragssicherung der positionell sehr unterschiedlichen Beiträge zeichnet Klaus Raschzok die sich nun ergebenden neuen homiletischen Herausforderungen nach und zeigt hierbei erste mögliche Konsequenzen auf (S. 129–143).

Auffällig ist, dass die Umfrage einen gravierenden Unterschied zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung bei den Predigenden zu Tage gefördert hat. Zum einen stimmen die Predigenden in ihrer Einschätzung der Hörfähigkeit ihrer Zuhörer, zum Beispiel im Hinblick auf die Dauer einer Predigt, mehr mit den sonntäglichen „Predigtboykotteuren" als mit den tatsächlichen Predigthörern überein und zum anderen schätzen sich die Predigenden im Hinblick auf die Verständlichkeit selbst um ein vielfaches besser ein als dies ihre Predigthörer tun. Besonders eklatant ist, dass viele Predigende ein klares Feindbild in den „evangelikalen

Predigthörern" gefunden haben und gegenüber diesen zum Teil bewusst die Konfrontation suchen, obwohl das Gros „der sich als evangelikal bezeichnenden Befragten durchaus etwas von der Predigt in der Ortsgemeinde erwartet" (S. 26).

Dagegen stimmt es hoffnungsvoll, dass die Grundsatzfrage, was die Rede zur Predigt macht, gerade von dem Vertreter einer evangelikal orientierten homiletischen Position geklärt wurde bzw. werden musste. Im Ringen um das Proprium einer dezidiert evangelischen Homiletik zwischen evangelikalen und volkskirchlichen Vertretern dürfte sich vor allem Stadelmanns Ansatz einer trinitarisch begründeten Theologie der Predigt als fruchtbarer (gemeinsamer) Ausgangspunkt für einen konstruktiven Dialog anbieten. Vor allem durch seine profunde Kenntnis der gesamten (auch der internationalen) homiletischen Diskussion weist sich Stadelmann hier als ein konstruktiver Gesprächspartner aus. Während er die Auseinandersetzung mit allen gängigen homiletischen Konzepten aus Vergangenheit und Gegenwart nicht scheut, lässt sich im Kontrast dazu eine profunde Kenntnis etwa evangelikaler Standpunkte in den anderen Beiträgen nicht so leicht erkennen. Von daher ist es umso erfreulicher, dass Raschzok Stadelmanns „trinitarisch orientierte Predigttheorie mit einer Reihe von Anfragen zur geistlichen Dimension der Verkündigung" als einen Beitrag würdigt, der „den dringend erforderlichen Dialog zwischen ‚evangelikaler' und ‚volkskirchlicher' Homiletik" eröffnet (S. 129; vgl. S. 134). Wie nötig dieser Dialog ist, zeigen beispielsweise die empirische Umfrage sowie gleichermaßen die herausfordernden Überlegungen von Raschzok im Hinblick auf eine „gute Predigt" (S. 141f). Auch die Hinweise Engemanns, dass sich die Predigt unter anderem als eine Art praktische Lebenskunde zu verstehen hat und auch auf Lebenskunst zielt, dürften sich hier als hilfreich erweisen. Allerdings verwundert bei Engemann, dass er die „Freiheit" zu seinem theologischen Leitbegriff erhebt, obwohl er doch gerade wiederzuentdecken scheint, dass Jesus „das Lehren zu seiner Hauptbeschäftigung" macht (S. 70) und „seine Predigttätigkeit mit einem Ruf zur Umkehr eröffnet" (S. 78). Gerade diese Dimension der Lehre und Nachfolge haben ihren Wurzelgrund doch im „Wort Christi" selbst und berühren sich damit eng mit den Hinweisen von Stadelmann (S. 44f). Für die Zukunft sollte die homiletische Diskussion allerdings nicht nur um die beiden Pole des „Predigenden" und des „Predigthörers" kreisen, sondern vor allem wieder den zur Predigt „Beauftragenden" selbst ins Zentrum rücken. Zentral kommt es in der Predigt darauf an, dass Gott selbst zu Wort kommt, denn sonst gilt generell, was Barbara Greese bisher lediglich zur dramaturgischen Homiletik von Martin Nicol kritisch angemerkt hat: „Für mich ... deutet sich hier eine Abkehr vom evangelischen Verständnis der Kirche als einer Kirche des Wortes an, für die die Predigt zentral ist" (S. 113). Es verwundert einen jedoch schon, wenn Greese die rhetorische Konzeption von Gert Otto im Kontrast dazu als „das adäquateste" Konzept anpreist, „wohlgemerkt als Nichttheologin" (S. 114).

Auch wenn die Predigt in der Tat in einer polyphonen Kultur zu erfolgen hat und die homiletischen Konzeptionen ebenfalls (noch) mehrstimmig sind, so gilt

jedoch gerade für die Predigt, die ihren Wurzelgrund im „Wort Christi" hat und dieses proklamiert: „Meine Schafe hören meine Stimme, und ich kenne sie, und sie folgen mir; und ich gebe ihnen ewiges Leben, und sie gehen nicht verloren in Ewigkeit, und niemand wird sie aus meiner Hand rauben" (Joh 10,27f). „Die Predigt ist deshalb nicht nur menschliche Rede, weil sie die Proklamation des offenbarten Wortes Gottes ist (1 Kor 2,13; vgl. 1 Thess 2,13)", weshalb hier auch nicht der „inspirierte" Prediger erforderlich ist, „sondern der Prediger, der bei dem inspirierten Wort Gottes bleibt" (2 Tim 3,13f) und es „in einen deutlich wahrgenommenen [polyphonen] Kontext hinein sagt" (S. 44f).

Thomas Richter

Volker A. Lehnert: *Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten. Kleine praktische Homiletik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, 160 S., € 14,90

„Wes des Herz voll ist, des geht der Mund über" (Lk 6,45). Man spürt diesem leidenschaftlichen Plädoyer ab, dass hier der Autor mit viel Herzblut für freies und lebendiges Predigen wirbt. Volker A. Lehnert – Dezernent für Aus- und Fortbildung im Landeskirchenamt der Evangelischen Kirche im Rheinland – fordert nicht nur dazu auf, im Vollzug der Predigt „kein Blatt vor'm Mund" zu haben, sondern er nimmt auch selbst kein Blatt vor den Mund, wenn er für seine Schau einer lebendigen Verkündigung engagiert eintritt. So stellt und hält er unter Bezug auf Jes 55,10f fest: „Das Wort ‚sagt' nicht nur etwas, sondern ‚tut, was es sagt'. Es teilt nicht nur etwas mit, sondern teilt etwas aus, bringt etwas hervor" (S. 13). Von diesem Vertrauen in das Reden Gottes in der Verkündigung ist dieser Mahnruf durchzogen. In den vielen praktischen Hinweisen konkretisiert sich dieses Vertrauen dann auch in einem tiefen Zutrauen in das Reden Gottes, gerade in der „freien" Predigt.

Lehnert beginnt seinen motivierenden Weckruf mit einer Warnung des englischen Erweckungspredigers Spurgeon („Ich warne euch sehr davor, eure Predigten vorzulesen ...") und positioniert die Predigt als „Spreche" statt „Schreibe", indem er der gängigen Predigtpraxis gegenüber (unter Bezug auf Josuttis) kritisch anfragt, ob „hier etwa Schriftgemäßheit durch Schriftlichkeit gesichert werden" soll (S. 7–10). In sieben aufeinander aufbauenden Schritten versucht der Autor im Folgenden zu einer freien und lebendigen Predigt, in Analogie zu einem Konzert, anzuleiten.

Er beginnt mit einer theologischen Grundlegung, indem er das Predigen als „konzertantes Ereignis" („Jazzer und Blueser spielen übrigens ‚ohne Blatt' ...") verortet und „die Subjekte der Predigt" beleuchtet (S. 11–27). Die Leitfrage ist: „Was geschieht eigentlich beim und durch's Predigen?" Er benennt ausschließ-

lich Gott als das „Hauptsubjekt der Predigt", weshalb für ihn der methodisch erste Schritt darin besteht, „von Gott selbst etwas zu erwarten: Dass Er nämlich höchstpersönlich reden möge – durch mich!" Konsequent leitet Lehnert nun die Aufgaben der weiteren Subjekte der Predigt (Verkündiger und Hörer) von dieser Grundlage her ab. Sie sind nur aus einer empirischen Sicht handelnde Subjekte, aber aus geistlicher Sicht lediglich Mitsubjekte mit einer „Zwischenhandlungsfunktion". So kann und hat der Verkündiger nur von Gott her zu reden, also „an Christi statt", und die konkrete Hörerschaft wird so folgerichtig als „Kreatur des Wortes" erkannt.

Aus diesem Grund kommt Lehnert zweitens, veranschaulicht an vielen biblischen Beispielen, auf die „Interpretation" zu sprechen (S. 28–40). „Die Vorbereitung einer freien Predigt beginnt mit einer leidenschaftlichen exegetischen Entdeckungsreise. Was steht da eigentlich?" (S. 30f) Hier liegt für ihn die Quelle der freien Predigt, die „Freude daran, durch die Bibel ausgelegt zu werden" (S. 28), und erst auf dieser Grundlage kann man „Räume betreten" und „Räume eröffnen", denn „das Publikum möchte Musik hören. Erklingt diese nicht, wird es bald ausbleiben" (S. 40)! Allerdings wirkt das konkrete Beispiel einer Predigtvorbereitung (S. 115f) später leider etwas relativierend und ernüchternd auf diese Ausführungen zurück.

Drittens widmet sich Lehnert der Frage nach der Absicht des Predigens, denn wer „nicht zielt, wird auch nicht treffen" (S. 41–59). In einer Art Lasterkatalog zeigt er die elf schwersten Fehler auf, wie man lebendige Predigten verhindert. Hier dominiert aber nicht das „dagegen", sondern er zeigt vor allem, „wofür" er eintritt: eigensinniges, wirkstoffhaltiges und konkret lebensbezogenes Predigen, das er wieder beispielhaft konkretisiert.

Viertens schärft Lehnert den Blick für die Unterscheidung der verschiedenen grundlegenden Predigttypen und die Berücksichtigung der verschiedenen biblischen Textgattungen und zeigt die Konsequenzen für die Predigtpraxis auf (S. 60–78).

Fünftens geht es an das Schreiben der „Partitur" (S. 79–80). Hier beginnt Lehnert nun sein Versprechen aus dem Titel auch methodisch einzulösen, wozu er den Weg vom Manuskript zum Stichwortzettel in praktischen Schritten beschreibt und konkrete Beispiele für „Fangnetzchen" beim freien Predigen vorstellt.

Im sechsten Schritt bringt der Autor sein eigentliches Anliegen: „Performance" (S. 89–143). In diesem umfänglich gewichtigsten Kapitel kommt er auf den Akt des Redens zu sprechen und zeigt, wieder beispielhaft, wie die bisherige Theorie des freien Predigens nun auch in die Praxis überführt werden kann („in kommunikatives Kleingeld wechseln"). Nicht nur Rhetorik, sondern auch Gestik und Mimik treten hier ins Blickfeld.

Zum Abschluss erfolgen im siebten Schritt noch einige Hinweise zur Wirkung der freien Predigt (S. 144–148). Prägnant hält er fest: „Meine Predigt hat dann gepackt, wenn die Menschen mehr hören und mehr wissen wollen (Apg 8,30f;

17,11.32; 28,30f). ... Wo derartige Reaktionen ausbleiben, sollten Sie Ihre Predigtpraxis schleunigst überdenken" (S. 145). Und genau hierzu will dieses Buch konkrete und praktische Hilfestellungen geben. Die Literaturbelege in den Anmerkungen runden das Werk ab, wobei die gewählte Form mit Endnoten den Lesefluss durch ständiges Blättern eher hemmt als fördert (S. 149–156). Ein Bibelstellenverzeichnis zum leichteren Erschließen bzw. eigenständigen Nachgehen der Schritte an Hand der ausgewählten biblischen Beispiele wird leider nicht geboten.

So bleibt festzuhalten: Lehnert möchte Verkündigern wieder Mut machen, „allein durch das Wort" zu bewegen und zu faszinieren und nimmt dazu auch Bezug auf andere gesellschaftliche Kontexte, wo das heute noch gelingt (z. B. Kabarett, Konzert usw.). Er selbst lässt sich dazu auf der Grundlage der bekannten Bullinger-Formel herausfordern: „Die Predigt des Wortes Gottes *ist* Gottes Wort" (S. 15). Damit wird klar, dass das Vorbereiten und Halten einer Predigt nicht vom Zufallsprinzip lebt, sondern vom „Zufallprinzip". Das heißt: Entscheidend ist nicht, was dem Verkündiger selbst so in den Sinn kommt, sondern was Gott dem Verkündiger durch den Geist über den Text der Bibel in den Sinn gibt. So bedeutet frei predigen lernen auch: weg vom Manuskript und zurück zur Bibel. „Wir legen Gottes Wort aus auf der Kanzel. Also muss Gottes Wort auch ausliegen auf der Kanzel. Wo dies vom Platz her nicht möglich ist, muss Platz geschaffen werden. ... Die Bibel bleibt aufgeschlagen auf dem Kanzelbrett, wird häufiger in die Hand genommen und – in diesem Fall bewusst und demonstrativ *lesend* (!) – zitiert. Es geht an *diesem* Ort um *dieses* Wort in *diesem* Buch und um nichts anderes" (S. 134).

Geht es um die Praxis der lebendigen Predigt, so findet Lehnert viele seiner motivierenden Beispiele unter evangelikal bzw. pietistisch orientierten Verkündigern (Wilhelm Busch, C.H. Spurgeon, Ulrich Parzany, Klaus Vollmer u. a.). Geht es dagegen um die theoretische Grundlegung der lebendigen Predigt, so sucht man allerdings evangelikal bzw. pietistisch orientierte Konzeptionen als Impulsgeber meist vergeblich. Hier nimmt der Autor seine stärksten Anleihen bei der Predigt als offenem Kunstwerk (W. Engemann, K.-H. Bieritz) und der dramaturgischen Homiletik (M. Nicol). Von daher bleibt hier nur der Hoffnung Ausdruck zu verleihen, dass der Autor über die Beschäftigung mit den evangelikalen bzw. pietistischen Predigtpraktikern zukünftig auch in die Auseinandersetzung mit evangelikal bzw. pietistisch orientierten homiletischen Grundlagenkonzeptionen eintritt (wie z. B. Helge Stadelmann, Evangelikale Predigtlehre u. a.), die dem Anliegen der lebendigen Predigt ebenso wie R. Bohren, D. Bonhoeffer, M. Josuttis oder Chr. Möller verpflichtet sind, aber in der Predigtpraxis stärker textorientiert arbeiten. Das Anliegen einer lebendigen Predigt verbindet und ermöglicht ein gemeinsames Hören aufeinander und Lernen voneinander. Noch ist ja nicht aller Tage Abend.

Ein Buch, das ehren- und hauptamtlichen Verkündigern Mut zum freien Predigen macht, zur dafür nötigen Freude anreizt und Hilfestellungen zur Realisie-

rung dieses Anliegens vermittelt. Man fühlt sich an Luther erinnert: „Tritt fest auf, mach's Maul auf, hör bald auf."

Thomas Richter

5. Hermeneutik

Arnd Bretschneider: *Heilsgeschichtliche Schriftauslegung. Die Bibel heilsgeschichtlich lesen, verstehen und anwenden*, Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2006, 64 S., € 5,90

Diese kleine Schrift ist insgesamt ein erfreulicher Beleg dafür, dass in den Kirchen der Reformation (in diesem Fall im Bereich evangelisch-freikirchlicher Gemeinden) das Allgemeine Priestertum nicht nur graue Theorie ist! Der Autor, promovierter Diplom-Kaufmann und Steuerberater, legt eine gut informierte und allgemeinverständliche Lehrschrift vor, die sich mit heilsgeschichtlichen Prinzipien der Schriftauslegung als einem hilfreichen Teil evangelikaler Hermeneutik beschäftigt.

Die Broschüre profitiert stark von evangelikalen Veröffentlichungen zur Heilsgeschichte aus den letzten drei Jahrzehnten. Sie dokumentiert ihre Quellen in Fußnoten, verwendet eine allgemein verständliche Sprache, gliedert logisch und übersichtlich, verwendet eine Vielzahl von guten Graphiken und Veranschaulichungen und zeigt in den theologischen Positionen Augenmaß. Die Beheimatung des Autors im wesentlich dispensationalistischen Denken der Brüdergemeinden wird durchgehend deutlich. Zugleich versucht er die biblische Evidenz heilsgeschichtlicher Epochen differenziert darzustellen (S. 23ff), auch wenn er am Ende – allerdings mit ausdrücklicher Zurückhaltung – die traditionelle Sieben-Heilsepochen-Lehre präsentiert (S. 27ff). Beachtlich sind jedoch selbst in diesem Zusammenhang Sätze wie: „Man sollte hier allerdings nicht zu dogmatisch sein, weil wir in der Bibel keine zusammenhängende Darstellung eines Heilszeitalter-Systems finden" (S. 27). Andererseits erkennt er klar heilsgeschichtliche Übergangszeiten (S. 31f) und lehnt starre und übertriebene heilsgeschichtliche Systeme ab (S. 55f). Nicht zuletzt setzt sich der Autor kritisch mit J. N. Darbys so genannter „Verfallstheorie" auseinander (S. 57ff).

An manchen Stellen merkt man an einem gewissen Mangel an Differenzierung oder auch an etwas „hölzernen" Interpretationen, dass der Autor nicht Theologe ist. So könnten die verschiedenen Aspekte evangelikaler Hermeneutik präziser wiedergegeben werden (S. 11); die Definition von „Heilsgeschichte" – in der sich Bretschneider vielleicht zu sehr von E. Sauer leiten lässt – ist in sich nicht ganz konsistent (vgl. S. 12 und 21); die Darstellung der biblischen Evidenz zu den verschiedenen Äonen, Bünden und Gerichten mündet in einem nicht strin-

genten non-sequitur-Verfahren unversehens in der traditionellen Zeitaltereinteilung (S. 25); die Gegenüberstellung von Israel und Gemeinde (S. 31) fällt etwas hölzern aus; eine hermeneutische Neigung zu typologischer Auslegung deutet sich an (S. 38f); und die Skizzierung traditionell-dispensationalistischer Eschatologie ist vielleicht etwas schlicht (S. 41ff). Besonders finden sich einige Vereinfachungen: So wird der (aaronitische) Schlusssegen im Gottesdienst heilsgeschichtlich einfach der alttestamentlichen Zeit zugewiesen, ohne dass der Autor für das gottesdienstliche Leben der christlichen Gemeinde hermeneutisch reflektiert, dass nahezu alle neutestamentlichen Briefe, die ja für die Lesung im Gottesdienst bestimmt waren, mit einem Segensspruch beginnen und schließen (S. 45). Auch manche anderen Elemente der traditionellen Liturgie werden zu einseitig als heilsgeschichtlich dem Alten Testament entnommen beurteilt – wohl mangels der Kenntnis, dass viele dieser Bräuche und Gewänder eher aus dem römisch-byzantinischen Hofzeremoniell in die christliche Liturgie eingewandert sind (S. 45f). Und wenn sich Bretschneider an der Überprüfung von Liedern auf heilsgeschichtlich angemessene Aussagen versucht, ist dieses Unterfangen zwar berechtigt (und prinzipiell lohnenswert), aber doch wird hier gelegentlich überinterpretiert und es geht dem Autor das hermeneutische Gespür für die Interpretation metaphorischer und poetischer Ausdrucksweisen ab (S. 47). Auch in der Beurteilung neutestamentlicher Charismata schießt der Verfasser teilweise in ultradispensationalistischer Weise über das Ziel hinaus und kommt in der Folge zu einzelnen gezwungenen Textinterpretationen (S. 51f).

Und doch gibt diese kleine Schrift immer wieder wertvolle hermeneutische Hinweise und Leitlinien zu einem besseren Bibelverständnis und einer schriftgemäßen Anwendung biblischer Aussagen. Überhaupt ist gut, wie der Verfasser die Bedeutung heilsgeschichtlicher Hermeneutik für evangelikale Schriftauslegung herausarbeitet (S. 18). Die (als Zwischenüberschriften jeweils hervorgehobenen) Thesen zum Wert und zur praktischen Anwendung heilsgeschichtlicher Kriterien für die Exegese (S. 38–55) geben gerade dem Praktischen Theologen, dem es nicht nur um textgemäße Explikation biblischer Aussagen geht, sondern darüber hinaus um deren hermeneutisch gesunde Applikation, wertvolle Hilfestellung – und das selbst dann, wenn man dem Autor einmal in einer bestimmten Einzelaussage nicht folgen will. – Insgesamt ein nützliches, gut lesbares und anregendes kleines Buch, das für Theologen ebenso wie für interessierte Laienmitarbeiter in den Gemeinden von Gewinn sein kann!

Helge Stadelmann

Helge Stadelmann, Thomas Richter: *Bibelauslegung praktisch. In zehn Schritten den Text verstehen*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 191 S., € 14,90

Sachgerechte und begründete Bibelauslegung gehört zweifellos zur unverzichtbaren Basis einer evangelikalen Antwort auf die Beliebigkeit und Orientierungslosigkeit unserer postmodernen westlichen Gesellschaft. Theologen, besonders Verkündiger, haben letztlich den Menschen nur dann etwas Relevantes zu sagen, wenn sie auf transparente und nachvollziehbare Art aus Gottes Wort schöpfen. Für die wissenschaftliche Bibelauslegung ist der Rückgriff auf den Grundtext unverzichtbar. Und jedes Zeitalter braucht verantwortungsbewusst arbeitende Exegeten, die gängige Verstehensweisen und Übersetzungen anhand der ursprachlichen Gestalt der Heiligen Schrift kritisch unter die Lupe nehmen. Doch um sachgerecht und begründet die Bibel auszulegen, braucht man die Grundsprachen nicht unbedingt zu kennen (und mancher Grundtextkenner vertritt ja Unsachgerechtes und schlecht Begründbares!). Auch der theologische „Laie", der ohne Hebräisch- und Griechischkenntnisse die Bibel studiert, kann ihre Botschaft auf transparente und nachvollziehbare Weise herausarbeiten, wenn er dabei eine Zahl von Grundsätzen beachtet. Exakt dazu will der vorliegende Titel „Bibelauslegung praktisch. In zehn Schritten den Text verstehen" anleiten. Verfasst wurde das Buch vom Rektor der Freien Theologischen Akademie in Gießen (Praktischer Theologe und Exeget) gemeinsam mit seinem Schüler (Prediger im Württembergischen Brüderbund und dessen Vorsitzender sowie Gastdozent am Bibel-Seminar Königsfeld).

Das Werk besteht aus zwei Hauptteilen: – Teil 1: Einführung in die schrift- und textgemäße Auslegung der Bibel (S. 13–28): Es werden methodische Grundüberlegungen angestellt und unter anderem das Zusammenspiel zwischen Auslegung und Anwendung thematisiert. – Teil 2: Zehn Schritte zu einer schrift- und textgemäßen Auslegung der Bibel (S. 29–175): Nach einer kleinen Einführung in die Zehn-Schritt-Methode und einem Überblick werden die einzelnen Schritte in zehn Kapiteln vorgestellt, und zwar in drei Blöcken:

1. „Der Überblick: Lesen, was da steht" (S. 37–46): – Schritt 1: Mit dem Text vertraut werden (S. 37–46): mehrmaliges Lesen, Gedankengang aufnehmen, „Stolpersteine" markieren.

2. „Der Einblick: Merken, worum es geht" (S. 47–147): – Schritt 2: Die Textbasis feststellen (S. 49–61): Textkritik. – Schritt 3: Die ursprüngliche Kommunikationssituation klären (S. 62–73): Informationen zu wichtigen Einleitungsfragen sowie zum geschichtlichen, kulturellen und geographischen Umfeld zusammenstellen. – Schritt 4: Den Zusammenhang der Texteinheit erfassen (S. 77–88): Analyse des literarischen Kontextes. – Schritt 5: Die Textart der Texteinheit untersuchen (S. 89–120): Gattungsanalyse und Stilfiguren. – Schritt 6: Die Begriffe und ihre Verbindung in der Texteinheit erkennen (S. 121–132): Wortstudien. – Schritt 7: Den Gedankengang der Texteinheit entfalten (S. 133–140): Textschau-

bilder. – Schritt 8: Die Probleme der Texteinheit lösen (S. 141–149): Lösungsversuche vor relevantem biblischem und theologischem Hintergrund.

3. „Der Ausblick: Sagen, wo es hingeht" (S. 148–171): – Schritt 9: Die Aussage der Texteinheit präzise zusammenfassen (S. 149–160). – Schritt 10: Sich der Bedeutung der Texteinheit für heute stellen (S. 161–171): Textaussage heilsgeschichtlich einordnen und passende Anwendung suchen.

Am Ende des zweiten Hauptteils sind Hinweise für eine schriftliche Ausarbeitung aufgeführt (S. 172–175). Im Anhang finden sich des Weiteren Informationen zum zu veranschlagenden Zeitbedarf bei der Durchführung der Methode, ein Überblick über Hilfsmittel sowie ergänzende Literaturhinweise.

Zwar enthält das Werk zweifellos eine Reihe optimierbarer Teile. Nach meinem Dafürhalten sind dies vor allem solche, bei denen es zu Berührungen mit Sprachwissenschaftlichem kommt, etwa in den Bereichen Wortstudien (zum Teil wird diesen m. E. zu großes Gewicht beigemessen) und Textschaubilder (hier gibt es m. E. bessere Textanalyse-Ansätze). Auch bibliographisch würde ich das eine oder andere verändern. Doch im Übrigen erachte ich das Bändchen als sehr gut gelungen. Kompetent, für den Nichtspezialisten adäquat und gleichzeitig gut verstehbar werden die für eine sachgerechte und begründete Bibelauslegung wichtigen Grundsätze eingeführt. Dabei werden die Methodenschritte nicht nur leicht fasslich (mit „Leitsätzen" bespickt) beschrieben, sondern dem Leser wird auch bei jedem Schritt genau gezeigt, wie er das eben Gesagte am besten in die Praxis umsetzt („praktische Leitlinien" enthalten Tipps, und Aufgaben verhelfen bei der unmittelbaren Anwendung). – Kurzum: Jedem „Laien", dem daran liegt, mit Gottes Wort sachgerecht und begründet umzugehen und damit seinen Überzeugungen und seiner Verkündigung Substanz zu verleihen, kann ich das Studium dieses Buches nur empfehlen. Auch Studierende der Theologie profitieren mit Sicherheit davon; sie haben so die Möglichkeit, sich vor dem Eintauchen in die oft verwirrenden Details der wissenschaftlichen Exegese mit den wesentlichen Punkten der Auslegungsmethodik vertraut zu machen.

Heinrich von Siebenthal

Karl-Heinz Vanheiden: *Näher am Original? Der Streit um den richtigen Urtext der Bibel*, Wuppertal: R. Brockhaus / Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 2007, 142 S., € 7,90

Ein kleiner Hinweis auf dieses gut recherchierte und geschriebene Buch muss hier genügen. Es setzt sich in irenischem Ton und mit allen nötigen Argumenten mit der Frage nach dem „richtigen" Grundtext als Basis für Übersetzungen der Heiligen Schrift auseinander. Dabei ist es kein eigentliches Einführungsbuch in Textkritik. Vielmehr greift es eine im konservativen Flügel der Evangelikalen

seit einigen Jahren grassierende Strömung auf, die in teilweise unsäglicher Polemik gegen alle Übersetzungen zu Felde zieht, die von Textgrundlagen wie dem Nestle-Aland-Text ausgehen. Die Polemik dieser Eiferer wird oft nur noch von ihrer Unkenntnis in Sachen Textforschung und Ursprachen der Bibel übertroffen. Der im angelsächsischen Raum seit Jahrzehnten geführte Feldzug einiger Konservativer im Sinne einer „King-James"-Only-Bewegung ist in den 1990er Jahren in den deutschen Sprachraum übergeschwappt und dort von einigen Laienaktivisten in solche Kreise getragen worden, denen die Wahrheit und Gültigkeit der Heiligen Schrift am Herzen liegt. So werden inzwischen wieder deutsche Bibeln gedruckt und als allein zuverlässig beworben, die auf der einen oder anderen Version des Textus Receptus basieren (unrevidierte Luther-Bibel; Schlachter 2000). Ein Glaubenskrieg wird da geschürt.

Karl-Heinz Vanheiden stellt die Argumente sachlich dar und zeigt auf, dass es keine Veranlassung gibt, in der Bibelfrage Erasmus von Rotterdam zu seinem Kirchenvater zu machen oder gar auf den byzantinischen Mehrheitstext unter Ausblendung aller anderen (älteren) Textfunde zurück zu gehen. Immer wieder verweist er dabei auch auf das noch detailliertere Werk von Martin Heide „Der einzig wahre Bibeltext? Erasmus von Rotterdam und die Frage nach dem Urtext" (Nürnberg 2006 [5. erw. Aufl. 2007]). Für solche in den Gemeinden, die von diesen Diskussionen betroffen oder gar verunsichert sind, ist dies eine lesenswerte und argumentenreiche Lektüre, die ich gerne empfehle.

Helge Stadelmann

6. Seelsorgelehre

Matthias Burhenne (Hg.): *Gemeindeorientierte Seelsorge. Möglichkeiten und Grenzen,* Hammerbrücke: Jota, 2006, 184 S., € 9,95

In diesem Sammelband hat Matthias Burhenne (Seelsorgereferent der Bibelschule Wiedenest) Vorträge herausgegeben, die 2003 und 2004 auf Arbeitstagungen im Missionshaus Bibelschule Wiedenest gehalten wurden. Inhaltlich lassen sich die sieben Beiträge folgendermaßen skizzieren:

Im ersten Artikel legt der Herausgeber selbst die Grundlage für weitere Diskussionen, indem er die „Gemeindeorientierte Seelsorge und das 3-Ebenen-Modell der Seelsorge" (S. 13–27) vorstellt, das im Seelsorgenetz des Missionshauses vertreten wird. Obwohl es in der Heiligen Schrift das Wort „Seelsorge" an sich nicht gibt, registriert Burhenne darin doch eine Vielfalt von Begriffen, Gaben und Handlungen, die in den Bereich der Seelsorge fallen. Dadurch, dass er diesen Befund systematisch strukturiert, gelangt er zu folgenden drei Unterscheidungen: 1. Ebene: *Basisseelsorge.* Darunter sei „der seelsorgerliche Umgang al-

ler miteinander" (S. 18) zu verstehen, was zum Beispiel in Freundschaften, Gebetszweierschaften, Kleingruppen, Hauskreisen usw. praktiziert werden könne. 2. Ebene: *Strukturierte Seelsorge*. Laut Burhenne ist damit eine beratende und aufdeckende Seelsorge gemeint – zum Beispiel wenn jemand häufiger Gespräche mit einem erfahrenen Seelsorger zu einem bestimmten Thema führt. 3. Ebene: *Begleitende Seelsorge in schweren Krisen*. Hier geht es vor allem um „das Zusammenwirken von Seelsorgern und Fachkräften" (ebd.). Die Ebenenstruktur beinhaltet dabei keinerlei Hierarchie, wohl aber eine zunehmende Qualifizierung des Seelsorgers als auch eine Verringerung des aktiven Personenkreises von Ebene zu Ebene.

Wie nun die erste Ebene, also die „Basisseelsorge in der Gemeinde", gelingen kann, zeigt Harald Petersen (bisheriger Leiter der Seelsorgeabteilung des Evangeliums-Rundfunks) in seinem Artikel auf. Für ihn steht fest: „Die strukturierte Seelsorge, der Umgang miteinander, beginnt an der Basis und ist nicht verstanden als das, was die Leitenden im Ältestenkreis, in der Gemeindeleitung miteinander überlegen" (S. 69). Petersen fügt hinzu, dass bereits an der Gemeindebasis die Beziehungen untereinander oftmals in der Krise stecken. Dies habe verschiedene Ursachen, wie beispielsweise den Mangel an Vergebungsbereitschaft, den Trend des Individualismus sowie Verletzungen und Krisen. Ein wichtiger Schritt für eine Basisseelsorge bestehe folglich darin, dass Gemeindeglieder eine „gesunde Beziehungskultur" pflegten (S. 51ff), die darin münde, Kritik zu wagen und an sich selbst zuzulassen.

Im dritten Beitrag analysiert Ralf Kaemper (Referent für die „Arbeitsgemeinschaft der Brüdergemeinden" im Reisedienst), welche unterschiedliche Sicht bezüglich der Funktion der Seelsorge sich bei verschiedenen Generationen herausgebildet hat, und versucht dies anhand von soziologischen Beobachtungen zu erklären. Danach vertrete die Kriegsgeneration (1927–1945) eher die Ansicht, seelsorgliche Hilfe sei *nicht nötig*. Die Nachkriegsgeneration (1946–1964) bewerte Seelsorge als *in Ordnung, falls nötig*. Schließlich halte die Generation X (1965–1983) Seelsorge hingegen für *überlebensnotwendig*. Insbesondere die drei Aspekte Wertewandel, Zeitalter des Ichs sowie Globalisierung hätten zur Veränderung der seelischen Situation des Menschen geführt.

Im thematisch daran anknüpfenden Artikel geht es dem Herausgeber in seinem zweiten Beitrag um die „Seelsorge im Wandel der Generationen", wobei er konkrete Lösungsansätze erarbeiten möchte. Ausgehend von einer vertiefenden soziologischen Analyse der Kriegs- und Nachkriegsgeneration sowie der Generation X weist der Verfasser darauf hin, dass „Menschen unterschiedlicher Generationen ... durch ihr historisches Umfeld in der Jugendzeit, durch ihre Gene und durch ihr Alter herausgefordert und geprägt" werden (S. 96). Trotz unterschiedlicher Prägungen und des damit verbundenen Umgangs mit Seelsorge könne ein Miteinander in der Gemeinde gelingen, falls in der Seelsorgepraxis folgende Zuordnung beachtet werde: Die praktische Hilfe der Basisseelsorge auf Ebene 1 liegt besonders der Kriegsgeneration am Herzen. Intensive Beziehungen, wie sie

in der strukturierten Seelsorge auf Ebene 2 Voraussetzung sind, werden vor allem der Nachkriegsgeneration als auch der Generation X leichter fallen. Seelsorger bei schweren Krisen auf der Ebene 3 benötigen spezielle Fachkenntnisse, die am besten in einem Arbeitskreis für Seelsorge vermittelt werden. Auch dafür scheinen sich die Nachkriegsgeneration sowie die Generation X am ehesten gewinnen zu lassen.

Die dritte Ebene dieses Seelsorgemodells wird insbesondere von Helge Stadelmann (Rektor der Freien Theologischen Akademie in Gießen) unter dem Titel „Seelsorge und Psychologie, Psychotherapie, Psychiatrie: Helfendes Handeln im Grenzbereich" thematisiert. Analog zur Heiligen Schrift, welche „keinen feststehenden, klar abgegrenzten Seelsorgebegriff" (S. 116) kenne, plädiert Stadelmann für einen „weiten Seelsorgebegriff" (S. 118), der weder in einem auf Heilsfragen reduzierten Seelsorgeverständnis noch in einer einseitigen Pastoralpsychologie aufgehe. Die besondere Herausforderung für den Seelsorger bestehe darin „zu erkennen, wann welche Form seelsorgerlichen Handelns angebracht" sei (S. 119). Um dies zu erreichen, bedürfe es zunächst einer Strukturierung im seelsorglichen Prozess sowie einer klaren Problemidentifikation und -behandlung. Die praktisch-theologische Dreischrittmethode (genau hinschauen, beurteilen anhand der Heiligen Schrift, seelsorglich handeln) könne in diesem Kontext hilfreich sein. In seiner klaren Differenzierung zwischen Psychologie, Psychotherapie und Psychiatrie kommt Stadelmann anschließend detailliert auf die Grenzen und Hilfen dieser Humanwissenschaften hinsichtlich der Seelsorge zu sprechen. Im Anschluss an Holger Eschmann (Theologie der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2000) entfaltet Stadelmann daraufhin ein trinitarisches Verständnis von Seelsorge, welches es erlaubt, die geistliche als auch die psychisch-empirische Ebene der Seelsorge zu unterscheiden und ernst zu nehmen.

Im sechsten Beitrag widmet sich Matthias Schmidt (Dozent für Seelsorge und Neues Testament am Missionshaus Bibelschule Wiedenest) dem Thema „Gemeindezucht". Nachdem Schmidt die Begründung und Notwendigkeit der Gemeindezucht anhand von verschiedenen Bibelstellen aufgezeigt hat, gibt er Hinweise zu deren Praxis und geht auf mögliche Motive und Bedingungen ein. Für Schmidt ist Gemeindezucht eingebettet in die Gemeindeseelsorge, welche versucht, zur Ehre Gottes „dem Unbußfertigen seine Schuld und Gesinnung vor Augen zu führen, in der Hoffnung, dass er sich dadurch der Konsequenzen seiner Haltung bewusst wird und auf den Ruf zur Umkehr eingeht" (S. 172). – Unter der Überschrift „Vergeben und vergessen können" schließt das Buch mit einer homiletischen Besinnung von Martin Scharnowski (Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden) zu Hebr 12,15. Inhaltlich geht es dabei um die Überwindung von Verbitterung durch praktizierte Vergebung.

Fazit: Trotz der theologisch recht unterschiedlichen Qualität der einzelnen Beiträge kann man dieses Buch empfehlen. Es ist insbesondere für solche Gemeinden hilfreich, die im Begriff sind, eine Seelsorgestruktur aufzubauen. Einerseits bietet nämlich das erläuterte 3-Ebenen-Modell eine gute Alternative zur

Professionalisierung des Seelsorgebereichs, indem Seelsorge zur Angelegenheit der ganzen Gemeinde wird. Andererseits wird Seelsorge im Kontext der Humanwissenschaften und soziologischen Prägungen verschiedener Generationen in komplementären Bezügen dargestellt, was in praktisch-theologischer Hinsicht dazu beitragen kann, manchen theologisch-evangelikalen Graben zu überwinden.

Peter Mergler

Martin Grabe, Rolf Senst (Hg.): *Helfen, das Sinn macht. 1. Lese-Symposium der Akademie für Psychotherapie und Seelsorge*, Kassel: Oncken, 2006, 254 S., € 19,80

Die Akademie für Psychotherapie und Seelsorge, ein Zusammenschluss christlicher Ärzte, Psychotherapeuten und Seelsorger, hat mit diesem Buch ein erstes „Lese-Symposium" vorgelegt. Die beiden Herausgeber, Martin Grabe (Chefarzt Klinik Hohe Mark) und Rolf Senst (Chefarzt De'Ignis-Klinik), repräsentieren mit den Institutionen, denen sie vorstehen, ein christliches Spektrum zwischen Pietismus und Charismatik. Der Autorenkreis des Bandes ist noch breiter und schließt freikirchliche, landeskirchliche und katholische Beteiligte ein, die sich zu einem fachlich helfenden Handeln im Schnittfeld von Seelsorge, Psychologie, Psychiatrie und Psychotherapie aus unterschiedlicher christlicher Perspektive äußern.

Zwei allgemeine Übersichtsartikel sind dem Band vorangestellt: R. M. Bonelli (Universität Graz) bietet einen fachlich hoch interessanten Forschungsartikel über die internationale Einschätzung des Faktors Religiosität für die Prognose psychischer Erkrankungen (S. 7–27). Stefan Holthaus (Freie Theologische Akademie Gießen) schreibt über Selbsterfahrung und Selbstbestimmung vor dem Hintergrund einer Geschichte des Individualismus (S. 28–44).

Teil 2 des Symposiums widmet sich Fragen der Methodik und inneren Haltung in der Therapie: Friedemann Alsdorf (Psychologe, IGNIS Schweiz) fragt, was eine „christliche Therapie" ausmachen könne. Die Ausprägung einer Therapie ist jeweils eine Funktion des zu verändernden Ist-Zustandes und der Methoden der Wahl zur Erreichung bestimmter Therapieziele. Das Christliche könnte zum einen für die Definition der Therapieziele eine Rolle spielen, denn „Therapieziele können nicht wissenschaftlich begründet, sondern als Werte nur unter ethischen und geistlichen Gesichtspunkten diskutiert werden" (S. 47). Aber auch beim Krankheits- und Veränderungsverständnis spielen christliche Grundfragen eine Rolle (S. 51ff). Weiter macht die Therapieforschung deutlich, dass nicht vorrangig bestimmte Therapietechniken ausschlaggebend sind, sondern allgemeine Therapiefaktoren, bei denen christliche Grundhaltungen nur förderlich sein können (S. 55ff).

In einem weiteren Beitrag erläutert H. von Knorre (ehemaliger Chefarzt Hohe Mark), was den Erfolg einer tiefenpsychologisch arbeitenden Therapie gefährden könnte (S. 72–83). – W. Kopfermann (Anskar-Kirche) beschreibt, was er von der Kognitiven Therapie für die Seelsorge gelernt hat (S. 84–101). – In einem sehr kurzen Beitrag stellt Erwin Scharrer (ehemals Hohe Mark) die Technik des „Familien-Stellens" als Methode zu besserer Selbsterfahrung dar (S. 102–109), wobei es zum Teil zu befremdlichen Vermischungen kommt, indem zwischenmenschliche Wahrnehmungen und Selbstwahrnehmungen quasi-prophetische Qualität bekommen und das Psychologische spirituell überhöhen (S. 105). – Gottfried Wenzelmann (Ökumenisches Zentrum Schloss Craheim) empfiehlt unter der Überschrift „Heilung der Erinnerung" außerordentlich unkritisch das „Inner Healing" von Charismatikern wie F. MacNutt, J. und P. Sandford und anderen, die die Verletzung menschlicher Grundbedürfnisse bis in die pränatale Zeit „prophetisch"-psychologisierend zurückverfolgen. Gerade das Gebet, das eigentlich ja ganz auf das Gegenüber Gottes (extra nobis) ausgerichtet ist, wird nun zum meditativ-divinatorischen Ich-Analyse-Instrument (S. 117f). Um die wahrgenommenen Verletzungen zu heilen, ist aktives und einseitiges Vergeben nötig (S. 119f). Dass Gott selbst so nicht vergibt, sondern erst auf die Reue des Täters hin, und dass die Bibel selbst unser Vergeben an diesem Muster orientiert (Lk 17,3), wird in diesem geistlich klingenden, aber doch gesetzlich fordernden Verständnis von Vergebung übersehen. – Luitgardis Parasie (Pfarrerin) und ihr Ehemann Jost Wetter-Parasie (Arzt) geben einen nützlichen Einblick in die systemische Familientherapie (S. 123–142), wobei sie allerdings den konstruktivistischen Ansatz vieler Systemischer Therapien nicht kritisch thematisieren, was eine christliche Therapiereflexion eigentlich leisten müsste.

Ein dritter Teil widmet sich einzelnen psychischen Störungsbildern und ihrer Behandlung. Die Zürcher Psychotherapeutin G. A. Cöppicus-Lichtsteiner befasst sich mit dem schwierigen Gebiet des therapeutischen Umgangs mit der „Dissoziativen Identitätsstörung", also dem auch für Seelsorger schwer zu durchschauenden Gegenstand multipler Persönlichkeiten (S. 143–169). Die gerade bei diesem Thema wünschenswerte vergleichende Differentialdiagnose zwischen dissoziativen Identitätsstörungen und Besessenheitsphänomenen leistet der Aufsatz nicht; er deutet lediglich an, dass Besessenheit ein ganz anderes Thema sei (S. 166). Dass die Realität dissoziativer Störungen Seelsorgern, Ärzten und Therapeuten anhand eines ausführlichen Fallbeispiels sowie mit einem knappen Überblick über konkrete Einzelaspekte und die wichtigste Literatur vor Augen geführt wird, ist verdienstvoll. Wie die Autorin dann aber die heilende Wirkung des Kniens vor einem Marienaltar, die imaginative Vorstellung der Versammlung aller Innenpersonen einer Klientin vor der Mutter-Gottes-Gestalt bzw. das In-sich-Einlassen Mariens in die eigene Person als urmütterliches Therapeutikum unkritisch darstellen und vertreten kann (S. 153f), befremdet in einem Buch der APS dann doch ebenso wie die angeführte Wirksamkeit „allgemein menschliche[r] Mittel und Selbstheilungswege (bekannt aus Märchen, Mythen oder Träumen)"

wie zum Beispiel „Zauberworte, die eine Gegenmacht gegen den Fluch, den Bann des Bösen bedeuten" (S. 166). Da sind wir dann bei den Mitteln der Schamanen als Therapeutikum – und das in einem christlichen Buch. Man wünscht der Akademie für Psychologie und Seelsorge mehr Mut zu theologischer Diakrisis!

Einen sehr informativen und hilfreichen Beitrag zu den verschiedenen Essstörungen bietet der Herausgeber M. Grabe dann in seinem Aufsatz (S. 170–187), während man im anschließenden Kapitel über „Die Patchworkfamilie als besondere Herausforderung in der Seelsorge" (S. 188–198) dem Autor Friedhelm Grund (Seelsorger Hohe Mark) eine klarere praktisch-theologische Methodik wünscht: Die heutige Realität von Patchworkfamilien im Kontext des Verfalls von Familie nimmt er zwar gut wahr; doch statt ebenso deutlich die biblischen Werte als ethisches Kriterium zu erheben und daran seine Seelsorgeziele und sein seelsorgliches Handeln auszurichten, entwickelt er viel Verständnis für die menschliche Seite heutiger Familiennöte und lässt es zu, dass seine theologische Wahrnehmung psychologisierend unscharf erscheint. Solche Seelsorge wird dann sehr verständnisvoll und annehmend ausfallen, wird sich aber immer wieder schwer tun, dem hilfsbedürftigen Menschen auf Grund klarer biblisch-theologischer Zielvorstellungen „von A nach B" zu helfen. – Anschließend bietet Dietmar Seehuber (Chefarzt Hohe Mark) wieder einen präzisen und informativen Beitrag zum Aufmerksamkeitsdefizit-/Hyperaktivitätssyndrom ADHS (S. 199–209).

Der abschließende Teil des Buches stellt diverse Beiträge nebeneinander: Hans-Joachim Eckstein (Theologieprofessor, Tübingen) bietet ein schön formuliertes ausführliches Gebet (S. 210–212) als Muster dafür, wie der Mensch sein Innerstes Gott gegenüber öffnen kann. – Christine Rost (Trainerin am EMDR-Institut, Frankfurt) weist – etwas unsystematisch – auf die Bedeutung der Psychohygiene für Helferberufe hin, speziell angesichts neuerer Erkenntnisse zu Spiegelneuronen, die die Gefahr der Übernahme des Verhaltens eines Gegenübers aufzeigen (S. 213–216). – Rolf Sons (Studienleiter Albrecht-Bengel-Haus, Tübingen) zeigt anhand von Aussagen aus den Psalmen Aspekte einer „Seelsorge an der eigenen Seele" auf (S. 217–231). – Und schließlich stellen I. und Th. Widmer-Huber aus ihrem Umfeld in Basel unterschiedliche Formen gemeinsamen Lebens als „Chance und Hilfe" dar (S. 232–251).

Insgesamt bietet das Buch viele Informationen und Anregungen zum Nachdenken. Hinsichtlich eines wirklich vom biblischen Maßstab ausgehenden theologischen Durchdenkens von Therapiemodellen im Interesse einer ernsthaft christlichen Verhältnisbestimmung von Psychotherapie und Seelsorge sowie einer biblischen Diakrisis therapeutischer Modelle bleibt der Akademie für Psychotherapie und Seelsorge noch viel zu tun.

Helge Stadelmann

Friedhelm Grund: *Menschenfreundliche Seelsorge. Ein Leitfaden*, Gießen: Brunnen, 2006, 176 S., € 19,95

Der Titel lässt aufhorchen: Menschenfreundliche Seelsorge. Warum menschenfreundliche und nicht biblische Seelsorge? Grund hat offensichtlich menschenfreundlich bewusst gewählt. Er möchte die Nöte der Menschen ernst nehmen, sie verstehen und dann darauf aus biblischer Sicht antworten. Hier schreibt ein Seelsorger. Bildung, Fachwissen, biblische Inhalte und das Gespür für die Not des „modernen" Menschen kommen zusammen und bilden eine Einheit. Grund gelingt es, die Schlüsselkompetenz des seelsorglichen Denkens zu vermitteln. Das ist die Stärke des Buches. In seinen Ausführungen schwingt das Herz mit. Anders kann man wohl auch kein Seelsorger sein. Als Schwäche (oder ist das auch eine Stärke?) könnte man die Kürze (besonders der Kapitel 2–5) bezeichnen. Oft sind die Ausführungen nur stichwortartig.

In sechs Kapiteln entfaltet Grund die „menschenfreundliche Seesorge". Dabei geht es vornehmlich um die viel diskutierte Frage nach dem Verhältnis von Seelsorge und Psychotherapie. Nach einer kurzen Einführung in den Begriff Seelsorge (S. 7–9), folgt ein knapper aber prägnanter Überblick über die Geschichte der Seelsorge (S. 11–38). Im dritten Kapitel „Das Dilemma der Identitätsfindung" (S. 39–58) werden die unterschiedlichen Modelle, wie Seesorge und Psychotherapie verstanden werden, vorgestellt. Dann folgt ein Überblick über die verschiedenen Spannungsfelder in der Zusammenarbeit von Seelsorge und Psychotherapie (S. 59–68). Grund geht der Spannung zwischen Immanenz und Transzendenz (Seele – Gott), Selbstblockade und Selbstverantwortung (Seele – Ich) und Kooperation und Kollision (Seele – Du) nach. Was die Bibel unter „Seele" versteht, entfaltet er in Kapitel 5: „Das Proprium der Seelsorge" (S. 69–78). Einleitend stellt er klar: „Die Bibel enthält weder eine geschlossene Seelsorgelehre noch methodische Anweisungen für das Vorgehen in der Seelsorge. Dennoch gibt sie mit erstaunlicher Kohärenz und Konsistenz ihr Interesse an der ‚Seele' zu erkennen" (S. 69). An den Begriffen *näfäsch* und *psyche* entfaltet er das biblische Seelenverständnis. Grund geht es vor allem darum, die Beziehungsfrage des heutigen Menschen zu klären. An biblischen Beispielen verdeutlicht er, dass die unterschiedlichsten Beziehungsprobleme durchaus gelöst werden können. – Die Beziehungsfrage bildet auch einen Schwerpunkt im Hauptteil des Buches (S. 79–160), in dem Grund darstellt, was er unter einer menschenfreundlichen Seelsorge versteht. Ausgehend von der Bergpredigt (Mt 5–7) entfaltet er in drei Kapiteln die Heilsfrage (Beziehung des Menschen zu Gott), die Probleme des Alltags (Beziehung des Menschen zu seinen Mitmenschen) und die Frage nach dem Selbstbild des Menschen (Beziehung zu sich selbst). Auch Ehe und Familie werden angesprochen.

Dieser inhaltliche Überblick macht deutlich, welch weiten Bogen Grund spannt. Mit Recht lautet der Untertitel „Leitfaden". Samuel Pfeiffer spricht in

seinem Vorwort von einem Lehrbuch. Auch dem ist zuzustimmen, weil es Grund gelungen ist, in einer erstaunlichen Kürze wesentliche Inhalte so darzustellen, dass sie in Lehrveranstaltungen, Seminaren und Vorträgen weitervermittelt werden können. Wohltuend ist die inhaltliche Darstellung, was unter menschenfreundlicher Seelsorge zu verstehen ist. Grund verfügt über die seltene Gabe, Lehrmeinungen auf den Punkt zu bringen. Er geht nicht seelsorglichen Einzelfragen nach, sondern versucht die Kernprobleme menschlicher Existenz aufzuhellen. Angesprochen werden unter anderem Selbstwert, Selbstbild, Identität, Ich-Du-Verhältnis, Beziehungsalltag, Verletztes Ich. Das Buch eignet sich sowohl für den Fachmann (um sich schnell einen Überblick zu verschaffen) wie für den „Laien", der sich mit dem Thema Seelsorge und Psychotherapie beschäftigen möchte, vor allem aber für den praktizierenden Seelsorger, der Einsichten und Hilfen für seinen eigenen seelsorglichen Dienst bekommen möchte. Grafiken helfen, Inhalte besser zu verstehen und Zusammenhänge zu erkennen. Die immer wieder eingestreuten Beispiele stellen einen gelungen Praxisbezug dar.

Grund vertritt eine ganzheitliche Seelsorge, die den Menschen als Beziehungswesen sieht. „Wer sich um ‚wahre' Seelsorge auf der Grundlage biblisch vorgegebener Konstanten müht, wird immer darauf achten müssen, dass der Mensch als Ganzes und der Mensch als Beziehungswesen nicht aus dem Blickfeld seelsorgerlichen Handelns gerät. Es geht in der Seelsorge nie nur um eine Erneuerung der Gottesbeziehung, es geht immer auch um die zwischenmenschlichen Beziehungsfelder und um eine gesunde Selbstbeziehung. Das eine ist nicht wahrer als das andere. Erst die Zusammenschau der unterschiedlichen Beziehungsebenen ermöglichen uns verantwortungsvolles Handeln in der Seelsorge" (S. 157f). Dem ist nichts hinzuzufügen.

Wilhelm Faix

7. Evangelistik / Missionswissenschaft

Gerhard Nehls: *Al-Kitab – Das Buch. Gottes Wort kennenlernen*, Wuppertal: R. Brockhaus / Bad Blankenburg: Deutsche Evangelische Allianz, 2006, 144 S., Tb. € 6,90

Das Anliegen dieses Buches ist es, Muslimen, die die deutsche Sprache besser beherrschen als die ihres Herkunftslandes, wesentliches über den christlichen Glauben und die Inhalte der Bibel zu vermitteln. Kernpunkt sind dabei die besonderen Fragen von Muslimen zur Bibel und die Aufklärung wesentlicher Missverständnisse über den christlichen Glauben, die Muslime aufgrund ihrer Vorprägung durch den Koran und die islamische Bewertung des Christentums

immer „im Hinterkopf" haben werden. Daher behandelt der Autor die gesamte Thematik in einer Weise, die von Muslimen nachvollzogen werden kann.

Gerhard Nehls hat in dieses Buch seine lebenslange Beschäftigung mit dem Islam und seine vielen Jahre Erfahrung in der Missionsarbeit unter Muslimen in Südafrika eingebracht. Vertraut mit den üblichen Einwänden des Korans und der muslimischen Theologie, aber auch mit den emotionalen Schwierigkeiten von Muslimen, sich unvoreingenommen mit der christlichen Botschaft zu beschäftigen, entfaltet er seine Thematik in nachvollziehbarer Weise, Stück für Stück.

Von besonderer Brisanz und gleichzeitig zentraler Bedeutung ist dabei natürlich die Rolle Jesu Christi, da die christliche Auffassung von der Gottessohnschaft Jesu im Koran explizit als Gotteslästerung bezeichnet und Jesu Erlöserrolle abgelehnt wird; daher missverstehen Muslime seine „Gottessohnschaft" meist als leibliche Verwandtschaft und weisen sie als eine verwerfliche Form der Gotteslästerung zurück. Nehls nähert sich diesem zentralen Punkt behutsam und erläutert ihn erst, nachdem er Grundlegendes über Gott und sein Wort vermittelt hat. Weitere Themen sind die Bibel, Gott und Mensch, Sünde und Vergebung, der Heilige Geist und das Reich Gottes. Gut verständliche Erläuterungen und Fragen zur Vertiefung am Ende jeden Kapitels machen aus jedem Thema eine Lerneinheit, die auch in einem Hauskreis oder einer „Zweierschaft" mit einem Konvertiten vom Islam behandelt werden können.

Das Buch drängt und polemisiert nicht, sondern leitet den Leser zur sachlichen Abwägung an. Es konfrontiert nicht, sondern will behutsam Vertrauen in die Autorität der Bibel vermitteln. Es ist, wie der Autor selbst betont, nicht entworfen als eigentlicher Bibelkurs, eignet sich aber vorzüglich zur ersten Grundlagenbildung über den christlichen Glauben für jeden Konvertiten, der mehr im Deutschen zu Hause ist als in einer anderen Sprache.

Christine Schirrmacher

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 (juerg.buchegger@fegbuchs.ch). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze aufgenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet sie über die Abdruckmöglichkeit. Es werden nur Aufsätze angenommen, die die folgenden Richtlinien beachten.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* besonders die Ausführungen über Textverarbeitung, Maschinenschreiben und Textkorrektur am Anfang des Buches zu lesen. (Überschriften in älteren Ausgaben: „Richtlinien für den Schriftsatz", „Hinweise für das Maschinenschreiben", „Korrekturvorschriften". Vergleichen Sie auch das Duden-Taschenbuch „Satz und Korrektur: Materialiensammlung, Mannheim 2003.) Beachten Sie bei „Textverarbeitung" besonders die Hinweise zu Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkten, Bindestrich, Gedankenstrich, Strich für „gegen" und „bis" (dazu in *MS Word*: Einfügen → Symbol → Sonderzeichen). *Anmerkungen* beginnen mit einem Großbuchstaben und enden mit einem Punkt bzw. anderen Satzzeichen außer Komma und Semikolon. Bei Zitaten werden „diese" und nur bei Zitat im Zitat die ‚halben' Anführungszeichen gesetzt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buch*titeln in Aufsätzen:
Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24,* EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben:
geb., VIII, 484 S., Abb., € 49,–

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte oder Verlage werden durch Komma getrennt.

Aufsätze werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber: Prophetische Predigt: Eine Untersuchung zum Asaph-Psalm 81, in: JETh 17, 2003, 35–44.

Bei mehrmaligem Verweis auf einen Buchtitel genügen der Name des Autors und Kurztitel bzw. Autor und Jahreszahl der Veröffentlichung. Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihen abgekürzte Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1992. Allgemeine und biblische Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet (abweichend allerdings 1-2 Kön, 1 Thess, 1 Petr, 2 Kor, 3 Joh: keine römischen Zahlen). Schreiben sie die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. im Aufsatztext möglichst aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. JETh 21, 2007, S. 239). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des JETh können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Kirchen und Gemeinden. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchsten zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

Rezensionen JETh 21 (2007) im Uberblick

Afflerbach, Horst: *Die heilsgeschichtliche Theologie Erich Sauers* (Jochen Eber): S. 326

Bar-Efrat, Shimon: *Wie die Bibel erzählt. Alttestamentliche Texte als literarische Kunstwerke verstehen* (Oliver Roman): S. 242

Bärend, Hartmut: *Kirche mit Zukunft? Impulse für eine Missionarische Volkskirche* (Christian Schwark): S. 419

Bauer, Holger: *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und das lutherische Bekenntnis. Zinzendorf und die Augsburger Konfession von 1530* (Lutz E. v. Padberg): S. 380

Becker, Michael / Öhler, Markus (Hg.): *Apokalyptik als Herausforderung neutestamentlicher Theologie* (Joel White): S. 292

Behrens, Achim: *Verstehen des Glaubens. Eine Einführung in die Fragestellung evangelischer Hermeneutik* (Thomas Hafner): S. 327

Bell, Rob: *Jesus unplugged. Authentisch gelebtes Christsein der heutigen Generation im 21. Jahrhundert* (Stephen Beck): S. 421

Ben Zvi, Ehud (Hg.): *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature* (Heiko Wenzel): S. 261

Berger, Klaus: *Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum* (Christoph Stenschke): S. 284

Bister, Ulrich / Holthaus, Stephan (Hg.): *Friedrich Wilhelm Baedeker. Leben und Werk eines Russlandmissionars* (Michael Kotsch): S. 382

Bockmühl, Klaus: *Leben nach dem Willen Gottes. Schriften zur Materialethik* (Christoph Raedel): S. 360

Böhlemann, Peter: *Wie die Kirche wachsen kann und was sie davon abhält* (Maximilian Hölzl): S. 423

Borgolte, Michael: *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.* (Lutz E. v. Padberg): S. 370

Bretschneider, Arnd: *Heilsgeschichtliche Schriftauslegung. Die Bibel heilsgeschichtlich lesen, verstehen und anwenden* (Helge Stadelmann): S. 441

Bunners, Christian: *Paul Gerhardt. Weg – Werk – Wirkung* (Lutz E. v. Padberg): S. 384

Burhenne, Matthias (Hg.): *Gemeindeorientierte Seelsorge. Möglichkeiten und Grenzen* (Peter Mergler): S. 445

Dreytza, Manfred / Hopp, Traugott: *Geschichte als Brücke? Neue Zugänge zum Alten Testament* (Karl Möller): S. 239

Düsing, Edith: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus* (Berthold Schwarz): S. 331

Eber, Jochen: *Johann Ludwig Krapf. Ein schwäbischer Pionier in Ostafrika* (Adelheid v. Hauff): S. 387

Eisenlöffel, Ludwig David: *Freikirchliche Pfingstbewegung in Deutschland. Innenansichten 1945–1985* (Wolfgang Heinrichs): S. 390

Erlemann, Kurt / Loethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos* (Eckhard Schnabel): S. 286

Eyselein, Christian: *Russlanddeutsche Aussiedler verstehen. Praktisch-theologische Zugänge* (Helge Stadelmann): S. 425

Feininger, Bernd / Weißmann, Daniela (Hg.): *Wozu brauchen wir das Alte Testament? Zwölf Antworten von Alfons Deissler* (Christoph Rösel): S. 271

Feldmeier, Reinhard: *Der erste Brief des Petrus* (Michael Schröder): S. 274

Fischer, Alexander Achilles: *Tod und Jenseits im Alten Orient und Alten Testament* (Walter Hilbrands): S. 250

Fischer, Georg: *Jeremia 26–52* (Herbert H. Klement): S. 263

Grabe, Martin / Senst, Rolf (Hg.): *Helfen, das Sinn macht. 1. Lese-Symposium der Akademie für Psychotherapie und Seelsorge* (Helge Stadelmann): S. 448

Grotefeld, Stefan / Neugebauer, Matthias / Strub, Jean-Daniel / Fischer, Johannes (Hg.): *Quellentexte theologischer Ethik. Von der Alten Kirche bis zur Gegenwart* (Paul Kleiner): S. 363

Grund, Friedhelm: *Menschenfreundliche Seelsorge. Ein Leitfaden* (Wilhelm Faix): S. 451

Häußer, Detlef: *Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus* (Jürg Buchegger-Müller): S. 297

Helm, Jürgen: *Krankheit, Bekehrung und Reform. Medizin und Krankenfürsorge im Halleschen Pietismus* (Christoph Rymatzki): S. 392

Hempelmann, Heinzpeter: *„Was sind denn diese Kirchen noch ...?" Christliche Gemeinde vor den Provokationen der Postmoderne* (Rainer Ebeling): S. 334

Hempelmann, Heinzpeter / Lüpke, Johannes von / Neuer, Werner: *Realistische Theologie. Eine Hinführung zu Adolf Schlatter* (Christoph Raedel): S. 335

Herrmann, Christian (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung. Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band 3: Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Neuschöpfung* (Reinhard Slenczka): S. 337

Hille, Rolf (Hg.): *Wer ist Gott? Unser Glaube an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Beiträge aus dem Albrecht-Bengel-Haus* (Christian Herrmann): S. 344

Hinkelmann, Frank: *Geschichte der Evangelischen Allianz in Österreich. Von ihren Anfängen im 19. Jahrhundert bis zum Ausgang des 20. Jahrhunderts* (Jan-Carsten Schnurr): S. 394

Janwoski, J. Christine / Janowski, Bernd / Lichtenberger, Hans P. (Hg.): *Stellvertretung. Theologische, philosophische und kulturelle Aspekte. Band 1: Interdisziplinäres Symposium Tübingen 2004* (Beat Weber): S. 347
Jenkins, Philip: *Die Zukunft des Christentums. Eine Analyse zur weltweiten Entwicklung im 21. Jahrhundert* (Stefan Schweyer): S. 428
Kaiser, Bernhard: *Studien zur Fundamentaltheologie. Band 1: Offenbarung* (Stefan Felber): S. 348
Kaufmann, Thomas: *Martin Luther* (Lutz E. v. Padberg): S. 377
Kerner, Hanns (Hg.): *Predigt in einer polyphonen Kultur* (Thomas Richter): S. 435
Kierspel, Lars: *The Jews and the World in the Fourth Gospel* (Christoph Stenschke): S. 300
Koch, Klaus: *Daniel 1–4* (Jens Pracht): S. 265
Kofoed, Jens Bruun: *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text* (Herbert H. Klement): S. 248
Köhlmoos, Melanie: *Bet-El – Erinnerungen an eine Stadt. Perspektiven der alttestamentlichen Bet-El-Überlieferungen* (Beat Weber): S. 256
König, Johann Friedrich: *Theologia positiva acroamatica (Rostock 1664)* (Jochen Eber): S. 356
Kubsch, Ron (Hg.): *Wahrheit und Liebe. Was wir von Francis Schaeffer für die Gegenwart lernen können* (Helge Stadelmann): S. 411
Lehmeier, Karin: *Oikos und Oikonomia. Antike Konzepte der Haushaltsführung und der Bau der Gemeinde bei Paulus* (Manfred Baumert): S. 276
Lehnert, Volker A.: *Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten. Kleine praktische Homiletik* (Thomas Richter): S. 438
Lierman, John (Hg.): *Challenging Perspectives on the Gospel of John* (Christoph Stenschke): S. 303
Malessa, Michael: *Untersuchungen zur verbalen Valenz im biblischen Hebräisch* (Heinrich v. Siebenthal): S. 245
Markschies, Christoph: *Das antike Christentum. Frömmigkeit, Lebensformen, Institutionen* (Lutz E. v. Padberg): S. 367
Marschke, Benjamin: *Absolutely Pietist. Patronage, Factionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy* (Michael Kotsch): S. 397
Mayer, Rainer: *Dietrich Bonhoeffer. Vollendung im Fragment* (Rainer Ebeling): S. 351
Nehls, Gerhard: *Al-Kitab – Das Buch. Gottes Wort kennenlernen* (Christine Schirrmacher): S. 452
Nolland, John: *The Gospel of Matthew* (Michael Schröder): S. 278
Nunn, Astrid: *Alltag im Alten Orient* (Christoph Stenschke): S. 253
Onuki, Takashi: *Jesus. Geschichte und Gegenwart* (Eckhard Schnabel): S. 306
Ostmeyer, Karl-Heinrich: *Kommunikation mit Gott und Christus. Sprache und Theologie des Gebets im Neuen Testament* (Roland Gebauer): S. 320

Padberg, Lutz E. v.: *Christianisierung im Mittelalter* (Friedemann Walldorf): S. 372
Reinbold, Wolfgang: *Der Prozess Jesu* (Eckhard Schnabel): S. 289
Reinmuth, Eckart: *Der Brief des Paulus an Philemon* (Joel White): S. 280
Reinmuth, Eckart: *Paulus. Gott neu denken* (Eckhard Schnabel): S. 309
Scharfenberg, Roland: *Wenn Gott nicht heilt. Theologische Schlaglichter auf ein seelsorgerliches Problem* (Jochen Eber): S. 352
Scheiber, Thomas: *Lots Enkel. Israels Verhältnis zu Moab und Ammon im Alten Testament* (Klaus Riebesehl): S. 258
Schnabel, Eckhard J.: *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Joel White): S. 282
Schneider, Hans: *Der fremde Arndt. Studien zu Leben, Werk und Wirkung Johann Arndts (1555–1621)* (Klaus v. Orde): S. 400
Schödl, Albrecht: *Unsere Augen sehen nach Dir. Dietrich Bonhoeffer im Kontext einer aszetischen Theologie* (Markus Liebelt): S. 412
Schwark, Christian: *Gottesdienste für Kirchendistanzierte* (Maximilian Hölzl): S. 434
Spener, Philipp Jakob: *Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689–1704* (Klaus v. Orde): S. 405
Stadelmann, Helge (Hg.): *Den Sinn biblischer Texte verstehen. Eine Auseinandersetzung mit neuzeitlichen hermeneutischen Ansätzen* (Thomas Hafner): S. 353
Stadelmann, Helge / Richter, Thomas: *Bibelauslegung praktisch. In zehn Schritten den Text verstehen* (Heinrich v. Siebenthal): S. 443
Stegmann, Andreas: *Johann Friedrich König. Seine „Theologia positiva acroamatica" (1664) im Rahmen des frühneuzeitlichen Theologiestudiums* (Jochen Eber): S. 356
Stuhlmacher, Peter: *Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium* (Jürg Buchegger-Müller): S. 323
Tausend Jahre Taufen in Mitteldeutschland. Eine Ausstellung der Evang. Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und des Kirchenkreises Sachsen (Jochen Eber): S. 358
Theis, Stefanie: *Religiosität von Russlanddeutschen* (Helge Stadelmann): S. 430
Utzschneider, Helmut: *Micha* (Manfred Dreytza): S. 267
Vanheiden, Karl-Heinz: *Näher am Original? Der Streit um den richtigen Urtext der Bibel* (Helge Stadelmann): S. 444
Weiß, Maike / Weiß, Alexander: *Giftgefüllte Nattern oder heilige Mütter? Frauen, Frauenbilder und ihre Rolle in der Verbreitung des Christentums* (Peter Zimmerling): S. 364
Wilckens, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments. Band 1: Geschichte der urchristlichen Theologie. Teilband 3: Die Briefe des Urchristentums: Paulus und seine Schüler, Theologen aus dem Bereich judenchristlicher Heidenmission*, und *Teilband 4: Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Jo-*

hannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons (Jürg Buchegger-Müller): S. 313
Willberg, Hans Arved u. a. (Hg.): *Dietrich Bonhoeffer. Einer von uns?* (Markus Liebelt): S. 413
Wischmeyer, Oda (Hg.): *Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe* (Eckhard Schnabel): S. 317
Zimmerling, Peter: *Bonhoeffer als Praktischer Theologe* (Albrecht Schödl): S. 416

Anschriften

Manfred BAUMERT M.A., Theologisches Seminar Adelshofen, Kaltenbergstraße 23, D-75031 Eppingen

Dr. Stephen BECK, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen

Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs

Prof. Dr. Ingolf U. DALFERTH, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie, Kirchgasse 9, CH-8001 Zürich

Dr. Manfred DREYTZA, Krelingen 149, D-29664 Walsrode

Dr. Rainer EBELING, Lindenweg 10, CH-8599 Salmsach

Dr. Jochen EBER, Friedrich-Hauß-Studienzentrum, Heidelberger Straße 32 A, D-69198 Schriesheim

Doz. Wilhelm FAIX, Wartbergstraße 13, D-75031 Eppingen

Dr. Stefan FELBER, Chrischonarain 216, CH-4126 Bettingen

Prof. Dr. Roland GEBAUER, Theologisches Seminar Reutlingen, Hermann-Löns-Straße 9, D-72764 Reutlingen

Pfr. Thomas HAFNER, Im Kupferschmied 24, CH-4663 Aarburg

Dr. Adelheid M. v. HAUFF, Heidelberger Straße 11, D-68723 Schwetzingen

Prof. Dr. Wolfgang HEINRICHS, Am Kalkofen 32, D-42489 Wülfrath

Dr. Christian HERRMANN, Stäudach 123, D-72072 Tübingen

Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen

Pastor Maximilian HÖLZL M.A., Tubizer Straße 3, D-70825 Korntal-Münchingen

Timo JAHNKE, Wiss. Mitarb., Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen

Prof. Dr. Friedhelm JUNG, Southwestern Baptist Theological Seminary / Bibelseminar Bonn, Ehrental 2–4, D-53332 Bornheim

Dr. Paul KLEINER, Römerstraße. 186, CH-8404 Winterthur

Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstraße 32 E, D-45549 Sprockhövel

Michael KOTSCH, Detmolder Straße 40. D-32805 Horn-Bad Meinberg

Dr. Markus LIEBELT, Zum Natzental 37, D-79054 Villingen-Schwenningen

Pfr. Jürg LUCHSINGER, Ev.-ref. Pfarramt, Lindenstraße 72, CH-4942 Walterswil

Dr. Peter MERGLER, Spenglersruh 10, D-36381 Schlüchtern

Dr. Karl MÖLLER, 7 Bare Avenue, Morecambe LA4 6BD, U.K.

Pfv. Peter MÜLLER, lic. theol., Juchstraße 3, CH-5726 Unterkulm

Dr. Klaus VOM ORDE, Paul-Fischer-Straße 15, D-16259 Falkenberg

Prof. Dr. Lutz E. V. PADBERG, Bonhoefferstraße 13, D-48351 Everswinkel

Drs. Jens PRACHT, Kirchweg 14, D-35398 Gießen

Dr. Christoph RAEDEL, CVJM-Kolleg, Hugo-Preuß-Straße 40, D-34131 Kassel

Pred. Thomas RICHTER M.A., Neckarstraße 15, D-71334 Waiblingen-Hegnach

Studienl. Klaus RIEBESEHL, Ludwig-Beck-Straße 26, D-42477 Radevormwald

Dr. Christoph RÖSEL, Am Hofacker 10, D-35094 Lahntal-Goßfelden

Oliver ROMAN, Mühlstraße 38, D-73660 Urbach

Dr. Christoph RYMATZKI, Lädenstraße 151, D-37355 Niederorschel

Prof. Dr. Christine SCHIRRMACHER, Friedrichstraße 38, D-53111 Bonn

Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity International University, 2065 Half Day Road, Deerfield, Il 60015, USA

Jan Carsten SCHNURR, Haaggasse 37, D-72070 Tübingen

Dr. Albrecht SCHÖDL, Finkenstraße 2a, D-91564 Neuendettelsau

Pastor Michael SCHRÖDER, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49, D-35716 Dietzhöztal

Dr. Christian SCHWARK, Buchenweg 15, D-35606 Solms-Niederbiel

Pfr. Berthold SCHWARZ, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7, D-39394 Gießen

Dr. Stefan SCHWEYER, Ebmattstraße 21, CH-8608 Bubikon

Dr. Heinrich VON SIEBENTHAL, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen

Prof. Dr. Reinhard SLENCZKA D.D., Spardorfer Straße 47, D-91054 Erlangen

Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7, D-35394 Gießen

Dr. Christoph STENSCHKE, Professor extraordinarius University of South Africa (Pretoria), Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Olper Straße 10, D-51702 Bergneustadt

Dr. Friedemann WALLDORF, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7 D-35394 Gießen

Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Evang. Pfarrhaus, Birrmoosstraße 5, CH-3673 Linden

Dr. Ulrich WENDEL, Am Kornacker 57, D-35041 Marburg

Heiko WENZEL, Wiss. Mitarb., Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7. D-35394 Gießen

Joel R. WHITE, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen

Dr. Hans-Georg WÜNCH, Neues-Leben Zentrum Altenkirchen, Raiffeisenstraße 2, D-57635 Wölmersen

Prof. Dr. Peter ZIMMERLING, Lortzingstraße 13, D-04105 Leipzig