



N12<524223327 021



UBTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

22. Jahrgang 2008

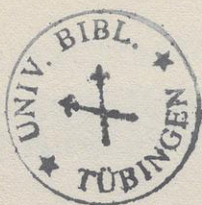
Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und der

Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)
von

Rolf Hille, Helge Stadelmann, Jürg Buchegger,
Jochen Eber (Redaktion)
und Roland Gebauer (Buchinformation)



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



© 2008 R. Brockhaus Verlag im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, Witten
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim
Druck: DIP-Digital-Print, Witten

ISBN: 978-3-417-26759-4
Bestell-Nr. 226 759

817 7295-22

INHALT

Vorwort	5
<i>Eberhard Hahn</i> Theologische Ausbildung zwischen Wissenschaft und Glaube	7
<i>Ralf-Dieter Krüger</i> Die Christologie der Ahmadiyya Muslim Jamaat	15
<i>John F. Hobbins</i> Taking Stock of Biblia Hebraica Quinta	37
<i>Hans R. Pruppacher</i> Der Stern von Bethlehem und die Geburt Jesu. Versuch eines Gesamtbildes	57
<i>Christoph Stenschke</i> Neue Monographien zum lukanischen Doppelwerk. Ein Forschungsbericht	69
<i>Berthold Schwarz</i> Sind wir Gott los? Zur neuen Diskussion über den Atheismus	107
<i>Christian Schwark</i> Gottesdienste für Kirchendistanzierte in der Volkskirche. Konzepte und Perspektiven	123
Buchinformation	
Altes Testament	155
Neues Testament	202
Systematische Theologie	254
Historische Theologie	306
Praktische Theologie	353
Hinweise für Mitarbeitende	403
Rezensionen (JETH 2008) im Überblick	405
Anschriften der Autoren und Rezensenten	411

Kleider

oder Mode? Es ist sicher die Alterserscheinung eines inzwischen Fünfzigjährigen, dass ich mich zu erinnern meine, wir hätten früher „Kleider“ gekauft, und unsere Kinder kaufen heute „Mode“. Bei Pimkie, Orsay, New Yorker und in anderen Läden erstehen sie die angesagten Marken: Fishbone, S. Oliver, Quicksilver oder – für die besser Betuchten – Tommy Hilfiger und ähnliche.

Wenn ich mir die grundsätzliche Literatur für die Gemeindegarbeit der Pastoren und Pfarrer ansehe, kommt mir dieselbe Frage: Kleider oder Mode? Was wurde und wird nicht alles an Patentrezepten angeboten! Ich behaupte: Man kann den Beginn der praktisch-theologischen Ausbildung eines Hauptamtlichen mit ziemlicher Sicherheit datieren, wenn man ihn danach fragt, welches Gemeindeaufbaukonzept er vertritt. Die klassische „Volksmission“ der Nachkriegszeit wurde in den 50er- und 60er-Jahren von Stewardship („Lebendige Gemeinde“) abgelöst. Ab den 70er-Jahren empfahl sich die Charismatische Bewegung als die Wachstumsstrategie. – Kennt eigentlich noch jemand Bernd Schlottoff, der in dieser Zeit mit der „Dynamischen Evangelisation“ das amerikanische Evangelium-Explosion-Programm den deutschen Verhältnissen anpasste? In den 80er-Jahren kam „Gemeindegewachstum“ (church growth) dazu. In den 90ern Fritz Schwarz mit der „Überschaubaren Gemeinde“. Dann haben wir uns auf den Liebelern-Prozess eingelassen und seither die Gemeinde „natürlich entwickelt“. Nach 2000 erreichte die Willow-Creek-Welle in Deutschland ihren Höhepunkt. Alphakurse boomen. Seit der Jahrtausendwende geht die Tendenz einerseits in völlig unabhängige Hauskirchen und andererseits Richtung Saddleback. Wer up-to-date sein will, wählt heute aber schon die Emerging Church, oder soll er sich dem Trend der Neuen Calvinisten anschließen? – Kurzfristige, meist charismatische Impulse wie Promise Keepers, Torontosegen, Pensacola und in diesem Sommer Lakeland sind in dieser Aufzählung noch gar nicht enthalten.

Die Globalisierung der Gemeindeaufbaustrategien lässt leicht vergessen, dass wir in Deutschland einmal eine sehr erfolgreiche Gemeindeaufbau-Phase hatten, die man „Erweckungsbewegung“ nennt. Wenn ich recht sehe, ging es ihr im Gegensatz zu den heutigen Konzepten um Inhalte, um die Verkündigung von Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade. Ob wir davon vielleicht auch etwas lernen können?

Das Jahrbuch enthält in diesem Jahr weniger Aufsätze, dafür um so mehr Buchbesprechungen. Am Anfang stellt Eberhard Hahn grundsätzliche Überlegungen zum Theologiestudium an. Ralf-Dieter Krüger untersucht die Christologie der Ahmadiyya-Strömung im Islam, die teilweise in Deutschland auch die Ansichten esoterischer Kreise prägt („Jesus in Kaschmir“). John F. Hobbins bewertet die Neuausgabe der Biblia Hebraica im Vergleich mit anderen Editions-

projekten. Hans R. Pruppacher bewertet die bisherigen kalendarischen Einordnungen der Geburt Jesu und macht selbst einen Vorschlag zur Lösung der Datierungsprobleme. Christoph Stenschke berichtet über die Ergebnisse neuer Forschungen am lukanischen Doppelwerk. Berthold Schwarz verschafft dem Leser einen Überblick zur gegenwärtigen Diskussion über Literatur, die einen kämpferischen Atheismus propagiert. Christian Schwark untersucht die Konzepte von Gottesdiensten, die Kirchendistanzierte erreichen sollen.

An dieser Stelle danke ich Pfr. Ulrich Harst für das Layout, Pfr. Reinhard Fritsche für seine Hilfe bei der Korrektur der Manuskripte und Prof. I. Howard Marshall für die Durchsicht der englischen Zusammenfassungen. Der Herausgeberkreis des Jahrbuchs ändert sich mit diesem Jahrgang. Die Schweizer Seite wird jetzt nicht mehr von Pfr. Dr. Beat Weber-Lehnherr, sondern von Pastor Dr. Jürg Buchegger, dem neuen Präsidenten der AfbeT, vertreten. Wir heißen ihn hiermit herzlich willkommen! Prof. Dr. Roland Gebauer übergibt die Gesamtverantwortung des Rezensionenteils an Dozent Dr. Walter Hilbrands. Roland Gebauer sei für seine umfangreichen Korrekturarbeiten herzlich gedankt! Er hat dadurch sehr zur formalen Vereinheitlichung des Jahrbuchs beigetragen. – Unser Leser Pieter Lalleman von Spurgeon's College in London weist auf evangelikale englischsprachige Literatur zu Joh 8,44 hin (vgl. *JETH* 21, 2007, 127–139): Stephen Motyer: *Your father the Devil? A new approach to John and „the Jews“*, Carlisle: Paternoster, 1997 (vgl. seine Zusammenfassung in *Themelios* 23, H. 2, 1998, 1–4) und ders.: *Antisemitism and the New Testament*, Cambridge: Grove Books, 2002.

Alle Theologie soll in die Doxologie münden. Der neue Bischof von Speyer und Musikliebhaber Dr. Karl-Heinz Wiesemann hat als Wahlspruch zu seiner Amtseinführung am 2. März die kursiv gedruckten Worte aus einem Abendmahlslied des Thomas von Aquin (um 1225–1274) ausgewählt:

Lauda Sion Salvatorem,
Lauda ducem et pastorem
In hymnis et canticis.
Quantum potes, tantum aude,
Quia maior omni laude,
Nec laudare sufficis.

(„Lobe Zion, deinen Retter, / Lob den Herrscher und den Hirten / in Hymnen und Liedern. / Soviel du kannst, soviel wage, / denn er ist größer als alles Lob, / und nie lobst du ihn genug.“)

Jochen Eber

Theologische Ausbildung zwischen Wissenschaft und Glaube¹

Ein kleines Erlebnis zum Einstieg:

In der Vorlesung „Grundlinien der Theologie Luthers“ beschäftigten wir uns mit Luthers Bestimmung von „Theologie“: „Gegenstand der Theologie ist der schuldige und verlorene Mensch der Sünde und der den sündigenden Menschen rechtfertigende und rettende Gott. Was auch immer außerhalb dieses Gegenstandes in der Theologie untersucht und diskutiert wird, ist Irrtum und Gift.“²

Dabei haben wir uns klar gemacht: Theologie ist eine „*scientia eminens practica*“, wir würden heute übersetzen: eine eminent existentielle Wissenschaft. Denn wenn es dabei um den Menschen als Sünder und um den diesen Sünder rechtfertigenden Gott geht, dann kann sich dieser Mensch nicht als distanzierter Betrachter auf eine Zuschauerposition zurückziehen und seine Wissenschaft davon unberührt in einem Reagenzglas durchführen.

Hierauf meldet sich ein Student und sagt: „Ein Dozent hat uns in einer anderen Veranstaltung erklärt, was der Unterscheid zwischen Bibelschule oder seminaristischer Ausbildung auf der einen Seite und Theologiestudium an der Universität auf der anderen Seite ist: In der Bibelschulerausbildung geht es um meinen Glauben und mein Leben, an der Universität geht es um reine Wissenschaft, die zunächst mit meiner Existenz nichts zu tun hat. Daher meine Frage: Wie passt das zu dem, was Sie uns eben von Luther her erklärt haben?!“

Eine sehr gute Frage, die exakt unser Thema beleuchtet: „Theologiestudium – Ausbildung *zwischen* Wissenschaft und Glaube“.

Die Themenformulierung legt nahe, dass sich die Bemühung um die Theologie, also das Theologiestudium, zwischen zwei Polen bewegt, die in einem gewissen Spannungsverhältnis zueinander stehen. Dabei scheint der erste Pol – Wissenschaft – eher einen sachbezogenen, objektivierbaren, nüchternen Bereich zu bezeichnen, während der zweite Pol – Glaube – dann mehr den persönlichen, verinnerlichten, emotionalen Raum abdecken könnte.

1 Vortrag beim 25-jährigen Jubiläum der Bodelschwingh-Studienstiftung, Marburg, 25. November 2007.

2 „*Subiectum Theologiae [est] homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quidquid extra hoc subiectum in theologia quaeritur et disputatur est error et venenum.*“ Enarratio Psalmi LI, 1532 (1538), WA 40 II, 328, 17. Vgl. dazu O. Bayer, *Theologie*, HST 1, Gütersloh 1994, S. 36ff.

Diese Polarität soll sich – so die Information des Studierenden – in unterschiedlichen Ausbildungsformen widerspiegeln: Bibelschule versus Fakultät. Doch ein schon etwas älteres Bonmot weist darauf hin, dass sich solche Polarität auch in großer geographischer Nähe entwickeln kann. Das ist dann nämlich der Fall, wenn vom heidnischen Kopf und dem frommen Herzen ein und desselben Theologen gesprochen wird.

Nimmt man Luthers Bestimmung von Theologie ernst, so wird man der genannten Polarität nicht zuviel Gewicht beimessen dürfen. Denn dann hängen Gelingen oder Scheitern theologischer Ausbildung nicht an der Form, in der sie vermittelt wird. Somit handelt es sich also gerade nicht um die Alternative „Bibelschule“ oder „Fakultät“. Ob irgendwo Theologie oder nicht vielmehr „Irrtum und Gift“ verbreitet wird, hängt ausschließlich am Inhalt des Vermittelten. Dabei ist zu beachten, dass dieser Inhalt nicht von vornherein durch das Türschild der jeweiligen Ausbildungsstätte getroffen oder eben verfehlt wird. Weder „Fakultät“ noch „Seminar“ oder „Bibelschule“, weder das Etikett „wissenschaftlich“ noch „bibeltreu“ garantiert *an sich schon* gelingende theologische Ausbildung. Alles hängt davon ab, ob die betreffende Einrichtung auf dieses Zentrum fokussiert ist: auf den schuldigen und verlorenen Menschen der Sünde und auf den diesen sündigenden Menschen rechtfertigenden und rettenden Gott.

Wie eine Ausbildung, die auf dieses Zentrum ausgerichtet ist, erfolgen und dann auch gelingen kann, hat Luther in einer dreifachen Regel zusammengestellt, die auch in den Jahrhunderten nach ihm immer wieder prägende Kraft entwickelt hat.³ Er gewinnt diese Regel aus dem Hören auf Psalm 119 und kommt dabei zu folgender Bestimmung:

Theologiestudium ist Schriftstudium und Schriftauslegung. Rechte Beschäftigung mit der Bibel umfasst nach Luther die Elemente *oratio, meditatio, tentatio*, d.h. Gebet, Bibelstudium, Anfechtung. Doch was für den Studierenden gilt, trifft für jeden Christen wie auch für die Kirche als ganze zu: Sie darf aus der unerschöpflichen Fülle der Heiligen Schrift leben. Dazu soll ihm diese Regel dienen.⁴

1. Oratio: Gebet

„Erstlich sollst Du wissen, daß die heilige Schrift ein solches Buch ist, das aller anderen Bücher Weisheit zur Narrheit macht, weil keines vom ewigen Leben lehrt außer diesem allein. Darum sollst Du an deinem Sinn und Verstand stracks verzagen. Denn damit wirst Du es nicht erlangen. ... Deshalb knie nieder in dei-

3 O. Bayer erläutert diese Formel in eingehender Weise: Theologie, a. a. O., S. 55–106. Als Strukturprinzip für das Theologiestudium wird diese Trias von Ph. J. Spener, J. A. Bengel oder A. H. Francke aufgenommen, vgl. dazu Bayer, a. a. O., S. 55f.

4 Bayer fasst Luthers Darlegungen im Blick auf den Theologen so zusammen: „Ein Theologe ist, wer von der Heiligen Schrift ausgelegt wird, sich von ihr auslegen läßt und sie als von ihr Ausgelegter anderen Angefochtenen auslegt“, a. a. O., S. 61.

nem Kämmerlein und bitte mit rechter Demut und Ernst zu Gott, daß er dir durch seinen lieben Sohn wolle seinen heiligen Geist geben, der dich erleuchte, leite und Verstand gebe.“⁵

Der Heiligen Schrift kommt eine Qualität zu, die sonst keinem anderen Werk zu eigen ist: Nur sie allein lehrt vom ewigen Leben; nur durch sie allein findet der Mensch dieses Leben. Um sie aber verstehen zu können, bedarf der Mensch des Heiligen Geistes. Denn von sich aus ist sein Verstand finster.

Während die Vernunft das Göttliche immer in der Höhe, im Außergewöhnlichen und Übernatürlichen sucht (und daher immer wieder zu Fall kommen muss⁶), erschließt sich Gott auf ganz andere Weise: Er begegnet uns in dem Menschen Jesus von Nazareth, in der Krippe und am Kreuz, im Wort und im Abendmahl.⁷

Um ihn in dieser Niedrigkeit anzutreffen und zu erkennen, ist also die rechte Demut, das Niederknien im Kämmerlein und die Bitte um seinen Heiligen Geist vonnöten. Was aber hat der Heilige Geist zu tun? Er muss erleuchten, leiten und das Verstehen geben, d.h. zum Erkennen führen, dass sich Gott nirgendwo sonst als in seinem Wort und Sakrament mitteilt.

Wenn daher Luther zur Beschäftigung mit der Heiligen Schrift unter dem Aspekt „Gebet“ anleitet, dann lässt sich dies so zusammenfassen: Im Gebet bekenne ich, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft den wahren Gott und sein Handeln erkennen kann. Vielmehr erbitte ich darin das Entscheidende, das mir fehlt: die Erleuchtung durch seinen Heiligen Geist. Durch ihn werde ich jedoch nicht in irgendwelche „Höhen“ menschlicher Erfahrung oder Spekulation geführt, sondern in die Niedrigkeit, in der sich Gott offenbart, und d.h. in dieses so vielfach anfechtbare Wort der Heiligen Schrift. Durch die Beschäftigung mit diesem Wort aber kommt es immer wieder zur Erfahrung – meiner Sünde, wie auch der Vergebung, der Befreiung, der Heilung.

5 WA 50,659,5ff (Text aktualisiert); vgl. Bayer, a. a. O., S. 71.

6 „Wer im Blick auf das ewige Leben am eigenen Sinn und Verstand nicht verzweifelt, kennt nichts anderes als den vermessen Griff nach oben, dem der Sturz nach unten folgt“, Bayer, a. a. O., S. 75.

7 „Unsers Gottes Ehre aber ist die, so er sich um unser willen aufs aller tiefste herunter gibt, ins Fleisch, ins Brot, in unsern Mund, Herz und Schoß“, so Luther in der Abendmahlschrift von 1527, WA 23,157,30ff; vgl. Bayer, a. a. O., S. 76. Nicht mit Hilfe von frei herumschwirrenden eigenen Gedanken und menschlichen Spekulationen lässt sich Gott finden; vielmehr will er dort ergriffen werden, wo er sich selbst ergreifen lässt, d. h. in leiblicher Gestalt im Abendmahl.

2. Meditatio: Betrachtung

„Zum andern sollst du meditieren, das ist: Nicht allein im Herzen, sondern auch äußerlich die mündliche Rede und buchstabische Wort im Buch immer treiben und reiben, lesen und wiederlesen, mit fleissigem Aufmerken und Nachdenken, was der heilige Geist damit meinet. Und hüte dich, daß du nicht überdrüssig werdest oder denkest, du habest es einmal oder zweimal genug gelesen, gehört, gesagt, und verstehest es alles gründlich. Denn da wird kein sonderlicher Theologus nimmer mehr draus. Und sind wie das unzeitige Obst, das abfället, ehe es halb reif wird.“⁸

Meditation bezeichnet für Luther nicht das weite Feld geistlicher Übungen in verschiedenen Formen, sondern meint höchst konkret die intensive Beschäftigung mit der Bibel; denn durch dieses Wort wirkt der Heilige Geist am Leser und Hörer.⁹ Luther folgt dabei der Verwendung des Begriffs *meditari* in der Vulgata, wie sie besonders deutlich in Psalm 119 zutage tritt. Die dafür von ihm gewählte deutsche Übersetzung „auslegen“ beschreibt er so: Der Ausdruck „heißt hervorbringen und herausstreichen, daß die Meinung klar an Tag komme, so wie die tun, die da glossieren und kommentieren. Also soll Gottes Wort getrieben und ausgeschält, ausgeputzt, über die Menschen-Lehre hervorgezogen werden, damit diese zuschanden wird.“¹⁰ In dieser Form der Meditation konzentriert sich der Mensch also nicht auf sich selbst. Er sucht nicht die Versenkung in einer anderen, geistig-geistlichen Wirklichkeit, zu der eine solche Übung die Tür bilden würde. Er strebt darin nicht nach einer übernatürlichen Erfahrung: „Im Meditieren horcht der Mensch nicht in sich hinein, geht nicht in sich, sondern gerät außer sich. Sein Innerstes lebt außerhalb seiner selbst allein in Gottes Wort.“¹¹

8 WA 50,659,22ff (Text aktualisiert); vgl. Bayer, a. a. O., S. 83.

9 Luther warnt in den „Schmalkaldischen Artikeln“ in scharfer Form davor, den Heiligen Geist irgendwo anders zu suchen: „In diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn [d. h. außer] durch oder mit dem vorgehend äußerlichen Wort, damit wir uns bewahren für den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefalens ...“ Luther verweist auf eine durchgängige Linie, die von Adam und Eva bis in die Gegenwart hineinreicht: „Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gotts auf Geisterey und eigen Dünkel führet ..., gleichwie auch unsere Enthusiasten das äußerliche Wort verdammen und doch sie selbst nicht schweigen, sondern die Welt voll plaudern und schreiben, gerade als könnte der Geist durch die Schrift oder mündlich Wort der Apostel nicht kommen. Aber durch ihre Schrift und Wort müßte er kommen.“ (Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ¹¹1992, 453,16; 454,12).

10 Auslegung des Psalms 119 (1521), WA 8,188,1 (Text aktualisiert); vgl. Bayer, a.a.O. S. 86.

11 Bayer, a.a.O. S. 86.

Von diesem Wort wird der Hörende erfüllt und geprägt; aus ihm erwächst zugleich die Antwort auf das Gehörte: Er wird zum Zeugen gegenüber anderen.¹² Allerdings entsteht hier auch der Konflikt mit anderen Menschen, die der Bezeugung des göttlichen Wortes im Namen ihrer eigenen „Menschenlehre“ widersprechen.

Bemerkenswert ist, dass diese Charakterisierung gerade auf solche Aussagen zutrifft, die sich höchst geistlich darstellen, dabei aber die Grundformen göttlichen Redens missachten: Wer den Heiligen Geist in sich selbst, „in einem Innenraum des Unsagbaren und Unbegreiflichen suchen wollte, fände nicht Gott, sondern Gespenster“¹³; man trifft dabei auf vielfältig sich verändernde und nicht tragfähige Gedanken, „wie wir alle bei uns finden, daß unsere Sinne und Gedanken so ungewiß, schlüpfrig und unstet sind, daß – selbst wenn wir auch anfangen wollen, etwas Ernstliches zu erbitten oder von Gott zu denken ohne Wort und Schrift – es gewiß so ausgeht, daß wir – ehe man sich umsieht – uns hundert Meilen von den ersten Gedanken entfernt haben“. Daraus lässt sich die besondere Gabe des göttlichen Wirkens im geschriebenen Wort ersehen: „nämlich daß man damit das Herz zusammenhalte, daß [es] nicht zerstreuet werde, und sich mit den Gedanken an die Buchstaben hefte, wie man sich mit der Faust an einen Baum oder ein Wand halten muß, auf daß wir nicht gleiten oder zu weit flattern und irre fahren mit eigenen Gedanken. Das mangelt unsern Schwärmern, daß sie meinen, wenn sie in ihre hohen geistlichen Gedanken fahren, so haben sie es getroffen, und sehen nicht, wie sie ohne Wort auf dem Holzweg fahren, [und] lassen sich [als] eitel Irrwische verführen. Darum sei gewarnt vor solchen fliegenden Gedanken und hüte dich nur davor, anders mit Gott zu verkehren als durch mündliches Wort und Gebete.“¹⁴

Letztlich wird über die Existenz aller Christen, ja aller Menschen, anhand der Frage entschieden, ob die hier vorgestellte Form der Meditation ihr Leben bestimmt: ob Gottes Wort mit dem Menschen umgeht und ihn so erleuchtet, verwandelt, prägt. Oder aber ob der Mensch in sich selbst verkrümmt bleibt, gefangen in der Verblendung seiner eigenen Gedanken und Vorstellungen. Er mag dabei von beeindruckenden individuellen Erfahrungen zu berichten haben, verfehlt dadurch aber dennoch Gott.

In derselben Weise, wie der Mensch auf die grundlegende Erleuchtung durch den Heiligen Geist angewiesen ist, bedarf er dieser auch weiterhin. Will er also nicht wie „unzeitiges Obst“ abfallen, dann wird er sich geduldig und auf Dauer mit Gottes Wort beschäftigen. Gerade die Anfechtung wird ihn dazu drängen.

12 Der Hörende und Meditierende „läßt sie [sc. die gelesene und gehörte Rede] sich vielmehr so durch das Herz gehen, daß es von ihrer Fülle überfließt und sie andern hörbar wird. 'Ich glaube, darum rede ich.' (Ps 116,10; 2 Kor 4,13)“ (Bayer, a.a.O. S. 87).

13 Bayer, a.a.O. S. 89.

14 Predigt zu Joh 17,1 vom 8.8.1528, WA 28,76,22; 77,26 (Text aktualisiert); vgl. Bayer, a. a. O., S. 89.

3. Tentatio: Anfechtung

„Zum dritten ist da Tentatio, Anfechtung. Die ist der Prüfestein, die lehret dich nicht allein wissen und verstehen, sondern auch erfahren, wie recht, wie wahrhaftig, wie süße, wie lieblich, wie mächtig, wie tröstlich Gottes Wort sei, Weisheit über alle Weisheit. ... Denn so bald Gottes Wort aufgehet durch dich, so wird dich der Teufel heimsuchen, dich zum rechten Doctor machen, und durch seine Anfechtungen lehren, Gottes Wort zu suchen und zu lieben. Denn ich selber (daß ich Mäusedreck auch mich unter der Pfeffer menge) habe sehr viel meinen Papis-ten zu danken, daß sie mich durch des Teufels Toben so zuschlagen, zudrängt und zuengstet, das ist, einen ziemlich guten Theologen gemachet haben, dahin ich sonst nicht kommen wäre.“¹⁵

Es verdient besondere Beachtung, dass Luther gerade im Zusammenhang der Anfechtung von Erfahrung spricht. Dabei reicht die hier beschriebene Auseinandersetzung weit über den Raum des individuellen Gewissens hinaus. Letztlich geht es darin um die Geltung des Ersten Gebots: „Wer das Erste Gebot meditiert, ist damit in den Streit zwischen dem einen Herrn und den vielen Herren (vgl. 1 Kor 8,5f.) verwickelt.“¹⁶

Was es in der Anfechtung zu erfahren gilt, ist allerdings nicht die Beständigkeit und Tragfähigkeit des Menschen und seines Glaubens. Vielmehr wird in der Anfechtung die Zuverlässigkeit des Wortes Gottes „getestet“. Dieses muss sich gegen alle inneren und äußeren Widerstände als verlässlich behaupten und darin seine Macht erweisen. So lehrt die Anfechtung aufs Wort merken (Jes. 28,19). Indem das geschieht, widerfährt ebendieses Wort dem Hörer und Leser als Erfahrung seiner Glaubwürdigkeit. Gleichzeitig erfährt er, wie er durch dieses Wort von Gott ausgelegt wird.

4. Fazit

Taugt Luthers Regel auch für das Theologiestudium heute? Ich meine: Gewiss! Und dabei fällt – gleichsam nebenbei – eine grundlegende Anleitung für die studienbegleitende Arbeit ab! Dies möchte ich abschließend mit einigen Strichen skizzieren:

Wenn es irgendwo auf der Welt etwas gibt, das überhaupt das Prädikat „neu“ verdient, dann ist es das Evangelium von dem Gott, der den Sünder um Christi willen rechtfertigt. Wenn daher die Kirche und ihre Mitarbeiter irgendein Alleinstellungsmerkmal besitzen, dann dieses: dass sie zu Boten dieses Evangeliums berufen sind. Denn allein dort, wo Menschen um Christi willen zu neuen Kreaturen werden, wo Sünde vergeben, Lasten abgenommen und Verhältnisse neu ge-

15 WA 50,660,1; vgl. Bayer, a. a. O., S. 96.

16 Bayer, a. a. O., S. 100.

schaffen werden, geschieht im eigentlichen Sinne des Wortes „Neues“. Weil aber allein durch dieses Evangelium Neues wird, darum muss es Theologie und Kirche um dieses Zentrum zu tun sein, muss Irrtum und Gift vermieden werden.

Dass dieses alles Entscheidende von Gott erwartet wird, macht die demütige Bitte um Erleuchtung deutlich. Zum Theologiestudium ist Gebet erforderlich. Deshalb sind geistliche Angebote – gerade auch im Rahmen eines Studienhauses – keine fromme Verzierung, sondern unabdingbare Grundlage theologischer Arbeit.

Das Evangelium findet sich nicht in Traum oder Vision, nicht in Versenkung oder Aktivismus, sondern in der Bibel. Die Bibel ist Christusbuch; und die Worte dieses Christus sind Geist und sind Leben. Wer also Christus und sein Leben, wer den Heiligen Geist finden möchte, der ist an dieses Buch gewiesen. Wie damit umzugehen ist, hat Luther dargelegt. Dass dabei Hebräisch und Griechisch genauso wenig unnötiger Zierrat sind, dürfte sich damit von selbst ergeben. Und dass die intensive Bemühung um das Reden Gottes, um die Theologie, den Schweiß der Edlen wert ist, das sollte damit eigentlich keiner weiteren Begründung bedürfen.

Doch das Studium der Schrift muss seinem Gegenstand angemessen sein. Wenn dabei Studierende im Wüstensand exegetischer Hypothesen ersticken oder verdursten, dann ist es seinem Gegenstand offenbar nicht angemessen. Vielmehr soll dieses Studium dazu anleiten, aus dem unendlichen Reichtum der Schrift schöpfen zu lernen, um später in Predigt und Unterricht, in Bibelstunde und Seelsorge austeilen zu können. Dazu soll die Fülle an theologischen Erkenntnissen aus Vergangenheit und Gegenwart beitragen. Diese Fülle soll das Hören auf die Heilige Schrift unterstützen, nicht aber ersetzen. Denn „kein anderes Buch als dieses lehrt vom ewigen Leben“.

Dass schließlich Gottes Wort von menschlichen Ideen und Gedanken unterschieden werden muss, das gehört ebenfalls zu den unabdingbaren Aufgaben theologischer Ausbildung. Daher ist Theologiestudium – recht besehen – nichts anderes als Anleitung zum theologischen Urteil, zur Unterscheidung der Geister. Diese Gabe wird durch den Geist Gottes selbst verliehen, und darin sollen wir uns einüben. Es geht dabei schlicht um die Unterscheidung zwischen dem, was zu Christus und damit zum Heil und zum Leben hilft, im Unterschied zu dem, was in die Abhängigkeit von heillosen Menschen – und seien sie noch so fromm – und damit ins Unheil und letztlich zum Tod führt.

Die Bemühung um die Theologie, das Theologiestudium, ist zwar in der uns vertrauten Form eingespannt zwischen die Pole „Wissenschaft“ und „Glaube“. Doch von der Sache her lässt sich solche Polarität nicht halten. Denn von der Sache her ist Theologie eine Funktion der Gemeinde, sind Lehrende und Lernende als Glieder der Gemeinde Jesu Christi gemeinsam auf Gebet und Bibelstudium angewiesen. So sind sie gemeinsam Zeugen des Evangeliums und erfahren inmitten aller Anfechtung die Zuverlässigkeit von Gottes Wort. Sich in solcher Art

von Theologiestudium auch weiterhin zu engagieren – auf den verschiedenen Ebenen –, das hat Verheißung – auch in den kommenden 25 Jahren!

Eberhard Hahn

Theological Education between Science and Faith

Whether theological training succeeds or fails does not depend on the institutional form (university or seminary) but exclusively on its content. Luther's 'threefold principle' provides an instruction which has proved valuable over time: theological training is primarily study of the Scriptures which is characterized by prayer, meditation and temptations. Thereby it becomes clear that this study is dependent on illumination from God's Word through the power of the Holy Spirit; that it provides training in distinguishing between God's word and human words; and that this effort is an activity of the Christian community that links teachers and students in a lasting relationship to one another.

Die Christologie der Ahmadiyya Muslim Jamaat¹

Die christlichen Kirchen lassen sich mit der verkürzenden Unterscheidung zwischen römisch-katholischer, orthodoxen und evangelischen Glaubensgemeinschaften nur unzureichend erfassen. Dasselbe gilt auch für andere Religionen.² So gibt es etwa 73 verschiedene Erscheinungsformen des Islams.³ Aufgrund seiner Entstehungsgeschichte rund um Mekka und Medina sehen viele den Islam als Religion der Araber. Aber er hat sich längst weltweit verbreitet, „...weit mehr Muslime als in allen arabischen Staaten zusammen leben auf dem indischen Subkontinent: in Pakistan, Indien und Bangladesh“⁴.

1. Zur Gründungsgeschichte der Ahmadiyya

In der Zeit unter der britischen Kolonialmacht seit dem 18. Jahrhundert entwickelte die muslimische Minderheit reformerische Ideen, die weit über Indien hinauswirkten. Auf diesem Hintergrund entstanden zwei muslimische Universitäten. Die eine in der kleinen Stadt Aligarh nördlich von Delhi brachte eine westlich gebildete Mittelschicht hervor, die die Idee einer separaten nationalen Identität der indischen Muslime vertrat und damit die Teilung Indiens provozierte. Die andere Schule in Deoband vertrat das orthodoxe traditionalistische Modell mit der Variante, die indischen Muslime seien in erster Linie Inder und ihre Gegner nicht die Hindus, sondern die Engländer. 1945 wurde Indien von König George VI., britischer König und zugleich Kaiser Indiens, in die Unabhängigkeit entlassen.⁵ Das verstärkte den Konflikt, der 1947 zur Teilung Indiens in Pakistan und

1 Überarbeitetes Referat im Rahmen der Studienkonferenz der AFET „Herausforderung Islam – theologisch, kulturell, politisch“ vom 9. bis 12.09.2007 in Bad Blankenburg.

2 Schirmmacher: *Wie Muslime Christen sehen*, 2001, Christine Schirmmacher zeigt auf, dass der Vorwurf der undifferenzierten Sichtweise des jeweilig anderen, für die Muslime mindestens genauso gilt.

3 „... Vielfalt will vermittelt werden, dann macht sie niemandem Angst. Dann gelingt es Vorurteile und Klischeebilder zu überwinden. Das gilt insbesondere auch für die nach evangelischer und katholischer Kirche immerhin drittgrößte Religionsgemeinschaft in unserem Land, den Islam.“ So Barbara John, Ausländerbeauftragte des Berliner Senats, in: Krisztina Kehl-Bodrogi: *„Was du auch suchst, such es in dir selbst!“ Aleviten (nicht nur) in Berlin*, Berlin 2002, S. 4.

4 *Islam verstehen* 1992, S. 18.

5 Adamson, *Ein Mann Gottes* 2000, S. 79–87.

Indien führte und 1971 zu einer Teilung Pakistans in Bangladesh (Ost-Pakistan) und Pakistan (West-Pakistan).⁶

Bassam Tibi sieht in dem Inder Abu al-A'la al-Maududi einen der beiden⁷ einflussreichsten Vertreter des islamischen Gottesstaates und damit Väter des islamischen Fundamentalismus. Ausschlaggebend ist die Doktrin, dass Muslime und Nicht-Muslime nicht friedlich zusammenleben können.⁸

In diese Zeit und Situation hinein gehören auch die Anfänge der Entstehung der Ahmadiyya-Bewegung. 1835 in Kadian (Pundschar) in Indien geboren, gründete Hazrat Mirza Ghulam Ahmad (gest. 1908⁹) die Ahmadiyya-Glaubensgemeinschaft. Seine Vorfahren scheinen aus dem Iran gekommen zu sein.¹⁰ In Indien haben seine Eltern sehr loyal mit den Engländern zusammengearbeitet. Das trägt ihm später den Vorwurf ein, sein Anspruch, der Prophet zu sein, sei von den Engländern gefördert worden.¹¹ Die von ihm gegründete Glaubensgemeinschaft sieht sich als Reformbewegung innerhalb des Islam, wenngleich sie durch den Konsens der islamischen Gelehrten (Idschma) aus der Gemeinschaft des Islam (Umma) ausgeschlossen wurde.¹² Sie sieht die Prophetie nicht mit Mohammed als abgeschlossen an, allerdings muss sie gebunden sein an den Koran. „Dogmatisch vertritt die Ahmadiyya den orthodoxen Islam. Nur in der Christologie geht sie eigene Wege ...“¹³ Zu Recht weist aber Christine Schirrmacher darauf hin, dass das, was eine islamische Sekte ausmacht, nicht so leicht zu entscheiden ist wie in der Geschichte des Christentums. Der Hauptunterschied zum Christentum besteht nicht darin, dass es keine Sondergruppen gibt, „sondern darin, dass im Islam nur ganz wenige Gruppen offiziell aus der islami-

6 *Islam verstehen* 1992, S. 18f.

7 Der andere ist der Ägypter Qutb.

8 Tibi 2002, S. 223. Interessant ist zur Situation in Indien das ganze Kapitel 8 „Auf der Suche nach Lösungen: Bietet der Status der islamischen Minderheit in Indien ein Modell für Europa?“, S. 223–240.

9 Die Zahl der Anhänger war bei seinem Tod auf über 300.000 angewachsen: Adamson, *Der Mann Gottes* 2000, S. 26.

10 Rafiq 1992, S. 11.

11 Ebd., S. 20ff finden sich die Gegenargumente der Ahmadis.

12 „Der Munir-Bericht machte ferner die Öffentlichkeit mit der Tatsache bekannt, dass die ‚ulama‘, die traditionellen Führer des traditionellen Islams nicht nur zur Führung eines modernen Staates ungeeignet waren, in ganz elementaren Fragen des Islams in realistischer Weise führend voranzugehen. Dem Untersuchungsrichter und später der Welt wurde das traurige Schauspiel moslemischer Theologen vorgeführt, von denen keine zwei in der Definition des Moslems übereinstimmten und die dennoch der einhelligen Ansicht waren, dass alle, die eine andere Meinung vertraten, mit dem Tode bestraft werden sollten.“ Smith 1963, S. 223. Zum *Munir Report* siehe Anmerkung 13. Der eigentliche Ausschluss erfolgte deshalb erst 1974 durch die Nationalversammlung Pakistans. Sie erklärte, dass die Ahmadi keine Muslime sind. Das führte in der Folge dazu, dass sie nicht mehr die Pilgerfahrt nach Mekka unternehmen konnten. Siehe Adamson, *Ein Mann Gottes* 2000, S. 151.

13 Kellerhals 1978, S. 119.

schen Gemeinschaft ausgeschlossen wurden“¹⁴. Die Ahmadiyya sehen in ihrem Gründer die Verheißung des kommenden Messias der Juden, und des Mahdi erfüllt. Sie sehen ihn „nicht als eine Gestalt der Endzeit, sondern als einen innergeschichtlichen erleuchteten Lehrer“¹⁵. Damit ist er zugleich „das Ebenbild Mohammeds“ und der „Erwartete aller Nationen, in dem die Wiederkunft Jesu verkörpert ist“¹⁶. Sie teilte sich 1914 in die Untergruppen „Ahmadiyya Muslim Jamaat“ und „Ahmadiyya Anjuman Ishaat-i-Islam Lahore“ (AAIIL).¹⁷

Schon bald nach der Entstehung Pakistans 1947 mussten sie ihr Zentrum in Kadian (Indien) aufgeben. Am Westufer des Flüsschens Tschenab, in einem Tal etwa 6 Meilen von der Stadt Chiniot entfernt an der Straße und an der Bahnlinie von Lahore nach Sargodha, hatten sie Land gekauft von der Regierung in Pakistan und gaben dem Ort den Namen Rabwah.¹⁸ 1953 kam es in Pakistan deshalb zu den Pandschab Unruhen, die eine groß angelegte Ketzerjagd waren. Einerseits richteten sie sich gegen die Ahmadis, die von den Muslimen als nicht rechthgläubig angesehen wurden, andererseits auch gegen die Regierung, „weil sie diese Leute nicht für religiös und politisch außerhalb des Gesetzes stehend erklärt hatte“¹⁹. 1977 kam es in Pakistan zu einem Militärputsch unter General Zia gegen Präsident Bhutto. Er legitimierte sein Tun, indem er Pakistan eine angeblich islamisch begründete Rechtsform verordnete. 1974 waren die Ahmadis von der pakistanischen Nationalversammlung zu Nicht-Muslimen²⁰ erklärt worden, jetzt wurden sie systematisch verfolgt.²¹ 1984 wurden alle Ahmadis, sowohl die Kadian-Gruppe, als auch die Lahori-Gruppe per Gesetz geknebelt. Keiner dieser Gemeinschaft durfte sich nunmehr öffentlich als Muslim oder als Ahmadi äußern. Um seiner Verhaftung zu entgehen verließ der 4. Khalif Hazrat Mirza Ahmad

14 Christine Schirmacher, *Der Islam*, Bd. 2, S. 86.

15 Kellerhals 1978, S. 119.

16 Dammann 1972, „Er bezeichnet sich als Mahdi, behauptet aber auch der den Juden verheißene Messias und der im Neuen Testament erwähnte Paraklet zu sein. Ebenfalls sah er die hinduistische Vorstellung eines Avatara in sich verwirklicht.“ S. 85. Glasenapp, *Weltreligionen* 1996 sagt genauer S. 407, „...später auch als die letzte erwartete Inkarnation Vishnus usw. bezeichnet“.

17 Die Moschee in Berlin-Wilmersdorf, Brienerstraße 7/8 gehört zu AAIL.

18 Adamson, *Ein Mann Gottes* 2000, S. 88-92. Um 1954 hatte Rabwah 45.000 Einwohner.

19 Smith 1963, S. 220 „In einem ungewöhnlich aufschlussreichen und stellenweise brillanten Bericht wurden die Ausschreitungen eingehend dargestellt und analysiert und die Bewegung untersucht, die zu ihnen geführt hatte.“ Verweis auf *Munir-Report*, Lahore 1954.

20 Wenn in Küng, *Islam* 1997, S. 157 Josef van Ess Bahai und die Ahmadiyya als Religionen ansieht, die sich aus dem Islam entwickelt haben, dann macht er sich das Urteil der pakistanischen Nationalversammlung zu eigen. Aber wenn wir daran denken, dass die Wahhabiten, die Ende der 1980er Jahre die Ahmadis als ungläubig bezeichneten, in den 20er Jahren als ungläubig gebrandmarkt waren und deshalb nicht nach Mekka pilgern durften, und es dergleichen Verurteilungen unter den verschiedenen Muslimgruppierungen immer wieder gibt, dann sollten wir als Nicht-Muslimen vorsichtig sein mit unserem Urteil. Siehe dazu: Hübsch, *Mohammed* 1991, S. 7ff.

21 Adamson, *Ein Mann Gottes* 2000, S. 241ff.

Rabwah und siedelte nach London um. Seitdem ist London die weltweite Zentrale der Ahmadis.²²

Nacheinander wurde und wird sie von folgenden Khalifen²³ geführt:

- 1889–1908 Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, der Verheißene Messias und Imam Mahdi
- 1908–1914 Hazrat Al-Haaj Hakeem Maulana Nooruddin, Khalifatul Massih I.
- 1914–1965 Hazrat Mirza Bashir-du-Din Mahmood Ahmad, Khalifatul Massih II. (Sohn des verheißenen Messias)
- 1965–1982 Hazrat Hafiz Mirza Nazir Ahmad, Khalifatul Massih III. (Enkel des verheißenen Messias, Sohn des 2. Khalifen)²⁴
- 1982–2003 Hazrat Mirza Tahir Ahmad, Khalifatul Massih IV. (Enkel des verheißenen Messias, Sohn des 2. Khalifen, Bruder des 3. Khalifen, geb. 1928 in Kadian)²⁵
- Seit 2003 Hazrat Mirza Masroor Ahmad, Khalifatul Massih V. (Urenkel des verheißenen Messias)

Die Ahmadis sind streng pazifistisch orientiert, betonen die friedlichen und toleranten Elemente des Islams und wenden sich scharf gegen dessen militant-fundamentalistische Strömungen. Auch damit stehen sie gegen die muslimischen Richtungen, die auf einen Mahdi warten. Denn sie betonen, dass der Mahdi nur friedliche Aufgaben habe, ebenso soll der Gihad nur mit friedlichen Waffen durchgeführt werden.

Die Ahmadiyyas²⁶ gehen von einer vollen Offenbarung des Koran aus²⁷, sie stellen einen hohen moralischen Anspruch an den einzelnen Gläubigen; am Anfang der Zugehörigkeit zu ihrer Bewegung steht so etwas wie ein „Bekehrungser-

22 Ebd., S.251–274.

23 Aktuell siehe <http://www.ahmadiyya.de/ahmadiyyat>. Die Ahmadiyya Bewegung hat einige bekannte Persönlichkeiten hervorgebracht, zum Beispiel Dr. Abdus Salam, erster muslimischer und einziger pakistanischer Nobelpreisträger (1979 Nobelpreis für theoretische Physik); Sir Muhammad Zafrullah Khan, 1947–1954 sowie 1970–1973 erster pakistanischer Außenminister und Präsident des internationalen Gerichtshofes in Den Haag; Mirza Muzaffar Ahmad, bis 1972 Finanzminister und Ministerpräsident in West-Pakistan, 1982–2002 National Amir in USA, 1972–1984 Direktor der Weltbank und Geschäftsführer des Internationalen Währungsfonds; Abdullah Wagishauser, National Amir in Germany, aktiv in den 68er bei der APO; Hadayatullah Hübsch, Autor beim Verlag „Der Isalm“, Imam Juma der Nuur Moschee Frankfurt, Mitglied des Ethikausschusses des Landes Hessen (und ehemaliger Pressesprecher).

24 Siehe die Biographie von Rafiq, *Masih III.*

25 Siehe die Biographie von Adamson, *Ein Mann Gottes* 2000.

26 1989 hat die Ahmadiyya-Bewegung ca. 12 Millionen Mitglieder.

27 Dammann 1972, S. 85: „Der Koran wird in fremde Sprachen übersetzt und mit großer Willkür interpretiert, wobei die Kommentierung oft an die des Rationalismus vulgaris erinnert.“

lebnis“²⁸, eine Evolution gibt es nur innerhalb der Spezies²⁹, etc. Sie betreiben eine planmäßige Missionsarbeit³⁰, nicht nur in Afrika, wo sie ein ausgedehntes Schulwesen aufgebaut haben, sondern auch in Europa und Amerika. Hier haben sie in einigen Städten bereits Missionsstationen und versuchen durch Vorträge und in guter deutscher Sprache geschriebene Literatur einen gehobenen, auch die Intellektuellen befriedigenden Islam zu verbreiten.³¹ „Die Ahmadiyya-Bewegung hat für die heutige Ausbreitung des Islam große Bedeutung... Die Gründung dieser Gruppe war gleichbedeutend mit dem Beginn einer Art von Mission, wie sie der Islam bisher nicht gekannt, ja sogar abgelehnt hatte.“³² Dafür, dass die Ahmadiyya-Bewegung aus dem Islam ausgeschlossen wurde, „kann kaum eine in der Theologie begründete Antwort gefunden werden; diese Verurteilung der Ahmadiyya-Bewegung hat vor allem politische Ursachen gehabt“³³.

2. Die Philosophie der Lehren des Islams³⁴ nach dem Verständnis der Ahmadiyya im Allgemeinen

Der Islam ist im Kern eine Erlösungslehre. Die dritte und letzte Stufe ist die der totalen Hingabe, oder mystisch ausgesagt, die Stufe, in der man „sich gänzlich vergisst und sein ganzes Leben seinem Herrn weihet. Um die Muslime unablässig an diese Stufe zu erinnern, wurde ihre Religion ISLAM genannt, was bedeutet, dass man sich vollkommen Gott widmet, wie Gott, der Glorreiche, sagt³⁵: ... Wahrlich, der wird Erlösung erlangen, der sein Leben für die Sache Gottes opfert und sich seinem Willen unterwirft, der es nicht bloß bei guten Vorsätzen bewenden lassen will, sondern seine Aufrichtigkeit durch gute Taten beweist. Keine Furcht soll auf solche kommen, noch sollen sie trauern.“³⁶

28 Siehe das Bekehrungslebens des IV. Kalifen Hazrat Mirza Tahir Ahmad, in Adamson, *Ein Mann Gottes* 2000, S. 75. Oder auch das Erlebnis von Hadayatullah Hübsch in: Hübsch, *Barmherzigkeit* 1993, S. 5.

29 Ahmad, Mahmud 1996, S. 53.

30 Glasenapp, *Weltreligionen* 1996, S. 407f.: „Die Ahmadiyyas treiben in auch in englischer Sprache abgefassten Büchern und Zeitschriften eine rege Propaganda, sogar ein Mitglied des englischen Oberhauses, Lord Headley, hat sich ihnen angeschlossen, ein sympathischer, in Dresden erzogener Herr, mit dem ich 1918 in Peshawar zusammentraf.“

31 Kellerhals 1978, S. 119.

32 Mertens, *Religionen* 1972, S. 201. Siehe dort auch S. 201f. die Bemerkungen zu dem Einfluss der Ahmadiis, vor allem auch in Afrika. Auch Christine Schirrmacher, *Der Islam*, Bd. 2, S. 87, schreibt: „Die Ahmadiya-Bewegung ist in Europa und in den USA, aber auch in Asien und Schwarzafrika missionarisch überaus aktiv und betreibt teilweise auch Sozialarbeit.“

33 Christine Schirrmacher, *Der Islam*, Bd. 2, S. 86.

34 So der Titel einer Schrift des Gründers der Ahmadiyya Bewegung.

35 Sura 2:113. Vgl. 6: 163,164; 6: 154; 3: 32.

36 Ahmad, Ghulam 1997, S. 54ff.

2.1. Anthropologie und Soteriologie

Wie wir sehen werden, ist die Erlösungslehre der Ahmadis eine zutiefst mystische Lehre der Selbsterlösung.³⁷ Sie ist dem Sufismus³⁸ eng verbunden. „Sufismus nennt man die mystische Bewegung innerhalb des Islams; ein Sufi ist ein Muslim, der nichts anderes mehr wünscht als das Suchen nach der Vereinigung (oder besser gesagt: Wiedervereinigung) mit seinem Erschaffer. Der Name ist arabischen Ursprungs, abgeleitet von dem Worte ‚suf‘, das ‚Wolle‘ bedeutet. Die Sufis unterschieden sich äußerlich durch grob-wollene Gewänder von den anderen Muslims, die der damaligen Mode folgend sich in Seide und Brokat kleideten. Das wollene Kleid war Symbol des Verzichtes auf weltliche Werte und des Abscheus vor körperlicher Bequemlichkeit und weltlicher Gesinnung.“³⁹ Bereits im Samen ist bei der Befruchtung die Seele enthalten. „Die Seele fällt nicht vom Himmel hernieder in den Mutterschoß, sondern sie ist ein Licht, das selbst im Samen verborgen ist und das sich mit der Entwicklung des Körpers entfaltet ... Das besagt, Gott verleiht dem Körper, der im Mutterschoß gedeiht, eine andere Gestalt und manifestiert daraus eine neue Schöpfung, die dann Seele heißt und voll der Segnungen ist.“⁴⁰ Diese Entwicklung vollzieht sich in mehreren Stufen. Die erste Stufe (Adab = Anstand, Manieren)⁴¹ ist der physische (natürliche) Zustand des Menschen. Er wird vom *Nafs-e-ammara*, vom „unbeherrschten Trieb“ bestimmt, der den Menschen zum Bösen verleitet (Sura 12, 54). In diesem Zustand verharrt er, „solange er nicht im Licht der wahren Weisheit und der Gotteserkenntnis wandelt, sondern bloß seinen natürlichen Neigungen wie Essen, Trinken, Schlafen, Erwachen, Zorn, Aufgeregtheit, Reizbarkeit usw. unbeherrscht

37 Hübsch, Mohammed 1991, S. 165–180 stellt die „Mystik des Islams“ dar und endet mit eben den hier folgenden drei Stufen.

38 „Die islamische Mystik, die ‚Liebe zum Absoluten‘, die Suche nach Gott über eine reine Befolgung der koranischen Vorschriften und Zugehörigkeit zur muslimischen Gemeinschaft hinaus bis zum ‚Bewusstsein der einen Wirklichkeit‘ [sic!] ist keine sekundäre Entwicklung des späteren Islam. Es gibt Anzeichen dafür, dass es bereits zu Muhammads Zeiten Muslime gab, die eine individuelle Gotteserfahrung suchten und als Asketen, Prediger und Rufer zu Gottesfurcht und Frömmigkeit lebten. Allerdings ist über diese frühen Mystiker kaum etwas bekannt.“ Christine Schirmacher, *Der Islam*, Bd. 2, S. 64. „Die reine, unverfälschte Gottesliebe wird in Stufen erreicht, die der Mystiker nacheinander erklimmen kann“ (ebd., S. 66).

39 Bajwa, Sufitum o. J., S.4. Hier wird Professor A. J. Arbweary, *Muslim Saints and Mystics*, S. 1f zitiert und übersetzt. Auch Hübsch, *Mohammed* 1991, S. 170ff bringt die Sufis als positives Beispiel. Siehe auch ders., *Islam* 99, S. 100ff. Es geht ihm, der mit einer Tochter eines Derwisch verheiratet ist, um die ursprünglichen Sufis, bzw. Derwische.

40 Ahmad, Ghulam 1997, S. 50. So auch S. 52: „... möchte ich wiederholen, dass die Seele ein feines Licht ist, das sich mit dem Körper im Mutterleib entwickelt. Am Anfang ist dieses Licht verborgen und unsichtbar, obwohl seine Substanz schon im Samen enthalten ist –, dann aber wächst es mit dem Körper und wird offenbar.

41 Ahmad, Ghulam 1997, S. 68.

folgt – den Tieren gleich“⁴². Hier geht es um die Beherrschung der natürlichen Triebe, wie Essen, Trinken, Heiraten usw. Die nächste Stufe ist der moralische Zustand. Er entspringt aus dem *Nafs-e-lawwama*, dem „sich anklagenden Selbst“, dem Gewissen. (Sura 75, 3). Es schafft es aber nicht, die Leidenschaften gänzlich zu beherrschen. Bei Rückfällen verharrt der Mensch aber nicht in seinen Fehlritten, sondern er zeigt erneut Reue.⁴³ Dabei sind zwei Kategorien zu unterscheiden: Die Fähigkeit, das Böse zu unterlassen und die Fähigkeit, das Gute zu vollbringen.⁴⁴ Die dritte Stufe des Fortschrittes führt zum geistlichen Zustand. Sie heißt im Koran *Nafs-e-mutmainna*, d.h. „beruhigte Seele“ (Sura 89, 28–31). „Auf dieser Stufe wird die Seele von allen Schwächen und Gebrechen befreit und mit geistiger Kraft ausgerüstet. Sie fühlt sich mit Gott verbunden, als ob sie ohne Ihn nicht bestehen könnte.“⁴⁵ Diese Umwandlung vollzieht sich in diesem Leben und nicht erst im Jenseits; die Seele kann schon hier ins Paradies eintreten und nicht erst im Jenseits. Aus der engen Verbindung der Seele mit dem Körper von Anfang an wird der psycho-somatische Zusammenhang in einer Wechselwirkung aufgezeigt.⁴⁶ Zwei Mittel überliefert der Koran, die es ermöglichen, eine vollkommene geistige Verbindung mit Gott herzustellen, „nämlich *Islam*, eine vorbehaltlose Fügung unter den Willen Gottes, und das *Gebet*, wie es in der Eröffnungssura *Al-Fateha* enthalten ist. Vollkommene Gottergebenheit und das fortwährende Gebet, wie uns die Sura *Fateha* lehrt⁴⁷, bilden den Kern des ganzen Islams. Sie sind die einzigen Wege, die den Brunnen der wahren Erlösung erschließen, und die einzigen heilsamen Führer, um Gott zu erreichen.“⁴⁸

„Sogar ein Atheist kann gute moralische Charakterzüge aufweisen, wie Sanftmut, Liebe zum Frieden, den Hang, das Böse zu vermeiden und den Übeltaten entgegenzutreten. All dies sind natürliche Eigenschaften, die auch ein ... Mensch besitzen kann, dem die wahre Quelle der Erlösung gänzlich unbekannt ist, und der keinen Anteil an ihr hat.“⁴⁹

Zur Zeit Mohammads lebten die Menschen in seiner Umgebung völlig ohne Moral. Sie waren Analphabeten, die benachbarten Völker nannten sie deshalb auch „Ummi“, so Ahmad⁵⁰. Deshalb musste der Koran geoffenbart werden. „Der Qur-an hatte eine großartige Aufgabe: die Wilden als Menschen zu zivilisieren, sie dann die Moral zu lehren und schließlich die moralischen Menschen auf den höchsten Gipfel der Entwicklung zu leiten und sie zu gottnahen Menschen zu

42 Ebd., S. 44.

43 Ebd., S. 44f.

44 Siehe dazu ebd., S. 76–115.

45 Ebd., S. 46.

46 Ebd., S. 49.

47 Das Gebet wird erklärt bei ebd., S. 135–141.

48 Ebd., S. 152.

49 Ebd., S. 57.

50 Ebd., S. 61.

machen.“⁵¹ Deshalb werden die beiden arabischen Wörter *Khulq* (Moral) und *Khalq* (Schöpfung) aufeinander bezogen, die sich nur durch den Vokal unterscheiden. *Khalq* bezieht sich auf die körperliche Geburt, *Khulq* auf die innere Geburt. Allerdings ist diese innere Geburt nicht etwas völlig Neues, das zusätzlich hinzukommt, sondern es geht darum, dass sich die angeborenen Fähigkeiten vervollkommen. Zu jeder äußeren Handlung des Menschen gehört eine angeborene Eigenschaft. Diese verschiedenen Eigenschaften werden *Moral* genannt.⁵²

Die *Moral* wird so hochgehalten, dass das Leben Mohammads, Jesu (hier ja nur als Mensch und Prophet gesehen), Moses in Wahrhaftigkeit und Aufrichtigkeit geradezu als Gottesbeweis gesehen werden kann.⁵³ Die Sündlosigkeit ist hier nicht eine geschenkte, passive, sondern eine aktive, weil bereits die oberste Stufe erreicht worden ist.

2.2. *Spezielle Theologie*

Der Koran und damit auch der Islam kennt keine Trinitätslehre; im Gegenteil: Er lehnt sie geradezu als Blasphemie ab. Allah ein göttliches Wesen beizugesellen (*Shirk*) gilt als größte Sünde. Aber Gott hat eine große Anzahl von Eigenschaften⁵⁴. Zwei für uns in diesem Zusammenhang wesentliche Attribute wollen wir hier herausgreifen.

Wenn auch im Koran Gott der *Al-Rahman*, der Gnädige, genannt wird, dann ist darunter etwas anderes verstanden als in der Bibel. Gehen wir Christen davon aus, dass Gottes Gnade seine Zuwendung ohne Verdienst meint, dann setzen wir voraus, dass Gott sich dennoch treu bleibt und seiner Gerechtigkeit und Heiligkeit Genüge getan werden muss. Deshalb stirbt der Gottessohn für die Sünde der Menschheit. Im Islam wird dieser Erlösungsweg grundsätzlich abgelehnt. Nach der Koran-Auslegung der *Ahmadiyya* muss sich der Mensch mit seiner moralischen Entwicklung auf den Weg zu Gott machen. Wenn gesagt wird: „Er schafft für Seine Geschöpfe alle Annehmlichkeiten aus Seiner freigiebigen Gnade und nicht etwa als Entgelt für das, was sie verdient hätten, sogar bevor sie zur Welt kommen“⁵⁵, dann geht es hier nicht um das Verhältnis Gnade – Erlösung, son-

51 Ebd., S. 67.

52 Ebd., S. 66. „Zum Beispiel beim Weinen ist der äußerliche Ausdruck das Fließen der Tränen aus den Augen, während diesem äußeren Zustand entsprechend der innere Zustand der Seele Weichheit genannt wird, welche das Herz zum Schmelzen bringt ... Gleicherweise braucht man seine Hände zur Verteidigung, wenn man seinem Feind begegnet. Der äußeren Handlung entsprechend wohnt dem Menschen eine Eigenart inne, die wir *Mut* nennen, ...“ (ebd.).

53 Ahmad, Mahmud 1996, S. 79–85.

54 Eine knappe Zusammenfassung einiger Attribute Gottes findet sich bei Ahmad, Ghulam 1997, S. 122–134. Bei Ahmad, Mahmud 1996, S. 86–119 werden die Eigenschaften Gottes als Beweis für seine Existenz dargestellt.

55 Ahmad, Ghulam 1997, S. 123.

dern um das von Gnade und Schöpfung. „Er schuf für uns die Sonne, die Erde und die zahlreichen anderen Dinge, bevor wir geboren waren und uns diese Gaben durch eigene Werke verdient hätten. Diese Seine Gabe wird im Buche Gottes mit Rahmaniyyat (Erweisen der Gnade) bezeichnet, und dieser Eigenschaft wegen nennen wir Ihn Al-Rahman (den Gnädigen).“⁵⁶

Gott ist im Islam auch Al-Rahim, der Barmherzige. Aber entsprechend der Betonung der guten Taten, der Selbsterlösungslehre im Islam, wird nun auch das Attribut der Barmherzigkeit anders definiert als im christlichen Glauben. Al-Rahim ist der, „der die guten Taten reichlich belohnt und die Arbeit keines Seiner Geschöpfe zunichte macht.“ Das zugehörige Attribut ist „... Rahimiyyat (Barmherzigkeit) und gibt ihm den Namen Al-Rahim (Der Barmherzige).“⁵⁷ Wie anders klingt da doch Psalm 103, 8–12: „Barmherzig und gnädig ist der HERR, geduldig und von großer Güte. Er wird nicht immer hadern noch ewiglich Zorn halten. Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unsrer Missetat. Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, lässt er seine Gnade walten über die, so ihn fürchten. So ferne der Morgen ist vom Abend, lässt er unsre Übertretungen von uns sein.“ Hier werden Gnade und Barmherzigkeit soteriologisch verstanden.

Genau die beiden Attribute „Gerechtigkeit“ und „Barmherzigkeit“ werden auch bei den Ahmadis herausgegriffen zur Unterscheidung des islamischen Gottesverständnisses gegenüber dem christlichen.

Nun betonen die Ahmadis, dass „außer dem Islam keine andere Religion den persönlichen Namen für Gott besitzt“. „Auch bei den Christen gibt es keinen persönlichen, sondern nur attributive Namen für Gott.“⁵⁸ Auch der JHWH-Name der Juden wird als attributiv behauptet. Deutlich wird von ihnen herausgestellt, dass die Anrede Allah eben nicht einfach nur „Gott“ meint, wie eben ein arabisch-sprechender Christ auch von Gott als Allah sprechen würde, sondern Eigenname ist. „Zwar gibt es Leute, die der Meinung sind, der Name ‚Allah‘ sei aus dem Wort ‚Al-Ilah‘ (‚der Gott‘) durch Zusammenziehung des bestimmten Artikels ‚Al‘ mit dem Hauptwort ‚Ilah‘ und Kürzung des Letzteren entstanden. Dies ist jedoch falsch. Das Wort ‚Al-Ilah‘ wird für jedes angebetete Wesen oder Ding – ob wahr oder falsch – gebraucht, aber die Araber brauchen den Namen ‚Allah‘ einzig und allein für Gott, aber niemals für sonst ein angebetetes Wesen außer Ihm“⁵⁹. Trotzdem betont der Rat der EKD, dass wir Christen „ebenso nachdrücklich und eindeutig wie Muslime“ bekennen: „Es gibt keine Gott außer Gott“.⁶⁰ Abgrenzend wird dann aber auch gesagt: „Die Rede von dem einen Gott sagt nicht dasselbe wie die verbreitete Meinung, wir glauben doch alle an denselben

56 Ebd., S. 123f.

57 Ebd., S. 124.

58 Ahmad, *Mahmud* 1996, S. 128f.

59 Ahman, *Mahmud* 1996, S. 130f. Weitere Argumente finden sich dort.

60 EKD, *Zusammenleben* 2000, S.25. Freilich schreibt der Rat der EKD dazu, dass das arabisches Wort „Allah“ kein besonderer Gottesnamen ist, sondern einfach „Gott“ bedeutet.

Gott“.⁶¹ Diese Unterscheidung zwischen „dasselbe“ und „denselben Gott“, meint nun nicht etwa unterschiedliche Adressaten des Glaubens, oder Absender der Offenbarungen, sondern lediglich einen Unterschied in der Gottesvorstellung der Menschen. „So bekehren sich Muslime, wenn sie Christen werden, nicht zu einem anderen als ‚Allah‘, auch wenn sich ihnen damit in Jesus Christus durch den Heiligen Geist ein anderes, neues Gottesverhältnis eröffnet. Christine Schirmacher weist darauf hin, „dass der Koran zwar von der Liebe Gottes spricht, dass aber diese Liebe keinesfalls im Zentrum des Korans steht, während die Bibel Gott selbst als ‚die Liebe‘ bezeichnet (1 Joh 4,8 u. a.). Das Zentrum des Korans ist vielmehr die Einzigartigkeit und Einsheit Gottes (arab. tauhit), die von seiner Souveränität und Allmacht ergänzt werden.“⁶² Liebe hat es mit Beziehung zu tun. „Eine Beziehung zwischen Gott, dem Schöpfer und dem Menschen, dem Geschöpf – gleich welcher Art – lässt jedoch das Bekenntnis des Korans zu Gottes Unvergleichlichkeit und Erhabenheit nicht zu.“⁶³ Nun schreibt aber der Sohn des „Verheißenen Messias“, Ahmad, Khalifatul Masih II, von der „Vereinigung mit Gott“ als höchste Stufe und nennt als Grundbedingung dazu die „Verzeihung vergangener Sünden“⁶⁴. Hier genau liegt wieder der Unterschied der Ahmadiyya zum orthodoxen Islam aufgrund seiner Nähe zur Mystik. „Anders als die in der Orthodoxie ist in der islamischen Mystik die Auffassung von der Liebe Gottes. Der Mystiker erstrebt die stufenweise Annäherung an Gott bis zur Verschmelzung mit ihm, so dass die Gottheit schließlich in ihm wohnt ... Hier versucht jedoch der Mensch, Gott seine Liebe entgegenzubringen, weiß aber letztlich nicht, ob Gott ihn liebt.“⁶⁵

2.3. Eschatologie

Der Koran unterscheidet nach Auffassung der Ahmadiyya drei verschiedene Stadien des menschlichen Lebens. Da ist zunächst das Diesseits. Es wird „auch die Welt des Verdienstes und der ersten Geburt genannt... Hier vollbringt der Mensch seine guten oder schlechten Taten“⁶⁶.

Das zweite Stadium heißt Barsakh, was „Zwischenraum“ bedeutet. Es meint den Zeitraum zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen diesem Leben und der Auferstehung. Die Seele hat ihren sterblichen Körper verlassen und bekommt nun vorübergehend einen neuen Körper. „Jene Hülle aber ist nicht wie die irdische, sondern eine helle, bzw. dunkle Hülle, je nach den Taten des Betreffenden in diesem Leben.“⁶⁷ Die Rechtschaffenen werden vom Koran als Lebende be-

61 Ebd., S. 27.

62 Christine Schirmacher, *Der Islam* Bd. 1, S. 218.

63 Ebd.

64 Ahmad, *Mahmud* 1996, S. 262ff.

65 Christine Schirmacher, *Der Islam* Bd. 1, S. 219.

66 Ahmad, Ghulam 1997, S. 167.

67 Ebd., S. 169.

zeichnet, die Sünder und die Irregegangenen als Tote. „Der Grund ist, dass diejenigen, die in dieser Welt Gott nicht erkannten, mit ihrem Tod von den Mitteln zu ihrer Erhaltung wie Essen, Trinken und der Befriedigung anderer Leidenschaften, abgeschnitten werden. Sie haben also keinen Anteil an der geistigen Nahrung und sind infolgedessen tot; und ihre Auferstehung wird nur zum Zwecke ihrer Bestrafung stattfinden.“⁶⁸ Hier findet bereits die Trennung in Paradies und Hölle statt.⁶⁹ Die Hölle ist die Bindung an die Leidenschaften, die dort nicht mehr befriedigt werden können.

Der dritte Zustand ist die Auferstehung. Eine jede Seele, ob gut oder böse, rechtschaffen oder ungehorsam, erhält einen sichtbaren Körper. „Der Tag der Auferstehung ist der Tag der vollkommenen Manifestation der Herrlichkeit Gottes, an dem jeder das Dasein Gottes absolut erkennen wird. An jenem Tag wird jeder den Höhepunkt seiner Belohnung erlangen. Dieses Stadium ist zugleich der Anfang einer immer fortschreitenden Entwicklung zu noch größerer Vollkommenheit.“⁷⁰ Auch dies entspricht voll und ganz dem mystischen Ansatz.

2.4. Heilige Schrift und Offenbarung

Der Koran ist nach muslimischem Verständnis die Sammlung der wörtlichen Offenbarungen, die der Prophet Mohammad in arabischer Sprache erhalten hat. Für die meisten Muslime ist der Koran deshalb auch nicht übersetzbar, sondern muss in arabischer Sprache gelesen werden. Die Ahmadis sehen aufgrund ihres missionarischen Dranges geradezu die Notwendigkeit, den Koran in guten Übersetzungen zu verbreiten. Die meisten Islamisten betonen, dass außer der ersten Sure als Einstieg, alle 114 Suren der Länge nach geordnet sind. Ahmadis wissen auch darum, dass die Reihenfolge der Suren nicht der Reihenfolge der Offenbarung entspricht, jedoch seien die Suren ihrem Verständnis nach nicht der Länge nach geordnet, sondern nach einer inneren Logik.⁷¹ Abraham war bereits Moslem. So bestätigt der Koran frühere Offenbarungen, die aber in ihrem Blickwinkel und in ihren Aussagen zeitlich begrenzt waren. Wo nötig ergänzt er und wo von der ursprünglichen Offenbarung an Abraham abgewichen wird, werden die früheren Offenbarungen auch korrigiert.⁷² Wer also von abrahamitischen Religionen spricht und darunter Judentum, Christentum und Islam zusammenfasst, ist damit bereits auf muslimische Terminologie aufgesprungen. Die göttliche Offenbarung wird als ein „ewiges Wunder“ gesehen. Die Interpretation des Korans ist unter den Muslimen umstritten. „Viele Ulema (Theologen, Gottesgelehrte) verharren in eine buchstäbliche Sehweise und lehnen Auslegungen etwa der Ahmadiyya-

68 Ebd., S. 171. Dazu wird Sura 20:75 genannt: „Wahrlich, wer im Zustande der Sündigkeit zu einem Herrn? kommt, für den ist die Hölle; darin soll er weder sterben noch leben.“

69 Siehe ebd., S. 173f.

70 Ebd., S. 178ff.

71 Hübsch, *Mohammed* 1991, S. 71.

72 Sir Khan 1994, S.7f.

Muslim-Gemeinde, die eine Reihe von Einsichten vorlegte, ab.“⁷³ So sehen die Ahmadis in bestimmten Suren bereits Hinweise auf den Bau des Suez- und des Panamakanals, auf die Erfindung von Dampfern, Tankern und die weltweite Verbreitung von Druckerzeugnissen.⁷⁴ Auf diesem Hintergrund sind sie für ergänzende oder erklärende neuere Offenbarungen offen. Gebete werden häufig durch Offenbarungen, Träume etc. beantwortet. Auch die Selbsterkenntnis ihres Messias bzw. Mahdi wurde diesem durch Offenbarung geschenkt. Außerdem gibt es eine Fülle von Prophezeiungen über die Endzeit.

So wird von einem West- und Ostblock der christlichen Nationen Europas gesprochen, die für zwei Weltkriege verantwortlich sind und sich auf den dritten vorbereiten.⁷⁵ Das entspricht den Prophezeiungen über Yajuj und Majuj, Gog und Magog.⁷⁶ „Es ist passend zu erwähnen, dass das Auftreten von Gog und Magog auch in der Bibel erwähnt wird. Sie werden als die Menschen, die Völker beschrieben, die in ‚Russland, Moskau, Tobalsitic und anderen Gegenden nördlich von Asien‘ leben und wohnen und da sind tatsächlich die Geburtsstätten dieser europäischen Nationen.“⁷⁷ Nun wird dies ergänzt durch die Übersetzung der arabischen Namen, die lautet: „Menschen, die sich des Feuers bedienen.“ Es sei ja eine Tatsache, dass die ganze Entwicklung der gesamten westlichen Technologie auf dem Gebrauch des Feuers beruhe.⁷⁸

Es gibt die Offenbarung über den Dajjal, den Antichristen. Er wird als eine mächtige Person beschrieben, auf dem rechten Auge blind und mit den Wort ‚Kufr‘ auf der Stirn.⁷⁹ Für die Ahmadis ist eindeutig, „dass Antichrist und Christenheit nicht zwei verschiedene Gefahren für die Menschheit sein können“⁸⁰. Wir sehen hier die Aussagen der biblischen Apokalyptik geradezu auf den Kopf gestellt.

2.5. Kosmologie

Als göttliche Offenbarung hat der Koran nach dem Verständnis der Ahmadiyya auch schon alle kosmologischen Erkenntnisse der heutigen Zeit vorher angesagt,

73 Hübsch, *Mohammed* 1991, S. 167.

74 Ebd.

75 Das entspricht Schriften wie: Hal Lindsey und Carole C. Carlson, *Alter Planet Erde wohnen? Im Vorfeld des Dritten Weltkrieges*, 1971. Ganz ähnlich auch Wim Malgo. Aber alle diese Endzeitszenarien sind seit dem Mauerfall und dem Zusammenbruch des Ostblockes 1989 und Folgejahre so nicht mehr haltbar.

76 Bhutta 1991, S. 16.

77 Ebd., S. 17. Siehe auch Anweri, S. 6f. Wir finden die gleiche Worterklärung im BC, Bd. 13, 3. Teil: *Die prophetischen Bücher*. 3. Bd.: *Der Prophet Ezechiel* von Carl Friedrich Keil, 2. Aufl. Leipzig 1882, S. 372.

78 Ebd., S. 17.

79 Ebd., S. 21 Das Malzeichen des Tieres an der Stirn ist uns aus Apk 14,9 nicht unbekannt.

80 Ebd., S. 23 wegen dem Shirk.

zum Beispiel⁸¹ die Theorie vom Urknall, dass die Sonne nicht fest steht, dass die Erdatmosphäre ein Schutzwall gegen Meteoriten und kosmische Strahlung der Sonne bildet, dass sich der Abstand der Sterne voneinander vergrößert. Der Menschheitszyklus, der mit dem Propheten Adam (der nicht der erste Mensch ist) angefangen hat, umfasst ca. 7000 Jahre.⁸²

Der Glaube an Engel gehört zu den fünf Glaubensartikeln des Islam.⁸³ Die Engel sind rein geistige Wesen, die Gott nicht ungehorsam sein können, weil sie keinen eigenen Willen haben.⁸⁴ Deshalb gibt es für die Ahmadis⁸⁵ keine gefallenen Engel. Auch Iblis ist kein gefallener Engel.⁸⁶ Er ist deshalb nicht mit Satan gleichzusetzen. Satan verführte, der Iblis war Adam gegenüber ungehorsam. Er ist eine Art Dschin. Dschin sind nach der Anschauung der Ahmadis Wesen mit feurigem Temperament, die sich nicht unterwerfen lassen.⁸⁷

3. Die Lehre der Christologie bei den Ahmadiyya im Besonderen

Die Frage, ob Hazrat Ahmad ein Prophet gewesen ist, betrifft den hauptsächlichen Unterscheidungspunkt zwischen Ahmadis und Nicht-Ahmadi-Muslimen. Daran knüpft nämlich die Frage an danach, wer Jesus Christus war und ist und was Sinn und Zweck seines Lebens auf dieser Erde war.⁸⁸ Zugleich ist die Verbindung zwischen muslimischer Soteriologie eng verbunden mit der muslimischen Christologie der Ahmadis. „Was zur Diskussion und Auseinandersetzung zwischen den Christen und den Muslimen führt und führte ist vor allem der göttliche Status, der Jesus von den meisten Christen zugeschrieben wird. Der Koran, für den die absolute Einheit Gottes als Kriterium für die richtige Evolution des spirituellen Menschen (und damit seiner moralischen und intellektuellen Züge) gilt, wehrt sich dagegen, dass Jesus, einem geborenen Wesen, Attribute des Göttlichen zugesprochen werden, etwa die Fähigkeit, Gebete zu erhören, denn Allah

81 Anweri, S. 2ff. Dort werden auch die entsprechenden Suren aus dem Koran genannt und zitiert.

82 Hübsch, *Kosmologie* 1995, S.6. Christliche Ausleger haben die 7 Schöpfungstage als 7000 Jahre genommen in Verbindung mit Psalm 90, 4. Sie hatten dabei auch bestimmte jüdische Theologen auf ihrer Seite.

83 Christine Schirmmacher, *Der Islam*, Bd. 1, S. 140. Die anderen sind der Glaube an die Einheit Allahs, an das Prophetentum Muhammads (bei den Ahmadis der Glaube an Allahs Propheten), an den jüngsten Tag, bzw. an ein Leben nach dem Tod und die Verantwortung des Menschen im Jüngsten Gericht, und an seine heiligen Bücher.

84 Hübsch, *Kosmologie* 1995, S.119.

85 Siehe die allgemeine islamische Vorstellung von Teufel, Satan und Dämonen, dargestellt bei Christine Schirmmacher, *Der Islam* Bd. 1, S. 209.

86 Hübsch, *Kosmologie* 1995, S. 33.

87 Ebd., S. 121.

88 Genau das schreibt auch Hadayatulla Hübsch in: Hübsch, Dabbous 1994, S. 13. Siehe dazu auch Christine Schirmmacher, *Der Islam*, Bd. 2, S. 88.

allein ist Al-Mudschib, der Erhörer der Gebete.“⁸⁹ Soteriologie meint bei den Ahmadis „die richtige Evolution des spirituellen Menschen“, die behindert wird durch eine Erlösung durch Jesus Christus.

3.1. Kreuz und Auferstehung

Nicht-Ahmadiya-Muslime gehen davon aus, dass Jesus Christus nicht gekreuzigt wurde, vielmehr sei an seiner Stelle ein anderer gekreuzigt worden, der Jesus ähnlich gesehen habe.⁹⁰ Und Jesus wurde zu Gott in den Himmel erhoben. Der Koran sagt aber in Sure 4:158 lediglich, dass es den Juden nicht gelungen sei, Jesus zu töten und zu kreuzigen.⁹¹ Daraus folgern nun die Ahmadis, dass Jesus zwar ans Kreuz geschlagen wurde; er sei aber dort lediglich bewusstlos geworden, aber nicht gestorben. Er sei dann bewusstlos und noch lebendig vom Kreuz abgenommen worden und man habe ihn dann gesund gepflegt. Damit umgehen sie die Auferstehung Jesu. So habe er sich seinen Jüngern gezeigt nach seiner Kreuzigung; eine Auferstehung war dann nicht notwendig. Jesus sei dann zu den „verlorenen Stämmen vom Hause Israel“⁹² gewandert, die sich nach Vorstellung der Ahmadis in Afghanistan und Indien niedergelassen haben. Schließlich fand Jesus dort in Kaschmir Zuflucht, starb dort im Alter von 120 Jahren⁹³ und wurde dort auch begraben.⁹⁴ Nach ihrer Vorstellung sind weder Kreuzestod noch Auferstehung und Himmelfahrt belegt. Nicht erst der Koran, sondern die Evangelien selbst würden diese „Mythen“ widerlegen.⁹⁵ Recht genau geben sie die christliche Lehre wieder: „Nach grundlegender Kirchenlehre erschien Jesus, Gottes Sohn, in Menschengestalt, um die Last der angesammelten Menschheitssünden

89 Hübsch, Mohammed 1989, S. 182.

90 Diese Vorstellung geht auf das apokryphe Barnabas-Evangelium zurück. Siehe dazu Hübsch, *Mohammed*, 1989, S. 66.

91 Christine Schirrmacher weist darauf hin, wie schwierig dieser Vers zu übersetzen ist und dass sich daraus ganz unterschiedliche Auslegungsmöglichkeiten ergeben. Sie nennt drei: 1. Niemand wurde gekreuzigt; 2. Jesus wurde zwar gekreuzigt, aber nicht aufgrund eines Beschlusses der Juden; 3. ein anderer wurde an Jesu Stelle gekreuzigt. Siehe die Ausführungen dazu in: *Der Islam*, Bd. 2, S. 229ff.

92 Die „verlorenen Schafe des Hauses Israel“ (Mt 15,24) spielen in dieser Begründung immer wieder eine Rolle. Siehe *Jesus in Kaschmir*, 1997, S. 6. „Da zur Zeit Jesu nur zwei der zwölf Stämme Israels in Palästina lebten, während die anderen zehn zuvor, unter der Herrschaft von Nebukadnezar, in andere Teile der Erde ausgewandert waren, lautete Jesu Auftrag an die Jünger, auch in diese Bereiche der Welt zu gehen und seine Botschaft – dass er der prophezeite Messias der Juden sei – zu überbringen.“ Hübsch, *Kosmologie*, 1995, S. 13, Anm. 1.

93 So steht es in der Hadith-Sammlung „Kanzul Ummaal“, von Aischa überliefert. Hübsch, *Mohammed*, 1989, S. 209, Anm. 6. Vermutlich hängt das aber damit zusammen, dass der Prophet Mose 120 Jahre alt wurde (Dtn 34,7).

94 So knapp zusammengefasst bei Hübsch, Dabbous 1994, S. 13f. Ein Bild des Grabes Jesu in Srinagar / Kaschmir in Indien findet sich in *Jesus in Kaschmir*, 1997, S. 3.

95 „Jesus in Kaschmir“, 1997, S. 5.

auf sich zu nehmen und für sie am Kreuz zu büßen, damit die Menschheit durch Glaube an dieses Sühneopfer Erlösung finde. Als Gottes Sohn war er Gott Selbst, wurde durch seinen Kreuzestod um der Menschheit willen ‚verflucht‘ und blieb in diesem Zustand drei Tage lang, um die Sünden der Menschen zu sühnen. Danach kehrte er zum Leben zurück und wurde körperlich in den Himmel aufgenommen. Am Jüngsten Tage wird er wieder zur Erde kommen und die Menschen richten.“⁹⁶ Dass er zunächst für Israel kam, wird auch bei vielen christlichen Theologen nicht infrage gestellt. Die Evangelien beschreiben Jesus als den, der zunächst für Israel kam und damit alttestamentliche Verheißungen erfüllte. Aber schon im Alten Testament findet sich der Gedanke, das Heil solle durch Israel allen Völkern gebracht werden. Es ist auch in der christlichen Theologie unbestritten, dass Jesus ein Prophet für Israel war, die Erfüllung von Dtn 18,15.18. Ist Jesus aber mehr als ein Prophet, also Gottes Sohn, bzw. trinitarisch gefragt: eine Person des dreieinen Gottes? Die Ahmadis verstehen sehr wohl, dass damit die Frage der Sühne zusammenhängt. Sie sagen über Jesus: „Wäre es wahr, dass er Gott Selbst war und der einzige Zweck seines Erdenaufenthaltes darin bestand, die Sünden der Menschheit am Kreuz zu sühnen, so hätte er nicht voller Seelenpein im Garten Gethsemane gebetet, dass, wenn möglich, dieser Kelch (des Kreuzestodes) an ihm vorübergehen möge.“⁹⁷ Dieses Geschehen in Gethsemane wird in Verbindung gesetzt mit Jesu Gebet am Kreuz: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (Mt 27,46) War für die Ahmadis schon das Gebet in Gethsemane eine Bestätigung dafür, dass Jesus einen Sühnetod am Kreuz nicht für notwendig angesehen habe – er hätte ja sonst nicht darum gebeten, dieses Tod zu umgehen, dann sei es jetzt für Jesus am Kreuz unverständlich, dass sein Gebet nicht erhört wird, er nicht vor dem Kreuzestod errettet wird. Und so habe ihn die Furcht gequält, „dass irgendein eigenes Versehen die Göttliche Absicht seiner Errettung, die ihm nach seinem eindringlichen Gebet im Garten Gethsemane versichert worden war, zunichte gemacht haben könnte“⁹⁸. Darum wäre es zu seinem Gebet am Kreuz gekommen. Dabei wird übersehen, dass Jesus ja hier mit den Worten aus Psalm 22,1 betet, und dass dieses also keineswegs ein notvoller Aufschrei ist, der Unverständnis ausdrückt. Es mutet geradezu peinlich an, wenn in dieser Kreuzesszenarie mit all den Qualen bei den Ahmadis zu lesen ist: „Wäre der Kreuzestod Jesu die Erfüllung seiner eigentlichen Mission gewesen, deretwegen er zu den Menschen gesandt worden war, so hätte die Vorstellung, dass der Tod nun nahte und das Bewusstsein bald schwinden würde, ein Gefühl der Erhebung bewirken müssen, weil er den Zweck seiner Sendung fast erfüllt hatte und dieser binnen weniger Stunden vollständig erreicht sein würde. Wenn es sich so verhielte, hätte er statt eines Schreies der Qual und geradezu der Verzweiflung einen Jubelruf ausgestoßen. Statt voller Pein aufzuschreien: ‚Mein Gott, mein

96 Ebd., S. 5f.

97 Ebd., S. 6 mit Verweis auf Mt 26,39.

98 Ebd., S. 7.

Gott, warum hast Du mich verlassen', hätte er verkündet: ‚O Gloria! O Gloria! Der Zweck ist erfüllt. Die Menschheit ist durch mich erlöst!‘,⁹⁹ Am Kreuz starben viele; der Kreuzestod war für die damalige Zeit nichts Besonderes. Gerade die Szene in Lk 23,33ff macht dies deutlich. Auch der Hinweis, dass Jesus Psalm 22 auf aramäisch zitiert, so dass er missverstanden werden kann, als ob er Elias gerufen habe, zeigt, dass es um mehr geht. Die Gottverlassenheit ist sowohl Erfüllung dieses Psalmwortes als auch Hinweis auf die größte Not, dass nämlich der Gottessohn in die Gottesferne geht.

Nikodemus wird als Heilpraktiker gesehen. Deshalb habe er eine Mischung aus Myrrhe und Aloe gebracht (Joh 19,39).¹⁰⁰ Jesus wurde dann in die Grabhöhle gebracht und dort gesund gepflegt. Wenn er auferstanden wäre und tatsächlich einen Geistleib gehabt hätte, dann hätte er z.B. mit den Emmausjüngern nicht essen können. Jesus könne auch deshalb nicht am Kreuz gestorben sein, weil gesagt wird, wer am Kreuz stirbt, der sei verflucht; dies von Jesus als Gott zu sagen, sei Gotteslästerung.¹⁰¹ Und sie können dazu Paulus in Gal 2,13 zitieren, dass Christus für uns zum Fluch geworden ist und fragen: ‚Was aber ist die Bedeutung von Fluch, was ist ein verfluchter Mensch? Im Terminus der Religion heißt ‚Verflucht Werden‘, dass das Herz des Menschen völlig dunkel wird. Solch ein Mensch ist vollkommen von Gott entfremdet, er ist aller Segnungen Gottes beraubt. Solch ein verfluchter Mensch hat sich vollständig von Gott abgekehrt, er ist rettungslos verloren und Feind Gottes. Jesus Christus aber, Friede sei auf ihm, war unserer Meinung nach ein geliebter und auserwählter Prophet Gottes. Unter Berufung auf einen Dr. Bernier, der davon ausgeht, dass die Kaschmiri in Wirklichkeit Juden seien, die zur Zeit des Königs von Assur in Indien eingewandert sind, ist dies der Ort, den Jesus nun nach einer langen Wanderung aufsucht.¹⁰² Dies sind die verlorenen Schafe des Hauses Israel, von denen er gesprochen habe (Joh 10, 16). ‚Wenn Jesus am Kreuz starb und dann lebendig in den Himmel fuhr, hätte er seine Aufgabe, die Botschaft Gottes auch den Schafen, die nicht aus dem Hof Palästinas waren, zu verkünden, nicht erfüllt.‘¹⁰³ Viele Schriften werden herangezogen, um zu belegen, dass Jesus in Indien war.¹⁰⁴ So lässt sich nach Meinung der Ahmadis die Reiseroute Jesu genau nachzeichnen. Schließlich ist er in Kaschmir angekommen. Möglicherweise hat er sogar noch geheiratet und es könnte gar sein, dass einer der Stämme in Afghanistan, der ‚Isa Khel‘ heißt, Nachkommen Jesu seien. ‚In der Thora wird ein Versprechen an die Juden erwähnt, dass dann, wenn sie an den ‚letzten Propheten‘ glaubten, ihnen Königtum

99 Ebd. 1997, S. 7f.

100 Ahmad, Ghulam, *Jesus starb*, 1988, S. 67ff. Das ganze Kapitel III ‚Beweise aus Büchern der Medizin‘ beschäftigt sich mit der ‚Salbe Jesu‘.

101 Ebd., S. 28. Ahmad, *Kreuz* 1992, S. 17 weist hin auf Dtn 21, 22,23.

102 Ebd. Bernier, *Travels*, Bd. II, Anhang I, soll sich auf eine ganze Anzahl von Gelehrten berufen.

103 Ahmad, *Kreuz* 1992, S. 22.

104 Ahmad, Ghulam, *Jesus starb*, 1988, S. 77ff.

und Herrschaft verliehen würden, nachdem sie viele Leiden zu überstehen hatten. Dieses Versprechen wurde durch die zehn Stämme Israels erfüllt, die Islam angenommen hatten. Das ist der Grund, warum es unter den Afghanen als auch unter den Kaschmirs große Könige gegeben hat.“¹⁰⁵ Sein Grab jedenfalls würde gezeigt in Srinagar / Kaschmir, Indien.

3.2. Himmelfahrt und Wiederkommen Jesu

Das rationalistische Denken der Ahmadis lässt es nicht zu, dass Jesus leiblich in den Himmel aufgefahren ist und deshalb leiblich wiederkommt. Nun spricht das Neue Testament ja sehr wohl davon, dass Jesus einen anderen Leib bekommen hat nach der Auferstehung.¹⁰⁶ Dennoch hat er die Wundmale behalten (Joh 20,27) und er ist nicht einfach als Lamm auf dem Thron Gottes, sondern als das geschächtete Lamm (Apk 5,12 u. ö.).

Sie konstruieren nun: So wie Johannes als der wiedergekommene Elias gesehen wurde, also lediglich der Geist des Elias in einem völlig anderen Menschen erschien, so wie der Geist Elias schon auf Elisa übergegangen sei, so kommt auch der Messias wieder, in dem Jesu Geist in einer völlig neuen Person erscheint, nämlich in Hazrat Ahmad von Qadian. Nur so kann er die Worte Jesu auf sich übertragen, der von sich gesagt hat: „Ich bin das Licht der Welt.“ So kann der falsche Messias Ahmad von sich sagen: „Ich bin das Licht in diesem dunklen Zeitalter. Jeder, der mir folgt, wird davon gerettet werden, in die Grube zu fallen, die von dem Teufel für jene bereitet wurde, die in Dunkelheit wandeln.“¹⁰⁷

3.3. Wurde in Jesus Gott Mensch oder ein Mensch Prophet?

Der Rat der EKD betont: „Im Zentrum christlichen Bekenntnisses steht: Gott wird Mensch, ja, er erniedrigte sich selbst bis zum Kreuz. In dieser menschlichen und erniedrigten Gestalt haben wir es mit Gott selbst zu tun. Er lässt sich auf unsere menschliche Gestalt ein, um an der Stelle, an der wir uns befinden gutzumachen, was der Mensch auch in seinen besten Unternehmungen verkehrt gemacht hat.“¹⁰⁸ In der etwas nebulösen Formulierung des letzten Satzes wird offensichtlich die Aussage des Sühnetodes Jesu umgangen. Aber immerhin wird in der anthropologischen Verknüpfung dann trotzdem festgehalten: „Nach christlicher Lehre kann der Mensch Gottes Willen nicht erfüllen, da er durch die Sünde schlechthin dem Ungehorsam verfallen ist. Ihm kann bloße Rechtleitung nicht helfen, der bedarf der Erlösung. Deshalb begibt sich Gott selbst in die Welt hin-

105 Ebd., S. 80.

106 So wie er durch verschlossene Türen erscheint und verschwindet.

107 Ahmad, Ghulam, *Jesus starb*, 1988, S. 23.

108 EKD, *Zusammenleben* 2000, S. 27.

ein, um dem Menschen Erlösung zu erwirken. Im Islam gibt es für eine dem christlichen Glauben vergleichbare Erlösungslehre keinen Platz ... Das Bekenntnis zum dreieinen Gott hängt untrennbar zusammen mit der Erkenntnis, dass Gott zum Menschen kommt, um diesen zu erlösen. Wenn der Islam die Trinitätslehre ablehnt und in ihr die Einheit Gottes gefährdet sieht, so hängt das untrennbar mit seiner Überzeugung zusammen, dass der Mensch keiner Erlösung und daher keines besonderen Kommens Gottes zum Menschen bedarf.“¹⁰⁹

3.4. Warum diese Ablehnung der Kreuzigung und der Sühne Jesu?

Zunächst hat es etwas damit zutun, dass es um ein ganz anderes Sündenverständnis geht. Nach biblischem Verständnis geht es bei Sünde um den grundsätzlichen Riss, der durch den Sündenfall in die Beziehung zwischen Gott und Mensch gekommen ist. Diese Trennung zwischen Gott und Mensch kann nicht vom Menschen aufgehoben werden. Schon im Alten Testament muss beim Opfer Blut fließen zur Sühne. Aber alles Blutvergießen ist nach neutestamentlichem Verständnis nur Hinweis auf das eine große Opfer: das Opfer Jesu (Hebr 5, 1–3 mit 7,25ff.).

Dann geht es um ein anderes Erlösungsverständnis. Es geht um eine mystische Evolution der Verbesserung des Menschen hin zur Sündlosigkeit und der Vereinigung mit Gott, ohne in ihm aufzugehen.

Zuletzt geht es darum, dass Gott selbst nicht leiden kann. Dieser Allah nimmt nicht wirklich teil am Leiden der Menschheit, er leidet nicht mit.

4. Bewertung

Es kommt alles darauf an, welches Verständnis von Offenbarung wir haben. Gehen wir davon aus, dass der Gründer der Bewegung der Ahmadis einfach nur ein Mensch war, der in einer Art religiösem Wahn das alles erfahren hat, dann können wir diese Bewegung als unwesentlich abtun.

Ich kann so einfach nicht darüber hinweggehen. „Jesus aber antwortete Ihnen: Seht zu, dass euch niemand in die Irre führt. Denn es werden viele unter meinem Namen kommen und sagen: Ich bin der Christus, und sie werden viele in die Irre führen“ (Mt 24,4f mit 23f). Der Messias Ahmad ist ein solcher falscher Christus.

Johannes schreibt: „Kinder es ist letzte Zeit! Ihr habt ja gehört, dass der Antichrist kommt, und nun sind schon viele Antichristen gekommen; daran erkennen wir, dass die letzte Zeit ist. Ist der nicht der Lügner, der leugnet, dass Jesus der Christus ist? Der ist der Antichrist, der den Vater und den Sohn leugnet. Wer den Sohn leugnet, der hat auch den Vater nicht; wer den Sohn bekennt, der hat auch den Vater.“ (Joh 2,18.22.23) Der Messias Ahmad ist ein solcher Antichrist.

109 Ebd., S. 34.

Das Wiederkommen Jesu steht noch aus. Zuvor wird der Gesetzlose offenbar werden. „Der Gesetzlose aber wird in der Macht des Satans auftreten mit großer Kraft und trügerischen Zeichen und Wundern. Damit wird er alle zur Ungerechtigkeit verführen, die verloren gehen, weil sie die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen haben, durch die sie gerettet werden sollten.“ Ungerecht(fertigt) sein ist schlimmer als Ungerechtes tun. Ohne wieder vorschnell im Sinne der spekulativen Endzeitenpropheten wie Wim Malgo und anderer nun statt einer roten oder gelben Gefahr die muslimische Gefahr als den Antichristen darzustellen, möchte ich doch wach bleiben dafür, dass ein Versöhner der Welt-Religionen aus einer ganz ähnlichen Ecke wie derjenigen der Ahmadiyya-Bewegung kommen könnte. Der Gott der Muslime ist ein anderer Gott, nicht der Gott der Bibel! Dieses Urteil ist vor allem auch deshalb erlaubt, weil die Polemik der Ahmadiyya-Bewegung keineswegs zimperlich mit dem Jesus Christus des Neuen Testaments und mit dem Christentum umgeht. Sie selbst sehen nach eigenen Prophezeiungen die christlichen Nationen als den Antichristen.¹¹⁰

5. Verwendete Literatur

5.1. Literatur der Ahmadiyya Bewegung

- Ahmadiyya Muslim Jamaat (Hg.): *Jesus in Kaschmir*, Frankfurt 1997, 3. Aufl., 16 S. (*Jesus in Kaschmir*, 1997)
- Adamson, Iain: *Ein Mann Gottes. Der erstaunliche Lebensweg Hazrat Mirza Tahir Ahmads, des Vierten Kalifen der Ahmadiyya-Bewegung im Islam*, Frankfurt 2000, 392 S. (Adamson, *Ein Mann Gottes* 2000)
- Ahmad, Hazrat; Mirza Ghulam: *Jesus starb in Indien. Eine Darstellung von Jesu Entrinnen vom Tode am Kreuz und seine Reise nach Indien*, Frankfurt 1988, 159 S. (Ahmad, Ghulam, *Jesus starb*, 1988)
- Ders.: *Unsere Lehre*, Frankfurt 1994, 20 S. (Ahmad, Ghulam 1994)
- Ders.: *Die Philosophie der Lehren des Islams*, Frankfurt 1997, 3. Aufl., 240 S. (Ahmad, Ghulam 1997)¹¹¹
- Ahmad, Masud (Hg.): *Jesus starb nicht am Kreuz*, Frankfurt 1992, 77 S. (Ahmad, *Kreuz* 1992)
- Ahmad, Mirza; Bashir ud-Din Mahmud: *Die Person des göttlichen Wesens*, Frankfurt 1996, 2. Aufl., 291 S. (Ahmad, Mahmud 1996)
- Ahmad, Sheik Nasir: *Jesus im Qur-an*, Frankfurt 1995, 23 S. (Ahmad, *Jesus im Koran*)

110 Siehe dazu auch Christine Schirmmacher, *Der Islam*, Bd. 2, S. 91ff.

111 Das Original wurde anlässlich einer Konferenz der Religionen geschrieben, die vom 26. – 29.12.1896 in Lahore stattfand.

- Anweri, Fazal Ilahi: *Der heilige Qur-an über den Weltraum und interplanetarische Flüge*, Frankfurt, o. J.¹¹², 12 S. (Anweri)
- Bajwa, Mushtaq Ahmad: *Sufitum im Islam*, Frankfurt, o. J., 21 S. (Bajwa, *Sufitum*)
- Bhutta, A. R.: *Prophezeiungen über die Endzeit*, Frankfurt 1986, 93 S. (Bhutta 1986)
- Hübsch, Hadayatullah: *Der Weg Mohammeds. Islam – Religion der Zukunft?* Rororo Sachbuch, Hamburg 1989, 219 S. (Hübsch, *Mohammed* 1989)
- Ders.: *Islam-99. Fragen und Antworten zum Islam. Information ohne Indoktrination*, Nienburg 1995, 3. Aufl., 249 S. (Hübsch, *Islam99*)
- Ders.: *Die Barmherzigkeit des Propheten*, Frankfurt 1993, 25 S. (Hübsch, *Barmherzigkeit* 1993)
- Ders. und Dabbous, Maha: *Die Unterschiede zwischen Ahmadi- und Nicht-Ahmadi-Muslimen*, Frankfurt 1994, 36 S. (Hübsch, Dabbous 1994)
- Ders.: *Die Kosmologie des Islam*, Berlin 1995, 165 S. (Hübsch, *Kosmologie* 1995)
- Khan, Sir Muhammad Zafrulla: *Judentum, Christentum und Islam*, Frankfurt 1994, 24 S. (Sir Khan 1994)
- Rafiq, B. A.: *Die Wahrheit über Ahmadiyyat*, Frankfurt 1992, 128 S. (Rafiq 1992)
- Ders.: *Ein Blick in das Leben von Hazrat Khalifatul Masih III.*, Frankfurt, o. J., 15 S. (Rafiq, *Masih III*)

5.2. Sonstige Literatur

- Dammann, Ernst: *Grundriss der Religionsgeschichte*, Stuttgart 1972 (Dammann 1972)
- Glasesapp, Helmuth von: *Die fünf Weltreligionen: Hinduismus, Buddhismus, chinesischer Universalismus, Christentum, Islam*, München 1963, Sonderausg. 1996 Glasesapp, *Weltreligionen* 1996)
- Kirchenamt der EKD (Hg.): *Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland: Eine Handreichung der Evangelischen Kirche in Deutschland*, 2. Aufl. Gütersloh 2000, (EKD, *Zusammenleben* 2000)
- Kellerhals, Emanuel, *Der Islam: seine Geschichte, seine Lehre, sein Wesen*, Gütersloh 1978 (Kellerhals 1978)
- Küng, Hans; Ess Josef van: *Christentum und Weltreligionen, Bd. 1: Islam*, GTB 779, Gütersloh 1987 (Küng, *Islam* 1987)
- Mertens, Heinrich A.: *Religionen in Ost und West*, Düsseldorf 1972 (Mertens, *Religionen* 1972)

112 Vor 1989, da S. 7 noch vom „Eisernen Vorhang“, also von der Mauer zwischen Westdeutschland und der DDR geschrieben wird.

- Schirmacher, Christine: „Wie Muslime Christen sehen. 1. Teil: Das Bild der Christen in Koran und Überlieferung (hadith)“ In: *Islam und christlicher Glaube*, Zeitschrift des Instituts der Lausanner Bewegung für Islam-Fragen Wetzlar e.V. (IfI), H. 1, 2001, S. 5–8 (Schirmacher, *Wie Muslime Christen sehen*, 2001)
- Dieselbe, *Der Islam*, 2 Bände, Holzgerlingen 2003 (Schirmacher, Islam)
- Smith, Wilfred Cantwell: *Islam in Modern History*, Princeton: Princeton Univ. Press 1975. Dt.: *Der Islam in der Gegenwart*, Frankfurt 1963 (Smith 1963)
- Studienkreis für Tourismus e.V. (Hg.): *Islam verstehen*, Sympathie Magazin H. 26, Starnberg 1992 / 1993, (*Islam verstehen*, 1992)
- Tibi, Bassam: *Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit*, 3. Aufl. München 2002, 396 S. (Tibi 2002)

Ralf-Dieter Krüger

The Christology of the Ahmadiyya Muslim Jamaat

The Ahmadiyya Muslim Jamaat was founded in 1835 in what is now Pakistan by Hazrat Mirza Ghulam Ahmad, native of Kadian (Punjab) in India. He saw himself as the reincarnated Mahdi, but also as the Messiah, and his followers were Khalifs in the same spirit. For this reason the Ahmadiyya movement has a significant Christology. It is important because in contrast to the rest of Islam it displays extraordinary activity in mission and especially addresses also the educated classes. Its members are strictly pacifistic and also understand the jihad as an inner psychological battle between good and evil. Accordingly they adopt a mystic doctrine of self-salvation like Sufism. The confession of God's superiority and eminence in the Koran usually leaves no place for a relationship between God as creator and humanity as creation. This is not the case in Islamic mysticism with its intermingling of Creator and creation. Certainly redemption through Jesus Christ is seen as hindering the evolution of the spiritual human being. While Islam generally assumes the crucifixion of another person instead of Jesus, the Ahmaddis assume that Jesus himself was really crucified but did not die on the cross. On the contrary he was taken down unconscious from the cross and was nursed to health. So he was able to walk to Kashmir, where he died at a ripe old age. His tomb can still be seen today.

John F. Hobbins

Taking Stock of *Biblia Hebraica Quinta*¹

—ancienthebrewpoetry.typepad.com—

Three fascicles of *Biblia Hebraica Quinta* (BHQ) have now appeared: *General Introduction and Megilloth* (2004), *Ezra and Nehemiah* (2006), and *Deuteronomy* (2007). They are beautifully produced and deserve a place on the shelf of every serious student of the Hebrew Bible. They will interest anyone who accepts the possibility that the received texts of the books of the Hebrew Bible contain intentional changes and inadvertent errors that distinguish them from texts of the same books that circulated earlier on within the chain of tradition.

Biblia Hebraica Quinta 18. *General Introduction and Megilloth*. Ruth (Jan de Waard). Canticles (Piet B. Dirksen). Qoheleth (Yohanan A. P. Goldman). Lamentations (Rolf Schäfer). Esther (Magne Sæbø). Gen. ed. Adrian Schenker et al.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

Biblia Hebraica Quinta 20. *Ezra and Nehemiah* (David Marcus). Gen. ed. Adrian Schenker et al.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006.

Biblia Hebraica Quinta 5. *Deuteronomy* (Carmel McCarthy). Gen. ed. Adrian Schenker et al.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2007.

BHQ, I am happy to report, is being made available in electronic² format.

Text criticism is not a subject that interests everyone. The (proto-) masoretic text, many will point out, has served Jewish readers well since the second century CE, and, albeit indirectly, Western Christians since the Vulgate of Jerome. Alongside official Aramaic *targumim*, the masoretic text remains normative in rabbinic Judaism. The masoretic text, furthermore, is now the point of departure for exegesis in all branches of western Christianity.³

1 I wish to thank Adrian Schenker, BHQ's general editor, for taking the time to respond to an earlier draft of this essay. Of course, the views expressed in the essay remain my own.

2 Information is available on the website <http://www.logos.com/products/details/3108>.

3 The masoretic text is, first and foremost, the vocalized, accented text of the Hebrew Bible contained in a series of carefully executed codices of the 10th-11th centuries of the current era: e.g., Codex Aleppo (MS Ben-Zvi Institute 1), Codex Leningradensis (= I Firk. B 19a), British Museum Or. 4445, Codex Cairensis (Gottheil 34), Codex Sassoon 507, and Codex Leningradensis II Firk. B 17). Proto-masoretic texts are earlier texts without vocalization,

There is much to be said for sticking with the masoretic text. Seamless participation in a stream of interpretation that has flowed without ceasing for more than two millennia is thereby secured. But there is also something to be said for the attempt to describe text forms of the books of the Hebrew Bible that existed before and alongside the proto-masoretic text forms in Second Temple times and beyond.

Non-masoretic text forms of the books of the Hebrew Bible played an important role in the early history of the literature's reception. In some cases, via translation into Greek and other languages, they are read as Holy Scripture to this day in orthodox branches of Christianity. Many Jews depended on non-proto-masoretic text forms of the books of the Hebrew Bible, in Hebrew and/or in translation, up to and beyond the fall of the Second Temple, even after proto-masoretic text forms of the same books became the text of choice among other Jews. Philo, Josephus, Matthew, and the author of the Epistle to the Hebrews, to cite well-known examples, depended on text forms of the books of the Hebrew Bible that differ significantly from the text forms of the same books that came to be embedded in the *textus receptus* of rabbinic Judaism. If a non-masoretic text form of the Hebrew Bible was the text through which Philo, Josephus, Matthew, and the author of the Epistle to the Hebrews sought to hear God speak, what hinders us from a similar quest today?

The task of describing and reconstructing details of the text that circulated „once upon a time,” before the (proto-) masoretic text became normative for Jews and, albeit indirectly, for many Christians, can in some sense be understood as an act of devotion. The biblical text as it would have looked like *then*, not the text as it has come to be, is brought to life again. The text of old, one may argue, is yet able to communicate through the words it contains.

But intractable problems arise should one argue that a non-masoretic text form of a book of the Hebrew Bible, if it appears to represent a more pristine form of the text than does the masoretic form, must in consequence become the form in which scripture is received. The transmitted errors and intentional modifications that form part of the masoretic text should not be thought to disqualify said text from functioning as Holy Scripture. Said errors and intentional changes, it is possible to affirm, have positively rather than negatively contributed to the life of the people who treated and continue to treat the text form in which they are found as Holy Scripture. I would so affirm. But my interest in received texts of the books

accents, and other features of MT but whose consonantal text is almost identical to MT. Examples from Qumran include 1QIsa^b and 4QJer^c, and the Hebrew texts found elsewhere in the Judean desert. A non-masoretic text form of a biblical book preserves a text whose content and / or arrangement differ from the masoretic text in significant ways. For example, the Pentateuch is known to us in multiple forms: MT (and proto-MT); Samaritan (and pre-Samaritan 4QpaleoExod^m and 4QNum^b); LXX and its Vorlage, insofar as it is reconstructible (and affine 4QExod^b, 4QLev^d, 4QDeut^d); and texts from Qumran that do not align overwhelmingly with MT, Samaritan, or LXX.

of the Hebrew Bible which predate the received text thereof we refer to as the masoretic text, is not thereby diminished. The first translators of the books of the Hebrew Bible into Greek; the scribes and readers of 4QJosh^a, 4QSam^a, 4QJer^b, and 4QJer^d; Jewish authors of the caliber of Philo and Josephus; and Christian authors of the caliber of the authors of Matthew and Hebrews, heard God speak to them through non-proto-masoretic texts in their possession. Perhaps we are not so dimwitted as to be unable to do likewise.

BHQ aims to describe „the earliest attainable form(s) of the text” of the Hebrew Bible „based on the available evidence” (*General Introduction*, XV). That ought to include, in a host of cases, non-proto-masoretic forms of the text. In this essay, I examine the degree to which the fascicles published so far acquit themselves in this respect. Along the way, I offer reflections on the whither and wherefore of text criticism of the Hebrew Bible.

1. Preliminaries

For an introduction to BHQ which complements the one provided in BHQ 18, I refer the reader to an essay⁴ by one of BHQ’s editors, Richard D. Weis. It appeared in *TC* 7 (2002) [= *TC: A Journal of Biblical Textual Criticism*⁵].

Typos and stylistic infelicities in the published fascicles are few and far between. The editorial committee invites readers to submit lists of observed errors to a designated electronic address: bhq@dbg.de.

BHQ is the successor project of Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). It remains a diplomatic edition of a single medieval manuscript, Codex Leningradensis, to the point that obvious errors in the codex are now reproduced in the body of the edition and only corrected in footnotes. It is also a new product with a number of innovative features. An obvious BHQ improvement vis-à-vis BHS is that run-on lines, with overflow text placed on the line above or below and preceded by a bracket, have been eliminated.

In the following, five aspects of BHQ serve as springboards for wider-ranging reflections: (1) production schedule; (2) format; (3) treatment of poetry; (4) updat-ability; and (5) advantages and disadvantages vis-à-vis a parallel project, OHB. The critical remarks I offer are not meant to diminish the massive achievement BHQ to date represents.

4 Information is available on <http://rosetta.reltech.org/TC/vol07/Weis2002-x.html>.

5 Information is available on <http://rosetta.reltech.org/TC/TC-main.html>.

2. Production Schedule

BHQ was originally scheduled for completion between 2005 and 2007. Three fascicles have so far appeared, with others sure to appear before long. It is now⁶ stated that the project will reach completion by 2010. It seems more likely that it will not be completed until 2012 at the earliest.

How does that compare to the production schedules of three related projects of interest to students of the Hebrew Bible?

The Hebrew University Bible Project (HUBP) is the collaborative effort of a team of Israeli scholars. At base it is a diplomatic edition of a single medieval manuscript, Codex Aleppo. A massive number of variants from a variety of sources are collected in a multi-tiered apparatus, with limited discussion thereof.

Two of the finest scholars in the field served in succession as general editor of HUB: Moshe H. Goshen-Gottstein and Shemaryahu Talmon. A sample edition of a portion of the book of Isaiah appeared in 1965, the definitive „Part One Part Two” of Isaiah [Isa 1–22] in 1975, volume 2 [Isa 22–44] in 1981, and volume 3 [Isa 45–66] in 1993. Jeremiah appeared in 1997, Ezekiel in 2004. It is said that work is progressing on the Twelve Prophets.

Mikraot Gedolot HaKeter is under the editorship of Menachem Cohen. It is another Israeli endeavor, this time out of Bar-Ilan University. For more detailed information on this exciting project, go to <http://www.jewishlibraries.org/ajlweb/publications/proceedings/proceedings2004/aronson.pdf>.

The latter project is not nearly as well-known as it deserves to be. The volumes contain an extremely accurate Hebrew text based on Codex Aleppo and, where Codex Aleppo is not preserved, other early medieval mss. It also contains the notes of the masorah parva and masorah magna with case-by-case explanations; Targum Onkelos or the Targum to the Prophets according to a critical edition that supersedes all previous editions; and texts of the great commentary tradition of Rashi, Kimchi, Ibn Ezra, and others based on the best extant mss., not print editions. All components of HaKeter are presented in an easy-to-read format.

The most obvious gifts HaKeter makes to the text criticism of the Hebrew Bible are its critically established Targum texts. For a handy guide to the best critical editions of the Targumim, see the notes in CAL⁷. It is of interest that the texts chosen for CAL in the case of Targum for Qoheleth and the Targum for Ruth are not the same as those chosen by BHQ. Collation of the texts chosen for CAL makes sense in preparation for the definitive edition of BHQ.

Publication of HaKeter began with the General Introduction together with Joshua and Judges in 1992, and now embraces Genesis, 1-2 Samuel, 1-2 Kings,

6 Information is available on the website http://www.scholarly-bibles.com/advanced_search_result.php?keywords=Quinta&X=0&Y=0.

7 Information is available on http://call.cn.huc.edu/searching/targum_info.html.

Isaiah, Ezekiel, and Psalms, with Exodus in press. The long-awaited English edition of the General Introduction to HaKeter is also in preparation. HaKeter will probably be completed before BHQ is.

The *Oxford Hebrew Bible* (OHB), under the general editorship of Ronald Hendel, is in the launch phase. The team, like that of BHQ, is international in scope. OHB is the most innovative text-critical project on the docket. Its goal is to produce a critical text of the Hebrew Bible in line with a massive amount of cutting-edge research now in progress. Parallel recensions of portions of the Hebrew Bible will be presented insofar as they are reconstructible by text-critical means.

An introduction to the project and samples are available on <http://ohb.berkeley.edu/>, including a sample page of OHB Deuteronomy details of which are discussed below. A production schedule, so far as I know, has not been made public.

One thing is clear. It would be premature to consign your BHS to a genizah just yet. You will need it for the foreseeable future, not least because the text-critical focus of BHQ is narrower than that of BHS. The fact deserves thorough notice. As Weis states, „A unit of variation will be noted in the apparatus only when one or more variants among the surviving textual witnesses exist, *not* – as Rudolph Kittel indicated in the preface to the first edition of the *Biblia Hebraica* [1905] – when there is a perceived exegetical difficulty regardless of the presence or absence of variation among the witnesses.”

This, in my view, is the chief drawback of BHQ. It mutilates the field of text criticism by eliminating from consideration an aspect of the discipline as traditionally understood: to wit, that covered in chapter eight of Emanuel Tov's *Textual Criticism of the Hebrew Bible* under the rubric of „conjectural emendation.”⁸ BHK, the predecessor of BHS, gave a bad name to this text-critical endeavor. Tov defends the practice but not its misuse.

2.1 In Defense of Conjectural Emendation

A controlled use of conjecture in the realm of text-criticism is to be welcomed, and need not signal disrespect for the received text. It is a both/and proposition, as examination of the *JPS Hebrew-English Tanakh* will demonstrate.⁹ Extreme care is taken in that edition to present an accurate Masoretic text. At the same time, a long string of conjectural emendations are deemed worthy of inclusion in the textual footnotes to the English translation. The notes relate in the first in-

8 Emanuel Tov: *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2. ed., Minneapolis: Fortress, 2001 [1992], p. 351–369.

9 *JPS Hebrew-English Tanakh*, 2. ed., Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1999 [1985].

stance to the Hebrew text. Other conjectural emendations are reflected in the translation without an accompanying footnote.

It might have been better if NJPSV translated MT as graciously as possible even when the text is in apparent disorder, and relegate a translation of the text as it seems best to reconstruct it to a footnote. Moshe Greenberg argued this point.¹⁰

But it must be admitted that the production of an unadulterated translation of MT poses challenges of its own. Greenberg, to be sure, showed the way. In his Ezekiel commentary, he offers a translation which is unintelligible when MT is unintelligible.¹¹ For example, Greenberg translates Ezek 11:21a as follows: 'But those whose hearts go after their heart-of-loathsome-and-abominable things' (p. 186). He footnotes the fact that the Hebrew is strained, and offers a conjectural emendation as a remedy. The remedy is defended in the comment (p. 191).

From a text critical point of view, at a minimum one might wish that a translation of MT would footnote every case in which it disregards its base text in favor of an alternative, including every instance in which the vocalization of the consonantal text and / or the syntactic construal MT preserves is overridden. If this were done, the need for text criticism in these instances would be immediately obvious. By definition, each footnoted locus would constitute a text critical flashpoint.

This is not to say that every rough patch in MT by definition requires text critical attention, or that smooth passages never do. In the case of smooth passages, it is usually impossible to guess when a scribe cleaned up a difficult passage unless a non-masoretic witness to the text points in that direction. To this extent, but to this extent only, I concur with paragraph 31 in Weis's essay in which he defends the decision not to discuss passages because a surviving textual witness does not exist that attests to the correct reading. I disagree. On the face of it, even examples for which a text critical solution is obvious (7/7 interchanges, etc.) will be left unsolved by BHQ if a surviving textual witness attesting to it does not exist.

To return to the example of Ezekiel: unless someone is simply tone-deaf to what Ezekiel is likely to have said in his day, and to what his editor, who may have been himself, is likely to have written down, it is impossible not to correct MT Ezekiel in a number of instances, with or without the support of an extant variant reading.

If this is the case, BHQ's narrow focus is ultimately in need of a corrective.

10 Moshe Greenberg, "The New Torah Translation," *Judaism* 12, 1963, 226-237; repr. with additional note in idem, *Studies in the Bible and Jewish Thought*, JPS Scholar of Distinction Series, Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1995, 245-260.

11 Moshe Greenberg, *Ezekiel 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22, Garden City: Doubleday, 1983; *Ezekiel 21-37: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 22A, Garden City: Doubleday, 1997.

2.2 *The Goal of Text Criticism of the Hebrew Bible: A Reconstruction of proto-MT or multiple early text Forms?*

To continue with the example of Ezekiel, it might seem that a reconstruction of the text as it might have appeared at some point in time before or apart from the standardization of the text reflected in MT, is not a concern of the BHQ team. On this view, OG Ezekiel, which witnesses to a shorter and probably earlier recension of the text, might safely be set to one side. Those who have read Barthélemy might be tempted to surmise that the BHQ team would follow him in this respect.¹²

In point of fact, it cannot be said that the BHQ editors are in lock-step agreement with Barthélemy's approach to the text criticism of the Hebrew Bible.

Schäfer's edition of Lamentations may illustrate. Schäfer is not averse to preferring a text that deviates from MT based on the testimony of non-proto-MT textual witnesses. His discussion of Lam 1:7 is a case in point. He opts for a text that is in part based on 4QLam and in part based on conjectural emendation.

I would defend a text far closer to MT than is the text Schäfer prefers at Lam 1:7.¹³ But I applaud his willingness to prefer a text at odds with MT if evidence and reasoning point him in that direction.

The goal of Schäfer's text criticism is unrelated to a reconstruction of proto-MT. It conforms instead to the goal of BHQ as stated in the *General Introduction*, to wit: the aim of BHQ in rendering judgments in its apparatus is to point to the earliest form(s) of the text attainable on the basis of the available evidence (XV). Schäfer fulfills this aim to the letter.

To be sure, the '(s)' appended to 'form' in BHQ's statement of purpose is not a detail of minor import. Proto-MT is one among several early forms of a number of biblical books for which evidence is available. For example, there are enough proto-MT Isaiah materials among the Qumran finds to allow for a reconstruction

12 That OG Ezekiel reflects the existence of a separate edition of the book is a presupposition of the text-critical discussions of MT Ezekiel in Dominique Barthélemy, (ed.): *Critique textuelle de l'Ancien Testament 3: Ézéchiel, Daniel et le 12 Prophètes*, OBO 50/3, Fribourg: Éditiones Universitaires, Göttingen: V&R, 1992. As such the role it plays in text critical determinations made by Barthélemy's team, relating as they do to the edition of the book reflected in MT Ezekiel, is minimal.

13 For a full presentation of his preferred text, see Rolf Schäfer, „Der ursprüngliche Text und die poetische Struktur des ersten Klageliedes (Kgl 1): Textkritik und Strukturanalyse im Zwiegespräch“, in: *Sôfer Mahîr: Essays in Honour of Adrian Schenker Offered by the Editors of Biblia Hebraica Quinta*, ed. Yohanan A. P. Goldman, Arie van der Kooij and Richard D. Weis, VTSup 110, Leiden: Brill, 2006, 239–259. For an alternative to Schäfer's preferred text at Lam 1:7, see the present writer's „In Search of Prosodic Domains in Ancient Hebrew Verse: Lamentations 1–5 and the Prosodic Structure Hypothesis“ (2006) ad loc (http://ancienthebrewpoetry.typepad.com/ancient_hebrew_poetry/files/lam_15_in_search_of_prosodic_domains.pdf).

of a number of details of proto-MT at variance with MT Isaiah. The situation is different in the case of the book of Lamentations.

To return to the example of Ezekiel: it will be interesting to see the tack BHQ takes. A presentation of the long and short versions of the book would be helpful. In addition, BHQ Ezekiel ought to discuss conjectural emendations like those proposed by Greenberg, a scholar whose record as a respector of MT is unquestioned.

To be sure, the note in the *General Introduction* to the effect that „some additional cases that have long been treated as text critical cases on the basis of other criteria (e.g., exegetical difficulty), but are not true text critical cases, have been included in the apparatus of BHQ” (XIII), marks an improvement over the prohibitive formulation of Weis already quoted. But it does not go far enough, as I demonstrate below.

2.3 A Pluriform Bible

The ‘(s)’ appended to ‘form’ in BHQ’s statement of purpose suggests that BHQ’s intended answer to the question that appears as the title of the preceding paragraphs is „multiple.” The available evidence often allows us to reconstruct plural versions of a given text. In the nature of the case, this is what needs to be done and what a number of scholars already do. I will argue again that reconstruction should not shy away from a judicious use of conjectural emendation. The commentary of Michael Fox on Proverbs may serve to illustrate.¹⁴

The point of departure of Fox’s comment is the MT. He exegetes the masoretic form of the text even in those instances in which, on text-critical grounds, he reconstructs a text alternative to it based on other witnesses or by means of conjectural emendation (at 2:18; 3:3, 8, 15, 18; and so on).

Fox also discusses traditional forms of the text beyond MT. OG and Peshitta Proverbs receive particular attention (360-423). Fox argues that OG Proverbs is a translation of a base text that deviated from MT Proverbs in terms of arrangement and content. The reconstructed Hebrew base text is described as a „recension” of the book of Proverbs on a par with MT Proverbs. As such it is worthy of attention in its own right, not only as a quarry of materials of use in reconstructing the archetype anterior to it and MT.

In sum, Fox comments on three Hebrew text types of the book of Proverbs: MT Proverbs, the reconstructed Vorlage of OG Proverbs, and a text of Proverbs which is neither one nor the other, but which merits consideration as a plausible reconstruction of the text from which the other two, in specific instances, derives. It is the reconstructed text that is the basis of his full commentary.

To bring back the discussion to BHQ: if BHQ Proverbs ends up avoiding discussion of the instances in which Fox reconstructs via conjectural emendation a

14 Michael V. Fox, *Proverbs 1-9*, AB 18A, New York: Doubleday, 2000.

text at odds with all extant witnesses, it will be doing its target audience a grave disservice. After all, the text Fox arrives at against all extant witnesses is (also) the result of analogical reasoning of a specifically text critical nature.

The labeling of resolutions of „exegetical difficulties” by conjectural emendation as „not true text critical cases” is unfortunate. They are more than that, but in many cases, they are not less than that.

3. Format

Upon completion, BHQ is slated to be issued as a single volume containing text, masorah, and apparatus. An accompanying volume is expected to contain the other components of the fascicles that are now coming out: an introduction to each textual unit, notes on the masorah parva, notes on the masorah magna, notes on the critical apparatus, and an index of cited works.

That may not be realistic. Text, masorah, and apparatus of the three BHQ fascicles published so far exceed their equivalents in BHS by 70 per cent in cumulative girth (283 vs. 167 pages). The projected single-volume edition will be bulky (more than 2700 pages). Based on the fascicles published to date, the commentary to the text and apparatus will require three volumes, not one.

I'm happy with the format of the individual fascicles of the *editio minor*, but I urge the BHQ committee to explore alternatives to their planned final editions. The *Handausgabe* of MT I would wish to have is different from the one that is contemplated. I provide details in the next section.

4. Treatment of Poetry

According to James Sanders in his review of BHQ 18, „Another highly commendable trait of BHQ is that of presenting the text honoring the *te'amim* or masoretic accent marks.”¹⁵ Would that this were true.

Instead, the editors still go about deciding when a text unit is poetry and when it is not, and then give their interpretation of its stichometry, not that of MT. For example, Schäfer trisects Lam 1:1 where MT bisects it. Schäfer is right to do so, but that is beside the point. Either an edition of MT honors the prosodic implications of the neumes MT preserves, or it does not. BHQ does not. That is, it does not always do so.

The problem reappears in BHQ Jeremiah, of which Weis offers a sample page. Jer 23:5-6 and 9 are treated as poetry, Jer 23:1-4, 7-8 are not. Once again, an editor's opinion intrudes into what is otherwise a faithful edition of Codex Lenin-

15 James A. Sanders, review of BHQ 18, *RBL* 5, 2005.

gradensis. The codex does not register a distinction between prose and poetry in Jeremiah. Neither should a diplomatic edition of it.

My dream *Handausgabe* of Codex L would include the following components: an introduction to and contextualization of L at the crossroads between Karaite and Rabbanite Judaisms; a diplomatic edition of L, with editorial decisions about poetry and stichometry eliminated; a glossary of terms for the masorah parva; a table of accents and an introduction to them as a representation of recitative prosody; a multi-tiered apparatus (variant readings attested in other carefully executed Masoretic codices; in the mass of medieval manuscripts; in rabbinic literature; the Vulgate, Targum, and Peshitta (where proto-masoretic); and in proto-masoretic texts from the Judean desert); introductions to the books limited to a discussion of the aforementioned witnesses; and notes on the masorah parva and masorah magna. All MT and proto-MT, all the time.

A dream companion volume would include the following: the earliest text(s) attainable based on the available evidence, if necessary on facing pages, with editorial decisions about poetry, stichometry, and other unit delimitations included; an apparatus containing a full account of significant variants attested in the ancient versions, the texts from the Judean desert, rabbinic literature, and medieval biblical manuscripts; commentary thereto, and introductions to the books covering all the text traditions.

Still another desideratum: a volume that presents the texts without the familiar orthography, vocalization, syntactic and prosodic representations, unit delimitations, and mise en page of MT. Only in the presence of the absence of these features is the student of the text alerted to alternative construals of the text that were avoided in the interpretative traditions that have come down to us (almost always *rightly* avoided, but the other operative word here is *almost*).

No, my name is not Joseph, but perhaps this dream will come true, or something like it, some day.

5. Updateability

The issue of updateability is a pressing one given the pace of progress in the field of text criticism of the Hebrew Bible. It is understandable that a text critic might do his or her work with great care and yet fall short of fully engaging with the relevant secondary literature.

The volume dedicated to Ezra-Nehemiah edited by David Marcus may serve to illustrate. It is undoubtedly a piece of exemplary scholarship, but it is cause for astonishment that interaction in its pages with the groundbreaking work of Dieter Böhler is limited to signaling disagreement with Böhler's main thesis, to wit:

„Ga reflects a Hebrew Vorlage earlier than the MT” (10*).¹⁶ Marcus, as is his prerogative, concludes otherwise, but a discussion of the pros and cons of the Mowinckel-Pohlmann-Böhler school of thought (the relevant contributions of Mowinckel and Pohlmann are not even registered by Marcus), in general and on a case-by-case basis, would have made the textual commentary immensely more valuable than is now the case.

This is part of a larger pattern of avoidance which bedevils the volume. Loci which cry out for text-critical comment and are discussed at length in the major commentaries (Rudolph, Williamson, Blenkinsopp, and Clines) are liquidated in short order or passed over in silence. The result is that BHQ 20 is of marginal interest to the text-critical study of Ezra-Nehemiah.

This is not acceptable. Between now and the issuance of the *editio maior*, Marcus would do the field a service if at a minimum he added to his volume an extended discussion of the following passages: (the reconstructed Vorlage of) 1 Esd 2:23 / Ezra 4:21; 1 Esd 5:45 / Ezra 2:70; 1 Esd 5:46 / Ezra 3:1; 1 Esd 6:8 / Ezra 5:8; 1 Esd 7:9 / Ezra 6:18; 1 Esd 8:78 / Ezra 9:9; 1 Esd 8:88 / Ezra 10:1; and 1 Esd 9:1 / Ezra 10:6.

A set of analogical observations might be advanced in the case of Sæbø's treatment of Esther in BHQ 18. According to Sæbø, G^{AT} is a redaction of the G text. He is entitled to his view. But Clines, Fox, and Jobes, who argue that G^{AT} is a translation of a Hebrew Vorlage, are no less entitled to theirs. So is Tov, who argues that it is a recension of a pre-existing translation towards a Hebrew text. This being the case, the decision not to systematically record variant readings from G^{AT} is unconscionable. The evidential basis on which Sæbø reached his conclusion, Tov his, and Clines, Fox, and Jobes theirs is not given to us.

A synoptic comparison and full presentation of early editions of Qoheleth and Canticles for which we have evidence is also in order. I explain why in the following paragraphs. If this is not practical in the print edition of BHQ, it might be offered in an online extension.

Goldman makes a persuasive case for the view that in „a number of places,” MT „attests a revision to soften Qoheleth's criticisms addressed to the 'wise' and the 'righteous' (e. g., 7:19: [sic] 8:1)” (BHQ 18, 76*). A user-friendly version of this statement would consist of a concise presentation of all instances of ideolo-

16 Böhler, it might be noted, goes on to posit a second century BCE date for the recension of Ezra-Nehemiah reflected in MT (idem, „On the Relationship between Textual and Literary Criticism. The Two Recensions of the Book of Ezra: Ezra-Neh (MT) and 1 Esdras (LXX)”, in: *The Earliest Text of the Hebrew Bible. The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, ed. Adrian Schenker, SBLSCS 52; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003, 35–50; 48). This tallies with research from various quarters which posits the creation of revised editions of other biblical books in this century.

gical revision, with full citation of the evidence and reconstructed Hebrew Vorlagen.¹⁷

„[A]s Tov has demonstrated,” Dirksen notes, both 4QCant^a and 4QCant^b reflect abbreviated editions of the book of Canticles (BHQ 18, *10). These early alternative editions of Canticles merit a full presentation. It is true that Tov is the closest thing to the oracle of Delphi the field of text criticism of the Hebrew Bible has, but a summary of Tov’s arguments, not just a bare statement of his conclusion, would have been helpful. A more adequate introduction to and presentation of the Qumran Canticles evidence is found in another reference work, but in English translation only.¹⁸

BHQ Qoheleth and Canticles are less useful than they might have been because conjectural emendations with a high degree of plausibility from a text critical point of view are not discussed. Two examples may illustrate.

The difficulties of Qoh 2:12 are examined at length by Goldman (*72-*73). A conjectural emendation of Budde is duly noted but rightly rejected. However, the revocalization of two words proposed by Ginsberg and the ו' interchange in another word suggested by Fox are left unmentioned. The plausibility of these suggestions from a text critical point of view, unlike Budde’s, is indisputable. They merit discussion.

Cant 3:10-11 in the extant witnesses is problematic. Emendations offered by Graetz and Gerleman are plausible from the text critical point of view and persuasive from a literary and stylistic point of view. They are adopted by Fox and Exum.¹⁹ Without alerting their readers to the fact, a number of recent translations emend similarly, in whole or in part (NRSV, REB, NAB, NJB; NJPSV emends also, in a footnote). Silent emendation, of course, should be forbidden, even if the emendation seems obvious. Dirksen’s decision to silently omit reference to the problems the emendations address is likewise indefensible.

Dirksen also fails to discuss loci of text-critical interest for which divergent extant witnesses exist. For example, at Cant 8:13, the prosodic divisions of MT are reproduced, with the final word of the verse bereft of a companion. This is laudable. On the other hand, Fox argues in favor of an alternative division of the

17 A discussion of the relevant loci – 7:23–24; 8:1; 7:19 – is offered elsewhere: Yohanan A. P. Goldman, „Le text massorétique de Qohélet, témoin d’un compromis théologique entre les ‘disciples des sages’ (Qoh 7,23-24; 8,1; 7,19)“ in: *Sôfer Mahîr: Essay in Honour of Adrian Schenker Offered by the Editors of Biblia Hebraica Quinta*, ed. Yohanan A. P. Goldman, Arie van der Kooij, and Richard D. Weis, VTSup 110, Leiden: Brill, 2006, 69–93.

18 Martin Abegg, Jr., Peter Flint, and Eugene Ulrich, (ed.): *The Dead Sea Scrolls Bible. The Oldest Known Bible Translated for the First Time in English*, New York: HarperCollins, 1999, 612–618.

19 Michael V. Fox: *The Song of Songs and the Egyptian Love Songs*, Madison: University of Wisconsin Press, 1985, 126–127; J. Cheryl Exum: *Song of Songs: A Commentary*, OTL, Louisville: Westminster John Knox, 2005, 138–139.

verse. He cites V in support. This is probably correct.²⁰ The locus merits discussion in the apparatus and comment.

Quite apart from the issues raised here, an online edition to BHQ is a desideratum. BHQ's usefulness would be enhanced if the online edition included discussions of loci like those alluded to in this review.

6. BHQ vs. OHB Deuteronomy: A Comparison

BHQ Deuteronomy 31:28–32:47 immediately strikes the eye of anyone who has worked directly with Codex Leningradensis (L). L's layout is not respected in BHQ 5. Instead, McCarthy carefully reconstructs the format prescribed in an extracanonical tractate of the Talmud entitled *Masseket Soferim*.²¹ So does Aron Dotan in his edition of Codex Leningradensis,²² and though Dotan and McCarthy agree on stichography, they disagree on other formatting details. Space does not permit a discussion of the disagreements here. McCarthy in BHQ 5 does not report L's formatting in a note. This is at odds with BHQ practice elsewhere. Sidnie White Crawford's OHB sample²³, which covers Deut 32:1–9, sets aside the stichographic arrangement of OHB's copy text (L), though line distinctions are preserved.

Given stichographic arrangements of האזינו and other poetic texts in manuscripts found at Qumran, Masada, and beyond, one might have wished for text-critical analysis thereof. It is not clear why features of ancient manuscripts which attest to traditional parses of the transmitted text should be neglected by text criticism.

OHB's apparatus and commentary discuss a total of 20 lemmata in Deut 32:1–9; BHQ 5 discusses 15 (adjusting for the fact that BHQ 5 treats the *crux interpretum* of 32:5 as a single lemma). The lemmata treated in OHB and left unnoted in BHQ 5 read as follows:

32:3 גדל M SP] <ה>גדל 4QDt^b (syn) §

32:4 פעלו M SP] פעליו*? G (τὰ ἔργα αὐτοῦ) (assim gram)

32:6 הִלְהִינָה M^{mss} SP] הִלְהִינָה M (gram); cf ταῦτα κυρίῳ G (prps explic) §

32:6 עשך M SP] ועשך* G (καὶ ἐποίησέν σε) (+ conj)

32:7 ימות M (cf Ps [sic] כימות Ps 90:15) G (ἡμέρας)] יומת SP (prps meta)

20 Fox, *Song of Songs*, 176–177.

21 Carmel McCarthy, "A Diplomatic Dilemma in Deuteronomy 32", in: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 27, 2005, 22–32.

22 Aaron Dotan (ed.): *Biblia Hebraica Leningradensis. Prepared according to the Vocalization, Accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex*, Peabody: Hendrickson, 2001, 305–308; 1241–1242.

23 Information is available on [http://ohb.berkeley.edu/Deut 32 sample.pdf](http://ohb.berkeley.edu/Deut%2032%20sample.pdf).

OHB's coverage of a greater number of loci is praiseworthy. BHQ makes the respectable choice of ignoring purely orthographical variants, but it is not clear why it sometimes notes differences with respect to lexis, gender, number, and presence/absence of the conjunction, and sometimes does not. Both BHQ and OHB miss a locus worthy of note and discussion in 32:4:

32:4 מְהוּא M SP] יְהוּה* G (κύριος)

This explanation of the textual data in hand was proposed by Emanuel Tov.²⁴

A lemma by lemma comparison of BHQ and OHB across Deut 32:1–9 demonstrates that BHQ and OHB are characterized by occasional errors of omission and commission. Sample OHB Deut is more careful to note variants attested in Qumran manuscripts; BHQ Deut, variants in the Targums. As is only to be expected, OHB and BHQ come to starkly different text-critical conclusions on more than one occasion. In documentation of the observations just made, I offer a discussion of three textual loci: Deut 32:2, 5, and 8–9. BHQ 5's strengths and weaknesses compared to those of the OHB sampler are thereby illustrated.

Deut 32:2

The apparatus to Deut 32:2 in the OHB sampler reads:

32:2 תּוֹל M] ותּוֹל [*sic*: should read ותּוֹזל] SP G (καὶ καταβήτω) sim T^J S (+conj, assim v 1a [*sic*: should read v 1b]) §

The apparatus to Deut 32:2 in BHQ 5 reads:

32:2 תּוֹל V T^{OF} | prec cj Smr G S T^{JN} (facil-synt)

OHB's explanation of the variant (+conj, assim v 1a [*sic*: should read v 1b]) is more exact than that of BHQ (facil-synt). OHB sometimes supplies the actual reading, but on other occasions, without explanation, does not. SP's reading in this instance provides background for G's reading. OHB would be improved in this locus if it cited the textual data in full:

32:2 תּוֹל M T^O (יתקבל) T^{F-P} (יתקבל) T^{F-VNL} (תתקבל) V (*fluat*) ותּוֹזל SP G (καὶ καταβήτω) sim T^J (ותתקבל) T^N (ויתקבל) S (ⲁⲓⲁⲁⲁ) (+conj, assim v 1b)

24 Emanuel Tov: *Computer Assisted Tools for Septuagint Studies: The Parallel Aligned Hebrew-Aramaic and Greek Texts of Jewish Scripture*, Bellingham: Logos Research Systems, 2003.

Deut 32:5

The apparatus to Deut 32:5 in the OHB sample²⁵ reads:

32:5 שְׁחָתוּ [sic: should read שְׁחָתוּ] SP G (ἡμάρτοσαν) T (חבילו) S (سحل) V (peccaverunt)] שְׁחָת M (assim num) § || לו לא M [to add: sim V (ei et non)] לו SP G (οὐκ αὐτοῦ) T (לא ליה) S (לא לא) (metath) § || בניו M] בני SP G (τέκνα) T (בניא) S (حصار) (gram) § || בניו M] + מומם M sim SP (מום) G (μωμητά) [to add, per Crawford's text-critical commentary: S (وصار) T (לטעותא) V (in sordibus)] (explic) §

The apparatus to Deut 32:5 in BHQ 5 reads:

32: 5 מומם בְּנֵי לֹא שְׁחָת לֹא בְּנֵי מוֹמָם (em scr) | διέφθισαν αὐτοῦ οὐχ υἱοί αὐτοῦ α' σ' V [sic: should be (V)] | שחח Smr G [sic: should be (G)] S [sic: should be (S)] T^{Smr} (facil) | חבילו להון לא ליה בניא דפלהו לטעותא T^O (midr) | חבילו עובדיהון ס' V ❖ | טביא בניא חביבייא אשתכח מומא בהון see α' T^J (T^{NF}) (midr) || pref מומם בְּנֵי לֹא שְׁחָת לֹא

With respect to שחח vs. שחח, BHQ prefers the more difficult reading. On this view, שחח pl attested in Smr G assimilates to the pls of 32:3 and 32:6. OHB suggests – less convincingly, in my view – that שחח sg in MT assimilates to the sg of 32:7 following.

OHB and BHQ differ in their explanation of לו לא MT vs. לו לא Smr G. לו לא* V and לו לא* S are not discussed: they are secondary in any case. For OHB, it is a case of metathesis; in BHQ's terminology, a transposition. For BHQ, it is a case of trying to avoid a text that is scandalous or derogatory. However, Smr in context reads: 'Those not his dealt corruptly – children of blemish; a perverse generation ... How could you ...?' This is no less harsh than the text preserved in MT. On the other hand, BHQ acutely notes that MT's accents read the underlying text against the grain so as to avoid a derogatory construal; BHQ provides an alternative accentuation.

With respect to בניו vs. בני, BHQ regards the latter as a facilitation. OHB thinks it may have „crept in, brought about by loss of ו by haplography (perhaps)' then retained because it made better grammatical sense." OHB's explanation is more exact. Parenthetically, the following principle might be noted: all other things being equal, the explanation of mechanical error rather than intentional change is to be preferred.

OHB and BHQ regard מומם M sim SP (מום) similarly: a „gloss" (BHQ); an „explicating plus" (OHB), but BHQ does not „prefer" the reading because no

extant witness omits it. To be sure, Dillmann, Craigie, and Tigay (see OHB's excellent commentary) dissent. Explicating plusses, after all, like the ones we know from the textual history of Jer and Ezek, are clarificatory. The presumed addition of מום or מומם to the remainder of the text makes a difficult text more difficult still.

Following Tigay, and with full citation of the textual data:

בניו מומם] בניו אמונם M (err-phonol [contiguous glides] + err-graph/ phonol [similar sonorants/ graphs]) | V (*filii ejus in sordibus*) (interp of מומם) | SP (בני מום) S (כַּסֵּה וְחִסֵּה) G (τέκνα μωμητά) T (לטעותא בניא דפלהו) (hapl of ו in בניו after ך and מ in מומם before/after מ)

On this reconstruction, א disappeared through aphaeresis, and נ morphed into מ. Tigay, as OHB notes, conjectured similarly, but he emended *throughout* 32:5, which inevitably cast doubt on his core proposal. For אמון sg., cf. Deut 32:20. For the syntax and sense of שחת per this reconstruction, cf. Amos 1:11; Num 32:15. The sense of the whole: „His no-sons put an end to their loyalty towards him.”

It seems better to treat בניו מומם as a textual unit; otherwise, variation across the Hebrew witnesses and the versions is impossible to follow. Note that BHQ δέφθιεραν αὐτῶ οὐχ υἱοί αὐτοῦ at the beginning of the lemma is missing elements with respect to its head שַׁחַת לּוֹ לֹא בְנָיו מוֹמָם.

A Theologically Revised Text: Deut 32:8–9

Most scholars agree that the masoretic text of Deuteronomy 32:8 reflects a theological revision of a more original text reflected in 4QDeut¹ and the Septuagint. BHQ 5 and OHB concur on this point, but differ on details. Neither considers the possibility that the revision encompassed the first word of 32:9.

The apparatus to Deut 32:8-9 in the OHB sampler reads:

32:8 אַל [*sic*: should read אל] 4QDt¹ (אלוהים) G (θεοῦ) יִשְׂרָאֵל [*sic*: should read ישראל] M SP (theol) § || 9 כי M SP] וְכִי* G (καὶ ἐγενήθη) (+ conj) || fin] + ישראל SP G (Ἰσραήλ) (explic)

The apparatus to Deut 32:8–9 in BHQ 5 reads:

32:8 : בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Smr α' θ' σ' V S (T^J) T^{ONF} (em scr) | בני אלוהים 4QDeut¹ G | ἀγγέλων θεοῦ G^{Mss} (exeg) || pref אֵלֵהֶם בְּנֵי אֵלֵהֶם 4QDeut¹ G ❖ • 9 כִּי Smr V S T | καὶ ἐγενήθη G ❖ • : נִקְלְתָּהוּ 4QDeut¹ V S T | נחלתו ישראל Smr G ❖

BHQ correctly cites 4QDeut^q V S T in support of MT at the end of 32:8.

OHB and BHQ come to slightly different conclusions with respect to 32:8. Crawford's reconstruction traces the evolution of the passage step-by-step:

First, the G reading, $\upsilon\acute{\iota}\omega\nu\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, may be retroverted as either אל בני or בני אלוהים (=4QDeut^j). If the former is chosen, then it is easy to suppose that the Vorlage of M SP, wishing to change a polytheistic text to monotheistic orthodoxy, inserted the consonants ישר before אל , thus creating the reading בני ישראל . Finally, 4QDeut^j's אלוהים is simply a scribal change, employing the more common term for „God.”

It is doubtful, however, that אלוהים (בני) is an example of assimilation to the usual. The phrase only occurs once elsewhere (Job 38:7). More common: בני האלהים (Gen 6:2, 4; Job 1:6; 2:1) and בני אלים (Ps 29:1; 89:7).

Jan Joosten has recently offered an alternative, and in my view persuasive, reconstruction.²⁶ I suggest the following, not as a criticism of either BHQ or OHB, except insofar as they fail to cite all the relevant textual data, but as a way of reopening the question:

$\text{בני ישראל כי (והים) ויהי}$ to אלוהים (theol) 4QDeut^j ([lacuna] בני אלוהים) (crpp of יהי to והים) $\text{G}^{848\ 106c}$ ($\text{αγγέλων θεοῦ καὶ ἐγενήθη}$) $\text{G}^{848\ 106c}$ ($\text{υἱῶν θεοῦ καὶ ἐγενήθη}$) (theol) M SP α' θ' σ' V S (T^J) T^{ONF} (theol)

On Joosten's reconstruction, an original שׁר אֵל 'Bull El' was shortened in one stream of transmission, in keeping with later theological sensibilities, to mere אֵל . It is my proposal that καὶ ἐγενήθη G reflects יהי by analogy with standard translation practice elsewhere, with the 4QDeut^j reading then seen to be the result of mechanical error. The כי attested in M SP V S T is then seen to be the second element in a revision whose other element in ישראל , likewise attested in M SP V S T. The theological revision is obtained with the smallest of changes. A translation of כי with „behold,” on the other hand, is a weak expedient. It is doubtful that כי ever had such a meaning; to invoke it here is an example of exegetical desperation.

26 Jan Joosten, “A note on the text of Deuteronomy xxxii 8”, in: *VT* 57, 2007, 548–555. Other recent treatments of note include: Michael S. Heiser, “Deuteronomy 32:8 and The Sons of God”, in: *BibSac*, 158, 2001, 51–74; Innocent Himbaza, “Dt 32,8, une correction tardive des scribes. Essai d'interprétation et de datation”, in: *Bibl* 82, 2002, 527–548; W. Randall Garr, *In His Own Image and Likeness. Humanity, Divinity, and Monotheism*, Leiden: Brill, 2003, 223–224.

The revised text reads thus:

בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם	בְּהַנְחֵל עַלְיוֹן גּוֹיִם
לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל	יֵצֵב גְּבֻלַּת עַמִּים
יַעֲקֹב חֶבְל נַחֲלָתוֹ	כִּי חֶלֶק יְהוָה עַמּוֹ

When the Most High gave nations their inheritance,
 when he divided humankind,
 he set the bounds of the peoples
 according to the number of the children of Israel,
 for the Lord's portion is his people.
 Jacob, the lot of his inheritance.

The unrevised text would have read thus:

בְּהַפְרִידוֹ בְּנֵי אָדָם	בְּהַנְחֵל עַלְיוֹן גּוֹיִם
לְמִסְפַּר בְּנֵי שְׂרָאֵל	יֵצֵב גְּבֻלַּת עַמִּים
יַעֲקֹב חֶבְל נַחֲלָתוֹ	וַיְהִי חֶלֶק יְהוָה עַמּוֹ

When Elyon gave the nations an inheritance,
 when he divided humankind,
 he set the bounds of the peoples
 according to the number of Bull El's children,
 and Yahweh's portion was his people,
 Jacob, the lot of his inheritance.

7. Concluding Remarks

I have argued that the stated goal of BHQ is the correct one, but that the means BHQ allows itself to reach that goal need to be more inclusive. Proposed resolutions of textual difficulties based on analogical reasoning in the absence of support from extant witnesses deserve discussion, in a few instances adoption, by text critics. The examples found in Tov's *Textual Criticism of the Hebrew Bible* are well chosen. Many more merit evaluation, among which are those found in the commentaries of Greenberg and Fox.

I have also argued that the future of text criticism of the Hebrew Bible lies in the reconstruction of multiple early editions of its component books insofar as the evidence takes us. The stated goal of BHQ is assimilable to my argument, but the execution of BHQ in the cases of Ezra-Nehemiah and Esther is not. It is well and good that Marcus and Sæbø reject the proposals of others who regard G_a and G^{AT} as translations from Hebrew Vorlagen which may be characterized as among the earliest attainable forms of the text we have in the respective cases of Ezra-Nehemiah and Esther. It is not well and good that they fail to interact with said

proposals in a sustained fashion, or fail to include the relevant data on the basis of which an independent evaluation might be made.

The multiple early editions of Canticles and Qoheleth also deserve a fuller presentation and introduction than Dirksen and Goldman respectively offer.

According to Tov, „Both the Hebrew parent text of G . . . and certain of the Qumran texts . . . reflect excellent texts, often better than that of M.”²⁷ *Better*, however, from a text-critical point of view; not necessarily from the point of view of a particular religious tradition.

To be sure, one must be careful not to prejudge matters from a religious point of view. Many religious traditions privilege one text tradition without excluding consideration of alternatives. To a limited extent, this dynamic is visible in medieval commentators like Rashi and ibn Ezra; to a greater extent, in modern interpreters like Greenberg and Fox cited above.

Within the Christian tradition, the question has been and continues to be distorted by apologetic considerations. The sooner Christians awake to the fact that the New Testament authors quote the Old Testament in a variety of divergent text forms and thereby demonstrate that all of them were considered legitimate for the purposes of teaching and preaching, the better.²⁸ It is not necessary, of course, to follow the New Testament’s lead in this respect. On the other hand, a rejectionist approach to texts which are inferior from a text critical point of view, or are not (proto-) MT in type, has not a single New Testament leg to stand on.

Through which text form of the Hebrew Bible will the torah and prophets and writings reach into our lives today? The masoretic text form, or some other? Let each student of scripture answer the question according to his or her lights.

In my case, the answer is not either/or. It is both/and. Give me the (proto-) MT, and nothing but the (proto-) MT. Then give me a sense of the extant alternatives, insofar as the evidence takes us, in Second Temple times and beyond.

My most salient conclusions are not surprising, but important just the same. BHQ and OHB, while carefully done, provide an incomplete picture of the textu-

27 Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, 2. ed., Minneapolis: Fortress, 2001 [1992], 24. I also recommend an article by Peter Gentry, „The Septuagint and the Text of the Old Testament“, in: *BBR* 16, 2006, 193–218. Gentry accepts the possibility that the parent text behind LXX is in some instances a superior text to MT on both large scale and small scale issues. He also argues that the texts in our possession are wont to do more than repeat the original text. In some instances, perhaps in MT as well, the autographs have been revised by later redactors so as to resignify them for a particular time, place, and readership. In Gentry’s view, the non-resignified text is the one we should prefer.

28 Important discussions include Mogens Müller, *The First Bible of the Church: A Plea for the Septuagint*, JSOTSup 206, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996; Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, trans. Mark Biddle; introd. Robert Hanhart, Old Testament Studies, Edinburgh: Clark, 2001; R. Timothy McLay, *The Use of the Septuagint in New Testament Research*, Grand Rapids: Eerdmans, 2003; Karen Jobes, “When God Spoke Greek: The Place of the Greek Bible in Evangelical Scholarship”, in: *BBR* 16, 2006, 219–236.

al data in hand and are occasionally guilty of sins of omission and commission with respect to treated loci. It follows that BHQ and OHB are tools to be used alongside other relevant secondary literature and must be checked against the primary data. They do not replace either.

A truly satisfactory edition of the Hebrew Bible for the purposes of text criticism would be electronic in nature, and include hyperlinks to all relevant textual data – Hebrew and versional – such that *in situ* comparison of analyzed texts would be no more than a click away.

John F. Hobbins

Taking Stock of Biblia Hebraica Quinta

#982 Der Aufsatz beschäftigt sich mit den bisher veröffentlichten drei Faszikeln der Biblia Hebraica Quinta (BHQ). Fünf Aspekte der BHQ sind Ausgangspunkt für weitere Überlegungen: 1. Der Editionsplan, 2. Das Buchformat, 3. Die Edition der poetischen Texte, 4. Die Möglichkeit späterer Textverbesserungen, 5. Vorteile und Nachteile im Vergleich mit dem Parallelprojekt Oxford Hebrew Bible (OHB). Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, dass BHQ und OHB zwar sehr sorgfältig gearbeitet sind, aber ein unvollständiges Bild der vorhandenen Textüberlieferungen geben. Bei den bisher veröffentlichten Texten begehen sie gelegentlich sowohl Tat- als auch Unterlassungssünden. Daraus folgt, dass BHQ und OHB Werkzeuge sind, die man nur neben weiterer relevanter Sekundärliteratur verwenden kann, und die man mit den Originaltexten vergleichen muss.

This review examines the three fascicles of Biblia Hebraica Quinta (BHQ) which have appeared to date. Five aspects of BHQ serve as springboards for wider-ranging reflections: (1) production schedule; (2) format; (3) treatment of poetry; (4) updateability; and (5) advantages and disadvantages vis-vis a parallel project, the Oxford Hebrew Bible (OHB). The essay concludes that both BHQ and OHB, though crafted with great care, provide an incomplete picture of the textual data in hand. So far as the texts so far published are concerned, they are occasionally guilty of sins of omission and commission. It follows that BHQ and OHB are tools that are to be used only alongside other relevant secondary literature and that must be checked against the primary data.

Der Stern von Bethlehem und die Geburt Jesu. || Versuch eines Gesamtbildes

In den letzten 25 Jahren sind zum Thema „Stern von Bethlehem und die Geburt Jesu“ eine ansehnliche Anzahl von Arbeiten in renommierten Zeitschriften erschienen. Der Hauptteil dieser datiert in die Siebziger- und Neunziger-Jahre. Eine ausgewählte Anzahl ist in diesem Artikel erwähnt. Eine detaillierte Arbeit, die auch frühere Artikel zitiert und kritisiert, ist im Buch des Wiener Astronomen Ferrari d’Occhiepo zu finden (1999). Kritik an Ferrari d’Occhiepos Arbeiten (1994, 1997) findet sich in Albani (1995, 2003) basierend auf Boll (1917). Zustimmung zu Ferrari d’Occhiepos Arbeiten findet sich in Schmidt-Kaler (2006).

Leider vermag man aus den früheren, wie auch den kürzlich erschienenen Arbeiten, kein zufrieden stellendes Gesamtbild gewinnen. So sind die verschiedensten Vorschläge zu Jesu Geburt und zur Art des „Sternes von Bethlehem“ gemacht worden. Das 1999 erschienene Buch von Ferrari d’Occhiepo enthält zwar detaillierte astronomische Berechnungen zur Art des „Sternes“, kommt jedoch zu einem fehlerhaften Schluss was das Geburtsdatum von Jesus anbetrifft. Der Grund dafür liegt in einer falschen Übersetzung eines griechischen Textes. Ferrari d’Occhiepo zitiert in seinem Buch den griechischen Text des Papyrus-Codex Bodmer V, Kap. 21 des Proto Evangeliums Jacobi (ca. 150 n. Chr.) (Testutz, 1958). Im Mittelteil des Textes übersetzt Ferrari d’Occhiepo: „... und sie sahen Sterne in dem Aufgang und die zogen ihnen voran bis sie in die Grotte eintraten. Und er (Josef) stellte sich zu dem Haupt des Knaben. Und als die Magier den Stehenden (Jesus) sahen neben seiner Mutter Maria ...“ Ferrari d’Occhiepo zieht aus dieser Übersetzung den Schluss, dass Jesus zur Zeit der Ankunft der Magier beim zweiten Stillstand von Jupiter und Saturn am 12./13. November 7 v. Chr. 10 Monate alt gewesen sein muss, so dass er neben seiner Mutter Maria stehen konnte. Nach Ferrari d’Occhiepo muss Jesus deshalb am 16./17. Januar 7 v. Chr. geboren sein. Eine noch unglücklichere Übersetzung desselben Textes findet sich in Schmidt-Kaler (2006) ohne jedoch Schlussfolgerungen zu ziehen.

Um die Übersetzung von Ferrari d’Occhiepo und seine Schlussfolgerung zu prüfen, haben wir den griechischen Text drei sprachkundigen Wissenschaftlern vorgelegt. In Übereinstimmung dieser ist die korrekte Übersetzung des Textes: „... und siehe, sie sahen Sterne im Aufgang und er (der Stern) hat sie geführt bis sie zu der Höhle kamen. Und er (der Stern) stand still über dem Haupt des Kindes (der Höhle). Und als die Magier sahen, dass er (Jesus) mit seiner Mutter Maria war (dass das Kind da war mit seiner Mutter Maria) ...“ Die Übersetzung des-

selben griechischen Textes im Kap. 21 S. 348 des Proto Evangeliums Jacobi lautet (Schneemelcher, 1987) in Übereinstimmung mit den drei oben zitierten Übersetzern: „... und sie sahen Sterne im Osten, und sie zogen vor ihnen her bis sie zur Höhle kamen. Und er (der Stern) blieb zu Häupten des Kindes (der Höhle) stehen. Und die Magier sahen das Kindlein mit Maria seiner Mutter ...“ Aus den oben zitierten Übersetzungen geht hervor, dass die Schlussfolgerung von Ferrari d’Occhiepo bezüglich des Geburtsdatums von Jesus unrichtig ist. Diese missliche Situation motivierte uns noch einmal ein Gesamtbild zum Thema „Stern von Bethlehem und die Geburt Jesu“ zu versuchen.

Zum Ersten bedarf es einer Aussage zum „Stern“ selbst. Eine Übersonne im Sinne des Bischofs Ignatius von Antiochien als frühe Nova-Hypothese hat wenig Erklärungschancen, denn ein alles überstrahlender Stern über Jerusalem passt nicht zur Uninformiertheit des König Herodes (Mt 2,3) und hätte weltweit gesehen und registriert werden müssen. Zudem ist eine Nova eine fixe Himmelserscheinung. Der „Stern von Bethlehem“ aber bewegte sich auf Bahnen. Die im Frühling 5 v. Chr. von chinesischen Astronomen mitgeteilte Nova, von Clark et. al. (1977) als „Stern von Bethlehem“ angesehen, war im Westen nicht gesehen worden. Cullen (1979) zweifelt an der Interpretation von Clark et. al. und bringt Komet Nr. 52 in der Liste von Williams (1871) als identisch mit der „Nova“ ins Spiel. Komet Nr. 52, von Humphreys (1991) als „Stern von Bethlehem“ angesehen, wurde jedoch im Westen, und speziell über Jerusalem, nicht gesehen. Auch ziehen Kometen kontinuierlich auf fixen Bahnen. Der „Stern von Bethlehem“ stand jedoch zweimal stille (Mt 2,9). Komet Nr. 53 in der Liste von Williams (1871), im Frühling 4 v. Chr. von Korea aus beobachtet, ist eine zu späte Erscheinung, da Matthäus bestätigt, dass Jesus in Bethlehem geboren wurde während König Herodes noch lebte (Mt 2,1).

Der Tod von Herodes ist gut belegt durch eine Mondfinsternis am 13. März 4 v. Chr., die sich kurz vor Herodes’ Tod ereignete, während die für Israel heilbringenden Planeten untergegangen waren (Strobel, 1999). Die Mondfinsternis in der Nacht vom 15./16. September 5 v. Chr. kommt als Finsternis im Zusammenhang mit Herodes’ Tod nicht in Frage, da die astrologische Konstellation der Planeten für Herodes äußerst günstig war, sodass der kranke König sich damals entschloss, im neuen Heilbad Kallirrhoe am Ostufer des Toten Meeres Heilung zu suchen (Strobel, 1999). Weiter ist es belegt (Strobel, 1999), dass während der Unruhen, die im Zusammenhang mit Herodes’ Tod in 4 v. Chr. ausbrachen, das Heilbad zerstört wurde.

Zur Kometen- und Nova-Hypothese ist weiterhin zu sagen, dass diese Objekte in der babylonischen Astrologie keine Rolle spielen und somit kein astrologisches Motiv für den Zug der Magier nach Jerusalem lieferten (Elliot, 1978), denn das Auftreten dieser Objekte ist nicht voraus berechenbar und die Erscheinung nur von kurzer Dauer.

Das einzige Gestirn, das sowohl celestiale Bewegung und Stillstand zulässt, ist eine Konjunktion von zwei Planeten. Die Planetenbahnen sind Ellipsen, die die

Sonne umkreisen. Von unserer Erde aus, die ja auch auf einer Ellipsenbahn die Sonne umkreist, sehen wir die andern Planeten auf bizarren Schleifenbahnen. Bei einer Dreifach-Konjunktion, um die es sich beim „Stern von Bethlehem“ handelt, überholen sich die Planeten dreimal und stehen kurze Zeit „stille“ an den zwei Umkehrpunkten der Schleifenbahnen.

Der Physiker Kepler (1571–1630) war der Erste, der durch Rechnung zeigte, dass im Jahre 7 v. Chr. Jupiter und Saturn eine Dreifach-Konjunktion eingingen (Griesser, 1995). Kepler nahm an, dass die von ihm für 7 v. Chr. berechnete Dreifach-Konjunktion von Jupiter und Saturn einherging mit einer Supernova wie damals, als er am 10. Oktober 1604 in Prag eine Supernova beobachtete, die scheinbar hervorgerufen wurde durch die von ihm gleichzeitig beobachtete Dreifach-Konjunktion. Es ist jedoch astronomisch offensichtlich, dass die damalige Beobachtung von Kepler reiner Zufall ist und nicht auf die Zeit 7 v. Chr. übertragen werden kann. Noch vor Kepler hatte der spanische Schriftsteller und Rabbiner Abarbanel (1437–1508) mitgeteilt, dass jüdische Astrologen vorhersagten, dass der Messias bei einer Konjunktion von Jupiter und Saturn geboren werde. Die früheste Vorhersage, dass das Auftreten eines Sternes einhergeht mit dem Erscheinen eines Erlösers, findet sich in Num 24,17. Berechnungen zur Dreifach-Konjunktion von Jupiter und Saturn im Sternbild der Fische für 7 v. Chr. wurden u. a. von Strobel (1985), Clark et. al. (1977), Hughes (1976), und Pritchard (1856) gemacht. Die wohl detailliertesten Berechnungen, basierend auf babylonischen Daten auf Tontafel-Fragmenten mit Keilschrift, aufbewahrt in Berlin und im Britischen Museum, London, wurden von Ferrari d’Occhiepo (1999) ausgeführt. Durch Rückrechnung zum Jahre 7 v. Chr. fand er den Frühaufgang beider Planeten am 15. März, die erste Konjunktion am 27. Mai, den ersten Stillstand am 19./20. Juli, den Abendaufgang beider Planeten am 15. September, die zweite Konjunktion am 6. Oktober, den zweiten Stillstand am 11./12. November und die dritte Konjunktion am 1. Dezember. Zur Zeit des zweiten Stillstandes wurde die Längendifferenz der zwei Planeten nur noch zu drei Bogenminuten berechnet.

Albani (1995) machte die wohlwollende Feststellung, dass es Ferrari d’Occhiepo gelungen sei, die plausibelste astronomische Deutung der Magierperikope zu liefern. Trotz der Zustimmung zu Ferrari d’Occhiepos astronomischem Teil des Problems äußert Albani eine Reihe von kritischen Fragen und Bemängelungen, die mit der Anwendung Ferrari d’Occhiepos astronomischen Berechnungen auf das gesamte damalige Szenario zu tun haben. In einer detaillierten Antwortschrift (1997) geht Ferrari d’Occhiepo auf alle Fragen Albanis ein. Kritik und Antworten sollen hier nur kurz vermerkt sein. So bemängelte Albani (1) das Nichtvorhandensein des Ausdrucks „Konjunktion“ in Mt 2, wogegen er jedoch nicht den auf den babylonischen Tontafeln vermerkten gleichzeitigen Abendaufgang von Jupiter und Saturn berücksichtigt, welcher eine Konjunktion beinhaltet; (2) den Ausdruck „Stern“ im Singular, berücksichtigt dagegen nicht den Text im Papyrus-Codex Bodmer V, Kap. 21 des Proto Evangeliums Jacobi, wo der Plural „Sterne“ aufgeführt ist; (3) dass es sich beim Abendaufgang von Jupiter und Sa-

turn gar nicht um einen besonderen Sternaufgang handle, wogegen gerade dieser Aufgang sich am Höhepunkt der Sichtbarkeitsperiode ereignete; (4) dass der Stern die Fähigkeit habe zu verschwinden um erneut zu erscheinen, nachdem die Magier bei Herodes vorgesprochen hatten, wogegen in Mt 2 nirgends erwähnt ist, dass der Stern irgendwann verschwand, oder dass die Magier den Stern nicht etwa kontinuierlich gesehen hätten, abgesehen davon, dass in Palästina im Oktober und November oft mit bedecktem Himmel und Niederschlag zu rechnen ist, was die Sicht auf einen Stern verhindert; (5) dass die Ankunft der Magier am 12. November 7 v. Chr. übergau genau bestimmt sei, wogegen nicht berücksichtigt ist, dass die Ankunft der Magier nicht nur durch das Stillestehen der Planeten bestimmt wurde, sondern auch durch das von Ferrari d'Occhiepo für November 7 v. Chr. berechnete kurze Erscheinen des Zodiakallicht-Kegels, auf dessen Spitze sich die zwei Planeten befanden. Obwohl sich das Himmelsgewölbe zeitlich weiterbewegte, blieb der Zodiakallicht-Kegel stehen; (6) dass trotz der Astrologen um Herodes dieser von der Konjunktion nichts gewusst hatte, wogegen zu berücksichtigen ist, dass der Wissensvorsprung der Magier, die mit Babylon in Verbindung standen, auf über 300 Jahre lückenlosen Berechnungen basierte, währenddem die Astrologen um Herodes sich an der Akademie zu Alexandria orientieren mussten; (7) dass zwischen den exakten astronomischen Aufzeichnungen der Babylonier und den eher dürftigen Aufzeichnungen in Mt 2 doch Welten liegen müssen, wogegen ignoriert wird, dass die Magier die Langzeitrechnungen in Babylonien zurücklassen konnten und als Gedächtnisstütze wohl nur eine kleine Kalendertafel mit sich führten. In seinem Kapitel im Buch „Der Messias Stern“ (2003) zieht Albani den eher negativen Schluss, dass es nicht möglich sei den Bibeltext auf einen realen astronomischen Hintergrund zu stellen und dass es sich wohl um einen virtuellen Stern gehandelt habe dem bestenfalls nur eine astrologische Bedeutung zukommt. Die Magier seien somit nicht einem Stern, sondern einem Horoskop, gefolgt. Alternativ müsse eine Erklärung der Magierperikope vom Alten Testament ausgehen, wo der Seher Bileam weissagt: „Ich sehe ihn doch nicht schon jetzt, ich erschau ihn doch nicht schon nah; es geht auf ein Stern aus Jakob ein Szepter erhebt sich aus Israel“ (Num 24,17). Die Magier folgten somit keinem Stern, sondern einer Weissagung. In beiden kritischen Bemängelungen berücksichtigt Albani weder die vorhandenen genauen astronomischen Berechnungen der Babylonier, noch die von Ferrari d'Occhiepo.

Im Gegensatz zu Albani, jedoch im Einklang mit Ferrari d'Occhiepo (1994, 1997, 1999), Strobel (1985), Clarc et al. (1977), Hughes (1976) und Pritchard (1856), unterstreicht Schmidt-Kaler (2006) dass der Stern von Bethlehem weder durch Meteore, Kometen, Novae, noch durch die Intervention der Planeten Merkur, Venus oder Mars, sondern durch eine Konjunktion der Planeten Saturn und Jupiter zu erklären sei, ein Jahrtausendereignis im Sternbild der Fische 7 v. Chr. Schmidt-Kaler bestätigt die zweite Stationarität der Planeten am 12. November 7 v. Chr. und deren glanzvollen Abendaufgang am 15. September 7 v. Chr. Er folgt jedoch nicht den neuen Berechnungen von Ferrari d'Occhiepo (1999), sondern

denen von Hughes (1976). Ferrari d'Occhiepo folgend, doch ohne ihn zu zitieren, erklärt Schmidt-Kaler die Uninformiertheit von Herodes zur Zeit der Ankunft der Magier durch eine Schlechtwetterperiode mit bedecktem Himmel, und die Hocherfreutheit der Magier beim Anblick der Sterne nach Aufklaren des Himmels durch das Erscheinen des oft im Hochlande von Judäa sichtbaren Zodiakallichtkegels, dessen Achse beständig auf dieselbe Stelle des Horizontes zeigte.

Überlegungen zeigen, dass mehrere indirekte Wege offen stehen zur Festlegung des Datums für das Erscheinen eines Sternes und der Magier und für die Geburt Jesu. So lässt sich das Jahr 7 v. Chr. bestimmen, indem wir einen Befehl berücksichtigen, den der römische Kaiser Augustus zur ersten Schätzung des ganzen Erdkreises erließ (Lk 2,1–2). Diese Schätzung geschah als Sentius Saturnius Statthalter von Syrien war. Quirinius war erst 6 n. Chr. Statthalter von Syrien, während der zweiten Schätzung (Apg 5,37). Da die Schätzungen alle 14 Jahre stattfanden, ist anzunehmen, dass der Befehl zur ersten Schätzung 8 v. Chr. von Augustus ausging (Hughes, 1976). Da zu dieser Zeit Kommunikationen langsam vonstatten gingen, ist anzunehmen, dass sich die Schätzung in Palästina um gut ein Jahr hätte verzögern können, zum Jahr 7 v. Chr. Da Josef und Maria zur Schätzung nach Bethlehem kommen mussten (Lk 2,4), muss Jesu Geburt vor 4 v. Chr., aber nach 8 v. Chr., mit aller Wahrscheinlichkeit in 7 v. Chr., stattgefunden haben.

Ein weiterer indirekter Weg, der zu 7 v. Chr. für Jesu Geburt und das Erscheinen eines Sternes und der Magier führt, basiert auf Origenes von Alexandrien (185–254) und Eusebius von Caesarea (260–339), die in ihren Schriften erwähnten, dass Josef, Maria und Jesus nach ihrer Flucht von Bethlehem zwei Jahre in einer jüdischen Ansiedlung in Nieder-Ägypten weilten bis zum Tode von Herodes 4 v. Chr. Um dort zwei Jahre zu weilen, muss die Heilige Familie, also Anfang 6 v. Chr., von Bethlehem weggezogen sein. Die Geburt von Jesus und das Erscheinen eines Sternes und der Magier muss deshalb im Jahr davor, also 7 v. Chr. stattgefunden haben.

Eine weitere Bestätigung zum Aufgang eines Sternes in 7 v. Chr. basiert auf einer Inschrift im Isis Tempel der Nil-Insel Philae (Strobel, 1985), die ein Stifter dem Kaiser Augustus weihte. Diese Inschrift preist im Frühjahr 7 v. Chr. Kaiser Augustus als den Herrn Europas und Asiens, als den Stern von ganz Hella, der als großer Heiland Jupiter aufging. Wie oben vermerkt, ist der Frühaufgang des Planeten Jupiter, der eine Dreifach-Konjunktion einleitete, von Ferrari d'Occhiepo auf den 15. März 7 v. Chr. berechnet worden.

Die Geburt Jesu und das Erscheinen eines Sternes und der Magier lassen sich noch weiter eingrenzen, indem wir die Geburt Jesu und die Geburt von Johannes dem Täufer vergleichen (Hughes, 1977). Zacharias, der Vater von Johannes dem Täufer, war ein Priester aus der Ordnung Abia (Lk 1,5). Er und seine Frau Elisabeth hatten kein Kind, weil Elisabeth unfruchtbar war (Lk 1,7). Es begab sich aber, dass Zacharias im Tempel während der sechsten Woche nach dem Passafest, die Woche vor Pfingsten, wieder Dienst hatte. Während dieses Dienstes

erschien dem Zacharias ein Engel, der ihm weissagte, dass seine Frau schwanger und einen Sohn gebären werde, den sie Johannes nennen sollten (Lk 1,11–13). Als die Tage seines Dienstes beendet waren, da verließ Zacharias Jerusalem und ging zurück zu seinem Haus (Lk 1,23). Dies geschah um den 12. Siwan 8 v. Chr. (15. Juni). Kurze Zeit nach seiner Rückkehr wurde Elisabeth schwanger (Lk 1,24). Im sechsten Monat von Elisabeths Schwangerschaft kam ein Engel zu Maria in Nazareth und kündigte ihr ihre Schwangerschaft an. Auch sie werde einen Sohn gebären und ihn Jesus nennen (Lk 1,26.31). Marias Empfängnis war somit sechs Monate nach Elisabeths Empfängnis, also anfangs Dezember 8 v. Chr. (Noch heute wird in der katholischen Kirche jedes Jahr am 8. Dezember „Maria Empfängnis“ gefeiert). Jesu Geburt muss deshalb neun Monate später, also Mitte September des folgenden Jahres, d. h. in 7 v. Chr., in Bethlehem stattgefunden haben (Lk 2,6–7). Zu dieser Zeit sind die Schafherden in Israel noch auf den Feldern (Lk 12,8), da in diesen Gegenden die Schafherden von Anfang November bis März in ihren Stallungen sind (Hughes, 1977). Die Schafhirten hatten also die Möglichkeit zu diesem Zeitpunkt Maria, Josef und das neugeborene Kind zu besuchen (Lk 2,15). Daraus folgt, dass Jesus im September 6 n. Chr. zwölf Jahre alt wurde und mit seinen Eltern das Passafest im April 7 n. Chr. besuchte (Lk 2,42). Ohne Details seiner Berechnungen anzugeben, bestimmt Schmidt-Kaler das Geburtsjahr von Jesus für den Zeitraum April 8 v. Chr. bis März 7 v. Chr., indem er annimmt, dass Jesus zu Beginn des Jahres 6 n. Chr. zwölf Jahre alt geworden sei, als er mit seinen Eltern das Passafest in Jerusalem besuchte. In Lk 2,42 steht jedoch nur: „Und als er zwölf Jahre alt geworden war, gingen sie nach der Gewohnheit des Festes hinauf.“ Daraus ist nirgends ersichtlich, wann genau Jesus zwölf Jahre alt wurde, nur, dass er es bereits war, als sie nach Jerusalem zogen. Eine Geburt Jesu im Zeitraum Frühjahr 8 v. Chr. bis Frühjahr 7 v. Chr. würde zudem bedeuten, dass das ganze dargestellte astronomische Szenario bedeutungslos würde für die Geburt, für den erwarteten Heilsbringer, sowie für die Intentionen der Magier. Dies scheint kaum glaubhaft.

Mitte September in Bethlehem angekommen, fanden Maria und Josef Bethlehem voller Gäste wegen des jüdischen Neujahrs (*Rosch Hashana*, 1.–2. Tisri, 24.–25. Sept. des jüdischen Jahres 3755 oder 7. v. Chr.). Die Herbergen waren deshalb überfüllt, sodass sie Zuflucht suchen mussten in einer der Höhlen in der Nähe von Bethlehem, die für Stallungen, aber auch Nahrungsvorräte gebraucht wurden. Für die beschwerliche Reise von Nazareth nach Bethlehem (etwa 160 Kilometer) mit einem Esel brauchte die Heilige Familie (mit der hochschwangeren Maria) wohl etwa 10 Tage (Lk 2,6–7). Acht Tage nach der Geburt, nach der man das neugeborene Kind beschneiden musste, wurde ihm der Name Jesus gegeben. Und als die 40 Tage der Reinigung Marias nach dem Gesetz Mose vergangen waren, brachten Josef und Maria Jesus nach Jerusalem um ihn dem Herrn darzustellen, und um ein Opfer zu bringen nach den Bestimmungen im Gesetze des Herrn, ein paar Turteltauben oder zwei junge Tauben (Lk 2,21.22.24).

Berücksichtigen wir nun die 8 Tage, nach denen die Beschneidung Jesu stattfand, die 40 Tage der Reinigung Mariens, und etwa 8 Tage der Familie in Jerusalem, so sind 56 Tage nach der Geburt von Jesu vergangen. Am 10. November ist somit die Heilige Familie wieder in Bethlehem, bereit, die Magier, die von Herodes nach Bethlehem geschickt wurden (Mt 2,4–8) zu empfangen in der Nacht vom 11. auf den 12. November, zur Zeit des zweiten Stillstandes von Jupiter und Saturn, die über der Höhle stillestanden. Die Magier hatten ihr Ziel erreicht.

Die Magier hatten eine lange Reise hinter sich. Monate davor, da standen sie, die den babylonischen Kalender kannten, in Erwartung eines Sternzeichens. Ein solches glaubten sie im Frühaufgang von Jupiter und Saturn am 15. März 7 v. Chr. zu sehen. Für die Magier kündigte sich eine seltene Dreifach-Konjunktion der zwei Planeten Jupiter, dem Königsstern, und Saturn, dem Beschützer Israels, im Sternbild der Fische (dem Westland) an. Die erste Konjunktion am 27. Mai bestätigte ihre Erwartungen, ebenso der erste Stillstand am 19./20. Juli. Der gleichzeitige, glänzende Abendaufgang beider Planeten am 15. September, wobei die Helligkeit des Jupiter noch die des Sirius übertraf, kündigte für die Magier die Geburt des Heilbringers in Israel an. Noch aber warteten die Magier die zweite Konjunktion am 6. Oktober ab, um sicher zu sein, dass eine dreifache Konjunktion folgen werde. Dann aber setzten sie die Karawanen in Trab. Sie wählten jedoch nicht den beschwerlichen direkten Weg durch die Wüste, sondern gingen die alte Handelsstrasse entlang dem Flusse Euphrat folgend, über Palmyra nach Damaskus und von dort nach Jerusalem, den ganzen Weg von etwa 900 Meilen im so genannten „fruchtbaren Halbmond“, eine Strecke, die sie in etwa 24 Tagen mit ihren Kamelen bewältigten. (Palmer, Humphreys und Hughes zitieren T. E. Lawrence, der über die arabische Revolte schrieb und in „Seven Pillars of Wisdom“ notierte, dass ein voll beladenes Kamel in 24 Stunden etwa 50 Meilen zurücklegt, oder, mit einer Ruhepause von 6 Stunden pro Tag, 38 Meilen pro 18-Stunden-Tag).

In Jerusalem am 1. November angekommen, fragten die Magier am Hofe des Herodes nach dem neugeborenen König (Mt 2,1). Da Herodes die Konjunktion nicht beachtet hatte, erschrak er über die Frage (Mt 2,3), ließ die Hohenpriester und Schriftgelehrten kommen, die nachforschen sollten, wo der Christus geboren sein sollte (Mt 2,4). Und sie antworteten ihm: „In Bethlehem gemäß der Weissagung in Micha 5,2.“ Einen Aufenthalt von 10 Tagen in Jerusalem vorausgesetzt, erreichten die Magier zur Zeit des zweiten Stillstandes von Jupiter und Saturn Bethlehem in der Nacht vom 11. auf den 12. November, fanden das Kind mit Maria seiner Mutter, huldigten ihm, und brachten ihm Geschenke: Gold, Weihrauch und Myrrhe.

Wer aber waren diese Magier? Quintus Tertullianus von Karthago (160–220) schloss aus Jes 60,1.6 und Ps 72,10, dass es Könige gewesen sein müssen, die zu Jesu Geburt kamen. Origenes von Alexandrien (185–254) schloss aus der Zahl der drei Geschenke auf drei Könige (Seggewis, 1992; Bulmer-Thomas, 1992).

Die ältesten Darstellungen der Anbetung der Magier zeigen jedoch keine Könige (Seggewis, 1992).

Die älteste erhaltene Darstellung der Magier stammt aus dem Jahr 300 und befindet sich in der Katakombe, die den Märtyrern Petrus und Marcellinus geweiht ist. Eine weitere Darstellung befindet sich auf dem Mosaik des Triumphbogens der römischen Basilika Santa Maria Maggiore, erbaut um 420. Der Einband des Lorscher Evangeliars aus dem 9. Jahrhundert zeigt ein Fries aus Elfenbein, auf dem links die Magier vor König Herodes und rechts die Magier vor Maria, Josef und Jesus zu sehen sind (s. Bild 1). Die Magier auf diesem Fries sind bekleidet nach Art persischer Priester vom Volke der Meder, mit einer phrygischen Mütze und dem Chlamys, dem Überwurfmantel. Bild 2 zeigt die Magier auf einem byzantinischen Medallion aus dem 5./6. Jahrhundert. Bild 3 zeigt die Magier auf einem bethlehemistischen Pilgerfläschchen aus dem 5./6. Jahrhundert. Bild 4 zeigt die Huldigung der Magier in einem Perikopenbuch aus Salzburg aus dem 11. Jahrhundert. Alle vier Bilder zeigen keine Könige. Die Möglichkeit besteht, dass die Magier die Religion des Zarathustra, eine Ein-Gott-Religion, vertraten, oder aber Mithra-Priester waren. Immerhin waren sie als Weise angesehen, interpretierten Träume und waren astrologisch geschult. Als solche studierten sie die Planeten und waren im Kontakt mit dem damaligen Zentrum für Astronomie in Babylon. Sie hatten auch Kontakt zu der jüdischen Gemeinde in Babylon, da nicht alle Juden, gemäß dem Befehl des Perserkönigs Kyros, nach Jerusalem zurückgekehrt waren. Diese Juden bewahrten auch die Hoffnung auf einen letzten Erlöser, der sich durch ein Sternzeichen ankündigt (Bulmer-Thomas, 1992).

Es ist anzunehmen, dass die Magier, einmal in Bethlehem angekommen, bis zur dritten Konjunktion am 1. Dezember in der Gegend blieben. Als sie jedoch im Traum die Weisung erhielten nicht zu Herodes zurückzukehren, machten sie sich auf, auf einem andern Weg als dem, auf dem sie gekommen waren, in ihr Land zurückzukehren (Mt 2,12). Als sie weggezogen waren, erschien auch dem Josef im Traum ein Engel, der ihm befahl mit dem Kind und seiner Mutter nach Ägypten zu fliehen. Der Weisung des Traumes folgend muss die Heilige Familie Anfang Januar 6 v. Chr. Bethlehem verlassen haben. Wie es sich zeigte, taten sie gut daran die Flucht zu ergreifen, denn kurz darauf, im Februar 6 v. Chr. erschien Mars bei Jupiter und Saturn und zog an Jupiter vorbei, ein schlechtes Omen. In der Tat entschied sich zu dieser Zeit Herodes alle Knaben, jünger als zwei Jahre alt, zu töten (Mt 2,16). Und Josef und Maria mit Jesus blieben in Ägypten bis zum Tode des Herodes (Mt 2,15).

Der Autor bedankt sich bei Prof. Dr. Papadopoulos, Johannes Gutenberg Universität Mainz, Prof. Dr. Georg Luck, Johns Hopkins University, Baltimore, und Frau Dr. Irene Mannheimer, Zürich-Rüschlikon, für die Übersetzung des griechischen Textes des Papyrus Codex Bodmer V Kap. 21 des Proto Evangeliums Jacobi.



Bild 1:

Die Anbetung der Magier und die Magier vor Herodes.
Vom Einband des Lorsch'er Evangeliars, Elfenbein, 9. Jh. n. Chr.
Bibliotheca Apostolica Vaticana.



Bild 2:

Die Weisen als Mithra-Priester auf einem byzantinischen Medallion des 5./6. Jhs.
n. Chr. Quelle unbekannt. Bild übernommen von Strobel (1985).



Bild 3:

Bildliche Darstellung auf einem bethlehemistischen Pilgerfläschchen aus dem
5./6. Jh. n. Chr. durch fromme Reisende von Bethlehem nach Bobbio/Monza
(Italien) gebracht.



Bild 4:

Huldigung der Magier. Perikopenbuch aus Salzburg. Mitte 11. Jh. n. Chr.
Bayrische Staatsbibliothek München.

Literaturverzeichnis

- Albani, M. (1995): „Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache“, in: *Mitteilungen und Beiträge* 9, Forschungsstelle Judentum, Theol. Fak. Leipzig, Leipzig: Thomas Verlag, S. 26–48.
- Albani, M. (2003): „Der Messias Stern“, in: *Jesus von Nazareth zu Bethlehem geboren*, hrsg. von Albani u. a., Freiburg: Herder, S. 91–107.
- Boll, F. (1917): „Der Stern der Weisen“, in: *ZNW* 18, S. 40–48, Nachdr.: *Kleine Schriften zur Sternenkunde des Altertums*, Leipzig 1950, S. 363–374.
- Bulmer-Thomas, I. (1992): „The Star of Bethlehem – A New Explanation – Stationary Point of a Planet“, in: *Q. J. R. Astron. Soc.* 33, S. 363–374.
- Clark, D. H., Parkinson, J. H., Stephenson, F. R. (1977): „An astronomical Re-appraisal of the Star of Bethlehem – A Nova in 5 B. C.“, in: *Q. J. R. Astron. Soc.* 18, S. 443–449.
- Cullen, C. (1979): „Can we find the Star of Bethlehem in Far Eastern Records?“, in: *Q. J. R. Astron. Soc.* 20, S. 153–159.
- Elliot, I. (1978): „The Star of Bethlehem“, in: *Q. J. R. Astron. Soc.* 19, S. 515–516.
- Ferrari d’Occhiepo, K. (1994): *Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht. Legende oder Tatsache*. Erw. Aufl., Gießen: Brunnen.

- Ferrari d'Occhiepo, K. (1997): *Neue Argumente zu Aufgang und Stillstand des Sternes in der Magierperikope Matth. 2,1–2*. Sitzungsberichte der Österreichischen Akad., der Wiss., der mat.-naturwiss. Klasse, 206, S. 317–344. Verlag der Österr. Akad. der Wiss., Wien 1998.
- Ferrari d'Occhiepo, K. (1999): *Der Stern von Bethlehem in astronomischer Sicht, Legende oder Tatsache*. 3. erw. Aufl., Gießen: Brunnen.
- Griesser, M. (1995): „Nachforschungen zu Keplers Weihnachtsstern“, in: *Orion* 271, S. 274–277.
- Hughes, D. W. (1977): „The Star of Bethlehem“, in: *Nature* 268, S. 566–567.
- Hughes, D. W. (1976): „The Star of Bethlehem“, in: *Nature* 264, S. 513–517.
- Humphreys, C. J. (1991): „The Star of Bethlehem – A Comet in 5 B. C. – and the Birth of Christ“, in: *Q. J. R. Astron. Soc.* 32, S. 389–407.
- Palmer, T. J. (1977): „The Star of Bethlehem, Comments on the Article of Hughes (1977)“, in: *Nature* 268, S. 566.
- Pritchard, C. (1856): „On the Conjunction of the Planets Jupiter and Saturn in the Year 7 B. C., 66 B. C. and 54 A. D.“, in: *Memoirs Roy. Astron. Soc.* 25, S. 119–124.
- Schmidt-Kaler, T. (2006): „Der Stern und die Magier aus dem Morgenland. Der Stern von Bethlehem im Lichte der historischen Astronomie“, in: *Il costituto delle scienze st ricche allo studio del Nuovo Testamento*, hrsg. von E. Dal Covolo und R. Fusco, Rom: Libreria Editrice Vaticana.
- Schneemelcher, W. (1987): *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, Band 1: *Evangelien*, 5. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Seggewis, W. (1992): „Die Heiligen Drei Könige und ihr Stern“, in: *Sterne und Weltenraum* 31, S. 14–19.
- Strobel, A. (1999): „Neue Zugänge zum geschichtlichen Problem des Todes des Herodes im Frühjahr 4 v. Chr.“, in: *Jahrbuch des Deutschen Evang. Institutes für Altertums Wissenschaften im Heiligen Land*, Bd. 6, S. 109–115.
- Strobel, A. (1985): *Der Stern von Bethlehem*, Fürth: Flacius
- Testutz, M. (1958): *Papyrus Bodmer V*. Cologny-Genève: Bibliotheca Bodmeriana, (particularly p. MB' of the Papyrus).
- Williams, J. (1871): *Observations of Comets from 611 B.C. to A. D. 1640, extracted from the Chinese Annals*, privately printed, London.

Hans R. Pruppacher

The star of Bethlehem and the date of the birth of Christ: An assessment

The incorrect translation of the Greek text in Papyrus Codex Bodmer V of Chapter 21 of the Protevangelium of James by the Viennese Astronomer Ferrari d'Occhiepo in his book *Der Stern von Bethlehem* (1999), motivated the author to offer a correct translation. This and all other available data regarding the star of Bethlehem, in particular the computations of Ferrari d'Occhiepo which describe the conjunction of the planets Jupiter and Saturn in the year 7 B. C., were used in order to derive a complete scenario of what happened in 7 B. C. It emerges that Jesus was born in September 7 B. C., at the time of the conjoint rising of Jupiter and Saturn in the evening of September 15, 7 B. C., and that the Magi visited the holy family during November 12 / 13, 7 B. C. at the time of the second stationary point of Jupiter and Saturn.

Christoph Stenschke

Neue Monographien zum lukanischen Doppelwerk

|| Ein Forschungsbericht

Baban, Octavian D.: *On the Road Encounters in Luke-Acts. Hellenistic Mimesis and Luke's Theology of the Way*, Paternoster Biblical Monographs, Milton Keynes: Paternoster, 2006, 332 S., br., ISBN 1-84227-253-5, £ 25,-

Cornils, Anja: *Vom Geist Gottes erzählen. Analysen zur Apostelgeschichte*, TANZ 44, Tübingen, Basel: Francke, 2006, 283 S., br., ISBN 3-7720-8156-8, € 68,-

Fuller, Michael E.: *The Restoration of Israel. Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts*, BZWN 138, Berlin: de Gruyter, 2006, 332 S., Ln., ISBN 978-3-11-018896-7, € 98,-

Ijatuyi-Morphé, Randee O.: *Community and Self-Definition in the Book of Acts*, Bethesda: Academica Press, 2004, 408 S., Ln., ISBN 1-930901-68-2, keine Preisangabe

Miura, Yuzuru: *David in Luke-Acts. His Portrayal in the Light of Early Judaism*, WUNT II, 232, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, 305 S., br., ISBN 978-3-16-149253-2, € 59,-

Shauf, Scott: *Theology as History, History as Theology. Paul in Ephesus in Acts 19*, BZNW 133, Berlin: de Gruyter, 2005, 377 S., Ln., ISBN 3-11-018395-1, € 98,-

Stettberger, Herbert: *Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk*, HBS 45, Freiburg: Herder, 2005, 568 S., Ln., ISBN 3-451-28319-0, € 55,-

Zwiep, Arie W.: *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1.15–25*. WUNT II, 187, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 270 S., br., ISBN 3-16-148 452-5, € 54,-

1. Einführung

Das Interesse am Lk Doppelwerk ist ungebrochen. Kaum ein Monat vergeht, in dem nicht zwei oder drei neue Monographien zum Werk des Lk erscheinen, von einer Fülle von Artikeln in unterschiedlicher Länge und Ausrichtung in verschiedenen Sammelbänden und Zeitschriften ganz zu schweigen. Abgesehen davon liegen in vielen Kommentarreihen relativ neue Bände zum LkEv und zur Apg vor, weitere Bände sind angekündigt. Mit Spannung wartet man auf die Kommentare (ich beschränke mich hier auf eine Auswahl zur Apg) von D. L. Bock im *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (angekündigt für 9/2007), S. Walton im *Word Biblical Commentary*, J. Schröter im *Handbuch zum Neuen Testament*, R. Riesner in *Historisch-Theologische Auslegung*, K. Haacker im *Theologischen Kommentar zum Neuen Testament*, S. E. Porter im *New International Greek Text Commentary* und J. Weatherly in der *Two Horizons* Serie sowie die Bände zu LkEv und zur Apg in den neuen Reihen *Novum Testamentum Patristicum* (Göttingen: V&R, 2007f, weder Bearbeiter noch Erscheinungsjahr bisher angekündigt) und *Papyrologischer Kommentar zum Neuen Testament* (Göttingen: V&R, 2003f).

Im Folgenden werden acht neue deutsche und englischsprachige Monographien vorgestellt, die über die gegenwärtige Forschung und ihre Anliegen Aufschluss geben. Ohne eine repräsentative Auswahl zu beanspruchen, zeigen sie neben inhaltlichen Entwicklungen auch verschiedene neue Trends auf. Teilweise werde ich auf weitere Literatur hinweisen und weitere Aspekte der behandelten Themen aufzeigen, sie an wenigen Stellen auch knapp verfolgen, ohne dabei den Rahmen eines Rezensionartikels zu sprengen. Zudem möchte ich an einigen Stellen anhand der Fragestellungen und Ergebnisse der vorliegenden Bände fragen, welche Perspektiven sich auf das ganze Lk Werk ergeben, wenn man die Erzählabsicht der Apg, vor allem das Paulusbild in ihrer zweiten Hälfte berücksichtigt und ggf. von dort her das LkEv, aber auch die erste Hälfte der Apg interpretiert. Welchen Beitrag leistet die „Paulus-Hälfte“ der Apg zur Gesamtabsicht des Lukas? Hier ergibt sich eine bisher nicht ausreichend berücksichtigte Perspektive auf den Bericht der Ereignisse, die „unter uns zur Erfüllung gekommen sind“ (Lk 1,1).

In der Vorstellung folge ich der alphabetischen Reihenfolge. Am Ende steht eine zusammenfassende Würdigung der vorliegenden Arbeiten und der Fragen, die sie aufwerfen. Ferner versuche ich, Themen und Tendenzen gegenwärtiger Lk-Forschung umfassender zu reflektieren.

2. Acht Monographien zum Lk Doppelwerk

2.1 Zu den Besonderheiten des LkEv gehört der sogenannte Reisebericht in Lukas 9,51–19,44. In diesen Kapiteln zwischen dem Aufbruch aus Galiläa und

der Ankunft in Jerusalem ist Jesus „unterwegs“. In diesem Zusammenhang finden sich ausführliche Belehrungen der Jünger. *Auf dem Weg* nach Emmaus findet eine entscheidende Begegnung mit den Auferstandenen statt. Der frisch getaufte Kämmerer aus Äthiopien zieht *seinen Weg* mit Freude (8,39). Die Apostelgeschichte bezeichnet Christen als „die *des Weges* sind“ (9,2). Auf der *Reise* nach Damaskus begegnet der erhöhte Herr dem Saulus von Tarsus. Das Weg-Motiv im 1k Doppelwerk ist wiederholt beobachtet, selten aber detailliert untersucht worden. Der Herkunft und Bedeutung dieses Motivs gilt die Untersuchung des Bulgaren Octavian D. Baban, *On the Road Encounters in Luke-Acts: Hellenistic Mimesis and Luke's Theology of the Way*. Während andere Forscher bei dem 1k Wegmotiv auf die Septuaginta verweisen, will Baban zeigen, dass Lk als gebildeter Autor, geschickter Erzähler und evangelistisch orientierter Theologe damit an hellenistische Erzählmodelle anknüpft. Nach Baban erzählt Lk von Treffen mit dem auferstandenen Christus, um die Leser zu einer lebensverändernden Begegnung mit Christus auf dem Weg durch das eigene Leben zu führen:

In essence, the post Easter *hodos* paradigm communicates a model of divine encounter that can be perceived both as good literature and as challenging theology. Confronting the reader with Jesus' resurrection and with his supreme lordship, the *hodos* post-Easter encounter has ... an evangelistic character and is more open to popular emulation than Jesus' journey to Jerusalem. ... It allows the reader to perceive Luke ... as an educated writer, a talented storyteller, a sensible communicator, a profound, bold, creative and inspiring theologian of the early Church, an author profoundly marked by the idea of meeting the resurrected Jesus in a life changing encounter, during one's journey through life (S. 279).

Zunächst beschreibt Baban die Bedeutung und Gemeinsamkeiten der Weg-Szenen sowie bedeutender Begegnungen (1–18), bevor er grundsätzlicher auf Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen hellenistischer Literatur und 1k Stil reflektiert (18–25). Nach Baban sollten die Erzählungen von den Emmausjüngern sowie von der Bekehrung des äthiopischen Eunuchen und des Paulus „probably be seen as a special coherent series integrated into Luke's more general motif of the Way, which represents an overarching theme in Luke-Acts“ (10). Warum andere, ähnliche Erzählungen (zum Bsp. Lk 18,35–19,10) nicht zu dieser „special coherent series“ gehören, wird nicht hinreichend deutlich.

Kapitel 1 (27–71) beschreibt, wie die Formgeschichte mit dem 1k Wegmotiv verfahren ist (Idealisierung der Wegszenen) und den Umgang der Redaktionsgeschichte (das Reisemotiv des MkEv und die 1k Reisenotizen). Baban notiert, dass sich die Forschung bisher auf die Reise Jesu nach Jerusalem und deren Bedeutung konzentriert hat (S. 71), dabei aber andere wichtige Wegszenen vernachlässigt hat. Sein eigenes Ziel ist, das ganze Doppelwerk zu berücksichtigen und „to take into account, as well, the shorter journey stories among which are the *hodos* encounters, with their refined literary style and pervasive Hellenistic intertextuality“ (S. 71).

In Kapitel 2 umreißt Baban „den Weg und hellenistische Vorstellungen von Mimesis“ (S. 73–140; „literary imitation or narrative representation of life“, S. 18). Er beginnt mit Definition und verschiedenen Typen von Mimesis, Mimesis bei Plato, Mimesis und ihre sozialen Auswirkungen, die aristotelische Bestimmung von Mimesis als kreative Repräsentation sowie Mimesis bei hellenistischen Historikern. Dann schildert Baban das Weg-Motiv in hellenistischen Romanen, in frühjüdischer Literatur (Tobit, Heliodorlegende in 2. Makk 3) und beleuchtet verschiedene griechisch-römische Modelle.

Kapitel 3 gilt „dem Weg und der synoptischen Mimesis“ (S. 141–194). Zunächst schildert Baban, wie Markus und Matthäus vom Wegmotiv Gebrauch machen sowie die Ikk-Bearbeitung und Darstellung des Wegmotivs (S. 158–173). Dann verfolgt er das Weg-Motiv im Ikk-Doppelwerk, zuerst in den Kindheitsgeschichten, dann in Jesu Reise nach Jerusalem (mit den darin eingebundenen Weg-Erzählungen) und abschließend die Emmausgeschichte als Reise über Jerusalem hinaus. Baban schließt: „It cannot be overlooked that these stories reflect well Aristotle’s requirements for the well written plot (significant encounters, recognition scenes, turning points and reversals of destiny, suffering scenes or suffering narrative backgrounds, restorational endings – meals, feasts, dialogues, care and assistance, restitution, significant summaries or reports“ (S. 194).

In Kapitel 4 beschreibt Baban das besondere „nachösterliche Weg-Paradigma“ (S. 195–271), das er in Lk 24 sowie Apg 8 und 9 ausmacht: „Luke’s ‚on the road‘ encounters share far more than a few formal correspondences. They are part of a larger Lukan collection of events set ‚on the road‘ or during a journey, all displaying a similar type of plot line, in close correspondence with Aristotle’s rules for the well-told story and reflecting a specific form of Luke’s journey paradigm. Their literary and theological significance reflects the transitional characteristics of their narrative context ...“ (S. 195). Zunächst geht es um literarische Einheit und Übergang zwischen Lk 24 und Apg 1 und um die literarische Einheit und den Übergang in Apg 8,26–9,31. Dann beschreibt er die Merkmale des von ihm isolierten Ikk „Auf-dem-Wege-Sein“-Paradigmas (S. 227–71). In dem Mahl mit dem Auferstandenen in Emmaus sieht Baban ein sakramentales Ende. Dann beschreibt er das nachösterliche Weg-Paradigma mit den Elementen der Erkenntnis-Szene, Erkenntnis und ihre Zusammenordnung mit dem Schriftbeweis, die eigentliche Erkenntnis, Pathos und mimetischer Charakter sowie die dabei stattfindende Umkehrung und Wiederherstellung und des abschließenden Weg-Berichts.

In der Schlussfolgerung (S. 273–279) beschreibt Baban zunächst seine Prämissen, nämlich, dass die Berichte der nachösterlichen Begegnungen spezifische Weg-Begegnungen seien und damit Teil des literarischen und theologischen Wegmotivs. Sie sind keine allgemeinen Erscheinungsberichte. Ferner entsprechen sie den Kategorien aristotelischer Mimesis, das heißt den Darstellungskonzepten hellenistischer Historiker und Literaturtheoretiker. Dem folgen die Ergeb-

nisse in zehn Thesen. Bibliographie (S. 280–316) und verschiedene Register beenden den Band.

Baban ist gewiss zuzustimmen, wenn er schreibt: „Luke’s theology of the Way should be based on more than just the redactional *Reisenotizen* of Jesus’ journey to Jerusalem, or the teaching and journeying format of Jesus’ ministry“ (S. 278). Ferner ist seiner Würdigung der literarischen und theologischen Leistung des Lukas in Tradition und Redaktion beizupflichten. Doch muss man fragen, ob die hier besonders behandelten „Weg-Erzählungen“ (Lk 24, Apg 8f) wirklich genügend Gemeinsamkeiten haben, dass man von einem für den Leser erkennbaren „nachösterlichem Weg-Paradigma“ (S. 279) sprechen kann: Während Jesus *un-erkannt* den Emmausjüngern *auf dem Weg* begegnet, geschieht die *eigentliche* Begegnung und das Erkennen des Auferstandenen erst im Haus in Emmaus. Später erscheint Jesus den Jüngern in Jerusalem. Die Erscheinung des erhöhten Herrn vor Damaskus ist damit nicht direkt zu vergleichen. In Apg 8,26–40 erscheint Jesus gar nicht – der Kämmerer wird auf wenig spektakuläre Weise von Philippus angesprochen. Ungewöhnlich ist eher der „Abgang“ des Philippus. Sind die anderen Personen und genauen Abläufe vergleichbar? Ferner ist es nicht überzeugend, wenn Baban argumentiert, dass das LkEv und die Apg und die beiden Hälften der Apg durch ähnlich herausfordernde Begegnungen „auf dem Weg“ (Lk 24, bzw. Apg 8f) zusammengehalten werden. Die Verknüpfung beider Bücher geschieht allgemeiner durch die Begegnung mit dem Auferstandenen und seine Verheißungen in Lk 24 und Apg 1,1–11, aber auch durch die mit den Jüngern gegebene Personalkontinuität. Ist Kap. 8,26–9,31 schon der entscheidende Übergang? Thematisiert wird der Übergang eher in Apg 10f.

Ferner ist zu fragen, wie historisch plausibel die Orientierung des Autors an aristotelischer Erzählkunst ist. Wird ein in Ansätzen erkennbares Muster und Reminiszenzen an Aristoteles nicht besser auf in der hellenistischen Allgemeinbildung weiter verbreitete Muster (die auch über den Bildungsbetrieb hinaus verbreitet waren) zurückzuführen sein? Zu prüfen wäre auch, ob die auf hellenistischen Einfluss zurückgeführten Merkmale sich auch in besonderen „Weg-Begegnungen“ bzw. anderen Erzählungen im AT finden lassen.

Babans Studie enthält interessante Beobachtungen zum lk Stil und einzelnen Aspekten des Weg-Motivs. Doch überzeugen weder seine Prämissen (Zusammenstellung dieser drei Weg-Begegnungen und die Herleitung von deren Gestaltung aus der hellenistischen Literatur) noch die darauf beruhenden Ergebnisse.

Neben den eingangs erwähnten Motiven der LXX und den oft im Zusammenhang des Reiseberichts des LkEv erwogenen atl.-frühjüdischen Hintergründen (bei Baban S. 63–71) wäre es für das lk Weg-Motiv weiterführend, nach weiteren Bezügen im AT und Frühjudentum für das gesamte Weg-Motiv bzw. verschiedene Weg-Motive zu fragen. Welche Bedeutung haben die Weg-Vorkommen in den lk Kindheitsgeschichten (Vorbereitung *des Wegs* des Herrn, „richte unsere Füße auf *den Weg* des Friedens“, 1,76,79) bzw. der Bezug zum atl. „*Weg* des Herrn“ (vgl. Lk 3,4!)? Was bedeutet das dynamische Nachfolgemotiv des LkEv

für die Apg? Welchen möglichen Einfluss auf das Weg-Motiv des LkEv und der ersten Hälfte der Apg hat die Tatsache, dass Paulus, der unbestrittene Held der zweiten Hälfte, ständig unterwegs ist – ja als erfahrener Reisender auftreten kann, Apg 27,9–11.27 – und mehrfach durch den Auferstandenen bestätigt wird (Reisen, an denen der Autor nach den Wir-Passagen teilweise beteiligt war)? Dass Paulus dabei auch von der Schrift geleitet wurde, wird zumindest angedeutet (Apg 13,46f; vgl. Röm 15,19–21). Liegt darin ein weiteres Element der Parallelisierung zwischen Paulus und Jesus? Welche Funktion haben die teilweise detailliert berichteten Reisen des Paulus zu Land und zu Wasser für „Luke’s theology of the way“? Wie ist die Parallelisierung zwischen der Reise Jesu nach Jerusalem und der Romreise des Paulus zu verstehen? Geht es um die Legitimierung der paulinischen Mobilität und Mission in Tradition und im Wirken Jesu (ggf. im Gegensatz zur *stabilitas loci* anderer urchristlicher Leiter wie Jakobus)? Wie ist das Wegmotiv mit den atl. Vorstellungen vom Land verbunden (vgl. auch den Bericht der Wüstenwanderung in Apg 7,35–45)? Hier ist Raum für weitere Untersuchungen.

2.2 In *Vom Geist Gottes erzählen* bietet Anja Cornils verschiedene literaturwissenschaftlich bestimmte Analysen zur Apg: „Im Mittelpunkt ... steht die Frage, wie sich theologische Forschung im Bereich ntl. Exegese und erzähltheoretische Ansätze, die innerhalb der Literaturwissenschaft entwickelt worden sind, sinnvoll aufeinander beziehen bzw. miteinander verbinden lassen“ (S. 1). Die interdisziplinäre Hamburger Dissertation wurde von dem Neutestamentler G. Sellin und einem Literaturwissenschaftler begleitet. Cornils will zeigen, „dass die literaturwissenschaftliche Narratologie der Theologie hinsichtlich bestimmter Forschungsprobleme ein differenziertes Beschreibungsinventar anzubieten hat, mit dessen Hilfe zum Bsp. problematische (weil komplexe) narrative Verfahren terminologisch klar erfasst und als sinnhafte Bestandteile innerhalb der Erzählung als einer kohärenten Ganzheit beschrieben werden können“ (S. 2).

Cornils beginnt mit einem instruktiven Überblick über „Theologie und Erzählen – Biblische Exegese und Erzähltheorie“ (S. 3–36). Nach Schilderung der Entstehung und des Ansatzes einer „narrativen Theologie“ bietet sie eine exzellente Beschreibung der Schnittstelle zwischen biblischer Exegese und Erzählforschung im anglo-amerikanischen, frankophonen und deutschsprachigen Raum (S. 22–36).

Kapitel zwei schildert die „Figuration von Pneuma in der Apg“ (S. 37–156). Es beginnt mit antiken Theorien zum Erzählen und zu literarischen Figuren, erzähltheoretischen Vorüberlegungen und Modellen zu Figur und Figuration. Dem folgt die ausführliche Analyse der Figuration von Pneuma in der Apg. Sie beinhaltet die Figurenkonfiguration, die Konturierung des heiligen Geistes in der Figuren-Rede und in der Erzählerrede, die Relationsmuster zum heiligen Geist, die Konturierung von anderen Pneuma-Formen in der Figuren-Rede und in der Erzähler-Rede, die Relationsmuster zu anderen Pneuma-Formen sowie elementare

Relationsmuster und Figuration von Pneuma in der Apg. Sie schließt: „Die Pneuma-Erzählungen haben demnach vor allem die Funktion, die besondere Stellung der Apostel und speziell von Petrus zu bestätigen, Paulus in seiner besonderen Stellung zu legitimieren und seine spezifische Bedeutung aufzuweisen sowie das zentrale Thema der Apg mitzugestalten: die Gabe von Pneuma an Juden und Heiden gleichermaßen“ (S. 156).

Dem folgen in Kapitel drei Ansätze einer Analyse der „Pneuma-Erzählung(en) der Apg“ (S. 157–219) mit dem Ziel, „die übergeordnete bzw. umfassende ‚Meta-Story‘ von Pneuma in der Apg zu benennen“ (S. 157). Cornils erarbeitet Kriterien für die Abgrenzung der Teilerzählungen, diskutiert Aufbau und Gliederung der Apg, identifiziert prototypische Pneuma-Erzählungen und beschreibt die Funktion von Pneuma in der Erzähllogik der Apg. Eine detaillierte, dem Ablauf der Erzählung folgende Analyse der Pneuma-Vorkommen in ihrem Kontext findet sich weder hier noch an anderen Stellen.

Das vierte Kapitel liegt jenseits der Pneumatologie der Apg. Cornils untersucht die sog. „Wir-Passagen“ der Apg und deutet sie mit antikem und modernen narratologischen Begriffsinventar als „narrative Metalepse“, d. h. als die „explizite Durchbrechung der narrativen Sphären durch einen (auktorialen) Erzähler“ (S. 222). Auch hier geht es nicht um eine Analyse von Apg 16,10–16; 20,5–21,18; 27,2–28,16, sondern um deren Gestalt und literarische Bedeutung. Cornils beschreibt Herkunft und Bedeutung des Begriffs Metalepse sowie Metalepse in der Erzähltheorie und in der Apg. Am Ende steht eine erzähltheoretische Analyse der „Wir-Erzählungen“ (S. 236–249), die nach deren Funktion fragt. Sie sind keine fiktionale Rede, sondern „vielmehr zielen Intention und Komposition im Rahmen antiker Rhetorik auf ihre Glaubwürdigkeit ab und bestätigen für historische Leser deren Authentizität“ (S. 249, auf dem Hintergrund des in der antiken Rhetorik und Literaturtheorie verbreiteten Verfahrens der *evidentia*). Damit liefert Cornils einen interessanten Beitrag zur Einleitungsdiskussion der Apg.

Nach Cornils zeigt die Anwendung literaturwissenschaftlicher Methoden, dass es sich bei Pneuma in der Apg nicht um einen Geist der *Prophetie* handle. Vielmehr kennzeichnen die elementaren Relationsmuster von Pneuma den heiligen Geist als einen Geist der *Erfüllung* (S. 251f). Ob sich beides sachlich voneinander trennen läßt (und getrennt werden sollte!), scheint mir fraglich. Knappe Schlussbemerkungen, Glossar, Stellenregister und Literaturverzeichnis beenden den Band.

Nach Cornils ist die Rolle des heiligen Geistes von entscheidender Bedeutung in der Apg: „Er garantiert die Anbindung an die jüdische Geschichte (Schriftzitate) und fungiert als Verbinder und einheitsstiftende Instanz zwischen unterschiedlichen Handlungssträngen und Personen und garantiert dadurch den Zusammenhalt zwischen Tradition und Gegenwart“ (S. 39f). Cornils' Arbeit zeigt die Möglichkeiten und Stärken einer Anwendung erzähltheoretischer Ansätze in der Exegese narrativer Texte (Analyse der Erzähltechnik). Gleichzeitig weist die Arbeit spürbare Schwächen beim Erfassen theologischer Fragestellungen auf, so

dass sie nur bedingt zur Diskussion der Iκ Pneumatologie und Theologie beiträgt. Verblüfft stellt man fest, dass wichtige Untersuchungen zum heiligen Geist in der Apg weitgehend fehlen (M. Turner, R. Menzies etc.) und eine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Diskussion kaum stattfindet. Freilich muss man der Autorin zugutehalten, dass sie lediglich ein differenziertes Beschreibungsinventar anbieten möchte, „mit dessen Hilfe zum Bsp. problematische (weil komplexe) narrative Verfahren terminologisch klar erfasst und als sinnhafte Bestandteile innerhalb der Erzählung als einer kohärenten Ganzheit beschrieben werden können“ (S. 2). In solcher Beschreibung liegen die Chancen und Grenzen dieses Ansatzes. Zu prüfen wäre, ob sich durch die Anwendung der vorgestellten Methodologie auf andere Figuren des Iκ Doppelwerks neue Perspektiven ergeben (Gott, Jesus, Paulus, Petrus, die Jünger, die Pharisäer usw.). Zum Thema vgl. auch G. K. Agyei Bannah, *The Holy Spirit: A Narrative Factor in the Acts of the Apostles*, SBB 58 (Stuttgart: KBW, 2007).

Gerade wenn man die Apg in ihrer Gattung als *Erzählung* ernstnehmen will, scheint es mir methodisch fraglich, die „Geistfigur“ der Apg losgelöst vom LκEv zu betrachten. Baut die Apg nicht auf die dort begonnene Ausbildung (*character building*, J. A. Darr) der „Erzählfigur Geist“ auf? Zu fragen wäre auch, welches atl. und frühjüdische Verständnis des heiligen Geistes Autor und Leser des Iκ Doppelwerks voraussetzen (Intertextualität). In der Ausblendung bzw. weitgehenden Vernachlässigung traditions- und motivgeschichtlicher Zusammenhänge liegt eine Aporie vieler literaturwissenschaftlicher Ansätze.

2.3 Michael E. Fullers Untersuchung *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts* geht auf eine Doktoraldissertation an der University of Durham zurück (2005). Sie möchte „to analyze the variety of interpretations given to the exilic model of restoration in early Jewish literature and to explore how these have been picked up or altered in Luke-Acts“ (1). Nach knapper Einführung in Fragestellung und Forschungsstand (u. a. Darstellung und Aufnahme der Thesen N. T. Wrights) beschreibt Fuller sein Vorgehen.

Im *ersten Teil* widmet sich Fuller der Sammlung Israels und dem Schicksal der Völker bzw. anderen Feinden Israels im Frühjudentum. Er beginnt mit einem Überblick über verschiedene Vorstellungen von der Sammlung Israels in den frühjüdischen Schriften (S. 13–101). Zunächst beschreibt er die beiden historischen „Sammlungen“: In Haggai und Sacharja sieht Fuller eine „qualifizierte Annahme“ (S. 15), in Esra-Nehemia dagegen eine persische Wiederherstellung Israels“ (S. 16–23). Dann geht es um zukünftige Sammlungen („re-gathering“) Israels. Dafür führt Fuller drei Beispiele an: Die *Sammlung als Rückkehr aus der Diaspora* im Buch Tobit (Rückkehr aus Bedrohung), in Sirach (Rückkehr in das Land der Weisheit) und 2. Makkabäer 1–2 (als Rückkehr zum wiederhergestellten Tempel). Daneben gibt es die Erwartung einer Sammlung von Teilen Israels *aus dem Volk Israel*, so die Damaskusschrift (die wahre Rückkehr aus Babylon),

die Tierapokalypse des 1. Henochbuchs (Kap. 85–90; Rückkehr aus dem apokalyptischen Exil) und das 4. Esrabuch (Rückkehr aus einem „anderen“ Land). Philo sieht die Rückkehr als eine geistliche Wanderschaft (die universale Pilgerschaft zu Gott). Fuller gelingt es, die Bandbreite frühjüdischer Interpretation der Sammlung Israels in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunftserwartung darzustellen (Zusammenfassung S. 100f).

Das *zweite Kapitel* beleuchtet die frühjüdischen Vorstellungen vom Schicksal der Heiden und anderer Feinde Israels (S. 102–96). Fuller beginnt mit der Einschätzung der frühjüdischen Sicht des Schicksals der Heiden durch E. P. Sanders (S. 106–111). Die vorherrschende Vorstellung vom Schicksal der Heiden ist deren Unterwerfung (S. 111–114). Nach knappen Überlegungen zur Wiederherstellung unter persischer Herrschaft zeigt Fuller wiederum die ganze Bandbreite frühjüdischer Vorstellungen, durch welche *Mittel* die Feinde Israels (oder die Gegner innerhalb Israels) besiegt werden. Nach einigen Schriften geschieht der Sieg über die Feinde durch das Heer Israels (S. 117–148). Das 1. Makkabäerbuch berichtet von der Reinigung des Landes und seiner Erweiterung (mit einem Exkurs über die Bekehrung der Heiden als Unterwerfung, S. 126–133). Die Kriegerrolle aus Qumran erwartet den kosmischen Sieg über die Heiden (S. 133–148). Andere Schriften thematisieren die Hoffnung auf Gottes Eingreifen als das einzige oder hauptsächliche Mittel der zukünftigen Wiederherstellung Israels: Das Testament des Mose sieht im Tod der Gerechten erlösende Wirkung für die Überlebenden Israels. Josephus interpretiert die Vergangenheit Israels als Geschichte menschlicher Passivität. Die Psalmen Salomos dagegen beschreiben mit dem davidischen Messias den „Kriegsherrn Israels“, der das Land von allen feindlichen Einwohnern reinigt und Israel zur Wiederherstellung führen wird (S. 162–169; mit einem Exkurs über die Erwartung eines davidischen Messias im Frühjudentum, S. 170–184). Eine letzte Variante im Frühjudentum kann eine fortdauernde heidnische Herrschaft und die Wiederherstellung Israels zumindest vorübergehend zusammendenken („many Jews seem to have accepted the inevitability of Gentile rule. In such cases, the traditions of restoration may have become largely dormant or even forgotten“, 196), so zum Bsp. die Sibyllinischen Orakel (III). Dieser Vorstellung entspricht auch die 1k Sicht (siehe unten). Dabei fällt auf, dass die atl. Texte von einer zukünftigen Völkerwallfahrt zum Zion (zu einem wiederhergestellten Israel) anscheinend wenig Resonanz in der frühjüdischen Erwartung gefunden haben.

Auf diesem Hintergrund geht es im *zweiten Teil* von Fullers Studie um die Sammlung Israels und das Schicksal der Völker im 1k Doppelwerk (S. 197–269; „Luke-Acts is investigated as a test case for determining one way early Jewish ideas of restoration influenced the emerging self-understanding in a Christian community as it came to terms with traditions about Jesus and his followers“, 12; nach Lk wird man die „Christian community“ kaum von Jesus und seinen Jüngern trennen können). Zunächst beschreibt Fuller die 1k Theologie und sein Geschichtswerk zwischen den Polen von (Land) Israel einerseits und römischer

Herrschaft andererseits. Die Erwartung (bzw. die Vorwegnahme) der Wiederherstellung Israels sieht Fuller zu Recht in der 1k Kindheitsgeschichte (S. 204–207).

Für Fuller ist das bestimmende Vorzeichen 1k Theologie die Vorstellung vom Exil Israels (S. 207–39), die er im LkEv zu sehen meint:

... the tradition of restoration provides Luke a template by which he understands and describes the history and future of Israel, Jesus the messiah, the Twelve, the Christian community, and key events in the early Church. The investigation of Luke's understanding of restoration is primarily focused on his interpretation of Israel's exile and re-gathering.

Fuller beschreibt dazu die 1k „Exils-Terminologie“, die Wüste als Ort des Exils im Frühjudentum, das Auftreten des Täufers in „Israel's exilic wilderness“ und die „exilische Wüste“ der Führer Israels (Lk 7,24–35). Die Versuchung Jesu wird unter der Überschrift „Jesus und Israels apokalyptisches Exil“ verhandelt. Die Verkündigung Jesu in Nazareth (Lk 4,16–30) wird verstanden als Ankündigung des Endes des Exils (S. 207–39). Doch ist keiner dieser Exilsbezüge überzeugend, geschweige denn zwingend. Selbst wenn sie dies für das LkEv wären, müsste immer noch nachgewiesen werden, dass diese Exilsperspektive auf die Apg ausgeweitet werden kann (mit Fuller könnte man allenfalls den topographischen Hinweis in Apg 8,26 auf einem „Wüsten-Exils“-Hintergrund deuten).

Die Sammlung Israels wird zu Recht eng mit der Berufung des Zwölferkreises verbunden (S. 239–245). Fuller bietet Überlegungen zur Feldrede (6,17–7,1, als „Charter of the Kingdom“), zur Reise nach Jerusalem, zur Einsetzung der Jünger als die eschatologischen Herrscher Israels (22,14–30) und den eschatologischen Höhepunkt der Wiederherstellung Israels in Apostelgeschichte 1–2 (vgl. dazu die Studie von Zwiep). Auf dem gekonnt dargestellten frühjüdischen Hintergrund wird deutlich, dass die 1k Korrelation zwischen der Wiederherstellung Israels und dem Geschick der Völker tatsächlich im frühjüdischen Kontext einzigartig ist. Und, „the restored kingdom of Israel and especially its leadership are defined in terms of service and loyalty to a heavenly messiah, a brand of restoration that seems (at least temporarily) able to accommodate the *status quo* under Rome – until the return of the messiah“ (S. 272). Der Band endet mit Zusammenfassung (S. 270–273), Bibliographie (S. 274–309) und verschiedenen Registern (S. 310–332).

Fullers Studie bietet weiterführende Einsichten in die frühjüdische Theologie. Ihre Untersuchung 1k Theologie auf diesem Hintergrund wirft wichtige Fragen auf, ohne mit den eigenen Antworten ganz überzeugen zu können. Die Sammlung und Wiederherstellung Israels durch den irdischen Jesus und das Zeugnis der Gemeinde und die von Lk damit verbundene, übertrittsfreie Heidenmission verdienen mehr Aufmerksamkeit.

Leider fehlt die Auseinandersetzung mit der Studie von G. Wasserberg; vgl. meine Würdigung in „Some Comments on a Recent Study of the Characterisation of Judaism and the Jews in Luke-Acts: An Extensive Review of G. Wasser-

berg, *Aus Israels Mitte – Heil für die Welt. Eine narrativ-exegetische Studie zur Theologie des Lukas*, BZNW 92 (Berlin: de Gruyter, 1998)“, *Communio Viatorum* 43, 2001, 244–66. Ferner ist auf die Studie von A. J. Thompson, *The Unity of the Church in Acts in Its Literary Setting* hinzuweisen (Diss. Trinity Evangelical Divinity School, 2004), Zusammenfassung in *Tyndale Bulletin*, 58, 2007; angekündigt in der Reihe *Library of New Testament Studies*; London: Clark). Sie untersucht die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden bei Lk, ein Thema, das eng mit der Wiederherstellung Israels und dem Dazukommen der Völker verbunden ist.

Fullers Arbeit wirft – bei einigen problematischen Prämissen – eine ganze Reihe interessanter Fragen auf. Zu prüfen ist, ob sich der Bericht der Sammlung und Wiederherstellung Israels nicht auch auf die folgenden Kapitel der Apg erstreckt und weit darüber hinaus; schreibt Fuller doch selbst: „The restoration of Israel was localized to the Land [im 1k Fall: Jerusalem], but understood to have far reaching implications in the wider world“ (S. 271), nämlich – bei Lk – das Hinzukommen der Völker, noch bevor von der anhaltenden, intensiven Mission auch unter Diasporajuden berichtet wird.

Nach Fuller bietet die Stephanusrede eine Auseinandersetzung mit dem babylonischen Exil. Doch geht es dort primär um die Zeit in Ägypten und den Exodus. Lange vor dem Exil bricht die selektive Nacherzählung der Geschichte Israels ab! Hier und an anderen Stellen wird deutlich, dass Fuller die Wiederherstellung Israels im 1k Doppelwerk zu einseitig von den Traditionen des Exils und der teilweise damit verbundenen Sammlung Israels verbindet. Diese Zuordnung ist keineswegs zwingend: Die politische, aber vor allem die geistliche Situation in Volk und Land zur Zeit Jesu und der Urgemeinde (römische Besatzung, Kritik an den geistlichen Führern, die „Verlorenen“, die Menschen, „die in der Gewalt des Teufels waren“, Apg 10,38) ist Anlass und Notwendigkeit genug für die Wiederherstellung und Sammlung Israels durch den davidischen Messias und das von ihm geschaffene Heil. Zudem deuten mehrere Hinweise bei Lk in eine andere Richtung. Dazu kommt, dass sich die Vorstellung von Israel im Exil und seiner Sammlung keineswegs durchgängig in den erhaltenen frühjüdischen Schriften findet und ihre Betonung durch Wright in der Forschung umstritten geblieben ist.

Hängt die Ausrichtung der Studie damit zusammen, dass Fuller die im Frühjudentum mit einer „exilic tradition of restoration“ (S. 270) verbundene Erwartung eines neuen Tempels ausklammert? Beginnen die 1k Schriften nicht gerade mit einer liturgischen Handlung im *nachexilischen* Tempel in Jerusalem? Dass der Jerusalemer Tempel in irgendeiner Weise minderwertig wäre und noch der Erneuerung bedürfe, klingt nirgendwo bei Lk an. Lediglich von seiner Zerstörung ist die Rede. Zu überlegen wäre auch, ob Lk bei der Sammlung Israels nicht die atl. und zum Teil frühjüdisch damit verbundene Bedeutung des Landes im Gefolge anderer frühjüdischer Schriften für die Gegenwart fallen lässt oder spiritualisiert (S. 271) bzw. die Sammlung Israels bewusst *nicht* mit dem Land verbindet, um die Diasporajuden (und die Heiden) mit einzuschließen. Immerhin ist Paulus

nicht nur der Heidenmissionar *par excellence*, sondern auch der unermüdete Evangelist in den Diasporasynagogen.

Fuller bringt die zwölf Jünger mit dem Land Israel in Verbindung („The Twelve: Bound to the Land“, S. 267f). So reizvoll der Gedanke wäre (auch von Paulus her; vgl. Gal 2,7–10), dass die zwölf Jünger an das Land Israel gebunden bleiben, um dort den Juden Jesus als den Messias zu bezeugen, scheitert dies am Ik Bild jenseits von Apg 2, das berücksichtigt werden muss. Ihre Rolle ist mit der Anwesenheit an Pfingsten nicht zu Ende: Der Dienst der Zwölf an Israel *im Land* wird gerade nicht geschildert (Ausnahme 9,32–43, die gewählten Beispiele zeigen Petrus als Wundertäter, nicht als Evangelisten!). Während die Zwölf zwar nach dem Tod des Stephanus in der Stadt bleiben können, sind sie später dort nicht mehr anzutreffen. Über irgendein Zeugnis an Juden im Land schweigt Lk. Die Entwicklung der Gemeinden in Judäa, Galiläa und Samarien, von der Lk summarisch berichtet, wird nicht mit dem Wirken der Zwölf in Verbindung gebracht (9,31).

Zweifelhaft ist auch, dass die Zwölf „preside over those who announce the Messiah's rule to the Jewish Diaspora and to all the nations“. Die Völkermission geht nur indirekt von Jerusalem aus. Sie wird von den Hellenisten in Antiochien getragen. Die daran beteiligten Jerusalemer (einige der vertriebenen Hellenisten, Barnabas, Paulus, Johannes Markus, Silas) gehören alle nicht zum Kreis der Apostel. Auch Apg 12,17 ist wenig ergiebig. Bei aller berechtigten Betonung der Zwölf kommt es bei Fuller zu einer Überbetonung ihrer Bedeutung und einer Vernachlässigung der anderen Nachfolger Jesu, die genauso die Sammlung Israels ausmachen. Die Wiederherstellung Israels darf nicht auf zwölf Repräsentanten reduziert werden.

In Fullers Studie fehlt eine detaillierte Behandlung der Jakobusrede aus Apg 15, die für Fullers Thema einen entscheidenden Schlüssel liefert. Gerade dort wird mit dem Zitat aus Amos 9 die Wiederherstellung Israels (d. h. der „zerfallenen Hütte Davids“, V. 16) explizit mit dem Geschick der Völker verknüpft („dazu alle Heiden, über die mein Name genannt ist“). Nach dieser Rede geschah die Sammlung und Wiederherstellung Israels in den Jerusalemer Kapiteln der Apg (Kap. 1–7; nicht nur im Zwölferkreis und dessen Geistempfang). Zu dem so wiederhergestellten Israel können und sollen nun die Heiden als Heiden dazu stoßen. Daher ist ein Übertritt zum Judentum (mit der Übernahme des Gesetzes) nicht mehr nötig. Während Fuller mit der Betonung der Wiederherstellung Israels durch die Erfüllung der Schrift in Jesus von Nazareth und der Urgemeinde recht hat, ist das Exil bzw. ein „exilic model of restoration“ (S. 268) bestenfalls im Hintergrund. Hier hätte Fullers Studie von mehr Eigenständigkeit gegenüber den einflussreichen Thesen N. T. Wrights profitiert.

Zu überlegen ist, ob das Motiv der *Sammlung* auf Israel beschränkt ist. Die Reden vor heidnischen Hörern in Apg 14 und 17 zeigen, dass auch die Heiden unter dem Anspruch und Walten des Gottes Israels stehen und er *seine* Geschichte auch mit ihnen hat. Zwar hat er in der Vergangenheit alle Heiden ihre eigenen

Wege gehen lassen (14,16; vgl. auch 17,26), doch hat er sich nicht unbezeugt gelassen und gebietet nun, dass alle an allen Enden Buße tun (17,30). Kommen sie zu dem gesammelten Israel dazu oder findet auch unter ihnen eine Sammlung statt (vgl. 13,48 „die Heiden ... die zum ewigen Leben bestimmt waren“)?

Zu beleuchten wäre neben der *Sammlung* Israels auch die durch Jesus und die Urgemeinde hervorgerufene *Spaltung* Israels, die beide Bände durchzieht. Auch hier wäre es hilfreich, das Lk Bild auf atl.-frühjüdischem Hintergrund zu beleuchten (gute Vorarbeiten bei M. A. Elliott, *The Survivors of Israel. A Reconsideration of the Theology of Pre-Christian Judaism*; Grand Rapids, Cambridge: Eerdmans, 2000; vgl. meine Rez in *NT* 46, 2004, 89–93). Welche Perspektive gibt es nach Lk für das ungläubige Israel jenseits von Apg 3,23?

2.4 Die vorliegende Studie des Nigerianers Randee O. Ijatuyi-Morphé geht auf eine Doktoraldisertation an der *Trinity Evangelical Divinity School* im Jahr 1995 zurück. Für die Drucklegung wurde sie aktualisiert und erweitert. Heute leitet Ijatuyi-Morphé das *Hokma House Centre for Biblical Research & Preaching* in Jos, Nigeria. Ziel seiner Studie *Community and Self-Definition in the Book of Acts* ist es

to investigate the nature and dynamics of early Christian self-definition, as portrayed by Luke. The study argues that for Luke, Christian self-definition (or identity) and mission are intertwined. ... early Christian identity, as Luke describes it, was at the same time the nascent faith's response to the world. The response or mission was largely determined by the nature of the self-definition formed. An integral factor in the early Christian identity formation process is conversion (S. 5; Einführung, 3–14).

Der erste Teil besteht aus einem Forschungsüberblick über neuere Studien zu urchristlichem Selbstverständnis und Selbstdefinition mit besonderem Gewicht auf den Lk Schriften (S. 15–44). Dabei geht es auch um die Apg als antike Historiographie (Bestimmung der Gattung und mögliche Parallelen), die Urgemeinde, die Heilsgeschichte und die Heidenmission. Schwerpunkt sind die Lk Legitimierung der Christen und ihr Selbstverständnis. Dabei geht es darum zu zeigen, „how early Christian self-definition, as Luke describes it, increasingly emerged in relation to the Jewish and Gentile contexts of the early church's mission“ (S. 44).

Teil zwei behandelt „Biblical History and Self-Understanding: A Conceptual Framework for Christian Self-Definition in Acts“ (S. 45–105). Ijatuyi-Morphé untersucht zunächst die atl. Geschichtstraditionen und ihre Bedeutung für die Selbstdefinition der Christen in der Apg (S. 47–66). Nach einer Einführung argumentiert er, dass die Geschichte und ihre Darstellung in den Chronikbüchern ein Modell für die apologetische Legitimierung christlicher Identität in der Apg ist: „... the faith and existential questions, which frame the Chronicler's history, in particular, and his response to these problems, provided Luke with an authen-

tic biblical ‚exemplar‘ for the early church’s historical situation“ (S. 45, 66–85). Dabei ist der Interpretationsrahmen der Apg die eschatologische Erfüllung der Verheißungen Gottes (S. 87–105): „... we may reasonably judge divine (eschatological) fulfillment of history as a viable conceptual interpretative framework for Luke’s definition of the early Christian movement in the book of Acts. The motif of fulfillment then is Luke’s prime hermeneutical bridge to the OT Israelite faith, precisely because of his need to stress continuity in the divine action that now ushers in God’s new redemption in the last days“ (S. 104).

Teil drei, „Conversion, Identity and Mission: Socio-Ethnic and Theological Meaning of Early Christian Self-Definition“ (S. 107–331) will das lk Verständnis der Urgemeinde mit Bezug auf deren Antwort und Mission der Welt gegenüber herausarbeiten. Lk gehe es darum, die Identität der Christen zu legitimieren: „... Luke employs the Christian concept of ‚conversion‘, especially the transforming experience (and mission) of Paul, in order to ‚legitimize‘ the emergent identity and mission of the early Christians“ (S. 107). Ijatuyi-Morphé beginnt mit dem lk Verständnis der Beziehung von Gott und Mensch als dem „Anthropological Theme in Its Biblical/Theological Context“ (S. 109–55). Nach einem Überblick über die lk Anthropologie geht es vor allem um Apg 14,8–18 und 17,22–31. Auch in der Beziehung zwischen Gott und Mensch sieht Ijatuyi-Morphé das Konzept der Erfüllung als göttliche Wohltat (*benefaction*) am Werk.

Das folgende, lange Kapitel widmet sich der sozio-ethnischen und theologischen Bedeutung der frühchristlichen Selbstdefinition (S. 157–257). Ijatuyi-Morphé behandelt darin das jüdische Volk in der frühesten christlichen Mission in der Apg, Tempel und Gesetz im urchristlichen Selbstverständnis und in der Mission, die Hellenisten als eine synagogale, ethno-kulturelle Gruppe sowie Tempel und Gesetz im Selbstverständnis und in der Mission der Hellenisten. Er argumentiert, dass die ersten Christen sich zunehmend sowohl als die Empfänger als auch als die Träger von Gottes neuem Erlösungshandeln verstanden haben. Die Bedingung der Teilhabe an diesem Heil ist für Juden und Heiden gleich. Und: „Whereas Luke affirms Israel’s relative historical priority in the divine covenant promise, the *actualization* of the promise is made dependent upon her conversion to the Messiah whom God has raised for Israel and the nations“ (S. 254). Das Bekenntnis zu Jesus als dem Messias wurde zunehmend zum Merkmal christlichen Selbstverständnisses im Gegensatz zu den kultischen Ordnungen und Institutionen Israels, die das Selbstverständnis des Frühjudentums bestimmten. Ijatuyi-Morphé schließt aus der Stephanusrede und ihrer zentralen Stellung am Ende der Jerusalemkapitel der Apg:

Luke grounds the origin of early Christianity’s impetus for its mission, supremely in the fact that, at crucial junctures in the biblical (and Jewish) history, God’s presence and salvation to Israel (and the nations) had been revealed, not through the temple, but outside the land. This detachment from the land then defines early Christian identity, over against Judaism’s and its symbols of Jewish identity ... Luke also shows that God’s mobility, in the carrying out of his

purposes, accords well with the „ideology“ of the synagogue – and its mission concept – as the sole decentralizing factor or catalyst that makes God’s salvation and divine presence realizable among the nations (S. 256f).

Das abschließende Kapitel beleuchtet Bekehrung und Mission als historischen und theologischen Ort der Selbstdefinition der Christen in der Apg (S. 259–331). Der Autor beschreibt Bekehrung im religiösen und historischen Kontext des Frühjudentums sowie im Urchristentum, den synagogalen Kontext des Frühjudentums und der christlichen Mission in der Diaspora sowie die Saulus/Paulus-Tradition als ein Modell für das urchristliche Selbstverständnis und die Mission. Dabei ist spannend zu beobachten, dass der kilikische Diasporajude Saulus, der die spätere (Heiden-) Mission verkörpert, zwar bewusst nach Jerusalem ins Zentrum des Judentums gekommen war und in enger Anbindung an seine Institutionen die prägenden Jahre verbrachte (vgl. 22,3), seine entscheidende Begegnung mit dem auferstandenen Jesus aber weder in Jerusalem (wo dies durchaus auch geschehen kann; vgl. 7,55) noch im Land stattfand, sondern vor *Damaskus* (!) begegnete der erhöhte Herr seinem Verfolger (9,2–25; 22,6; 26,12–20). Auch seine ersten Erfahrungen als christlicher Verkündiger finden nicht im Land statt. Überhaupt wird Paulus im Land nie lange als Evangelist wirken. Jedoch wird die „ausländische“ Berufung später in einer Vision im Jerusalemer Tempel bestätigt und expliziert (in Apg 22,12–21).

Eine Zusammenfassung (S. 333–36), Bibliographie (S. 337–94) und diverse Register beenden den Band. Nach Ijatuyi-Morphé bildeten die ersten Christen als Antwort auf Gottes Heilshandeln in Christus

a new community of Christian disciples, whose identity is defined not by ethnic distinctiveness, but by ethnic *inclusiveness*; not by ancestral hopes unfulfilled, but by God’s *covenant promise fulfilled*; not by a human propensity towards identities shaped by malleable human customs and cultural history; but by a *transformed identity* with an explicitly Christian orientation toward life; not by an identity that is resistant to God’s salvation, but by an *identity whose very conversion flows buoyantly into mission*. In this Christian mission are heralded both God’s redemption in Christ alone, for all people – Jews and Gentiles alike – who accept the message; and judgement for those who reject the salvation offered (S. 334).

Die Studie Ijatuyi-Morphés reißt mehrere wichtige Themen an, ohne eines davon umfassend zu entfalten. Nachdem in der Forschung ausgiebig die Gattung der Apg und mögliche Parallelen zu hellenistischer Literatur diskutiert worden sind (dt. Beiträge u. a. von E. Plümacher), ist es hilfreich, dass der Autor mit der Untersuchung der Chronikbücher bewusst am atl. Erbe anknüpft, zumal Lukas sich in den ersten beiden Kapiteln des LkEv besonders intensiv bemüht, in Sprache, Stil und Inhalt an der atl. Erzähltradition anzuknüpfen und diese fortzusetzen. Auch verschiedene Zitate, Anspielungen und die verschiedenen Darstellungen der Geschichte Israels weisen in diese Richtung.

Zu Recht betont Ijatuyi-Morphé die Bedeutung der Jerusalemer Hellenisten und des Diasporajudenchristentums für die entstehende Mission der Kirche. Die Bedeutung der Position der Stephanusrede in der Apg und für die spätere Mission könnte noch präziser erarbeitet werden. Zu fragen wäre, welche Bedeutung Exil und die Existenz des Diasporajudentums außerhalb des Landes und fern vom Tempel (trotz der Wallfahrtsfeste) für die spätere urchristliche Mission haben. Freilich erscheint der *Tempel* in der Apg auch nach der Stephanusrede noch in einem positiven Licht (21,20–27; 22,17–21; 24,17f), so dass zumindest für die Judenchristen von einer institutionellen Trennung nur bedingt die Rede ist. Auch von einer strikten kultischen Trennung kann man nicht sprechen: Die Jakobusklauseln deuten darauf hin, dass *Judenchristen* nach den Reinheitsgeboten des Gesetzes leben und dies auch in Zukunft möglich sein soll. Um Gemeinschaft zu ermöglichen, werden den Heidenchristen Einschränkungen auferlegt.

Mit der Thematisierung der Bekehrung im 1k Doppelwerk schneidet Ijatuyi-Morphé ein wichtiges, aber ebenfalls wenig behandeltes Thema 1k Anthropologie und Soteriologie an. Mit der weiterführenden Frage nach dem Selbstverständnis der ersten Christen in der 1k Darstellung geht es auch um die Sicht Israels bei Lk sowie um die Eschatologie.

Wenn man der „Bekehrung“ des Paulus eine derart große Rolle zumisst, ja sie als eine Blaupause für Bekehrung überhaupt ansehen will, müsste man ausführlicher klären, in welchem Sinn es sich um eine Bekehrung handelt (sicher nicht im Sinn eines Religionswechsels!), zumal weder Lukas noch Paulus von Bekehrung, sondern von Berufung sprechen. An einigen Stellen habe ich den Eindruck, dass Lukas stärkere Unterschiede in geistlichem Versagen und Heilsaneignung zwischen Juden und Heiden macht, als es in der Darstellung bei Ijatuyi-Morphé deutlich wird. Dass beide Gruppen nur durch den Glauben an Jesus Christus gerettet werden, ist davon unbenommen. Zuweilen zeigt sich, dass dem Nigerianer Ijatuyi-Morphé gelegentlich die Zurückhaltung fehlt, mit der deutsche Forscher nach dem Holocaust und mehreren Jahrzehnten jüdisch-christlichen Dialogs die das jüdische Volk betreffenden Aspekte der 1k Theologie diskutieren.

2.5 Die Aberdeener Dissertation des Japaners Yuzuru Miura (2005) *David in Luke-Acts: His Portrayal in the Light of Early Judaism* gilt der Darstellung und Bedeutung Davids im 1k Doppelwerk auf dem Hintergrund des Frühjudentums. Miura beginnt mit einem knappen Forschungsüberblick und umreißt sein Vorgehen (1–12; hauptsächlich Darstellung und Diskussion von M. L. Strauss' Erarbeitung der genealogischen Züge des davidischen Messianismus bei Lk). Ziel ist es, *alle 1k Vorkommen* Davids heranzuziehen, sie auf dem Hintergrund frühjüdischer Davids-Vorstellungen zu betrachten, nach der Funktion Davids in der 1k Erzählung zu fragen und mit dieser neuen Perspektive die *typologische* Beziehung zwischen David und Jesus bei Lk herauszuarbeiten.

Teil 1 gilt der Darstellung Davids im AT und im Frühjudentum. Kapitel 2 beschreibt das Bild Davids im AT (S. 14–43), Kapitel 3 die Darstellung Davids in

den atl. Apokryphen und Pseudepigraphen (S. 44–68). In Kapitel 4 geht es um David in den Qumranschriften (S. 69–88, u. a. die Texte zum davidischen Messias, S. 84–87). Kapitel 5 beleuchtet David bei Philo und Josephus (S. 89–101), Kapitel 6 David in frühen rabbinischen Schriften (S. 102–117). Die Synthese der einzelnen Korpora in Kapitel 8 (S. 118–138) zeigt David als idealen König (der erwählte, der fromme, der kriegerische und der gerechte König) und als eine Autorität in religiösen Fragen. Zudem ist eine Parallelisierung zwischen David und Mose sowie zwischen David und Salomon zu beobachten. Ferner erscheint David als Sünder, als Psalmist, als Vorbild für die Juden, als Prophet (implizite und explizite Darstellung) sowie als „indicator of the Messiah“ (Bezeugung eines davidischen Messias). Miura verweist neben den *genealogischen* Zügen eines davidischen Messianismus (d. h. die Abstammung des Messias vom Haus Davids) zu Recht auch auf die Vorkommen *typologischer* Züge („typological relationship between the historical and the eschatological David“, S. 136). Ferner geht es um David *redivivus* Vorstellungen: „We should recognize two concepts in the Jewish expectation of the coming of the eschatological David: the Davidic Messiah and David *redivivus*“ (S. 136).

Im *zweiten Teil* geht es um das Ikk Doppelwerk. Auf dem Hintergrund atl. und frühjüdischer, mit David verbundener Messiasvorstellungen will Miura vor allem die typologische Entsprechung zwischen David und Jesus als dem Messias herausarbeiten. Entgegen der narrativen Sequenz von LkEv und Apg beginnt Miura mit den Vorkommen von David in Apg 2, 1, 4, 7, 13 und 15 (S. 140–198, „because Acts presents the relationship between David and Jesus clearly as the early Christian interpretation in a retrospective way. The result of our examination of the issue in Acts will help us understand the issue in the Gospel“, S. 11). David erscheint in der Apg durch die christologische Deutung der Psalmenzitate als ein über sich hinausweisender Prophet, als Erbauer des Tempels, als historische Figur in Überblendung mit dem davidischen Messias (13,22: „Paul employs the genealogical and typological characters of Davidic Messianism in order to persuade his audience to accept Jesus as the Davidic Messiah whom the Jews have expected“, S. 187). Dabei geht es um *zwei* David-Jesus Typologien: Zum einen wird die ganze Biographie beider Männer parallelisiert, zum anderen ist die Herrschaft Davids ein Typos für die sie an Herrlichkeit übertreffende Herrschaft Jesu. Nach Apg 15,16 („die zerfallene Hütte Davids“), „the Gentiles would be incorporated into the new Davidic kingdom which commences through Jesus' events“ (S. 194; Zeitpunkt und Umfang der Wiederherstellung Israels wird ausführlicher von Fuller und Zwiep diskutiert).

Könnte die Wiederherstellung der Hütte Davids sowohl in Amos 9,11 als auch bei Lukas unter anderem auch deshalb als Ermöglichung des Dazukommens der Heiden dienen, weil David nach atl. Darstellung nicht nur seine Herrschaft über die bisherigen Grenzen hinaus erweitert hat, sondern sich auch eine ganze Reihe von Nicht-Juden in seinem Gefolge befanden (zum Bsp. die „*Kreter* und *Pleter*“ in 2 Sam 8,18; 20,23; 1Chr 18,17 oder Uriah, der *Hetither*)?

Das neunte Kapitel gilt David in den 1k Kindheitsgeschichten sowie den Vorkommen in Kapitel 3, 6, 18 und 20 des LkEv. Ähnlich wie im Frühjudentum liegt eine Parallelisierung von Mose und David vor, ferner erscheint David als religiöse Autorität (6,1–5), als Psalmist, als Vorbild für Juden und als Hinweis auf den Messias. Dies zeigt sich in der davidischen Genealogie Jesu als Messias, in den typologischen davidischen Zügen Jesu als Messias (Lk 1f, 3, und 6) und in den göttlichen Zügen der Darstellung Jesu als davidischer Messias in Lk 1,32. 35; 2,11. 26; 3,31–38; 6,5; 18,41; 20,44 („Luke’s consistent association of divine sonship ... with his presentation of Jesus as the Davidic Messiah distinguishes clearly between the concept of Davidic Messiah and that of David *redivivus*“, S. 233).

Abschließend fasst Miura das 1k Bild Davids auf atl.-frühjüdischem Hintergrund zusammen (S. 234–239) und beschreibt die Funktion der Figur Davids. Die Vorkommen Davids dienen zur Legitimation Jesu als davidischer Messias. Lk 1f, 3 und 18 zeigen die davidische Messianität Jesu im *genealogischen* Sinn. Daneben betont Lk die davidische Messianität Jesu in *typologischer* Weise. Mit der christologischen Interpretation der Psalmen wird David zum Kronzeugen des Messias Jesus: „According to early Christian typological-prophetic interpretation, the Davidic Psalms ... reveal that Jesus’ suffering-death-resurrection-exaltation events took place in God’s determined plans“ (S. 241). Durchwegs zeigt sich „Luke’s efficient and well-organized use of the figure of David in his writings to legitimize Jesus as the Davidic Messiah“ (S. 241). Literaturverzeichnis (S. 243–265) und Register (S. 267–305) beenden den Band.

Miura bietet wichtige Erkenntnisse für die 1k Christologie und Intertextualität auch jenseits von direkten Zitaten, Anspielungen und Anklängen (vgl. D. Rusam, *Das Alte Testament bei Lukas*, BZNW 122; Berlin: de Gruyter, 2003; vgl. meine Rez. in *NT* 47, 2005, 309–312). Er zeigt, dass es sich lohnt, auch die atl. Erzählungen (im Hintergrund) gebührend zu berücksichtigen. Miuras Fokus auf die *typologischen* Züge in der 1k Darstellung Jesu als davidischer Messias zeigt neue Perspektiven auf. So bietet er auch interessante Aspekte für die Typologie im NT und für eine typologische Auslegung, die in Theorie und Praxis – auch aufgrund der stärkeren Berücksichtigung der Väterexegese in den letzten fünfzehn Jahren – wieder stärker diskutiert wird; vgl. M. Fiedrowicz, *Theologie der Kirchenväter: Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg: Herder, 2007, S. 134–142.

Zu fragen wäre, ob im zweiten Teil von Miuras Studie die narrative Sequenz in der Darstellung und Ausbildung des Erzählcharakters Davids stärker zu berücksichtigen wäre. Welches Bild Davids entsteht progressiv zwischen Lk 1,27 und dem letzten Vorkommen Davids in Apg 15,16 (zur Methodologie vgl. J. A. Darr, *On Building Character. The Reader and the Rhetoric of Characterization in Luke-Acts*, *Literary Currents in Biblical Interpretation*; Louisville: Westminster John Knox, 1992)? Gibt es in den Davidsbezügen eine Bewegung von der Genealogie zur Typologie? Auf dem Hintergrund von Miuras

Darstellung Davids im AT und Frühjudentum wären auch andere Vorkommen Davids im NT (Mt, Mk, Joh, Röm, 2 Tim, Hebr, Apk) zu beleuchten.

2.6 In seiner Studie *Theology as History, History as Theology: Paul in Ephesus in Acts 19* (Doktoraldissertation Emory University 2004) kommt der US-Amerikaner Scott Shauf am Beispiel von Apg 19 auf grundlegende und dennoch oft vernachlässigte Fragen der Erforschung der 1k Schriften zu sprechen. Shauf will zeigen

that there is a close relationship between theology and historiography in Luke-Acts, but that, for a variety of reasons, this close relationship has not been well understood or even adequately attended to by scholars, and that this lack of attention has especially been detrimental to understanding the theology of Luke's second volume ... to show how *the theology of Acts should best be understood when the historiographical nature of the composition is properly taken into account during the exploration of the composition's theology* (S. 1f; Hervorhebung CS).

Dabei sind folgende Fragen leitend: „What does it mean to speak of theology in a historiographical work? How can this theology be apprehended? What does this theology have to do with the overall purpose and themes of the writing and with how the writing might have functioned for its original audience?“ (S. 2).

Shauf beginnt mit einem instruktiven Überblick über die Bedeutung und das Verhältnis von Theologie und Geschichte bzw. Geschichtsschreibung in der Lk-Forschung bzw. über die spannende methodische Frage, wie sich die „Theologie“ einer geschichtlichen Erzählung überhaupt erheben lässt („What is the Problem? Theology and Historiography in the Study of Luke-Acts“, S. 4–84). Er umreißt die Erforschung der 1k Theologie im Spannungsfeld der Analyse von Hans Conzelmann und vier repräsentativer Gegenentwürfe (Flender, Franklin, Marshall, Jervell) sowie neuerer Forschungstrends und literaturwissenschaftlich orientierter Studien. Er verweist auf die problematischen, aber selten offengelegten oder hinterfragten Grundaxiome Conzelmanns (die 1k Theologie sei aus der redaktionellen Bearbeitung der Quellen und aus den auf den Autor zurückgehenden Reden der Apg zu erheben), die die Forschung weit über seine Thesen hinaus auch methodisch bestimmt haben und teilweise bis heute bestimmen. Leider wird in diesem Zusammenhang der programmatische Aufsatz von I. H. Marshall, „How Does One Write on the Theology of Acts?“, in I. H. Marshall, D. Peterson (Hgg.), *Witness to the Gospel. The Theology of Acts*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 3–16 nicht berücksichtigt.

Dann geht es grundsätzlich um die richtige Methode zur Erhebung der Theologie der Apg („What is ‚Theology‘? ‚What is ‚The Theology‘ of a New Testament Writing?“, „What is ‚The Theology‘ of Acts?“, S. 41–57). Anschließend behandelt Shauf Fragen der Historiographie (Komposition und Historizität, die Einordnung der Apg in die antike Literatur, die Funktion der Apg für antike Leser, die Darstellung historischer Ereignisse und das Verhältnis zwischen Ge-

schichtsschreibung und Theologie). Die Erhebung der Theologie der Apg besteht in der Erhellung der Erzählung der Apg als *theologische Reflexion*: „A presentation of the theology of Acts should consist of an elucidation of the reflection about God or the gods that is exhibited in the narrative of Acts ... our study must revolve around the question of the relationship of divine elements in the narrative to the overall goal and function of the narrative itself“ (S. 48f). Shauf bietet eine hilfreiche Einführung in das Studium lK Theologie und eine hervorragende Analyse und Kritik bisheriger Forschung.

Kapitel 2 gilt den speziell mit der Interpretation von Apg 19 verbundenen Problemen („Acts 19 as a Challenge to the Interpretation of the Theology of Acts“, S. 85–122). Shauf beschreibt einleitend die methodischen Anforderungen, nämlich „... to remain in conversation with the traditional approaches to studying the theology of Acts ... to maintain the character of Acts as a narrative work ... to study Acts as a certain type of historical writing with specific historiographical characteristics“ (S. 85). Ziel ist es dabei „to provide a concrete suggestion for how the proposed methodology for examining the theology of Acts can be carried out“ (S. 86). Shauf zeigt, wie wenig dieses Kapitel bisher für die Theologie der Apg herangezogen wurde. Ferner beleuchtet er die Gründe für diesen Sachverhalt und argumentiert, dass es sich bei dem Kapitel um eine „von Theologie tiefende Erzählung“ (S. 94) handelt. Anschließend würdigt er in einem Forschungsüberblick die bisherige Arbeit an Apg 19 (Apg 19 als Einheit, Studien zum ganzen Kapitel und zu einzelnen Abschnitten).

Kapitel drei gilt Apg 19 „as a narrative, and especially as a *theology-soaked narrative*“ (S. 122, 123–270). Nach Analyse von Stellung und Zusammenhang in der Apg und einer Beschreibung der Stadt Ephesus im ersten Jahrhundert n. Chr. folgt Shauf dem Verlauf der Erzählung und bietet eine gründliche Kommentierung, deren Ziel es ist „to lay the groundwork for the specifically theological discussion“ (S. 123) im folgenden Kapitel. Zur Interpretation wird auch die Rede an die ephesinischen Ältesten in 20,17–38 mitherangezogen (S. 263–270). In Apg 19 werden durchgehend die außergewöhnlichen Leistungen und Erfolge des Paulus in einer der hervorragenden Städte der antiken Welt deutlich („We saw in every episode an emphasis on the outstanding character of the achievements of Paul’s ministry in the city“, S. 271), sodass man von dem Ephesus-Bericht zu recht als dem *Höhepunkt der missionarischen Wirksamkeit des Paulus* sprechen kann (S. 127).

Kapitel vier gilt dem Zusammenspiel von Geschichtsschreibung und Theologie in Apg 19 (S. 271–317). In Anknüpfung an die frühere Definition der *Theologie* der Apg (S. 48–50) geht es darum „to explicate the narrative of Acts 19 as reflection of the divine“ (S. 271). Zunächst diskutiert Shauf Apg 19 als historiographische Erzählung (historiographische Struktur, Auswahl und historische Darstellung; „... why is the story told as it is? What is the effect of representing Paul’s stay in the city using the particular account of events that are given?“, S. 272). Unter dem Stichwort „Paul and the Divine“ wird Apg 19 als *theologi-*

sche Historiographie interpretiert. Paulus ist Gottes Repräsentant in der Apg: „Paul, as the representative designated to carry the name of Jesus ‚as far as the ends of the earth‘, acts and achieves in accordance with the work that God performs through him and with the power and authority that God has given him“ (S. 290). In Apg 19 erscheint der Erfolg des Paulus als eine „divine performance“ (S. 291–299):

Paul's success is therefore not „just about Paul“ but is about God's work in the movement called „the Way“ and the power that God worked through Paul for the magnification of the name of Jesus. The heroization or glorification of Paul should not be set over against the presentation of God's activity. It is not „either / or“ Paul / God in Acts – it is „both / and“ (S. 299).

Zu fragen wäre, wie diese Betonung des Handelns Gottes in Kapitel 19 (und anderen Kapiteln der Apg) wichtige Themen der Stephanusrede aufgreift, die zeigt, dass Gottes Wirken nicht an Land und Tempel gebunden ist.

Dann beschreibt Shauf das Zusammenspiel von Geschichte, Theologie und Identität (Gottes Handeln und menschliche Geschichte, biblische Geschichte und hellenistische Akkomodation, Schaffung von Identität mit den Faktoren Autor, Leserschaft und historische Ereignisse). Shauf schließt:

The theological reflection we see in Acts consists of Luke's interpretation of the meaning of the divine actions represented in the narrated events, especially as the meaning of the broader course of history, including ostensibly purely human events, is determined by these divine events, and of the resulting significance that this presentation of history has for understanding Christian identity (S. 317).

Kapitel 5 fasst den Verlauf der Studie und die Ergebnisse zusammen (S. 318–324) und fragt abschließend nach einem theologischen Verständnis von Geschichte und Geschichtsschreibung heute (S. 324–329; „Is theological historiography possible today?“, 325). Als den heute zu hörenden „Call of Acts“ verweist Shauf auf die Notwendigkeit, christliche Identität nicht von Geschichte zu trennen:

... if we find ourselves unable altogether to discern divine activity at work among us and to be able to narrate that activity for others present and to come, it is hard to imagine that such a past-less people will have any kind of future – for a past devoid of God can hardly be termed „Christian“ in any positively meaningful sense. A group without a strong sense of identity is bound to dissipate, and history is a fundamental factor in the formation and maintenance of identity. The call of Acts, therefore, is to discern God's work among the people called „the Way“ (S. 331).

Bibliographie (S. 333–357) und verschiedene Register beenden den Band.

Shauf gelingt es, ein für die *Theologie* der Apg vernachlässigtes Kapitel gründlich aufzuarbeiten und seine Bedeutung für die Paulusdarstellung der Apg

und ihr gesamtes theologisches Anliegen aufzuzeigen (andere Studien zu Apg 19 und zu Ephesus bei E. J. Schnabel, „Die ersten Christen in Ephesus: Neuerscheinungen zur frühchristlichen Missionsgeschichte“, *NT* 41, 1999, 349–382). Er zeigt überzeugend, dass in diesem Abschnitt die Paulusdarstellung (zumindest die Darstellung seines umstrittenen missionarischen Wirkens!) ihren Höhepunkt erreicht. Seine detaillierte Auslegung wird in Zukunft zu berücksichtigen sein.

Über Shaufs Thesen hinaus hat Apg 19 besondere Brisanz in der I k Apologie für die umstrittene Heidenmission des Paulus, da es die letzte umfassende Wirksamkeit des Paulus vor seiner Gefangennahme ausführlich berichtet. Wenn Paulus also mit der Kollekte der heidenchristlichen Gemeinden für die Heiligen in Jerusalem über den anvisierten Zwischenaufenthalt in Rom in den westlichen Mittelmeerraum aufzubrechen gedachte (Röm 15,24–28), so tat er dies als „erfolgreicher“, von Gott in mehrfacher Hinsicht gesegneter und bestätigter Missionar, der den zwölf Aposteln in nichts nachstand. Durchgehend und bis zu ihrem Höhepunkt in Ephesus hat Gott die Mission des Paulus bestätigt. Sich gegen sie zu stellen bzw. ihre Modalitäten zu ändern (an die Adresse der judenchristlichen Gegner des Paulus gerichtet), käme dem Versuch gleich, gegen Gott streiten zu wollen (Apg 5,39). Als das Bemühen um die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden Paulus nach Jerusalem brachte, haben das Misstrauen seiner Mitchristen in Jerusalem und die Nachstellungen der Juden seinen weiteren Dienst verhindert.

Gleichzeitig stellt Shauf entscheidende Fragen nach dem Verhältnis von Geschichtsschreibung und Theologie in der I k-Forschung. In gewisser Weise führt Shauf die bahnbrechende Untersuchung von I. H. Marshall *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster) weiter, der schon 1970 zu Recht forderte, Geschichte, Historiographie und Theologie nicht gegeneinander auszuspielen. Lukas ist untrennbar Historiker und Theologie in einem, der gerade durch eine Geschichtsdarstellung Theologie vermitteln will. Sein theologisches und seelsorgliches Anliegen präsentiert er – wie andere urchristliche Autoren – nicht in einem Brief, sondern in einer zweibändigen Geschichtsdarstellung. Deren theologische Überzeugungskraft hängt wesentlich mit der Geschichtlichkeit der erzählten Ereignisse zusammen. Ohne das Verdienst des Lukas zu schmälern, betritt er mit dieser Wahl der Gattung keineswegs Neuland, sondern folgt den historischen Büchern des AT (vgl. Ijatuyi-Morphé zur Bedeutung der Chronikbücher), den erzählenden Gattungen des Frühjudentums und dem Vorbild derer, die vor ihm „Diener des Wortes gewesen sind“ (Lk 1,2). Auf dem Hintergrund der von Marshall, Shauf (und anderen) beschriebenen Sachverhalte erweist sich der Teil der neueren I k-Forschung, der Theologie und Geschichte trennt, als ein Holzweg.

Weitere Studien könnten die Brauchbarkeit von Shaufs weitgehend überzeugender Methodologie an anderen – zumindest theologisch – vernachlässigten Abschnitten der Apg testen bzw. die ganze Apg unter dieser Perspektive in den Blick nehmen. Dabei wäre spannend zu sehen, welches andere Bild jenseits der

älteren Diskussion und dem zu Recht von Shauf beklagten Mangel an Theologie in vielen neueren Studien entstehen würde. Ferner wäre zu sehen, welche neuen Perspektiven sich auch für das LkEv (und die anderen Evangelien) ergeben würden. Zum Thema vgl. ferner C. K. Rothschild, *Luke-Acts and the Rhetoric of History. An Investigation of Early Christian Historiography*, WUNT II, Bd. 175, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

2.7 Über viele Jahre lagen zur lukanischen Besitzethik nur die größeren Studien von J. Degenhardt, D. P. Seccombe, L. T. Johnson und K.-J. Kim vor. Dann sind in relativ kurzer Zeit zwei weitere Monographien zum Thema erschienen: V. Petracca, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas*, TANZ 39, Tübingen: Francke, 2003 (vgl. meine Rez. in *EJT* 15, 2006, 137–41), und K. Mineshige, *Besitzverzicht und Almosen bei Lukas: Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos*, WUNT II, Bd. 163, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003 (vgl. meine Rez. in *ThLZ* 129, 2004, 1301–1303). Zu diesen Studien gesellt sich mit Herbert Stettbergers Untersuchung *Nichts haben – alles geben?: Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk* die dritte neue deutschsprachige Untersuchung, die sich der oft beschriebenen Ambiguität der lukanischen Besitzaussagen mit einem kognitiv-linguistischen Ansatz nähern will.

Stettberger beginnt mit der Beobachtung, dass Lk wie kein anderer Evangelist den materiellen Besitz des Menschen thematisiert und unablässig die Frage nach dem rechten, teilweise radikalen Umgang damit aufwirft. Und zugleich „... wendet sich der gebildete Synoptiker gerade an wohlhabende Schichten, wenn er Jesu Aufruf zur großzügigen Unterstützung der Bedürftigen immer wieder in den Vordergrund rückt ... und über das vorbildliche Verhalten von Reichen berichtet“ (Vorwort). Das lukanische Bild ist facettenreich und heterogen.

Kapitel 1 skizziert das „Erscheinungsbild der Besitzthematik im lukanischen Doppelwerk auf der Textoberfläche“ (S. 15–49). Zu den Indizien im LkEv gehört die Präferenz einschlägiger Besitztermini, die Sondergutperikopen mit polarisierender Besitzethik sowie rigorose Besitzverzichtsforderung und Armenidealisierung. Die Ambiguität der Apg zeigt sich in der Reduktion der Besitzreferenzen und in Abschnitten mit teilweise egalisierenden Besitzaussagen. Aus der Apg kann man „einerseits eine Aufforderung zum umfangreichen Besitzverzicht herauslesen ... Andererseits verfügen Besitzende wiederum über ein durchaus positives Image“ (S. 48f). Stettberger sieht in beiden Büchern eine gewisse Unstimmigkeit und fragt, welche Art von Besitz als Habe oder Gabe überhaupt zur Disposition steht.

Im zweiten Kapitel beschreibt er hervorragend die bisherigen Lösungsansätze bzw. Erklärungsversuche (S. 51–74). Diese unterscheidet er in Heterogenität bzw. Homogenität der Textaussagen als Interpretationsbasis. Bei der *Heterogenität* präsentiert und würdigt Stettberger zwei favorisierte Erklärungsmodelle, nämlich inhaltliche Divergenzen zum einen als logische Konsequenz des lukanischen Historismus (Lk berichtet etwas zur Zeit Jesu Gültiges, was aber so in der eigenen Ge-

genwart nicht mehr gilt), zum anderen als adressatenorientierte Differenzierung des Aufrufs zum Besitzverzicht (Lk hat jeweils nur einen Teil der Leser im Blick). Zur *Homogenität* (Lukas wollte eine einheitliche, stringente Besitzethik konstituieren, die verschiedenen Aussagen lassen sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen) gehören drei Erklärungsmodelle: symbolische Homogenität, situativ-zeitgeschichtlich bedingte Homogenität des Textes und interessengeleitete, perspektivisch evozierte Homogenität.

Nach methodologischen Überlegungen zum kognitiv-linguistisch orientierten Untersuchungsansatz im dritten Kapitel (S. 75–95; Grundaxiome und ausgewählte Strategien kognitiver Linguistik) bildet Kapitel 4 mit der detaillierten kognitiv-linguistischen Tiefenstrukturanalyse der Lk Texte den Hauptteil der Arbeit (S. 97–481). Ziel ist es dabei, „versteckte Hinweise und Leserlenkung im Gesamttext offen zu legen“ (S. 485). Zunächst geht es um die Tiefenkonzeption des *Haben*-Schemas mit folgenden Besitzkategorien: indefinite possessive Pronominalabstrakta, Nahrung, Immobilien, Zahlungsmittel, Kleidung, Reiseutensilien, Nutztiere, Waffen, Arbeitsmaterialien, Beförderungsmittel, Alltagsutensilien (Zwischenbilanz S. 214f). Zur Tiefenkonzeption des *Geben*-Schemas („Hierunter fallen sämtliche Aussagen, die einen Transfer von Besitz zum Ausdruck bringen. Von der kognitiven Struktur her muss ... ein Gegenstand seinen Besitzer wechseln“, S. 215) gehören als Kategorien: indefinite possessive Pronominalabstrakta, Nahrung, Immobilien, Zahlungsmittel, Kleidung, Nutztiere, Obdach, Pflegemittel, Saatgut, Schreibmaterial, Brennstoff (Zwischenbilanz S. 377). Zum *Nehmen*-Schema (nicht nur der Gebende, sondern auch der Nehmende hat eine aktive Rolle im Transferprozess, S. 378) gehören: indefinite possessive Pronominalabstrakta, Nahrung, Immobilien, Zahlungsmittel, Kleidung, Nutztiere, Obdach, Waffen, Schriftdokumente, Handelsware und Schmuck.

Im fünften Kapitel beschreibt Stettberger auf dieser Grundlage zusammenfassend die Bedeutung des Besitzes im Lk Doppelwerk (S. 483–530). Dabei geht er von der Oberflächen- zur Tiefendimension der Aussagen. Stettberger folgert:

Weder eine vollkommene Nivellierung sozialer Unterschiede im Sinne eines Kommunismus (Essener) noch eine dauerhafte absolute Besitzlosigkeit oder ein allgemeines Asketentum strebt der Lk Jesus an. Vielmehr geht es um ein Wachrütteln der Menschen, um sie für die Sorgen und Nöte des Nächsten zu sensibilisieren. In gewisser Weise kommen die gleichnishafte Unterweisung sowie die Berichterstattung im Lk Doppelwerk einer Schulung der Wahrnehmung des Anderen, vor allem des ökonomisch (Bedürftiger), religiös (Nichtjude), moralisch (Zöllner, Prostituierte) und physisch bzw. psychisch (Kranker) stigmatisierten Anderen gleich (S. 493).

Ferner bestimmt Stettberger die primäre und sekundäre Adressatenschaft (etablierte Besitzende sowie geringfügig besitzende Schichten) und beleuchtet die Konstitution des Besitzbegriffs. Im abschließenden Resümee argumentiert er, dass eine kognitiv-linguistische Tiefenstrukturanalyse eine stringente und in sich konsistente Besitzethik des Lk Doppelwerks offenlegt: „Weder materielle Güter,

für sich genommen, noch der Besitz derselben ist verwerflich. Im Gegenteil: Die Besitzobjekte eröffnen ihrem Besitzer die Möglichkeit zum Handeln und stellen insofern ein ungeheures Aktionspotential dar“ (S. 529). Lk setzt einen generellen Impuls zum Geben: „Besitz steht dem Menschen grundsätzlich frei zur Disposition ... für sich selbst und für andere. Besitz kann insoweit zum faktischen inter-personalen Verbindungselement, zum gemeinsamen sozialen Nenner werden: Als praktischer Ausdruck von Gemeinschaft kommt konkret das Mahl in den Blick“, und weiter: „Die Lk Besitzethik erschöpft sich nicht im Aufruf zum Geben, sondern eben auch zum Nehmen und zwar in der Hinsicht, dass sich Menschen aufeinander einlassen“ (S. 529, Hervorhebung CS).

Angesichts des methodischen Aufwands und des erheblichen Umfangs von Stettbergers Studie (530 S.) fällt das Ergebnis eher bescheiden aus. Die Studie zeigt, dass man mit Methoden aus anderen Disziplinen nicht unbedingt umwälzende Erkenntnisse gewinnt. Freilich können sie auch ntl. Exegese und Theologie bereichern, wenn mit einem sauber angewandten Methodeninstrumentarium verwandter Disziplinen Ergebnisse bestätigt und an einigen Stellen vertieft werden können. Trotz dieser Einschränkungen ist es Stettbergers Verdienst, dass er die Perspektive auf die Lk Besitzaussagen erweitert und sie umfassend behandelt, verschiedene Besitzkategorien erarbeitet und darstellt sowie auf den bisher vernachlässigten Zusammenhang von Haben, Geben und Nehmen hinweist. Durchweg wird deutlich, dass es neben den direkten Hinweisen auf den Umgang mit Geld in der Lk Besitzethik um viel mehr geht und man mit (anderen Studien und) guten Gründen von der *Homogenität* der Besitzaussagen ausgehen kann.

Bei dieser und anderen Studien zur Besitzethik ist noch stärker nach den Gründen für den Besitzschwerpunkt zu fragen. Eine vielversprechende Fährte wäre es, von der Apg und von Paulus her, der deren zweite Hälfte dominiert, zurückzufragen. Lk legt als selektiv darstellender Verehrer des Paulus eine Apologie für dessen umstrittene Heidenmission vor. Dabei verschweigt Lk die paulinische Kollektenaktion für die Heiligen in Jerusalem (Gal 2,9f; 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8,1–9.15; Röm 15,25–28). Dafür werden in der Forschung verschiedene Gründe angegeben, u. a. der, dass die Aktion fehlschlug, d. h. dass die von der in Apg 20,4f erwähnten Delegation aus verschiedenen Gemeinden und Gegenden überbrachte Summe von den Jerusalemer Christen nicht angenommen wurde (für die momentane Diskussion vgl. D. J. Downs, „Paul’s Collection and the Book of Acts Revisited“, *NTS* 52, 2006, 50–70). Ist die Lk Besitzethik auch auf diesem Hintergrund zu sehen? Ist sie Teil der Lk Apologie und will sowohl das paulinische Anliegen als auch seine konkrete Durchführung in der Sammlung und Übergabe der Kollekte legitimieren? Paulus hat mit der geforderten und zugleich nicht unumstrittenen Kollekte (wohl auch in seinen Gemeinden, vgl. die Andeutungen in 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8,10–12) nichts anderes getan als die Weisung Jesu umgesetzt. War er auch darin ein „Jünger Jesu“ (D. Wenham)? In diese Linie würde auch das von Stettberger betonte *Nehmen* als Element der Lk Besitzethik passen: Haben gerade darin die Jerusalemer Christen versagt, als sie die

Gabe der Heidenchristen abgewiesen haben (Geben und Nehmen als Ausdruck des „Sich-aufeinander-Einlassens“)? Der Bericht von der lokal begrenzten Kollektenaktion in Antiochia in Apg 11,27–31 mit ihrer Verpflichtung *aller Christen sich nach ihren jeweiligen Möglichkeiten* zu beteiligen, weist interessante Parallelen zu den paulinischen Instruktionen auf; vgl. auch 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. Einige weitere Perspektiven ergeben sich aus der Apg:

– Sie beschreibt auch die problematische Verquickung von heidnischer Religiosität und Geld (16,16–22; 19,24–34). Trägt diese Erfahrung zur Betonung der Besitzethik in einem wohl mehrheitlich an Leser mit heidnischem Hintergrund gerichteten Werk bei?

– Können bzw. müssen auch die lk Mähler und Mahlszenen (mit dem von Stettberger aufgezeigten Aspekt des Gebens und Nehmens) auf dem Hintergrund der Apg gesehen werden? Bereiten sie – gerade in ihrer Anstößigkeit für das religiöse Establishment – die umstrittene Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen vor (vgl. Apg 11,3; 15,20.29)? Mit wem wurden die Gegner dieser Tischgemeinschaft dadurch indirekt identifiziert?

– Wenn man mit Stettberger Geben und Nehmen als zusammengehörig sieht, wäre zu fragen, ob es bei Lk Parallelen zwischen dem hier verhandelten materiellen Besitz und *geistlichen Gütern* gibt. Ist der bei Paulus anvisierte materielle und geistliche Austausch zwischen Juden- und Heidenchristen (Röm 15,25–28.31; 2 Kor 8f) auch bei Lk zu finden?

2.8 Arie W. Zwiep, Dozent an der *Evangelische Theologische Hogeschool Ede* (früher Veenendaal), legt mit der Untersuchung *Judas and the Choice of Matthias* seine zweite Studie zum ersten Kapitel der Apg vor (vgl. sein *The Ascension of the Messiah in Lucan Christology*, NT.S 87, Leiden: Brill, 1997). Er bekennt im Vorwort, dass er die „Judas-Matthias“-Perikope in Apg 1 früher als „one of the most tedious stories in the entire NT, an unhappy digression from the more spectacular events of Ascension and Pentecost“ ansah, nach der gründlichen Bearbeitung aber zu dem Schluss kommt: „As far as Luke is concerned, more is at stake that the dull election of a church official“ (S. vii).

In der Einleitung (S. 1–3) gibt Zwiep zunächst einen knappen Überblick über Erklärungen und Schilderungen des Todes des Judas im NT und seiner reichen Wirkungsgeschichte. Obwohl sich Zwiep im Folgenden ganz auf die lk Darstellung konzentriert, warnt er:

The very dramatic and painful *Wirkungsgeschichte* of Judas Iscariot, especially the ever-increasing demonizing of his person and the unfortunate identification with the Jewish peo-

ple, should make everyone of us acutely aware that neither the modern interpreters nor the biblical authors are doing exegesis in an ideological and historical vacuum but are predisposed by numerous factors. The figure of Judas has always been a matter of fierce controversy between Jews and Christians, and between Protestants and Catholics. The study of Judas, then, is a historical and theological minefield (S. 3).

Am Ende eines ausführlichen Forschungsüberblicks (S. 5–31, „the dominant themes and questions of critical Judas-Forschung with a special focus on ... Acts 1,15–26“, S. 5) fragt Zwiep nach der theologischen Bedeutung des Ikk Berichts: „What is the essence of the story, what is its role in Luke-Acts as a whole? Why is it important for Luke or for the early Christian community to have the circle of the Twelve complete? Why is it that after the election of Matthias no apostolic vacancies are filled? Why is it that the early Christians were silent on Judas? How does the Lukan story fit into the larger picture of early Christianity?“ (S. 31).

Im zweiten Kapitel (S. 33–54) behandelt Zwiep Judas in der vorsynoptischen Tradition, in den einzelnen Evangelien sowie im restlichen NT. Dann geht es um die Verheißung Jesu, dass die zwölf Jünger auf zwölf Thronen sitzen werden (Lk 22,28–30, „Evidently, Luke's treatment of Judas cannot be isolated from his wider treatment of the Twelve and the leadership roles attributed to them by Jesus“, 49). Die Verheißung Jesu, der Zwiep einen hohen Stellenwert einräumt und die zum Dreh- und Angelpunkt seiner Interpretation wird, verleiht der Person des ausgefallenen Judas Dramatik und fordert den Ersatz des Judas.

Kapitel drei ist der Struktur, Gattung und Form von Apg 1,15–26 gewidmet (S. 55–76, die Gattung ist ein Bericht von der Wahl neuer Leiter bzw. einer Nachfolgeregelung – „succession story“; das Motiv des Todes als Vergeltung, der Tod von Verrätern bzw. Gottesfeinden in Bibel und Frühjudentum, daher gilt „Some of its literary features, especially the outpouring of entrails, are clearly conventional and belong to the standard ingredients of the genre, that do not require to be taken *ad litteram*“, S. 76). In Kapitel vier geht es um Tradition und Redaktion in Apg 1,15–26 (S. 77–101 – soweit sich dies überhaupt unterscheiden lässt!). Kapitel fünf behandelt u. a. die interessante Frage, wie sich die Ikk Darstellung zur abweichenden Beschreibung des Todes des Judas in Mt 27,3–10 verhält (S. 103–125). Zwiep untersucht zunächst die mt Darstellung, weist auf die Abweichungen hin („divergencies if not outright contradictions. ... We have two completely different stories of one and the same event. If it were not for the explicit identification of Judas, one would easily believe that we have to do with two different historical figures“, S. 110) und referiert die frühesten altkirchlichen Berichte vom Tod des Judas (Papias, Katene des Apollinaris von Laodicea und andere harmonisierende Berichte). Zwiep geht weder auf verschiedene neuere Harmonisierungsversuche ein noch auf die Bedeutung der abweichenden Berichte für die Bibliologie oder auf die Bedeutung der Judas-Perikope in der hitzig geführten Diskussion um die historische Zuverlässigkeit der Ikk Schriften. Dieser

Aspekt und die reichhaltige Rezeptionsgeschichte würden weitere Studien verdienen.

Kapitel sechs, „Content and Concern“ (S. 127–174, „to gain an appreciation of how Luke has composed his story and how his readers would have read it“, S. 31), bietet eine detaillierte Analyse der Perikope, die deren Auslegung in Kommentaren bei weitem übertrifft und in Zukunft berücksichtigt werden muss. Nach Zwiep erklärt die intensive eschatologische Erwartung der Anfangszeit der christlichen Gemeinde die Notwendigkeit des Ersatzes für Judas:

If the Spirit would be poured out upon the whole people, the people should be represented by a full representation, and this was in fact what Jesus had promised in the Saying on the Twelve Thrones. If the parousia was imminent, not one of the twelve eschatological thrones ought to be vacant! In the Judas-Matthias pericope Luke assures his readers that the hitch that arose through the defection of Judas and that put a firm question mark after the credentials of Jesus as a divinely-sent prophet, in the end turned out to be „all in the plan“ and had not hindered the arrival of the Spirit and the Pentecostal manifestation of the Kingdom.

In der Zusammenfassung (S. 175–812) beschreibt Zwiep zunächst die Gestalt des Judas in der narrativen Welt des Lk Doppelwerks („... the reader cannot miss the triumphant undertone in the Judas-Matthias pericope: it all turned out for good after all“, S. 177), dann Form und Funktion des Textes, die Frage nach den Quellen (keine aramäische Vorlage zwingend), biblisch-theologische Perspektiven („Luke assures his readers ... of the divine control of salvation history“, S. 178), Petrus, Paulus und die Legitimität des paulinischen Evangeliums (Petrus, dessen führende Rolle im Abschnitt erstmalig unterstrichen wird, ist die „Brückenfigur“ zwischen Jesus und Paulus), Lk und der Frühkatholizismus, Apg 1,15–26 und die Lk Erzählabsicht („Luke’s underlying agenda“, von Zwiep eschatologisch verstanden) sowie abschließend die Beziehung zwischen Judas, Matthias und der Verheißung der zwölf Throne. Hier sieht Zwiep einen wesentlichen Beitrag zur Lk Eschatologie: „Now that the twelve eschatological thrones were filled, the eschatological promises of Jesus would stand, all the more so now that the expectation of an imminent end had strongly intensified due to the events of 70 C. E., the fall of Jerusalem and the destruction of the temple“ (S. 182).

Zwiep spricht von der „Dämonisierung“ des Judas (zum Bsp. Lk 22,3), warnt aber zugleich, dass „recent attempts to rehabilitate the historical Judas and exonerate him from all blame are at risk to go to the opposite extreme without a sound historical foundation“. Ein gesundes Maß an Kritik sollte „prevent biblical scholars from misplaced attempts to retell the Judas story in ways that strain historical imagination“ (S. 176).

Ein Anhang analysiert den Text und die handschriftliche Überlieferung des Abschnitts (S. 183–195, „early scribes have left the Judas-Matthias pericope relatively intact. ... In line with the known tendency of the Western tradition to enhance the role of Peter, in this passage Peter’s role is strengthened. In comparison with the Alexandrian text, the argument from Scripture is strengthened by the

Western scribe to stress the divine origin of the prophecy and its present power to speak“; S. 195). Anschließend bietet Zwiep eine ausführliche Bibliographie zu Apg 1,15–26 von 1900 bis in die Gegenwart mit über 300 Titeln, ein allgemeines Literaturverzeichnis (S. 209–240) und verschiedene Register (S. 241–270).

Neben dem hier mit Judas verbundenen Logion von den zwölf Thronen (Bedeutung für die Vergangenheit, Gegenwart der Leser und – so die Betonung Zwieps – die Eschatologie – „In reaffirming the role of the Twelve as the eschatological leaders or judges of Israel, Luke wished to confirm the goal and unity of salvation history“; S. 173) wäre weiter zu fragen, welche Rolle die in Apg 1,15–26 beschriebene Wiederherstellung des Zwölferkreises für das lk Gesamtanliegen hat. Dazu müsste man zunächst nach der Bedeutung des Zwölferkreises für den historischen Jesus fragen. Die zeichenhafte Berufung von zwölf Jüngern steht bei Jesus und auch Lk im Zusammenhang der zeichenhaften Wiederherstellung Israels (knapp bei P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, 3. Aufl.; Göttingen: V&R, 2005, S. 82). Wenn man von der Jakobsrede in Apg 15 her in den Ereignissen der ersten sieben Kapitel der Apg die Wiederherstellung der zerfallenen Hütte Davids sieht (15,16; zu der nun die anderen Völker *als Heiden* ohne Auflagen dazu stoßen können! – so das Argument), kommt der Nachwahl des Matthias auch von daher große Bedeutung zu. Sie ist Teil bzw. sogar Voraussetzung dieser Wiederherstellung Israels in der messianischen Bewegung (nicht nur in der Wiederherstellung des Zwölferkreises), auch wenn Matthias (und die anderen Apostel, mit Ausnahme von Petrus, Johannes und Jakobus) namentlich in der Apg keine Rolle mehr spielt. Mit der Berufung und Ergänzung des Zwölferkreises und dessen apostolischem Wirken von Pfingsten an beginnt die langersehnte Wiederherstellung Israels. Sie wird der *Heidenmissionar* Paulus mit seiner konsequenten Hinwendung auch zu den *Diasporajuden* fortführen. Das Dazukommen der Heiden beginnt nicht erst nach dem vollständigen Abschluss der Sammlung Israels, sondern gleichzeitig – wenn auch zeitlich versetzt. Stünde ohne Matthias die Wiederherstellung Israels und damit die Legitimität der übertrittsfreien Heidenmission des Paulus auf dem Spiel? Hier ergeben sich interessante Bezüge zu Fullers Studie.

In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, wie andere Abschnitte der ersten sieben Kapitel der Apg auf diverse atl. Motive zurückgreifen (wie das Zitat aus Ps 69 und 109 in 1,20 und die Beschreibung des Endes des Verräters mit Anklängen an 2 Sam 17,23 und 20,9–11; Esther 7,9f, bei Zwiep, S. 68–72), um die Wiederherstellung Israels in den judenchristlichen Gemeinden Jerusalems in Kontinuität mit dem atl. Gottesvolk und Gotteswort zu erweisen. Wird die ausschließlich judenchristliche Phase der Urgemeinde bewusst in Anlehnung an das AT bzw. an die frühe biblische Geschichte Israels geschildert? Man denkt an das Pfingstwunder und seine Interpretation vom AT her (2,1–21), die AT-Zitate und Motive in den Reden in Kapitel 2, 3 und 7, die Bedeutung des Tempels als Ort des Gebetes und als Versammlungsort, an die Wundertaten (ggf. in Parallele zum

Wunderwirken des Mose im Exodusgeschehen), das Auftreten und die Bestätigung der Apostel als die neuen Leiter des Gottesvolkes in Kapitel 4f, die Heiligkeit Gottes inmitten des Volkes in 5,1–11 (vgl. Lev 10,1–5), die neue Versorgung der Witwen in 6,1–7 als Dienst an den im AT in besonderer Weise Schutzbefohlenen sowie die Aneignung der Tradition und Geschichte Israels in der Stephanusrede (vgl. die Geschichtsrückblicke des Deuteronomiums). Spannend wird diese Suche dadurch, dass sich teilweise auch interessante hellenistische Parallelen anführen lassen (zum Bsp. zur Gütergemeinschaft; vgl. B. Capper).

Besondere Brisanz erhält Zwieps Studie durch die neuere Diskussion nach der Veröffentlichung des sog. Judasevangeliums; deutscher Text mit Einführung und Sekundärliteratur bei F. F. Bruce, E. Güting, *Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum einschließlich des apokryphen Judasevangeliums*, 5. Aufl. (Gießen: Brunnen, 2007), S. 146–166. Die Wirkungsgeschichte des Judas wird ausführlicher beschrieben bei H. Lona, *Judas Iskariot: Legende und Wahrheit* (Freiburg: Herder, 2007, u. a. mit detaillierter Diskussion des Judasevangeliums) und bei M. Meiser, *Judas Iskariot: Einer von uns*, Biblische Gestalten 10 (Leipzig: EVA, 2004).

3. Würdigung

Die Darstellung und Würdigung der ausgewählten Monographien zu verschiedenen Aspekten des Ikk Doppelwerks lädt dazu ein, anhand der vorliegenden Titel und über sie hinaus grundsätzlicher die gegenwärtige Forschung zum Ikk Werk zu reflektieren. Ich beginne mit Perspektiven, die sich aus den besprochenen Studien ergeben. Sie bieten einen relativ repräsentativen Querschnitt durch die gegenwärtige Forschung und stehen für verschiedene Zugänge und Fragestellungen:

Octavian Baban dehnt bestimmte Merkmale, die in einem Teil des Ikk Doppelwerks beobachtet und wiederholt untersucht wurden (Ikk Reisebericht), auf das ganze Doppelwerk aus und stellt somit die Erarbeitung Ikk Theologie auf eine breitere Textbasis. Diese Erweiterung der Ikk Textbasis (was freilich auch zu immer umfangreicheren Monographien führt!) hat auch in anderen Fällen zu weiterführenden Ergebnissen geführt, die teilweise die bisherige Erforschung der Ikk Theologie massiv in Frage gestellt haben. Die Zusammenordnung von Texten mit bestimmten Merkmalen, deren Abgrenzung von andern und Analyse werden freilich umstritten bleiben. Baban untersucht im Gefolge der älteren deutschsprachigen und der neueren amerikanischen Acta-Forschung die Apg, ihre Art des Erzählens und ihre Theologie als ein Werk griechisch-römischer Literatur und auf dem Hintergrund der antiken literarischen Diskussion. Seine Studie zeigt, dass je spezifischer die von dort entliehenen Deutungskategorien sind, desto schwieriger auch ihre Anwendung wird. Wer diesen Weg beschreitet, muss vor allem um die Grenzen dieses Vorgehens wissen und spüren, bis wohin das Ikk An-

liegen erhellt wird und ab wann es „passend“ gemacht zu werden droht. Baban zeigt jedoch auch, dass der Vergleich mit hellenistischen Gattungen bzw. Konzepten zu interessanten theologischen Ergebnissen führen kann.

Die Studie von *Anja Cornils* ist repräsentativ für viele, mehrheitlich englischsprachige Studien, die neuere literaturwissenschaftliche Ansätze mit ganz verschiedenen Fragestellungen auf das Lk Doppelwerk anwenden. Cornils zeichnet sich darin aus, dass sie mit großer erzählwissenschaftlicher Kompetenz an das Thema geht. Neben den Stärken (u. a. dass die ganze Erzählung in den Blick genommen wird) werden aber auch in ihrer Arbeit die Grenzen dieses Ansatzes deutlich. Mein Eindruck ist, dass derartige Ansätze helfen können, Einzelaspekte zu verstehen, aber nur integriert in einen historisch-theologischen Zugang wirklich weiterführen. Zu fragen ist insbesondere, ob narrative Zugänge, die den historischen Anspruch des Lk Doppelwerkes vernachlässigen oder gar methodisch ausblenden, nicht an der Intention des Verfassers vorbeigehen, der eben nicht nur eine kunstvoll gestaltete Erzählung schreiben wollte.

Michael Fullers Untersuchung ist repräsentativ für Studien, die die Lk Theologie durch detaillierten Vergleich mit parallelen atl. und oder frühjüdischen Vorstellungen zu erhellen suchen. Fullers Studie zeigt die Chancen und Grenzen dieses Zugangs zur Lk Theologie auf. Zum einen wird deutlich, dass die atl.-frühjüdischen Quellen und Vorstellungen vielschichtig sind und man daher eher mit einzelnen „Stimmen“ bzw. Strömungen vergleicht als mit dem Frühjudentum. Schon allein aufgrund der Quellenlage ist bei Verallgemeinerungen Vorsicht geboten. In der damit verbundenen, willkommenen Erforschung der Theologien des Frühjudentums ist der aktuelle Forschungsstand zu berücksichtigen. Daher sind gründliche Kenntnisse gefragt. Es ist sowohl paradox als auch selbstverständlich, dass die Arbeit von Christen am NT in den letzten fünf Jahrzehnten zu einer bis dahin unbekannteren Erforschung und Wertschätzung des Frühjudentums, seiner Geschichte, Literatur und Theologie geführt hat und zu der Erkenntnis, dass das NT nicht nur eine Sammlung „christlicher“ Schriften ist, sondern auch Teil der frühjüdischen Literaturgeschichte, zumindest ihres messianischen Flügels. Von anderen Strömungen des Frühjudentums trennt sie, dass sie die frühjüdischen messianischen Erwartungen als in Jesus von Nazareth erfüllt kennen.

Zum anderen stellt sich bei Vergleichen zwischen Frühjudentum und Lk Theologie (und der anderer ntl. Autoren!) wie ihn Fuller vornimmt, die Frage, wie deutlich oder wie subtil Motive bei Lk vorhanden sein müssen oder können, um als der tatsächliche „Hintergrund“ gelten zu können. An vielen Stellen wird man über Wahrscheinlichkeiten nicht hinauskommen (und vielleicht besser von ähnlichen Vorstellungen sprechen), die die Exegese von Einzeltexten nicht übergebührend bestimmen dürfen. Es besteht die Gefahr, die Konvergenzen zu betonen, und das Lk Proprium zu übersehen oder zu schmälern bzw. in die Lk Texte hineinzu lesen. Zugleich ergeben sich aber durch solche Vergleiche interessante Perspektiven, ob nun in Übereinstimmung mit Lk oder im Widerspruch zu ihm, die

helfen, die Lk Theologie in einen weiteren frühjüdischen Diskurs einzuordnen, zu verorten und in schärferem Profil zu erkennen.

Ijatuyi-Morphés Studie zeigt, wie fruchtbar es sein kann, wenn Forscher aus einem anderen kulturellen und kirchlichen Kontext (der gelegentlich durchschimmert) intensiv sowie gekonnt europäische und nordamerikanische Forschungsbeiträge aufgreifen, weiterentwickeln und eigene Perspektiven beisteuern. Es wird nicht von ungefähr kommen, dass gerade ein nigerianischer Kollege die Notwendigkeit der Bekehrung für das christliche Selbstverständnis betont und bei allen Auseinandersetzungen in diesem Teil Afrikas nach dem Spezifikum christlicher Identität fragt. Dass *Ijatuyi-Morphé* dies mit deutlichem Rückgriff auf das NT tut und sich nicht scheut, mit dem NT die Notwendigkeit der Bekehrung zu betonen, sagt auch etwas über die Kirche in Nigeria. Dass dies auffällt, sagt allerdings auch etwas über die Kirche in der westlichen Welt. Sein Rückbezug auf das AT ist eine willkommene Ergänzung zu Versuchen, Bezüge vor allem in griechisch-römischer und frühjüdischer Literatur zu suchen.

Ähnlich wie Fullers Studie zeigt *Yuzuru Miuras* Untersuchung, dass es sich lohnt, die Lukasschriften auf ihrem atl.-frühjüdischen Hintergrund zu lesen. Miura erarbeitet die atl.-frühjüdische Darstellung Davids, um auf diesem Hintergrund Inhalt und Funktion der Vorkommen Davids im Lk Doppelwerk zu beleuchten. Dabei geschieht beides: Die Darstellung im AT und Frühjudentum schärft den Blick auf die Vorkommen bei Lk, das Lk Bild schärft den Blick für die früheren Vorkommen in der gleichen Traditionslinie. Miura beweist, dass es sich lohnt, aus den verschiedenen Korpora ein *vollständiges Bild* zu erheben und diese Bilder zu vergleichen. Studien, die auf einer (wie auch immer begründeten) Auswahl beruhen, tendieren zu einem subjektiven Bild. Weitere Studien könnten mit anderen Figuren oder Figurengruppen der Lk Erzählung ähnlich verfahren. Bei dieser Gegenüberstellung und anderen Aspekten Lk Theologie ist die Frage nach der jeweiligen Funktion für das Ganze der Lk Darstellung und damit Theologie weiterführend, ja unerlässlich. Freilich werfen solche Studien auch die Frage auf, was es für christliches Selbstverständnis und das Verhältnis zum Judentum bedeutet, wenn der Messias der Christen in Genealogie und Typologie in der Linie des größten Königs Israels steht und zugleich als Repräsentant der Herrschaft Gottes auftritt und verkündigt wird.

Scott Shaufs Studie belegt, dass auch nach fast fünf Jahrzehnten intensiver Arbeit an der Theologie der Lk Schriften viele grundlegenden Fragen kontrovers diskutiert werden bzw. noch nicht ausreichend behandelt wurden oder die Diskussion zum Teil steckengeblieben ist (wie lässt sich die „Theologie“ einer Erzählung erheben?). Es ist also erforderlich und lohnenswert, immer wieder Prämissen und anscheinend gesicherte Ergebnisse und methodisches Vorgehen zu reflektieren und zu hinterfragen. Zugleich zeigt Shaufs Arbeit auch, dass es bei vielen bisher zumindest monographisch vernachlässigten Einzelabschnitten der Appg noch interessante theologische, aber sicher auch historische Früchte zu ern-

ten gibt. Sie belegt aber auch, dass dies mit einer relativ traditionellen historisch-theologisch orientierten Methodik möglich ist.

Ähnlich wie Cornils greift *Herbert Stettberger* auf sprachwissenschaftliche Methodik zurück und weitet die bisherige Perspektive auf die lk Besitzethik entscheidend aus. Die Möglichkeiten für die Anwendung dieser und anderer Methoden auf verschiedene bisher nicht oder nicht eindeutig geklärte Fragen lk Theologie (inkl. Ethik) sind vielfältig. Dieser Weg zur Erhellung des lk Doppelwerkes wurde in den letzten zwei Jahrzehnten vom bescheidenen Trampelpfad zur breiten Straße und hat zu unterschiedlichen Ergebnissen geführt. Ob sich der Aufwand lohnt und die Ergebnisse wirklich weiterführen, wird sich oft erst im Nachhinein herausstellen und im Einzelfall umstritten bleiben. Stettberger zeigt, dass man sprachwissenschaftliche Methodik auch mit historischen Fragen verbinden kann.

Wie die Arbeit Shaufs zu Apg 19 zeigt *Arie Zwiep*, dass es sich lohnt, bisher vernachlässigte Abschnitte der Apg detailliert exegetisch (mit einer relativ traditionellen Methodik, zum Bsp. redaktionsgeschichtliche Fragestellung, Frage nach Quellen) mit einer theologischen Fragestellung zu bearbeiten und in einem größeren Zusammenhang lk Theologie zu interpretieren. Die Stärken einer historisch-theologischen Interpretation werden deutlich, auch wenn sie nicht alle Fragen zu lösen vermag.

Die vorliegenden Bände bezeugen, dass die Lk-Forschung (und überhaupt die Bibelwissenschaften) ein internationales Unternehmen geworden ist. Sie stammen von den Amerikanern Fuller und Shauf, dem Holländer Zwiep, den Deutschen Cornils und Stettberger, dem Bulgaren Baban, dem Japaner Miura und dem Nigerianer Ijatuyi-Morphé. Während Forscher aus Europa und zunehmend aus Nordamerika die Bibelwissenschaften der Vergangenheit dominiert haben, wird auch hier mit Verschiebungen im 21. Jahrhundert zu rechnen sein. So ist es durchaus möglich, dass die entscheidenden Beiträge dieses Jahrhunderts von Forschern in oder aus einem nicht-westlichen Kontext geschrieben werden. Freilich erinnern unsere Arbeiten auch daran, dass ein eigenständiger, nicht-westlicher bibelwissenschaftlicher Diskurs, zumindest was die Institutionen und Publikationen betrifft, noch weitgehend fehlt. So entstanden Babans, Miuras und Ijatuyi-Morphés Untersuchungen als Dissertationen in Großbritannien bzw. USA und wurden in Europa bzw. Nordamerika veröffentlicht. Ob und inwieweit sie in ihren Ländern wahrgenommen werden und einen Beitrag zu Theologie und Kirche leisten, bleibt abzuwarten. Es ist zu hoffen, dass sich verschiedene nicht-westliche bibelwissenschaftliche Diskurse entfalten und auch den westlichen Diskurs bereichern, bevor durch den Prozess der Globalisierung lokale, regionale und nationale Partikularismen verloren zu gehen drohen. Dass dieser übergreifende Diskurs keine Einbahnstraße zu sein braucht, zeigt zum Bsp. der aktualisierende Abschnitt in Shaufs Studie, der nicht nur in einem westlichen Kontext zu hören ist.

Freilich ist zu bedenken, dass es in allen Teilen der Erde eine reiche Wirkungsgeschichte der Lk Schriften gibt, einen von ihnen angeregten Diskurs, der sich – Gott sei Dank! – nicht nur in Postgraduierten-Programmen, Dissertationen und wissenschaftlichen Monographien äußert. Dass die westliche Tradition der Bibelwissenschaft (in die heute Forscher aus anderen Teilen der Erde integriert sind) ein gemischter Segen für Kirche und Theologie, aber auch für sich selbst sein kann, zeigt ihre westliche Ausformung von der Neuzeit bis in die Gegenwart. Ferner lässt sich in den vorliegenden Studien eine weite konfessionelle Bandbreite vom Baptisten Baban zum Katholiken Stettberger beobachten.

Was bleibt zu tun? Die Berücksichtigung des atl.-frühjüdischen sowie des hellenistischen Hintergrunds der Lk Darstellung und Theologie sowie die Verwendung eines vielfältigen, interdisziplinären, methodischen Instrumentariums eröffnen viele Perspektiven. Dabei wird neben der historischen Plausibilität des herangezogenen Hintergrunds auch darauf zu achten sein, dass die gewählten Methoden dem historischen Anspruch des Lk Doppelwerks angemessen sind. Auf folgende Aspekte sei abschließend hingewiesen:

– Während die Reden der Apg mehrfach ausführlich untersucht wurden (freilich zum Teil aufgrund problematischer Prämissen und mit ihnen!; vgl. Shauf, 9–11) fehlen zu vielen Erzählabschnitten detaillierte Untersuchungen (zum Bsp. Apg 4; 5, 12; 13; 18; 21f; 27f). Dass auch sie nicht nur Lk Theologie beinhalten, sondern *sind*, haben Shaufs und Zwieps Studien gezeigt.

– J. Schröter formuliert zurecht als offene Frage, „wie beide Teile des Lk Werkes als einheitliches Geschichtswerk gelesen werden können, ohne ihre jeweilige Eigenart zu nivellieren“, und fordert anschließend: „Dabei darf der Blick nicht durch eine ‚synoptische Sicht‘ auf das LkEv verstellt werden: Auch wenn Lk in seiner ersten Schrift auf Vorläufer zurückgreift, wird die Jesusgeschichte in eigenen, auf die Fortsetzung durch den zweiten *λογός* hin ausgerichteter Weise erzählt“ („Einleitung der Herausgeber“, in E. Plümacher, *Geschichte und Geschichten: Aufsätze zur Apostelgeschichte und zu den Johannesakten*, J. Schröter, R. Brucker (Hrsg.), WUNT 170; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, xviii). Neue Perspektiven ergeben sich, wenn das LkEv tatsächlich auch von der Thematik und Intention der Apg gelesen wird bzw. wenn die Apg selbst von ihrer zweiten Hälfte bzw. ihrem letzten Viertel her. Welche Rückschlüsse lassen sich von der Paulusdarstellung der Apg auf das ganze Doppelwerk ziehen? Inwieweit dient das LkEv als Vorbereitung der narrativen Apologie des Paulus und seiner übertrittsfreien Heidenmission? Dabei ist freilich kaum der römische Staat der Adressat (so zum Teil die ältere Forschung!), vielmehr soll verunsicherten Interessenten am christlichen Glauben aus heidnischem Hintergrund Gewissheit (Lk 1,4) vermittelt werden. Auf einige dieser Perspektiven habe ich oben hingewiesen.

– Schröter bemerkt ferner, dass es heute kaum noch möglich sein dürfte, „den Beitrag der Apg zur Erforschung der Geschichte des Urchristentums unter Absehung einer sorgfältigen literarischen Analyse des Actatextes einschließlich der dabei zutage tretenden Intention des Lukas zu erheben“ (a. a. O., S. xviiiif). Dass man dieser Forderung entsprechen kann und dennoch zu einer weit positiveren Einschätzung der historischen Glaubwürdigkeit der Apg kommen kann als die deutschsprachige Acta-Forschung im Gefolge von Dibelius, Conzelmann, Haenchen, Plümacher und anderen, hat neben vielen englischsprachigen Studien unter anderen E. J. Schnabel in seiner umfangreichen Studie *Die urchristliche Mission* (Wuppertal: R. Brockhaus, 2002) gezeigt (vgl. die unten erwähnten Aufsätze von R. Riesner und D. Marguerat). Abzuwarten ist, wie M. Hengel und A. M. Schwemer in ihrer mehrbändigen *Geschichte des frühen Christentums (Band I: Jesus und das Judentum)*; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007) mit der Apg verfahren werden. (Der erwähnte von Schröter und Brucker herausgegebene Band enthält sechs überarbeitete und ergänzte Aufsätze von Plümacher zur Apg und einen bisher unveröffentlichten Aufsatz über „Rom in der Apg“, S. 135–169).

– Auf dem Hintergrund der deutschsprachigen ntl. Wissenschaft der letzten hundert Jahre wäre es noch ungewöhnlicher – deswegen aber nicht weniger fruchtbar! –, das Lk Doppelwerk und die Paulusbriefe wieder im gegenseitigen Blickkontakt zu lesen. Zu den angeblich gesicherten Ergebnissen gehört, dass Lk als Mann der dritten Generation kein Paulusbegleiter war und weder vom Leben noch von der Theologie des Paulus viel verstanden hat (vgl. Darstellung und Kritik bei S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, 187–206; vgl. meine Rez. in *ThLZ* 125, 2000, 1021–1024). Viele Studien haben gezeigt, dass dieses Bild fragwürdig, ja sogar irreführend ist. Schon von daher ist es an der Zeit – auch mit neuen Methoden –, die Debatte neu zu eröffnen. Ist es tatsächlich so verwerflich, Paulus von Lk her zu verstehen bzw. das Lk Doppelwerk von Paulus her? Damit ergeben sich nicht nur neue (teils in Anknüpfung an ganz alte Thesen) Perspektiven für beide Korpora, sondern auch für die Einheit des NT, die durch eine ganze Reihe neuerer Studien wieder „salonfähig“ wird und neu ins Blickfeld gerät.

– Trotz einer Fülle von Einzelstudien zur Lk Theologie, der Studie von P. Porkorny, *Theologie der lukanischen Schriften* (FRLANT 174; Göttingen: V&R, 1997; vgl. meine Rez. in *NT* 42, 2000, 191–193) und des Sammelbandes von I. H. Marshall und D. Peterson (Hrsg.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts* (Grand Rapids; Cambridge: Eerdmans, 1998) zeichnet sich in der Diskussion Lk Theologie kein erkennbarer Konsens ab. Die Studie, die über methodologischen und mehreren sonstigen Lagern hinweg den „großen Wurf“, die schlüssige Gesamtinterpretation präsentiert (ähnlich wie Conzelmanns Studie *Die Mitte der Zeit* von 1954, 1. Aufl.), gibt es noch nicht. Dass es sie in

absehbarer Zeit geben wird, scheint angesichts der Vielfalt und Vielschichtigkeit der gegenwärtigen Forschung wenig wahrscheinlich. Studierende können sich mit den brauchbaren Überblicken in den NT Theologien von F. Hahn (*Theologie des Neuen Testaments I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums*, 2. Aufl.; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, S. 547–583), I. H. Marshall (*New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove: IVP, 2004, S. 129–206), F. Thielman (*Theology of the New Testament. A Canonical and Synthetic Approach*, Grand Rapids: Zondervan, 2005, S. 111–149) und U. Wilckens (*Theologie des Neuen Testaments I: Geschichte der urchristlichen Theologie: Teilband 4. Die Evangelien, die Apostelgeschichte, die Johannesbriefe, die Offenbarung und die Entstehung des Kanons*; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2005, S. 88–150) trösten.

– Mit der Rezeptionsgeschichte der Apg eröffnet sich ein weites Feld. Während ältere und neuere Studien zu einzelnen Abschnitten vorliegen (zum Bsp. F. Bovon, C. Metzendorf, vgl. meine Rez. in *EJT* 13, 2004, 129–133), hat A. Gregory nach Spuren des Ikk Doppelwerks in einer Epoche gesucht in *The Reception of Luke and Acts in the Period before Irenaeus. Looking for Luke in the Second Century* (WUNT II, Bd. 169, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003). Für andere Epochen ist der Ring freigegeben.

In der Serie *The Church's Bible* (hg. von R. L. Wilken, Grand Rapids: Eerdmans, 2003f) fehlen bisher LkEv und Apg. Im *Ancient Christian Commentary on Scripture* (Downers Grove: IVP, 2001f; vgl. www.ivpress.com/accs) liegen sowohl LkEv (A. A. Just (Hg.), 2003) und Apg vor (F. Martin (Hg.), 2006). Die wirkungsgeschichtlichen Artikel der auf 30 Bände angelegten neuen *Encyclopedia of the Bible and Its Reception* (Berlin: de Gruyter; vgl. www.degruyter.com/ebr) zu Stichwörtern der Apg bzw. des NT werden auch die Rezeption der Ikk Schriften aufarbeiten.

Einen Überblick über die neuere Lk-Forschung versucht F. Bovon in *Luke the Theologian: Fifty Five Years of Research (1950–2005)* (Baylor University Press, 2006; vgl. meine Rez. in *RBL* 8, 2007, http://www.bookreviews.org/pdf/5690_6006.pdf). Dass Bovon dabei teilweise nicht über eine kommentierte Bibliographie herauskommt, liegt auch an der Fülle der Beiträge. Einen knappen Überblick bieten in S. Walton (Apg) und D. L. Bock (LkEv) in S. McKnight, G. R. Osborne (Hgg.), *The Face of New Testament Studies: A Survey of Recent Research* (Grand Rapids: Baker, 2004, S. 229–250, 349–372).

Auch wenn die Arbeit an den Ikk Schriften zur Zeit nicht das „Sturm-Zentrum“ (van Unnik) ntl. Wissenschaft ist, dürfte es bei ihrer weiteren Erforschung aus verschiedenen Gründen stürmisch bleiben, und das nicht nur, wenn man sich zu spät im Jahr noch auf das Meer wagt ...

Abschließend ist noch auf das Heft 18 (9. Jg. 2006) der *Zeitschrift für Neues Testament* hinzuweisen, das der Apg gewidmet ist und einen guten Einblick in die deutsche Acta-Forschung gibt:

E. Plümacher, „Stichwort: Lukas, Historiker“, S. 2–8; D. Trobisch, „Die narrative Welt der Apg“, S. 9–14; A. Gignac, „Neue Wege der Auslegung: Die Paulus-Interpretation von A. Badiou und G. Agamben“, S. 15–25; H. Omerzu, „Das Imperium schlägt zurück: Die Apologetik der Apg auf dem Prüfstand“, S. 26–36; C. M. Thomas, „Die Rezeption der Apg im frühen Christentum“, S. 52–63; R. Riesner, „Die historische Zuverlässigkeit der Apg“, 38–43; D. Marguerat, „Wie historisch ist die Apg?“, S. 44–51.

Christoph Stenschke

Recent Monographs on Luke: A Review Article

This review gives a detailed survey and evaluation of eight new German and English monographs on Luke's double work. The books chosen are representative of the different problems and methods developed in recent research and are repeatedly applied to one another. The beginnings of different perspectives that emerge from interaction with these studies are shown. The report facilitates a visit to the 'workshop' of contemporary international work on the Lucan writings and demonstrates where further work can and must be undertaken.

Berthold Schwarz

Sind wir Gott los?

|| Zur neuen Diskussion über den Atheismus

Richard Dawkins: *Der Gotteswahn*, 6. Aufl., Berlin: Ullstein 2007, 575 S., € 22,90

Christopher Hitchens: *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*, 3. Aufl., München: Blessing 2007, 350 S., € 17,95

Alistair McGrath, Joanna C. McGrath: *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus*, 2. Aufl., Asslar: Gerth 2008, 149 S., € 9,95

Robert Spaemann: *Der letzte Gottesbeweis. Mit einer Einführung in die großen Gottesbeweise und einem Kommentar zum Gottesbeweis Robert Spaemanns von Rolf Schönberger*, München: Pattloch 2007, 127 S., € 12,95. Ders.: *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart: Klett-Cotta 2007, 264 S., € 17,-

1. Richard Dawkins: Der Gotteswahn (Original: *The God Delusion*)

Unter den derzeitigen Religionskritikern, mit steigender Tendenz hin zu einem ‚atheistischen Fundamentalisten‘ (A. McGrath), ist der Evolutionsbiologe Richard Dawkins gegenwärtig sicherlich der bekannteste und populärste, neben dem u. a. noch Christopher Hitchens, Daniel Dennett oder der Newcomer Sam Harris zu erwähnen wären. Der bekannteste lebende Atheist ist er mittlerweile alle Male.

Dawkins hat seit 1995 „den eigens für ihn eingerichteten Lehrstuhl für Public Understanding of Science an der Universität Oxford inne“ (laut Buchumschlag). Er ist Bestseller-Autor einer Reihe von Büchern, die die Evolutionstheorie in popularisierter Form zu verbreiten bemüht sind. Im naturwissenschaftlichen Rahmen hat Dawkins allerdings ziemlich an Bedeutung verloren, nachdem (um es vorsichtig zu formulieren) seine seit mehr als drei Jahrzehnten vorgetragene Theorie der Memetik wissenschaftlich-empirischer Überprüfung bisher nicht standgehalten hat. Nach der Überzeugung von Dawkins wird die Evolution durch ‚Replikatoren‘-, ‚Gene‘ (*replicators-genes*) oder ‚Meme‘ vorwärts gebracht, sozusagen ‚Kulturkörperchen‘ (F. T. Cloak) auf neuronaler Ebene, als Grundlage der

kulturellen Evolution, der Zivilisation und der Menschheitsgeschichte (vgl. dazu S. 267–283). In diesem Zusammenhang hat er den ernsthaft gemeinten Vorschlag geäußert, wieder verstärkt über ‚Menschenzucht‘ nachzudenken.

Dawkins hat allerdings längst eine über die umstrittene Memetik hinausreichende, religionskritische, anti-christliche, anti-religiöse Fanggemeinde, die sich (vor allem auch im Internet) unter anderem in so genannten ‚Bright-Zirkeln‘ vernetzt (vgl. z. B. <http://brightsblog.wordpress.com/> usw.).

Im Buch ‚Der Gotteswahn‘ geht Dawkins davon aus, dass es „mit ziemlicher Sicherheit keinen Gott gibt“ (S. 155). „Himmelshaken – zu denen auch alle Götter gehören – sind Hokuspokus“ (S. 106). Jede Form von religiösem Glauben an eine Gottheit ist für ihn Ausdruck eines „geisteskranken Wahnverhaltens“ (S. 17–18). Er sympathisiert in diesem Zusammenhang mit Robert M. Piersigs Aussage: „Leidet *ein* Mensch an einer Wahnvorstellung, so nennt man es Geisteskrankheit. Leiden *viele* Menschen an einer Wahnvorstellung, dann nennt man es eine Religion“ (S. 18).

1.1 Zum Inhalt

Wie geht Dawkins in seinem Buch „Der Gotteswahn“ vor? Das Buch enthält insgesamt zehn Kapitel. Die Kapitel eins und zehn bilden dabei eine Art Rahmen für das Buch, in denen Dawkins nach eigenen Angaben auf unterschiedliche Weise demonstrieren will, „wie ein richtiges Verständnis für die großartige Welt ... für unsere Inspiration“ von Bedeutung sein kann“ (S. 15). In den Kapiteln dazwischen legt er die Grundlage dafür, dass der mathematischen Wahrscheinlichkeit nach kein Gott existieren kann, um schließlich in unterschiedlichen Etappen Religion und Moral zu diskutieren mit dem Ziel, seiner darwinistisch-evolutionären Erklärung der Welt den Weg zu bereiten.

Zunächst nimmt sich Dawkins einige Seiten Zeit, um die übrigen ‚Atheisten‘ anzugehen, die seine scharfe Religionskritik (bisher noch) ablehnen (also die noch immer ängstlichen, nach außen den ‚religiösen‘ Schein wahren wollen, Krypto-Atheisten der Gesellschaft). Er will ihnen zeigen, dass „man als Atheist glücklich, ausgeglichen, moralisch und geistig ausgefüllt sein“ kann (S. 11).

Ab Kapitel 2 über Kapitel 3 und 4 legt Dawkins dann gegen die Weltreligionen und den Gottesglauben los, also nicht nur gegen den christlichen Glauben. Alle Weltreligionen sind im Visier der vernichtenden Radikalkritik, und ihre Anhänger fallen unter Dawkins Urteil, letztlich einer „Geisteskrankheit“ verfallen zu sein (S. 17–18). Viele Atheistenkollegen lehnen allerdings solch eine scharfe Polemik gegen die Religionen ab.

In Kapitel 5 (S. 225–290) versucht Dawkins die Wurzeln der Religionen ausfindig zu machen, wieso also in allen menschlichen Kulturen das Phänomen ‚Religion‘ allgegenwärtig ist. Er favorisiert die Theorie, dass Religion ein zufälliges, unglückseliges Nebenprodukt einer Fehlfunktion evolutionäre Selektionsvorgänge gewesen sei, das teilweise sogar – im Sinne der Evolution – einmal nützlich

gewesen sein könnte (S. 239–242). Hier greift nun seine in anderen Veröffentlichungen vorgetragene (und unter Wissenschaftlern höchst umstrittene) Theorie der Memetik, die u. a. auch besagt, dass religiöse ‚Kulturkörperchen‘ (Meme) erklären, wie Religionen sich gesellschaftlich verbreitet haben können, vergleichbar mit einer neuronal zu denkenden ‚Virusepidemie‘ (S. 267–283).

Im 6. Kapitel wird die menschliche Moral erörtert. In diesem Zusammenhang betont Dawkins, wieso keine Religion und auch kein Gott nötig sind, um moralisch gut sein zu können. Die menschliche Moralität wird erneut als ein Prozess der Evolution erklärt (altruistische Gene) im Zusammenhang unterschiedlicher Selektionsmechanismen (S. 291–326).

In darauf folgenden Kapitel geht es nochmals um Moral, in dem Dawkins argumentiert, dass es einen ‚moralischen Zeitgeist‘ in jeder menschlichen Gesellschaft gäbe, der sich zunehmend entfalte (S. 327–388). Dabei führt er Beispiele aus dem Alten Testament an, die für ihn typisch für die Barbarei ‚religiöser Moral‘ seien, die er auch ‚heute noch‘ in der amerikanischen Gesellschaft in Kirche und Politik wiederfinde.

Dann stellt sich Dawkins selbst die Frage, wieso er eigentlich den Religionen gegenüber so feindlich eingestellt ist (Kap. 8, S. 389–430). Seine Antwort klingt keineswegs versöhnlich, sondern bissig. Seine Feindschaft den Religionen gegenüber sieht er darin, dass Religion (gemeint sind Gottesglaube und Religiosität) die Naturwissenschaften zerrütze, Fanatismus unterstütze, Bigotterie gegen Homosexuelle fördere und die gesamte Gesellschaft negative beeinflusse und zerstöre.

Im neunten Kapitel (S. 431–478) geht er dann noch auf die Indoktrination im Rahmen jeder Art von religiöser Erziehung von Kindern ein und ruft dazu auf, zwischen den Rechten der Kinder und denen ihrer Eltern zu unterscheiden. Dawkins beginnt seine Ansichten zur religiösen Erziehung mit der Erwähnung von missbräuchlichen Übergriffen katholischer Geistlicher auf Kinder, denen er die (seiner Ansicht nach nicht weniger „missbräuchlichen“) Lehren von Sünde, Schuld und Hölle gegenüberstellt. Müssten deshalb nicht, so Dawkins, Kinder vor allen ‚missbräuchlichen‘ Übergriffen geschützt werden?

Als Einstieg dient ihm der Fall von einem jüdischen Jungen im Spanien des 19. Jahrhunderts, der von einem Kindermädchen heimlich getauft und dann von der Kirche (da „Christ“) seinen Eltern entwendet wurde (S. 431–434). Dabei weist er aber auch (mit einem ‚Selbst-Schuld‘-Unterton) darauf hin, dass Juden eben gerne christliche Kindermädchen einstellten, da diese auch am Sabbat arbeiten durften.

Statt ein Kind also als Jude oder Christ zu bezeichnen, plädiert er dafür, es nur als Kind jüdischer oder christlicher Eltern gelten zu lassen. Und daraus zieht er nun den Schluss, Kinder staatlicherseits beispielsweise vor einer Erziehung als Amish-Leute, als orthodoxe Juden oder an kreationistischen Privatschulen „zu schützen“ (aufgrund der dort zu erwartenden ‚körperlichen und seelischen Misshandlungen‘). Man mag sich verwundern, aber hier ist es nun Dawkins, der fak-

tisch für das Wegnehmen der Kinder von ihren Eltern plädiert – und kühl ausführt, dass er den Beitrag zur lebensweltlichen „Vielfalt“ etwa der Amish-Lebensweise nicht für ein Argument hält, um den Kindern das eigene Amish-Schulsystem „anzutun“ (S. 457ff.).

Gerade in diesem Kapitel wird deutlich, dass Dawkins die Dynamik der u. a. religions-soziologisch so genannten vertikalen Transmission religiöser Überzeugungen in der Familie erkannt hat – und diese Wahrnehmung ihn besonders bei geburtenstarken Gemeinschaften (Amish-Leute, orthodoxe Juden, Muslimen, Mormonen, evangelikal-kreationistischen Christen etc.) und Privatschulen ‚entsetzt‘, so dass er in diesem Zusammenhang sogar Menschenrechtsverletzungen tolerieren, ja sogar befürworten kann.

Er schließt das Kapitel mit den bezeichnenden Worten: „[N]atürlich können wir uns eine gewisse sentimentale Loyalität zu den kulturellen und literarischen Traditionen beispielsweise des Judentums, der anglikanischen Religion oder des Islam bewahren, ja wir können sogar an Trauungen, Beerdigungen und anderen religiösen Ritualen teilnehmen, ohne uns den Glauben an Übernatürliches zu Eigen zu machen, der sich historisch mit diesen Traditionen verbindet. Wir können den Glauben an Gott aufgeben, ohne den Kontakt zu einem wertvollen kulturellen Erbe zu verlieren“ (S. 478). Auf diese Weise kann Dawkins also doch irgendwie die Teilnahme an Ritualen, die ja seiner Ansicht nach durch ‚Geisteskrankheit‘ und ‚Wahnvorstellungen‘ geprägt sind, als ‚Kultur‘ bezeichnen und dadurch rechtfertigen. Solche Worte hinterlassen den Eindruck, dass ihm seine eigene aggressive Radikalität in der Ablehnung von Gott und Religion in den Konsequenzen als Mensch einer bestimmten Kultur selbst nicht ganz geheuer zu sein scheint.

Auf den Seiten 535–575 im „Anhang“ findet der interessierte Leser neben einem sehr nützlichen und guten Literaturverzeichnis, die Endnoten, ein Personen- und Sachwortregister sowie eine Liste mit „Adressen atheistischer Organisationen im deutschen Sprachraum“.

1.2 Einige kommentierende Bemerkungen

Bei der Lektüre des Buches bleibt kein Zweifel, dass Dawkins das ‚Böse in der Welt‘ von den Kirchen, den Moscheen, den Synagogen und den Gotteshäusern dieser Welt ausgehen sieht, und allein in der Naturwissenschaft (in Dawkins Fall bedeutet das ‚seine‘ Variante des Darwinismus) Heil und Erlösung von diesen ‚Übeln‘ zu finden sei. Für ihn ist es unbestritten, dass der „religiöse Gotteswahn“ durch die Menschheitsgeschichte hindurch für die meisten Katastrophen in der Menschheitsgeschichte verantwortlich zu machen sei.

Seine Vorgehensweise in der Argumentation und Darstellung ist dabei – man beachte das wohl – weder akademisch-wissenschaftlich exakt, noch sonderlich ausgewogen begründet, aber durchaus mit Intelligenz und Scharfsinn gewürzt. Er agiert mehr populistisch, mit dem Hang, die breite Masse mit seiner Botschaft

erreichen zu wollen. Gezielt und polemisch überzieht er die Grenzen wissenschaftlicher Seriosität und zielt auf Schlagzeilen.

Seine gesamte Argumentation, sein Denken ist der nostalgische Anklang an den [naturalistisch-logischen] Positivismus, einer Philosophie, die ihre Forschung auf das Positive, Tatsächliche, Wirkliche und Zweifellose beschränkt, sich allein auf Erfahrung beruft und jegliche Metaphysik (Gottesbezug) als theoretisch unmöglich und praktisch nutzlos ablehnt (Religionsersatz). Der Positivismus geht zurück auf Auguste Comte (1798–1857). Er formulierte die philosophische Prämisse, dass als Basis für wissenschaftliche Erkenntnis nur Tatsachen zugelassen sind. Unter Tatsachen versteht er wirklich Gegebenes, das man *objektiv* erkennen kann. Der auch bei Dawkins vorhandene Naturalismus wird als eine uneinheitliche philosophische Bewegung seit dem 17. Jahrhundert angesehen, die irgendwie eine materialistisch-physikalische Weltsicht propagierte, in der die ‚Natur‘ zum Grund und zur Norm aller Erscheinungen stilisiert wird. Wunder und übernatürliche Wesen usw. werden darin abgelehnt.

Wie auch immer, eine philosophisch oder theologisch durchdachte und ausgewogene Epistemologie wird man bei Dawkins nicht finden, die ernsthaft diskutierten Mängel und Infragestellungen des positivistischen bzw. des naturalistischen Denkens daher ebenso wenig.

Doch eines lässt sich gewiss nicht leugnen: Dawkins formuliert radikale Fragen rhetorisch gut, die in gewisser Weise redliches, wissenschaftliches, rechtliches und persönliches Nachdenken herausfordern wollen, weil sie kein einfaches, harmonisches Ausweichen zulassen. In dieser Hinsicht ähnelt seine Vorgehensweise ganz dem atheistisch-ideologischen Vorbild eines Bertrand Russell in seinem Klassiker „Warum ich kein Christ bin“ aus dem Jahre 1927.

Dawkins geht in der Regel bei jedem seiner Hauptkapitel von extrem negativen Einzelfallbeispielen aus, aus denen er die Berechtigung ableitet, generell die Existenzrechte von Religionen überhaupt bestreiten zu dürfen. Die markanten und extremen Beispiele, die er aus den Weltreligionen aufgreift, sollen dem Leser nicht erlauben, sich einfach von dieser oder jener Religion oder religiösen Gruppe absetzen zu können. Dawkins zwingt (in unangemessener unfairer Weise) gewissermaßen Christen, Muslime, Juden, Hindus usw. gleichermaßen, sich zu fragen, warum „sie“ als Religionsanhänger überhaupt religiös (aktiv) sind. In journalistischer Manier (manchmal im Stile der Regenbogenpresse) führt Dawkins seine provozierenden Beispiele an.

Wissenschaftlich seriös – wie gesagt – ist Dawkins Buch nicht. Die reiche Tradition wenigstens der philosophischen Auseinandersetzung um die Existenz Gottes (wenn schon nicht die theologische *per se*) wird beispielsweise (wahrscheinlich bewusst und absichtlich?) kaum tangiert. Thomas von Aquin, Blaise Pascal, Stephen Unwin und ihre jeweilige Argumentation hinsichtlich möglicher Gottesbeweise fallen im Schnellverfahren dem vernichtenden (aber unsachgemäßen) Urteil Dawkins zum Opfer (S. 108–154). Es geht ihm insgesamt eher um „Massenwirkung“, um Propaganda, nicht wirklich um wissenschaftliche Ernst-

haftigkeit. Allein die Naturwissenschaft dient ihm gelegentlich in seiner Argumentation, vor allem als Munitionslager zur Bloßstellung religiöser Fundamentalisten.

Neben dem erwähnten Mangel in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit epistemologischen Voraussetzungen und philosophischen Prämissen (Positivismus) muss bei Dawkins ebenfalls der Verzicht auf ein wirkliches ‚Geschichtsbewusstsein‘ beklagt werden. Wenn er schon Religionen miteinander vergleicht und ihre gesammelten Schandtaten auflistet (um hier nur auf ein Detail seiner Vorgehensweise einzugehen), dann muss er auch differenziert geschichtsbewusst vorgehen, um Ursachen und (Aus-)Wirkungen wirklich präzise zu beschreiben und Fehltritte zu vermeiden.

Es ist generell eine übliche Vorgehensweise beim Vergleich von Religionen, die jeweiligen Stärken miteinander zu vergleichen und dann auch die entsprechenden Schwächen. Niemand würde es als sachgerechtes Vorgehen ansehen, wollte man die ‚Goldene Regel‘ aus der Bergpredigt etwa mit der *fatwa* gegen Salman Rushdie vergleichen. Der Vergleich würde hinken und nicht wirklich greifen, wäre auch in gewisser Weise unredlich, da der Islam von vorneherein in ein negatives Licht gestellt wäre. Dieser einhellig akzeptierte religionsphänomenologische Grundsatz, Vergleichbares miteinander zu vergleichen, ist selbstverständlich auch beim Vergleich von Religion und Naturwissenschaft anzuwenden.

Was aber macht Dawkins hinsichtlich der Religionen? Er beschreibt (alle) Religionen pauschal als eine einflussreiche, universale Macht innerhalb der menschlichen Kulturen, die allesamt von Falschheit, Heuchelei und Scharlatanerie durchdrungen seien. Er ‚sammelt‘ also alles Schlechte und offensichtlich ‚Böse‘ der Religionen und schlussfolgert daraus eine generalisierende Aussage über den Wert von Religion überhaupt. Daher kann er auch pauschal, undifferenziert und generalisierend Religion als Phänomen gruppenbezogener Wahnvorstellungen oder Geisteskrankheiten abtun.

Doch diese Argumentationsweise ist verwerflich, wie jeder akademisch Gebildete auf Anhieb erkennen kann. Ohne jetzt eine wirkliche Diskussion beginnen zu wollen, wäre dann doch unbedingt auch zu fragen, wie es mit den Naturwissenschaften oder dem Atheismus *per se* und ihrer jeweiligen Wirkungsgeschichte innerhalb der Weltkulturen aussieht. Wenn Religionen dafür angeklagt werden können für das, was in ihrem Namen alles Schreckliches geschehen ist oder ausgeübt wurde (so der Vorwurf Dawkins), wie viel mehr könnte das in gleicher Weise für das gesagt werden, das im Namen der Wissenschaften oder des Atheismus getan wurde?

Eine authentische Beschreibung dessen, was jeweils eine (atheistische) Naturwissenschaft ist, muss zugleich auch zulassen, dass eine authentische Beschreibung von dem gegeben wird, was die jeweilige Religion in ihrem Selbstverständnis ist bzw. sein will. Wir befinden uns hier also auf der untersten Ebene der Begriffsdefinition, die für die Kommunikation von großer Bedeutung ist, um

Schwierigkeiten ausräumen zu können. Dawkins übergeht diese Gesichtspunkte leichtfertig und unakademisch.

Um deutlich zu machen, wo u. a. ein denkerischer und konzeptioneller Fehler bei Dawkins vorliegt, soll Thomas H. Huxley, Charles Darwins Zeitgenosse, als Zeuge aufgerufen werden, auf den Dawkins sich mehrmals stets positiv bezieht. Huxley vertrat beispielsweise die nach damaligen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen aufgestellte These, dass schwarze Menschen niemals mit Menschen mithalten können werden, die ein größeres Gehirn hätten, gemeint war damit der weiße Mensch. In allen Belangen, v. a. denkerisch, sei der weiße Mann dem schwarzen überlegen (S. 369). Was macht Dawkins mit dieser katastrophalen Fehlinterpretation „atheistisch-wissenschaftlicher“ Forschung aus der Vergangenheit? Er schreibt süffisant und beinahe teilnahmslos: „Dass gute Historiker die Aussagen aus früheren Zeiten nicht nach den Maßstäben ihrer eigenen Zeit beurteilen dürfen, ist eine Binsenweisheit ... Huxley [war] „seiner Zeit voraus“ (S. 370). Mit solchen leichtfertigen Sätzen übergeht Dawkins die unverschämte Rohheit eines atheistisch-wissenschaftlich sanktionierten Rassismus, dem Beweis für den ‚Fortschritt des moralischen Zeitgeistes‘. Gehörte Huxley nun wirklich zu einer fortschrittlichen Vorhut, seiner Zeit weit voraus? Wohl kaum. Und lieferte er nicht, wie auch Hitler in seinem Wahn, genügend Argumente, einen Genozid am jüdischen Volk oder die Euthanasie an sog. ‚unwerten Leben‘ durchführen zu helfen, und das alles im Namen einer ‚Wissenschaft‘, nicht in dem einer Religion?

Wenn also Religion und (atheistische) Naturwissenschaft miteinander verglichen werden sollen, dann 1. aufgrund eines wirklichen Geschichtsbewusstseins über Hintergründe und wirkliche Ursachen vergangener Ereignisse innerhalb der Weltkulturen (sofern eruierbar) und 2. indem Stärken mit Stärken und Schwächen mit Schwächen verglichen werden. Jede andere Vorgehensweise wäre inakzeptabel. Die Lektüre von A. u. J. McGrath bietet weitere angemessene Erwidern zu Dawkins' Gotteswahn.

2. Christopher Hitchens: Der Herr ist kein Hirte (Original: „*God Is Not Great: How Religion Poisons Everything*“)

Einen weiteren Vertreter des modernen Atheismus finden wir in Christopher Hitchens mit seinem Buch, das den provozierenden Titel trägt: „Der Herr ist kein Hirte“. Dieser Titel ist gewiss eine bewusste Anspielung der deutschen Übersetzung von „*God Is Not Great*“ auf den Psalm 23, der für ‚deutschsprachiges‘ Empfinden zu den am meisten gekannten und geschätzten Bibeltexten neben dem ‚Vater Unser-Gebet‘ zählen dürfte.

Auf ungefähr 350 Seiten in 19 Kapiteln versucht Hitchens zu beweisen, „wie Religionen die Welt vergiften“ – so der Untertitel des Buches. Die Kapitelüberschriften sind provokant und knapp formuliert, wie z. B. „Religion tötet“ (S. 27–

51), „Eine Anmerkung zur Gesundheit und ihre Gefährdung durch die Religion“ (S. 83–93) oder „Religion als Erbsünde“ (S. 249–261). Die Lösung dieser „Weltvergiftung“, quasi das Mittel zur Entgiftung, formuliert Hitchens v. a. in den beiden letzten Kapiteln seines Buches: Kap. 18 „Eine edlere Tradition: Die Vernunft setzt sich zur Wehr“ (S. 305–330) und Kap. 19 „Fazit: Die Notwendigkeit einer neuen Aufklärung“ (S. 331–338).

In erster Linie argumentiert Hitchens aus kulturgeschichtlicher und literarischer Perspektive und ist dabei so aggressiv und böse, dass es teilweise kaum erträglich ist, weiterzulesen, seine Schreibe wahrscheinlich jedoch eine wahre Freude für jeden überzeugten Atheisten sein wird. Hitchens würde die Religion allerdings nicht verbieten lassen, selbst wenn er dazu imstande wäre. Dennoch müssen künftig einmal alle religiösen Systeme überwunden worden sein, „die uns zu den Katakomben, den muffigen Altären und der schuldbeladenen Sucht nach Unterwerfung und Unterwürfigkeit zurückzerren wollen“ (S. 338), damit sich ein Fortschritt in einer neuen menschlichen Zivilisation durchsetzen kann.

Hitchens beginnt sein Buch mit einem – nach eigenen Angaben – Schlüsselerlebnis aus Kindheitstagen, als er als Neunjähriger die Schule besuchte und von seiner gottesfürchtigen Lehrerin, Frau Jean Watts, in seinem ‚Glauben‘ erschüttert worden sei. Er schreibt: „Doch dann kam der Tag, an dem sich die arme, liebe Mrs. Watts übernahm. In dem ehrgeizigen Versuch, ihre beiden Rollen als Biologie- und Bibellehrerin miteinander zu verschmelzen, sagte sie: ‚Da seht ihr, Kinder, wie mächtig und großzügig Gott ist. Er hat die Bäume und das Gras grün gemacht und damit die Farbe ausgesucht, die auf unsere Augen besonders beruhigend wirken. Stellt euch mal vor, die Pflanzen wären lila oder orange, wie grässlich das wäre‘,“ (S. 12). Als Neunjähriger, der keine Ahnung von Naturwissenschaften oder Gottesbeweisen hatte, sei ihm unmittelbar klar gewesen, dass sein Lehrerin „in nur zwei Sätzen alles vermässelt hatte. Die Augen passen sich der Natur an, nicht andersherum“ (S. 13).

Von diesem Zeitpunkt an – so Hitchens – begann seine lebenslange Reise, die Hintergründe des Religiösen und der Natur zu entlarven und zu werten. Als Heranwachsender entdeckte er Weiteres, das ihm nicht einleuchtete, dass er zu hinterfragen begann. Schließlich formuliert Hitchens seine vier nicht mehr reduzierbaren Einwände gegen jeden Art von Religion: (1) die völlige Fehleinschätzung des Ursprungs und der Herkunft des Menschen und (2) des Kosmos, (3) das krankhafte, maximale Verlangen nach Unterwürfigkeit sowie (4) der Solipsismus, wobei die beiden zuletzt genannten Einwände in gefährliche sexuelle Verkrampfung ausarten und sich in einem krankhaften Wunschdenken äußern.

Hitchens spart nicht mit Polemik und Spott bei der Beurteilung der Religionen. Durch zahlreiche ‚krasse‘ Beispielen will er die fortwährende Unterdrückung und Verfolgung kritisch denkender Menschen über die Jahrhunderte hinweg belegen. Er schreibt über die sadistischen, sexuell aufgeladenen Einfälle der Folterer in Gottes Namen, geißelt die oft unheilige Allianz von Religionsvertretern und autoritären Regimes oder beschreibt das von Religionsfanatikern verursachte Elend

in der Gesundheitspolitik der Dritten Welt, etwa bei der Bekämpfung von Polio oder Aids. Der Zusammenhang zwischen Religion und sexueller Repression führt Hitchens zu der provokanten Frage: „Ist Religion Kindesmisshandlung?“ (S. 263–276). Er beantwortet diese Frage mit einem eindeutigen „Ja“ und untermauert seinen Standpunkt mit zahlreichen drastischen Beispielen aus der christlichen, jüdischen und muslimischen Welt. In dieser Hinsicht geht Hitchens ähnlich unwissenschaftlich und tendenziös einseitig vor wie Dawkins in seinem Buch.

Die landläufige Unterstellung, dass fromme, gläubige Menschen moralisch bessere Menschen wären, lässt Hitchens ebenfalls nicht gelten (S. 213–236). Exemplarisch pickt er sich ein paar oft gelobte Persönlichkeiten der Religionen heraus, um sie in ihrer moralischen Integrität zu demontieren. Martin Luther King bekommt ebenso sein Fett weg (S. 213–217), wie Martin Luther (S. 221) oder Mahatma Gandhi (S. 223–226) oder etliche andere moralisch ‚angeblich‘ integere religiöse Persönlichkeiten der Geschichte und Gegenwart, wobei Dr. King insgesamt noch am besten wegzukommen scheint (S. 226).

Gandhis Widerstand beispielsweise habe letztlich nur Wirkung gezeigt, weil die britischen Besatzer Indiens sowieso nicht mehr hätten halten können. Das sei zwar keine Schande, doch Gandhis religiöse Überzeugungen würden sein Vermächtnis in ein dubioses Licht stellen. „Gandhi wollte Indien, verkürzt gesagt, wieder zu einer dörflichen und primitiven, spirituellen‘ Gesellschaft machen, erschwerte damit die Machtteilung mit den Muslimen und war wohl willens, zur Gewalt zu greifen, wenn er es für nützlich hielt“ (S. 223). Und weiter: „Jahrzehntlang hatte ein stabiles Bündnis aus britischen und indischen Säkularisten und Linken der Befreiung Indiens argumentativ den Boden bereitet. Es war absolut überflüssig, dass ein religiöser Obskurantist die Sache an sich riss, verschleppte und verzerrte“ (S. 225).

Hitchens Buch geht an vielen Stellen über das hinaus, was man landläufig unter Religionskritik versteht. Er kennt kein Pardon, lässt sich erst gar nicht auf Relativierungen ein, zählt (oft verzerrt dargestellte) Verbrechen im Namen der Religionen auf. Religionsvertreter haben sich daher in keinster Weise in gesellschaftliche Belange einzumischen. In seiner Schusslinie stehen gleichwohl Christentum, Judentum, Buddhismus und Islam. Hitchens macht deutlich klar, dass aus seiner Sicht die Welt ohne Religionen schon immer besser gewesen wäre.

In Kapitel 18 bemüht sich Hitchens nach brauchbaren Vorbildern Ausschau zu halten. Zunächst kritisiert er aber die christliche Apologetik, die stets Ps 14,1 und Ps 53,2 „Die Toren sprechen in ihrem Herzen: ‚Es ist kein Gott‘, gegen Gottesleugner heranziehen. Diese lächerliche und unsinnige Aussage lässt Hitchens nicht gelten, sie beeindruckt ihn nicht. Vielmehr sieht er – beinahe getröstet, könnten man meinen – dass es – ‚der Vernunft sei Dank‘ – auch schon zu der damaligen Zeit, anständige Ungläubige, Gottlose gegeben habe: „Unserer Spezies [der Atheisten] werden die Toren nicht ausgehen“, schreibt er mit stolzem Unterton und fährt fort, „doch ich wage die Behauptung, dass es mindestens so

viele leichtgläubige Idioten gegeben hat, die ihren Glauben an Gott bekannten, wie Tölpel und Einfaltspinsel" (S. 306).

Seine Vorbilder sieht er in Persönlichkeiten mit ‚logischem, freigeistigem Denkvermögen‘ in der Zeit von Sokrates bis zu Spinoza, von David Hume zu Thomas Paine, von Immanuel Kant zu Albert Einstein, bis hin zu Lenny Bruce, Saul Bellow, Philip Roth and Joseph Heller (S. 307–330).

Abschließend plädiert Hitchens für eine „neue Aufklärung“, die allen gefährlichen, dummen und lähmenden Wirkungen von Religionen entgegentritt und sie überwindet. Er schließt mit den programmatischen Worten: Wir müssen „unsere Vorgeschichte hinter uns lassen und uns den Händen entwinden“, die uns in die Religiösität und zum Gottesglauben „zurückzerren wollen“. Und dann: „Um den Geist dafür frei zu bekommen, müssen wir den Feind erkennen und bereit sein, gegen ihn zu kämpfen“ (S. 338). Dieser Feind ist die Religion, die im Urteil Hitchens die Welt vergiftet.

Hitchens liefert nicht wirklich neue Einsichten mit seinen vorgebrachten atheistisch-rationalistischen Gedanken und Argumenten. Er ist sprachlich allerdings schroffer, roher und direkter als andere Religions- und Gotteskritiker. Die Beispiele, die er wählt, sind oft drastisch. Dennoch bleibt die Frage, ob wir es in Hitchens Fall nicht wieder nur mit einem modernen Abguss eines ‚Möchtegern-Nitzsche‘ oder eines ‚Haus-Wald-und-Wiesen-Rationalisten‘ alter Schule oder eines ähnlich gesinnten Atheisten in neuem Gewand vor uns haben? Neu oder originär sind seine Vorwürfe gegen den Gottesglauben, gegen die Religionen bzw. gegen das Christentum nicht. Überzeugend ist seine Argumentation ebenfalls nicht (ähnlich wie bei Dawkins). Eine ernsthafte, seriöse Auseinandersetzung mit der tiefen Frage nach der Existenz Gottes oder mit den Religionen finden wir bei ihm nicht. Fazit: Nichts Neues unter der Sonne. Wie gut, dass der Herr der gute Hirte bleibt.

3. Alister McGrath; Joanna C. McGrath: Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus (Original: *The Dawkins Delusion*)

Gut geeignet als einführende, kurze und prägnante intellektuelle Argumentationshilfe gegen massive Infragestellungen des Glaubens bzw. der Gottesexistenz, wie durch Dawkins oder Hitchens vorgebracht, liefert u. a. Alister McGrath, ein mittlerweile weltweit anerkannten Theologe, der zugleich auch in molekularer Biophysik promoviert wurde. Zusammen mit seiner Frau Joanna bietet McGrath eine sehr gelungene Erwiderung zu Dawkins „Gotteswahn“. Im deutschen Titel seines Buches, der „Der Atheismuswahn“ lautet, wird nicht so schön das Wortspiel deutlich, das McGrath offensichtlich bewusst wählte, mit einem Schuss britischer Ironie gewürzt. Das Original heißt nämlich „*The Dawkins Delusion*“, also m. a. W. „Der Wahn des Herrn Dawkins“.

McGrath ist kein Dawkins, aber er hätte einer sein können. Er selbst argumentierte eine Zeit lang seines Lebens als Atheist (S. 14.17). Er drückt sein ambivalentes Verhältnis zu Dawkins folgendermaßen aus: „Dawkins und ich sind zwar in völlig verschiedene Richtungen gegangen, aber im Wesentlichen aus denselben Gründen. Wir sind beide Akademiker aus Oxford und lieben die Naturwissenschaften. Wir glauben beide leidenschaftlich daran, dass wissenschaftliches Denken auf empirischen Fakten beruhen muss, und kritisieren jene, die die Auffassung vertreten, passionierte Überzeugungen hätten in der Wissenschaft nichts zu suchen. Wir geben auch beide vor, unsere Meinung über Gott ändern zu wollen, wenn es die Tatsachen erfordern sollten. Doch obwohl wir dieselbe Welt erforschen, sind wir vor dem Hintergrund unserer individuellen Erfahrungen zu völlig verschiedenen Schlussfolgerungen über Gott gekommen“ (S. 9). In der Gottesfrage gehen die beiden sonst ähnlich ausgebildeten Persönlichkeiten auseinander.

McGrath hält sich nicht zurück, Dawkins Buch als „aggressiv und fehlerhaft“ zu bezeichnen (S. 14). McGrath schreibt: „Es ist ... ausgesprochen schwierig, zu diesem Buch [von Dawkins] Stellung zu nehmen. Aber nicht, weil es so gründlich argumentiert oder so überwältigende Beweise liefert. Das Buch liefert selten mehr als eine Ansammlung von Halbwahrheiten, die zum einen übertrieben dargestellt werden, um möglichst große Wirkung zu erzielen. Zum anderen sind sie noch dazu lose aneinandergereiht, um den Eindruck zu erwecken, sie bildeten ein wirkliches Argument. Eine derart selektive Darstellungsweise zu widerlegen wäre ausgesprochen nervtötend. Heraus käme lediglich ein hoffnungslos niveauloses, engstirniges Buch, das belehrt und nicht erklärt. Jede von Dawkins' Fehlinterpretationen und Übertreibungen kann hinterfragt und korrigiert werden“ (S. 14). Und er ergänzt schlagfertig: „Steht es wirklich so schlecht um den Atheismus, dass er von derart unausgegorenem Unsinn gestützt werden muss?“ (S. 15).

Aus diesen Gründen geht McGrath lediglich auf die repräsentativen Argumente ein, die Dawkins vorgebracht hat, nicht auf alle angeführten Details der angeblich mit Beispielen belegten Beweisführungen (S. 17). Auf diese Weise sollen die Leser selbst ihre Schlüsse ziehen können.

McGrath präsentiert eine vierfache Attacke gegen Dawkins „Gotteswahn“, klar gegliedert durch die Überschriften seines Buches, orientiert an den Hauptargumenten von Dawkins: 1. Getäuscht, was Gott betrifft? (S. 19–37), 2. Hat die Naturwissenschaft die Existenz Gottes widerlegt? (S. 39–63), Woher stammt die Religion? (S. 65–93) und 4. Ist Religion böse? (S. 95–126). Auf den Seiten 145–149 unter der Überschrift „Zum Weiterlesen“ wird nützliche Literatur angegeben, die die angesprochenen Themen weiter vertiefen helfen.

Ehepaar McGrath macht seine Sache überzeugend gut, die Zuverlässigkeit der Argumentation in Dawkins Buch begründet infrage zu stellen, die teilweise lediglich auf Halbwahrheiten oder sogar auf Lügen aufgebaut sind.

Schließlich kommt McGrath zu dem Ergebnis: Im Unterschied zu Dawkins (auch Hitchens wäre hier gleichermaßen anzuführen) sind sich Religionskritiker, die moralische Verantwortung besitzen, bewusst, „sich so gut und so sorgfältig wie möglich mit dem Phänomen „Religion“ auseinanderzusetzen. Aus diesem Grund ärgern sie sich auch über Dawkins' plumpe Stereotypen, seine viel zu vereinfachende duale Gegenüberstellung („Wissenschaft ist gut“ – „Religion ist böse“), seine vorgeschobenen Argumente und seine augenscheinlich krankhaft feindselige Einstellung zur Religion. Könnte „Der Gotteswahn“ eventuell tatsächlich nach hinten losgehen und die Menschen davon überzeugen, dass der Atheismus genauso intolerant, doktrinär und lästig ist wie das Schlimmste, was Religion zu bieten hat?“ (S. 125).

Wer auch immer geplant hat, Dawkins „Gotteswahn“ oder Hitchens Buch „Der Herr ist kein Hirte“ zu lesen, dem sei dringend ans Herz gelegt, auch zugleich die Erwiderung von McGrath gegen Dawkins zu studieren. In jedem Fall sollte jeder verantwortungsbewusste Christ die Argumentation von McGrath verinnerlichen, selbst wenn er sich die Lektüre von Dawkins und Hitchens Werken nicht antun will. Schaden kann es in keinem Fall, im Gegenteil.

Robert Spaemann: Der letzte Gottesbeweis / Das unsterbliche Gerücht

Als letzte Titel in dieser Sammelrezension zum Themenfeld Atheismus und Gottesglaube sollen hier Beiträge des katholischen Philosophen Robert Spaemann erwähnt werden. Spaemann selbst kommt in seinem Buch „Der letzte Gottesbeweis“ mit einem Beitrag „Die Vernünftigkeit des Glaubens an Gott“ auf etwa 30 Seiten zu Wort, während die übrigen Seiten (S. 33–127) durch Kommentare dazu und Beiträgen zu klassischen Gottesbeweisen von Rolf Schönberger gefüllt werden. Zur ausführlicheren Vertiefung dieses Aufsatzes von Spaemann sei noch auf dessen aktuelles Buch mit einer ähnlichen Themenstellung hingewiesen: „Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne“, Klett-Cotta, Stuttgart 2007, 264 Seiten.

Ohne jetzt im Detail diese Beiträge darstellen und auswerten zu wollen, soll doch angesichts der Dawkins- / Hitchens-Provokationen im Namen des Gott leugnenden Atheismus betont werden, dass es doch nicht so einfach ist, die Existenz Gottes rational widerlegen zu können, wie die atheistischen Kronzeugen es populistisch formuliert behaupten. Spaemann, Schönberger, McGrath, sie und andere mehr, liefern genügend stichhaltige Argumente, die die „Vernünftigkeit des Glaubens an Gott“ belegen können. Allerdings sind die philosophischen Beiträge Spaemanns wesentlich anspruchsvollerer Art. Sie setzen wirklich die Bereitschaft voraus, denken und v. a. nach-denken zu wollen und dabei Argumente im Für und Wider abzuwägen. Im Vergleich zu Dawkins oder Hitchens ist Spaemann daher eher „schwerere Kost“, aber nichtsdestotrotz viel mehr lesenswert als die Erstgenannten.

Spaemann verweist darauf (Der letzte Gottesbeweis / Das unsterbliche Gerücht), dass die Frage nach der Existenz Gottes positiv bejahend, aber auch im Sinne des Atheismus, des Zweifels oder des Agnostizismus beantwortet werden könne. Diese Antworten seien zwar nicht wahr, aber dennoch als menschliche Identifikationsmöglichkeiten zu respektieren. Wahrheit setzt für Spaemann Gott voraus (Gottesbeweis, S. 31). Daher findet er letztlich einen letzten „Gottesbeweis aus der Grammatik, genauer aus dem sogenannten Futurum exactum“, den er als „nietzsche-resistent“ bewertet (Gottesbeweis, S. 31).

Damit meint er konkret, dass beispielsweise die Aussage „[i]n ferner Zukunft wird es nicht mehr wahr sein, dass wir heute Abend hier zusammen waren‘ ... Unsinn [ist]. Es lässt sich nicht denken ... Wenn gegenwärtige Wirklichkeit einmal nicht mehr gewesen sein wird, dann ist sie gar nicht wirklich. Wer das Futurum exactum beseitigt, beseitigt das Präsens“ (S. 32). Und auf den Gottesbeweis bezogen bedeutet das für ihn: „Wir müssen ein Bewusstsein denken, in dem alles, was geschieht, aufgehoben ist, ein absolutes Bewusstsein. Kein Wort wird einmal ungesprochen sein, kein Schmerz unerlitten, keine Freude unerlebt ... Wenn es Wirklichkeit gibt, dann ist das Futurum exactum unausweichlich und mit ihm das Postulat des wirklichen Gottes“ (S. 32).

Spaemanns Beiträge (Der letzte Gottesbeweis / Das unsterbliche Gerücht) zusammen mit Schönbergers Kommentaren und Vertiefungen sind sehr nützlich, liefern sie doch vernünftige und ausgewogene Ansichten zur Gottesexistenz auf akademisch und philosophisch-wissenschaftlich hohem Niveau. Jedem, der tiefer in die Materie eindringen will, auch in der apologetisch-vernünftigen Auseinandersetzung mit atheistischen Konzepten, sei diese Lektüre dringen empfohlen, selbst dann, wenn der epistemologische und heilsrelevante Vorbehalt einer *fides qua* dadurch nicht ersetzt werden kann. Die biblisch-evangelische Lösung ergibt sich natürlich nicht auf der Ebene der rational ermittelten Inhalte (in Analogie zur *fides quae*), sondern stets auf der Ebene der identitätsbestimmenden Identifikation des Vertrauens (in Analogie zur *fides qua*). Trotzdem sind vernünftige Gründe, die für die Existenz Gottes sprechen, niemals unerheblich, wie Spaemann zu Recht hervorhebt.

Wie soll man nun angesichts der Fülle von dicht geschriebenen Informationen, die hinter diesen Buchtiteln stecken, eine Sammelrezension abschließen? Vielleicht am besten mit einem Weisheitsspruch aus dem Predigerbuch: „Was geschehen ist, eben das wird hernach sein. Was man getan hat, eben das tut man hernach wieder, und es geschieht nichts Neues unter der Sonne“ (Pred 1,9). Und das von Hitchens so heftig lächerlich gemachte Bibelwort: „Die Toren sprechen in ihrem Herzen: ‚Es ist kein Gott‘. Sie taugen nichts; ihr Freveln ist ein Greuel; da ist keiner, der Gutes tut“ (Ps 14,1; 53,2), soll dennoch als Warnung Gottes gültig bleiben. Dawkins, Hitchens & Co. haben sich entschieden, Gott als ihren Feind zu erklären. Wollen wir für diese Autoren hoffen, dass Gott in Retour diese Haltung ihnen gegenüber nicht einnimmt.

Auch Christen werden durch die aggressiv und polemisch vorgetragenen Argumente vom Kaliber eines Dawkins oder Hitchens unangenehm in ihrem Glauben herausgefordert, manche sogar ernsthaft erschüttert. Diese Tatsache gilt es unbedingt auch seelsorgerlich zu adressieren.

Christen sind darüber hinaus gefragt, Antworten zu formulieren, die mehr beinhalten als Trivialitäten oder das kurzschlüssige Jagen nach dem gerade Aktuellen oder dem praktischen Nutzen, da das als der „Tod verantwortungsvoller Theologie“ (G. Ebeling) zu Recht anprangert werden müsste (vgl. auch 1 Petr 3,15). Christliche Vertreter, wenn sie sich schriftlich oder öffentlich äußern, dürfen daher durchaus zeigen, dass sie von Gott einen Verstand bekommen haben. Gut abgewogene und präzise formulierte Aussagen in Rede und Schreibe, auch in apologetischer, den Glauben verteidigender Art, sind in der fromm-evangelikalischen Welt – Gott sei es geklagt – nicht immer vorzufinden.

Jeder, der vernünftig und ausgewogen an der apologetischen Arbeit zur Verteidigung des christlichen Glaubens mitarbeitet, jeder der leitende bzw. seelsorgerliche Verantwortung in Gemeinden und christlichen Werken wahrnimmt oder in der christlichen Ausbildung oder Begleitung von Jugendlichen und Erwachsenen aktiv ist, sollte sich auskennen, welche Argumente ‚alte und neue‘ Atheisten gegen Gott, den Glauben und die Religion im Allgemeinen vorbringen. Einen guten, relativ leicht verständlichen Einstieg diesbezüglich bietet nach wie vor das bereits ältere Taschenbuch von Horst Georg Pöhlmann „Der Atheismus oder der Streit um Gott“, 3. Aufl., Gütersloh 1979 oder auch das Buch von Klaus Bockmühl „Atheismus in der Christenheit. Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche“, 3., mit e. Nachw. vers. Aufl., Gießen 1985.

Nach (unrühmlichen) Jahrzehnten eines ‚leicht-fertigen‘, oft theologisch oberflächlich begründeten, christlich-utilitaristischen Pragmatismus in Ausbildungsstätten, Kirchen und Gemeinden, dürfte es nun erneut an der Zeit sein, das christlich-apologetische, theologisch gründliche ‚Denken‘ wiederzuentdecken, das sich in seinen Ergebnissen und Antworten auch vor Angriffen eines Dawkins oder Hitchens nicht zu verstecken braucht (vgl. McGrath, Spaemann).

Berthold Schwarz

Have we at last got rid of God? Some remarks on the current discussion on atheism

According to recent publications, e. g. Richard Dawkin's mega-seller „The God Delusion“, and Christopher Hitchens, „God is not great“, it seems that atheism has found fresh good reasons to finally get rid of belief in ‚God‘. In his cumulative book review of five recent titles dealing in one way or another with contemporary atheism and its responses to epistemological reasons for belief in God, Berthold Schwarz describes the arguments and weaknesses of these fresh denials

of God. The anti-theism of Dawkins and Hitchens may be the strongest since Bertrand Russell's „Why I Am Not a Christian“ (published in 1927), laying out the essential arguments against belief in God with force and precision. Dawkins can be called the world's most prominent atheist at this time. He is becoming still more popular and gaining a wider voice and influence. Hitchens follows this new trend; he too is successfully surfing the current atheism-wave. But – according to Schwarz – the arguments presented and the partial bad reasoning of both atheists can be quickly demolished by showing the missing reliability of Dawkins's and Hitchens' evidence and judgment.

Highlighting the weaknesses in Dawkin's (and also in Hitchens') argumentation may be helpful in convincing people who have been swept off their feet by their arguments. This has been done by Alister McGrath and his wife Joanna. In their book „The Dawkins Delusion“ they do so simply by challenging Dawkins ‚at representative points‘ and then allowing readers to draw their own conclusions about the overall reliability of Dawkins's evidence and judgment. This is a fine and thoroughly thought through *apologia fidei* by a Christ believing scientist and theologian with a passionate concern for truth over against a crude antireligious propagandist who shows a disregard for evidence.

In addition two publications by the Roman-Catholic philosopher Robert Spaemann demonstrate the rationality and reasonability of the existence of God and therefore for faith in God. He argues that the ‚final proof for God's existence‘ (theologic argument) is to be found in matters of ‚grammar‘ called *futurum exactum*. The argument goes like this: because we are unable to say ‚Today's evening‘ will not come to pass in the future, since otherwise the present cannot be real and true, there must be a Being who preserves all ‚presentness‘ for the future to come, that is God.

In conclusion it seems to be mandatory that Christian theology should rediscover apologetics and ‚thorough thinking‘ instead of following the easy-going, postmodernist or utilitarian way of ‚doing church‘.

Gottesdienste für Kirchendistanzierte in der Volkskirche

|| Konzepte und Perspektiven

In vielen Gemeinden gibt es Gottesdienste, die sich besonders an Kirchendistanzierte richten. Da sie oft ein zusätzliches Angebot zum traditionellen Gottesdienst darstellen, werden sie auch „Zweitgottesdienste“ genannt. Ziel dieser Gottesdienste ist es Menschen anzusprechen, die zwar Mitglieder einer Kirche sind, aber dem Glauben und der Gemeinde distanziert gegenüberstehen. Indem auf Bedürfnisse solcher Menschen eingegangen wird, soll eine Brücke zum christlichen Glauben und zur Gemeinde entstehen.

Die Einführung und die Gestaltung von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte sind vielfach mit zahlreichen Klärungsprozessen und teilweise auch mit Auseinandersetzungen verbunden. Um an dieser Stelle eine Hilfestellung zu bieten, sollen im Folgenden einige Thesen zu solchen Gottesdiensten vorgestellt und erläutert werden.¹

1. Gottesdienste für Kirchendistanzierte entsprechen der derzeitigen gesellschaftlichen und kirchlichen Situation

Die derzeitige gesellschaftliche Situation ist geprägt durch den Trend zur „Erlebnisgesellschaft“.² Nicht mehr äußere Bedürfnisse wie Nahrung, Kleidung oder Fortbewegung an sich stehen im Mittelpunkt, sondern die Vermehrung bzw. Intensivierung subjektiv wahrgenommener Erlebnisse, wie zum Beispiel das mit einer bestimmten Kleidung oder einem Auto verbundene Gefühl. Produkte und Dienstleistungen werden emotionalisiert, „inszeniert“ und mit einem Erlebnis- bzw. Unterhaltungswert verbunden.³ Dem entspricht, dass auch Gottesdienste für Kirchendistanzierte vielfach einen unterhaltsamen bzw. erlebnisorientierten Cha-

1 Ausführlicheres zu diesen Thesen und Weiterführendes zum Thema in: Schwark, Christian: *Gottesdienste für Kirchendistanzierte. Konzepte und Perspektiven*, STM 17, Wuppertal 2006.

2 Vgl. hierzu Schulze, Gerhard: *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*, 6. Aufl., Frankfurt 1996.

3 Vgl. Foitzik, Alexander: Event, in: Hofmeister, Klaus; Bauerochse, Lothar (Hg.): *Macht- worte des Zeitgeistes*, 2. Aufl., Würzburg 2001, S. 61–73, 61; vgl. zum Beispiel die Tendenz im Fernsehen, dass Information und Unterhaltung ineinander übergehen („Infotainment“).

rakter haben. Durch eine ansprechende Musik, Theaterstücke oder eine humorvolle Moderation soll zum Beispiel die Aufmerksamkeit der Besucher gewonnen werden. Die Tatsache, dass diese Gottesdienste vielfach ein zusätzliches Angebot neben den bestehenden Gottesdiensten darstellen, entspricht außerdem dem gesellschaftlichen Trend zur Pluralisierung. So wie die Produktpalette der angebotenen Waren größer wird⁴ und die Anzahl der möglichen Berufe und Lebensformen zunimmt, so kann der Besucher auch unter verschiedenen Gottesdienstformen wählen.⁵ Gottesdienste für Kirchendistanzierte stehen somit im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Entwicklungen. Dies kann einerseits eine Chance sein, weil sie dadurch vielen Menschen einen Zugang bieten. Andererseits ist zu fragen, wo die Grenze zu einer zu weitgehenden Anpassung an gesellschaftliche Strömungen zu ziehen ist.

Auch in Bezug auf die kirchliche Situation lassen sich Parallelen ziehen. Auffällig ist, dass in den letzten Jahren das Thema „Gottesdienst“ eine besondere Rolle gespielt hat. Im Bereich der wissenschaftlichen Theologie lag der Schwerpunkt der Praktischen Theologie in den 1990er Jahren auf der Liturgik.⁶ Die EKD-Synode 1997 beschäftigte sich intensiv mit dem Gottesdienst. Der Hauptvortrag von Peter Cornehl stand unter dem Thema „Herausforderung Gottesdienst“⁷. Besonders wichtig ist in diesem Zusammenhang die Einführung des *Evangelischen Gottesdienstbuches* am ersten Advent 1999. Anstelle einer konkreten Vorgabe, wie Gottesdienste im Einzelnen zu gestalten sind, werden im *Evangelischen Gottesdienstbuch* verschiedene Formen des Gottesdienstes durch eine gemeinsame Struktur miteinander verbunden.⁸ Alle vorhandenen Gottes-

4 Ein Beispiel für die Vielzahl von Angeboten sind die Ausstattungsvarianten bei Autos; es wird geschätzt, dass in Deutschland zurzeit 10.000 bis 20.000 verschiedene Variationen von Autos angeboten werden; vgl. Kurz, Rüdiger: *Kirche bei den Menschen. Eine Kirchengemeinde auf dem Weg ins 21. Jahrhundert*, Asslar 2000, S. 68.

5 Vgl. Berger, L.: *Der Zwang zur Häresie. Religion in einer pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg 1992, S. 28–30; Lämmermann, Godwin: *Einleitung in die Praktische Theologie. Handlungstheorien und Handlungsfelder*, Stuttgart 2001, S. 71, der das Selbstbild des nachmodernen Menschen als „Patchwork-Identität“ bezeichnet.

6 Vgl. Grethlein, Christian; Meyer-Blanck, Michael: „Geschichte der Praktischen Theologie im Überblick – eine Einführung“, in: Grethlein, Christian; Meyer-Blanck, Michael: *Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand ihrer Klassiker*. Leipzig 2000, S. 1–65, 54f; vgl. auch Grethlein; Ruddat, Günter: „Gottesdienst – ein Reformprojekt“, in: Grethlein, Christian; Ruddat, Günter: *Liturgisches Compendium*, Göttingen 2003, S. 13–41, 32, die die 1990er Jahre als „Jahrzehnt der Auseinandersetzung und Beschäftigung mit dem Thema Gottesdienst auf allen kirchlichen Ebenen“ bezeichnen.

7 Vgl. Cornehl, Peter: „Herausforderung Gottesdienst“. Einführung in das Schwerpunktthema“, EKD-Synode, Wetzlar 3.11.1997, in: *epd-Dokumentation* Nr. 50, 1997, S. 4–12.

8 Vgl. *Evangelisches Gottesdienstbuch. Agende für die Evangelische Kirche der Union und für die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands*, hg. von der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und im Auftrag des Rates von der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union. Berlin 1999, S. 14; Hering, Theodor: *Gottesdienst und Gotteserkenntnis. Dogmatische Entscheidungen im Hin-*

dienste können innerhalb dieses Strukturmodells gefeiert werden.⁹ Dadurch wird die Pluralität des kirchlichen Lebens „gleichsam kirchenamtlich vor Augen geführt“.¹⁰ Die Einrichtung von besonderen Gottesdiensten für Kirchendistanzierte entspricht diesem pluralen Ansatz. Auch ihre kreative Gestaltung passt zu dem *Evangelischen Gottesdienstbuch*, nach dem der Gottesdienst eine „kreativ zu bewältigende Gestaltungsaufgabe“¹¹ ist.

Weiterhin ist schon seit einigen Jahren zu beobachten, dass das Thema „Mission und Evangelisation“, das in der Evangelischen Kirche in Deutschland lange Zeit eher am Rande stand, zunehmend in den Mittelpunkt des kirchlichen Interesses rückt.¹² Entscheidend hierfür war die EKD-Synode 1999, die sich mit diesem Thema beschäftigte und bei der eine entsprechende Kundgebung verabschiedet wurde.¹³ Außerdem sind mehrere kirchliche Verlautbarungen erschienen, in denen die Notwendigkeit von Mission und Evangelisation betont wird.¹⁴ Zu nennen sind zum Beispiel das Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz¹⁵, die Studie „Kirche mit Hoffnung“¹⁶ und die Schrift „Das Evangelium unter die Leute bringen“.¹⁷ Schließlich ist das besondere Interesse an Mission und Evangelisation im Bereich der Evangelischen Kirchen auch daran erkennbar, dass an der Universität Greifswald ein „Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung“ gegründet wurde, das von meh-

blick auf das „Evangelische Gottesdienstbuch“, Veröffentlichungen zur Liturgik, Hymnologie und theologischen Kirchenmusikforschung 37, Göttingen 2001, S. 304; Schulz, Frieder: „Was soll eine Agende heute leisten? 12 Thesen“, in: Neijenhuis, Jörg; Ratzmann, Wolfgang (Hg.): *Der Gottesdienst zwischen Abbildern und Leitbildern*, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität, Bd. 5, Leipzig 2000, S. 116–120, 118.

- 9 Vgl. Kerner, Hanns: *Gottesdienst Gestalt geben. Ein Wegweiser durch das Evangelische Gottesdienstbuch*, München 2001, S. 18.
- 10 Hermelink, Jan: *Praktische Theologie der Kirchenmitgliedschaft. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Gestaltung kirchlicher Beteiligung*, APTh 38, Göttingen 2000, S. 372.
- 11 Kerner, Gottesdienst (Anm. 9), S. 9.
- 12 Vgl. hierzu auch Herbst, Michael: „Gemeindeaufbau im 21. Jahrhundert. Kybernetik – Where Learning Leads to Mission“, in: Lämmlein, Georg; Scholpp, Stefan: *Praktische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*. Tübingen 2001, S. 369–387, 374f; 377–380; 387, der von der Rehabilitation der Evangelisation spricht.
- 13 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Das Evangelium unter die Leute bringen. Zum missionarischen Dienst der Kirche in unserem Land*, EKD-Texte 68, Hannover 2000, S. 42–50.
- 14 Man kann deshalb davon sprechen, dass die „Papierform“ der Evangelisation zurzeit gut ist, so Klaus Teschner auf einem „Missionale-Treffen“ in Köln.
- 15 Arnoldshainer Konferenz, *Evangelisation und Mission. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz*, Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1999.
- 16 Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): *Kirche mit Hoffnung. Leitlinien künftiger kirchlicher Arbeit in Ostdeutschland*. Im Auftrag des Kirchenamtes der EKD hg. v. Helmut Zeddies, Hannover 1998.
- 17 Kirchenamt, *Evangelium* (Anm. 13).

rerer Landeskirchen unterstützt wird.¹⁸ Dieses Institut, das zum Sommersemester 2004 seine Arbeit aufgenommen hat, soll das evangelistische Handeln der Kirche theologisch reflektieren und dazu beitragen, dass die Evangelisation als Thema der Praktischen Theologie wahrgenommen wird.¹⁹ Die Einrichtung eines solches Institut wurde bereits 2001 in der von der EKD herausgegebenen Schrift „Das Evangelium unter die Leute bringen“ angeregt.²⁰ In dieser und den anderen genannten Schriften wird betont, dass die klassischen Formen von Mission und Evangelisation allein nicht ausreichen, um den Herausforderungen der Gegenwart gerecht zu werden. Es ist daher nach neuen Ansätzen und Modellen zu fragen. Gottesdienste für Kirchendistanzierte, denen meist ein missionarisches Anliegen zugrunde liegt, können ein solcher neuer Ansatz sein und daher einen Beitrag dazu leisten, das missionarische Anliegen in die Praxis umzusetzen.

2. Gottesdienste für Kirchendistanzierte sind nicht grundsätzlich neu

Gottesdienste für Kirchendistanzierte wirken vielfach neuartig und innovativ. Der Ansatz, besondere Gottesdienste für Menschen anzubieten, die dem Glauben oder der Kirche distanziert gegenüberstehen, ist aber nicht grundsätzlich neu. Auch wenn die „Kirchendistanzierten“ früherer Tage nicht mit denen in heutiger Zeit vergleichbar sind, gibt es doch einige bemerkenswerte Parallelen. Im Folgenden sollen in exemplarischer Form einige solcher Parallelen aufgezeigt werden.

2.1 Gottesdienste in der Alten Kirche²¹

In der Alten Kirche wurden zwei Teile des Gottesdienstes unterschieden: die Vormesse (Wortteil) und die Opfermesse (Abendmahlsteil). An der Vormesse konnten auch die Taufbewerber, die „Katechumenen“, teilnehmen. Vor der Opfermesse, zu der nur die Getauften zugelassen waren, wurden die Katechumenen

18 Vgl. zu diesem Institut Herbst, Michael: „Das Konzept des Instituts für die Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung. Internationales Hearing zum Institut für die Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung in Greifswald, 12./13.6.2003“, in: *epd-Dokumentation* Nr. 42, 2003, S. 13–21; Ohlemacher, Jörg: „Das ‚Institut für die Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung‘ / Zum Thema“, in: *epd-Dokumentation* Nr. 42, 2003, S. 4.

19 Vgl. Herbst, Konzept (Anm. 18), S. 13f.

20 Kirchenamt der EKD, *Evangelium* (Anm. 13), S. 40.

21 Vgl. hierzu auch die ausdrückliche Bezugnahme auf die „missa catechumenorum“ bei Vogt, Fabian: „GoSpecial, der ‚etwas andere‘ Gottesdienst. Ein offenes Angebot als Brücke in die Gemeinde“, in: Mildenerberger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (Hg.): *Jenseits der Agenda. Reflexion und Dokumentation alternativer Gottesdienste*, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 10, Leipzig 2003, S. 103–111, 104–106.

offiziell entlassen.²² Diese Trennung von Getauften und Katechumenen findet sich zum Beispiel bei Hippolyt, aber auch bei Tertullian und in späteren Quellen.²³ Später wurden die beiden Teile des Gottesdienstes als „missa catechumenorum“ (Katechumenenmesse) und „missa fidelium“ (Gläubigenmesse) bezeichnet.²⁴ So wie bei heutigen Gottesdiensten für Kirchendistanzierte wird unterschieden zwischen dem Gottesdienst derer, die bereits Christen sind und dem Gottesdienst für diejenigen, die dies (noch) nicht sind.²⁵

2.2 Predigtgottesdienste im Mittelalter

Die Predigt hatte im Mittelalter eher eine geringe Bedeutung. Seit dem 12. Jahrhundert gewann die Predigt durch verschiedene Einflüsse wie zum Beispiel die Kreuzzugspredigten sowie das Aufkommen der Bettelorden und der Entstehung neuer Klöster wieder eine größere Aufmerksamkeit.²⁶ Sowohl die Kreuzzugspredigten als auch die Klosterpredigten waren vielfach gottesdienstliche „Sonderveranstaltungen“ neben dem Messgottesdienst. Sie hatten eine eigene „Predigtliturgie“.²⁷ Diese Predigtliturgie war sowohl bezüglich ihres Inhalts als auch bezüglich der Anordnung ihrer Teile grundsätzlich offen und nicht durch Vorschriften festgelegt. Eine besondere Bedeutung für die Predigt im Mittelalter hatte der Zisterziensermönch Bernhard von Clairvaux. Er orientierte sich in seiner Predigt an seinen Zuhörern, zum Beispiel indem er sie in der Volkssprache ansprach, wichtige Dinge wiederholte und seine Gedanken durch Bilder erklärte, die ihnen vertraut waren.²⁸ Dies ist charakteristisch für die Predigten des Mittel-

-
- 22 Vgl. Jungmann, Josef Andreas: *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. Bd. 1: Messe im Wandel der Jahrhunderte – Messe und kirchliche Gemeinschaft – Vormesse*, 4. Aufl. Wien 1958, S. 341; 606–614, dort werden auch verschiedene Entlassungsriten und die dazugehörigen Formeln genannt; Kretschmar, Georg: Art. „Messe, I: Liturgiegeschichtliche Entwicklung“, in: RGG 4, 3. Aufl. 1960, Sp. 885–887.
- 23 Vgl. Kretschmar, Georg: „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche“, in: *Leiturgia* 5, 1970, S. 1–348, 75; Winkler, Eberhard: „Der Predigtgottesdienst“, in: Schmidt-Lauber, Hans-Christoph; Bieritz, Karl-Heinrich: *Handbuch der Liturgik. Liturgiewissenschaft in Theologie und Praxis der Kirche*, 2. Aufl., Leipzig 1995, S. 248–270, 250.
- 24 Ursprünglich wurde mit den Begriffen „missa catechumenorum“ bzw. „missa fidelium“ die Entlassung der Katechumenen bzw. der Gläubigen bezeichnet; vgl. Jungmann, *Missarum* (Anm. 22), S. 341; Kretschmar, *Messe* (Anm. 22), S. 885.
- 25 Vgl. Bittlinger, Clemens; Vogt, Fabian: *Die Sehnsucht leben. Gottesdienst – neu entdeckt*, München 1999, S. 34f.
- 26 Vgl. Weismann, Eberhard: „Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen“, in: *Leiturgia* Bd. 3, 1956, S. 1–97, 19f.
- 27 Vgl. Müller, Hans Martin: *Homiletik. Eine evangelische Predigtlehre*, GLB, Berlin 1996, S. 40; Weismann, *Predigtgottesdienst* (Anm. 26), S. 20.
- 28 Vgl. Schneyer, Johann Baptist: *Geschichte der katholischen Predigt*, Freiburg 1969, S. 119f; vgl. Leclercq, Jan: Art. „Bernhard von Clairvaux“, in: *TRE* 5, 1980, S. 644–651, 649, der ihn folgendermaßen einordnet: „In seiner Person vollzieht sich der Übergang vom

alters, die die Aufmerksamkeit der Hörer durch eine ihnen gemäße Gestaltung zu gewinnen suchten.²⁹ Die Predigtgottesdienste im Mittelalter sind in mancherlei Hinsicht mit Gottesdiensten für Kirchendistanzierte vergleichbar. Auch wenn die Inhalte sich unterscheiden, verbindet beide Gottesdienstformen das Anliegen, die Menschen in ihrer Lebenswelt anzusprechen. Die organisatorische Unabhängigkeit von bestehenden Gottesdiensten und liturgischen Vorschriften bildet ebenfalls eine Parallele.³⁰

2.3 Luthers „Deutsche Messe“

Martin Luther unterscheidet in seiner „Vorrede zur Deutschen Messe“ aus dem Jahr 1526 drei Formen des Gottesdienstes.³¹ Dabei nennt er nach dem lateinischen Gottesdienst, den er beibehalten will, als zweite Form des Gottesdienstes die Deutsche Messe, ein Gottesdienst in deutscher Sprache. Dieser richtet sich an das Volk, von dem viele noch keine Christen sind und soll ein „öffentlicher Anreiz zum Glauben und zum Christentum“ sein. Er hat eine „katechetische“ Funktion: Er soll den Glauben in deutscher Sprache vermitteln, in einer Sprache also, die den Menschen vertraut ist. Als neue Form des Gottesdienstes hat er auch einen experimentellen Charakter.³² Die Einrichtung der Deutschen Messe und die gleichzeitige Beibehaltung der Lateinischen Messe zeigen, dass Luther die Pluralität des Gottesdienstes bejaht.³³ Er fordert nicht, dass es nur einen Gottesdienst für alle geben darf, sondern unterstützt die Bildung von verschiedenartigen Gottesdiensten für unterschiedliche Menschen. Nach seiner Auffassung ist eine neue Form des Gottesdienstes notwendig, um Menschen anzusprechen, die dem Glauben fernstehen. Dabei hat er bestimmte Gruppen im Blick.³⁴ Insofern lässt sich

Altertum zu den neuen Formen des religiösen und geistigen Lebens, die sich nach ihm voll herausbilden.“

29 Vgl. Schneyer, *Geschichte* (Anm. 28), S. 186f.

30 Vgl. Schlaudraff, Karl-Heinz: „Neue ‚Personalgemeinden‘ – warum – woher – wohin? Soziologische und theologische Anmerkungen“, in: Ev. Oberkirchenrat, Stuttgart (Hg.): *Wenn die Kirche wächst ... Studienheft zu Alternativen des Gemeindeaufbaus*, Stuttgart 2002, S. 39–45, 39, der darauf verweist, dass klösterliche Orden und ihr Umfeld „Personalgemeinden“ bildeten.

31 Vgl. hierzu WA 19, S. 73–75.

32 Vgl. Volp, Rainer: *Liturgik. Die Kunst, Gott zu feiern*, Bd. 2: *Theorien und Gestaltung*, Gütersloh 1994, S. 734.

33 Vgl., auch zum Folgenden, Herbst, Michael: „Neue Gottesdienste braucht das Land“, in: *BThZ* 2000, S. 155–176, 167f. In diese Richtung weist auch die Einrichtung von besonderen Gottesdiensten für das Gesinde und die Schüler in Wittenberg; vgl. hierzu Junghans, Helmer: „Luthers Gottesdienstreform – Konzept oder Verlegenheit?“, in: Morath, Reinhold; Ratzmann, Wolfgang (Hg.): *Herausforderung: Gottesdienst*, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 1, Leipzig 1997, S. 77–92, 89.

34 Vgl. WA 19, S. 73, dort betont Luther, dass seine Gottesdienstordnung um derer willen, die noch keine Christen sind, notwendig ist; besonders um der „eynfeltigen“ und des „jungen Volcks“ willen.

sein Gottesdienstmodell als „zielgruppenorientiert“ charakterisieren.³⁵ Die Deutsche Messe kann wegen ihrer vergleichbaren Zielsetzung und ihrer verständlichen Sprache als ein Vorbild heutiger Gottesdienste für Kirchendistanzierte angesehen werden.

2.4 Gottesdienste in der Aufklärung

Seit Mitte des 17. Jahrhunderts wurde über einen abnehmenden Gottesdienstbesuch geklagt.³⁶ Die Liturgiker der Aufklärung versuchten, dem durch eine Gottesdienstreform zu begegnen, bei der die Entfremdung zwischen der Form des Gottesdienstes und dem damaligen Zeitgeschmack überwunden werden sollte.³⁷ Der Gottesdienst sollte nicht mehr an der klassischen liturgischen Form, sondern thematisch ausgerichtet sein.³⁸ Die Predigt hatte die Aufgabe, durch nüchterne klare Vernunftbeweise zu überzeugen und sollte einen Nutzen für den Alltag bringen.³⁹ Auch die Liturgie wurde in der Aufklärung an den „Zeitgeschmack“ angepasst.⁴⁰ Sie sollte abwechslungsreich und für die Gottesdienstbesucher verständlich sein⁴¹ sowie genügend Spielraum für individuelle Vorstellungen lassen.⁴² Aus pädagogischen Gründen achtete man auf ein häufiges Abwechseln von einzelnen Elementen des Gottesdienstes. So konnte zum Beispiel die Predigt durch ein Lied unterbrochen werden.⁴³ Soziologische Aspekte wurden ebenfalls berücksichtigt. Es wurde beispielsweise bei der Gestaltung von Gottesdiensten zwischen der Land-, der Kleinstadt- und der Stadtbevölkerung unterschieden.⁴⁴ Das Anliegen der Gottesdienste in der Aufklärung lässt sich mit dem von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte in der heutigen Zeit vergleichen. In beiden Situationen wird das Ziel verfolgt, Menschen anzusprechen, denen die bestehende Form des Gottesdienstes nicht entspricht.

35 Vgl. Wüch, Hans-Georg: „Evangelistische Zielgruppengottesdienste. Tagung der Facharbeitsgruppe Praktische Theologie“, in: *Evangelikale Theologie - Mitteilungen* 7, H. 1, 2001, S. 7–10, 8.

36 Vgl. Grethlein, Christian: Art. „Gottesdienst, II. Historisch, 6. Westen, c. Neuzeit“, in: RGG Bd. 3, 4. Aufl., 2000, Sp. 1190–1194, 1192.

37 Vgl. Ehrensperger, Alfred: *Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung (1770-1815)*, SDGSTh 30, Zürich 1971, S. 83.

38 Vgl. Cornehl, Peter: Art. „Gottesdienst, VIII. Evangelischer Gottesdienst von der Reformation bis zur Gegenwart“, in: TRE 14, 1985, S. 54–85, 62; Ehrensperger, Theorie (Anm. 37), S. 209.

39 Vgl. Krause, Reinhard: *Die Predigt der späten deutschen Aufklärung (1770-1805)*, AzTh II, 5, Stuttgart 1965, S. 16f; 101.

40 Ehrensperger, Theorie (Anm. 37), S. 214–236.

41 Vgl. Ehrensperger, Theorie (Anm. 37), S. 205–214.

42 Ehrensperger, Theorie (Anm. 37), S. 222.

43 Grethlein, Christian: *Abriß der Liturgik. Ein Studienbuch zur Gottesdienstgestaltung*, 2. Aufl., Gütersloh 1991, S. 58; vgl. Ehrensperger, Theorie (Anm. 37), S. 211.

44 Vgl. Jordahn, Otfried: *Georg Friedrich Seilers Beitrag zur Praktischen Theologie der kirchlichen Aufklärung*, EKGB 49, Nürnberg 1970, S. 173.

3. Gottesdienste für Kirchendistanzierte können sehr vielfältig sein

3.1 Gottesdienste für Kirchendistanzierte haben verschiedene theologische Grundlagen

Bei der Betrachtung von kirchengeschichtlichen Parallelen zu heutigen Gottesdiensten für Kirchendistanzierte lässt sich beobachten, dass dabei sehr unterschiedliche theologische Prägungen bestehen. Die Kreuzzugspredigen im Mittelalter, die Verkündigung Luthers und die aufklärerische Predigt verfolgen zum Teil weit auseinander liegende Ziele. Dabei sind auch problematische Entwicklungen aufzuzeigen. Besonders die Kreuzzugspredigten, aber auch die einseitig durch den Maßstab der Vernunft geprägten Predigten der Aufklärung sind aus heutiger Sicht eindeutig kritisch zu betrachten.

Auch heutige Gottesdienste für Kirchendistanzierte sind in ihrer theologischen Grundrichtung keineswegs einheitlich. Dies soll an zwei unterschiedlichen Ansätzen aufgezeigt werden.

3.1.1 Die theologischen Grundlagen des „GoSpecial“-Gottesdienstes

Der GoSpecial-Gottesdienst der Andreasgemeinde in Eschborn-Niederhöhnstadt ist ein besonders einflussreiches Modell eines Gottesdienstes für Kirchendistanzierte in Deutschland.⁴⁵ Er ist ein Beispiel für einen Gottesdienst mit explizit missionarischer Zielsetzung. Die „Hauptquelle“ für die Entstehung dieses Gottesdienstes ist die Willow-Creek-Gemeinde in Chicago.⁴⁶ Der Niederhöhnstädter Pfarrer Klaus Douglass berichtet, dass ein Besuch dieser Gemeinde ihn beeindruckt und dazu gebracht hat, einen „offenen Gottesdienst“ anzubieten. Die Willow-Creek-Gemeinde verfolgt mit ihren offenen Gottesdiensten das Ziel, die evangelistischen Bemühungen der Gemeinemitglieder zu unterstützen. Diese sollen in einem speziell für Suchende gestalteten Gottesdienst die Möglichkeit haben, ihre nichtchristlichen Freunde einladen zu können. Das Ziel der Evangelisation in *Willow Creek* ist eine bewusste Entscheidung für ein Leben in der Nachfolge Christi. Diejenigen, die diese Entscheidung getroffen haben, treffen sich in Gottesdiensten, die speziell auf Christen ausgerichtet sind („New Community“) und während der Woche stattfinden. Dementsprechend haben auch die GoSpecial-Gottesdienste eine evangelistische Ausrichtung. Es wird angestrebt, dass Menschen eine lebendige Beziehung zu Gott bekommen.⁴⁷ Diese Grundausrichtung entspricht der besonderen Betonung von Mission und Evangelisation in

45 Vgl. zu diesem Gottesdienst und zum Folgenden Douglass, Klaus; Scheunemann, Kai; Vogt, Fabian: *Ein Traum von Kirche. Wie ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte eine Gemeinde verändert*, 2. Aufl. Asslar 1999.

46 Douglass, Klaus: „Gottesdienste für Kirchendistanzierte. Einer der kommenden Megatrends in der Kirche?“, in: *idea-Dokumentation* Nr. 5, 2000, S. 3–11, 6.

47 Vgl. hierzu Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 135–153.

den Evangelischen Kirchen. Bemerkenswert ist, dass es aber einige Unterschiede zwischen den theologischen Grundlagen der Willow-Creek-Gemeinde und denen des GoSpecial-Gottesdienstes gibt. Die Willow-Creek-Gemeinde ist von einer evangelikalen Theologie geprägt.⁴⁸ Bei den GoSpecial-Gottesdiensten wird dagegen eine Festlegung auf eine evangelikale Theologie vermieden.⁴⁹ Besonders deutlich wird diese Tendenz in der Ethik sichtbar.⁵⁰ Hier findet sich eine ausdrückliche Abgrenzung von amerikanischen Vorbildern.⁵¹

3.1.2 Die theologischen Grundlagen der Thomasmesse

Ein weiteres Gottesdienstmodell, das in Deutschland eine weite Verbreitung gefunden hat, ist die ursprünglich in Finnland entwickelte Thomasmesse.⁵² Sie steht für einen Gottesdienst in enger Anbindung an die liturgische Tradition. Im Hintergrund der Thomasmesse steht ein „Konziliarer Prozess verschiedener Frömmigkeitsprägungen und konfessioneller Prägungen“. Es wird betont, dass es wegen der Verschiedenheit der Menschen unterschiedliche Formen geben muss, um Glauben zu leben und auszudrücken. Verschiedene Frömmigkeitsstile schließen sich deshalb nicht aus, sondern ergänzen sich und bereichern sich gegenseitig. Eine Unterscheidung zwischen Menschen, die glauben und solchen, die nicht glauben, wird dabei prinzipiell abgelehnt. Die Thomasmesse soll keine Veranstaltung sein, bei der Glaubende Nichtglaubende gewinnen wollen. Begründet wird dies unter anderem damit, dass sich Glaube und Unglaube auch bei Glaubenden mischen und der Glaube nie „Besitz“ ist.⁵³ Diesem Ansatz entspricht, dass die Thomasmesse oft als „Gottesdienst für Zweifler und andere gute Christen“ bezeichnet wird.⁵⁴ Teilweise wird diese Formulierung noch verschärft, indem von einem „Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Chris-

48 Vgl. Edwards-Raudonat, Riley: „Von Willow Creek bis ‚Weidenbach‘. Die Evangelisierung der kirchendistanzierten Menschen in den USA und in Deutschland“, in: *DtPfrBl* 101, 2001, S. 397–400, 399.

49 Vgl. Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 176.

50 Während in Willow Creek beispielsweise im Bereich der Sexualethik bestimmte Verhaltensweisen, wie der voreheliche Geschlechtsverkehr oder die Homosexualität eindeutig abgelehnt werden, findet sich eine generelle Beurteilung solcher Verhaltensweisen bei „GoSpecial“ nicht.

51 Vgl. Douglass, Klaus; Scheunemann, Kai; Vogt, Fabian u. a.: *GoSpecial Gottesdienst*, Asslar [o. J.]: „Gleich und gleich gesellt sich gern. Wenn Männer Männer und Frauen Frauen lieben“, S. 12f.

52 Vgl. zur Thomasmesse Haberer, Tilman: *Die Thomasmesse. Ein Gottesdienst für Ungläubige, Zweifler und andere gute Christen*, München 2000.

53 An dieser Stelle besteht ein Unterschied zu dem finnischen Ursprungsmodell der Thomasmesse, bei dessen Entstehung auf eine evangelistische Zielsetzung Wert gelegt wurde, vgl. Haberer, Thomasmesse (Anm. 52), S. 182.

54 Vgl. Haberer, Thomasmesse (Anm 52), S. 111.

ten“ gesprochen wird.⁵⁵ Dadurch wird ausgedrückt, dass auch „Zweifler“ und „Ungläubige“ „gute Christen“ sind und den Christen nicht als gesonderte Gruppe gegenüber gestellt werden dürfen.⁵⁶ Es wird deutlich, dass die Thomasmesse von einer liberalen Theologie geprägt wird. Hier besteht ein deutlicher Unterschied zu dem GoSpecial-Gottesdienst und anderen durch die Willow-Creek-Gemeinde geprägten Modellen. Zu fragen ist bei der Thomasmesse, wie sich die prinzipielle Offenheit gegenüber allen denkbaren Glaubensrichtungen zu einem spezifisch christlichen Profil des Gottesdienstes verhält.

Die unterschiedlichen theologischen Ansätze, die Gottesdiensten für Kirchendistanzierte zugrunde liegen, zeigen, dass es sich lohnt, hier genau hinzuschauen. Es ist zu fragen, ob ein Gottesdienstmodell den eigenen theologischen Vorgaben entspricht. Außerdem ist zu überlegen, ob es dazu beiträgt, die Gemeinde im Sinne ihrer theologischen Konzeption und ihrer Frömmigkeitsprägung aufzubauen. Zu vermeiden ist, dass Gottesdienstmodelle unreflektiert übernommen werden, ohne nach ihrer theologischen Grundlage zu fragen. Hier besteht zum Beispiel ein Schwachpunkt bei der Rezeption des amerikanischen Willow-Creek-Ansatzes, bei der manchmal eher die äußeren Formen und nicht die geistlichen Hintergründe im Mittelpunkt stehen.

3.2 Gottesdienste für Kirchendistanzierte können sehr unterschiedlich gestaltet werden

Wie bei den theologischen Grundlagen so besteht auch bei der äußeren Form von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte eine große Vielfalt. Es gibt nicht *den* Gottesdienst für Kirchendistanzierte, sondern sehr verschiedene Ansätze. Um dies zu illustrieren, sollen wiederum der GoSpecial-Gottesdienst und die Thomasmesse als Beispiel dienen.

3.2.1 Die Gestaltung des „GoSpecial“-Gottesdienstes⁵⁷

Der GoSpecial-Gottesdienst beginnt mit einer Begrüßung durch die Moderatoren. Die Begrüßung soll höflich und einladend sein. Sie darf die Besucher aber nicht vereinnahmen, weil viele von ihnen den Gottesdienst zunächst in einer Atmo-

55 Vgl. Haberer, Thomasmesse (Anm. 52), Titel.

56 Dem entspricht, dass auch in ethischer Hinsicht eine große Offenheit herrscht; vgl. zum Beispiel Ebert, Andreas, Haberer, Tilmann: „Ja, wenn Kirche so ist ...!“ Zehn Jahre Großstadtkirche St. Lukas an der Isar“, in: Brummer, Arnd; Nethöfel, Wolfgang: *Vom Klingelbeutel zum Profitcenter. Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche*. Hamburg 1997, 135–141, 139, dort wird bei einer Gemeinde, in der regelmäßig Thomasmessen stattfinden, betont, dass auch Homosexuelle als Mitglieder und als Mitarbeiter herzlich willkommen sind.

57 Vgl. hierzu Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 55–78.

sphäre von Anonymität und Unverbindlichkeit erleben wollen. Die Besucher werden mit einer kleinen Überraschung empfangen, die auf das Thema abgestimmt ist. Sie werden zum Beispiel in einem entsprechenden Kostüm begrüßt, erhalten ein kleines Geschenk, das zu dem Gottesdienst passt, oder es wird eine Blitzumfrage gemacht. Die Kleidung der Moderatoren ist leger und schafft so eine Atmosphäre der Nähe. Bei *GoSpecial* wird darauf Wert gelegt, dass zwei Moderatoren auftreten, die sich gegenseitig „die Bälle zuspitzen“ können und damit das kommunikative Element des Gottesdienstes unterstreichen. Die Moderation hat in diesem Gottesdienst oft einen humorvollen Charakter. Zu Beginn werden die Besucher beispielsweise mit einigen sorgfältig einstudierten Witzen auf das Thema eingestimmt.

Eine besondere Bedeutung bei *GoSpecial* hat die Musik. Dabei ist entscheidend, dass die Musik zum Lebensgefühl der Zielgruppe passt. Bezüglich der Generation der Menschen unter 45 wird festgehalten, dass diese stark durch die Rock- und Popmusik geprägt wurde. Daraus wird gefolgert, dass sich die Musik im Gottesdienst auch heute nicht nach traditionellen Vorgaben richten darf, sondern dem Lebensgefühl der Menschen entsprechen muss. Begleitet werden die Lieder nicht von der Orgel, sondern von einer Band. Die Größe der Band sollte sich nach der Anzahl der Gottesdienstbesucher richten. Für die *GoSpecial*-Gottesdienste gibt es besondere Liederbücher, die im Wesentlichen Lobpreislieder enthalten, deren Texte und Melodien von Fabian Vogt geschrieben wurden.⁵⁸ Sie bestehen meist aus kurzen Versen, die im Gottesdienst oft mehrmals hintereinander gesungen werden. Formulierungen, die Kirchendistanzierten fremd sind, werden dabei weitgehend vermieden. Die Lieder sind fast durchgängig als Gebete formuliert, bei denen Gott als „Vater“, „Jesus“, „Herr“, „Gott“ oder „du“ direkt angesprochen wird. Inhaltlich steht die Erfahrung der Nähe Gottes im Mittelpunkt. Auffallend ist außerdem, dass bei *GoSpecial* nicht nur christliche Lieder gesungen werden. Der Gottesdienst wird mit einem bekannten säkularen Titel eröffnet, der zu dem Predigtthema passt. Dabei werden verschiedene Stilrichtungen aus dem Bereich der Pop- und Rockmusik berücksichtigt. Am Schluss wird ein originelles Lied gespielt, zum Beispiel eine Parodie auf einen aktuellen Titel aus der säkularen Szene oder auch auf eine klassische Arie.

Ein weiteres Kennzeichen der *GoSpecial*-Gottesdienste besteht darin, dass in kreativer Weise in das Thema eingeführt wird, zum Beispiel durch Theater, Kabarett, Pantomimen, eingespielte Interviews, Clowns und Tänze. Durch den Einsatz solcher kreativer Elemente werden alle Sinne angesprochen, und die verschiedenen Gaben der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter können zur Entfaltung kommen. Besonders beliebt sind kurze Theaterszenen. Durch die Theaterstücke

58 Evangelische Andreasgemeinde: *Nimm den Himmel mit. Etwas andere Lieder für neue Gottesdienste* (Liederheft), Eschborn-Niederhöhnstadt 2000; Evangelische Andreasgemeinde: *Alles ist möglich. Göttliche Liebeslieder für neue Gottesdienste* (Liederheft), Eschborn-Niederhöhnstadt 2001.

sollen die Besucher sich wieder erkennen, weil Situationen vorkommen, die sie selbst so oder ähnlich erlebt haben. Das Ziel ist, dass sie sich mit den Rollen identifizieren und dadurch ein Bezug zum eigenen Leben entsteht.⁵⁹ Außerdem soll das Theaterstück unterhaltsam sein, weil durch eine positive Stimmung Sperrn abgebaut werden und sich die Besucher schnell „zu Hause“ fühlen. Das Theaterstück soll nicht vorschnell Antworten geben, sondern Fragen aufwerfen, auf die die Predigt eine Antwort gibt. Durch das Theaterstück sollen die Besucher für die Inhalte der Predigt sensibilisiert und geöffnet werden. Vermieden werden soll, dass das Theaterstück selbst predigt, weil dies für viele abstoßend wirkt.

Im Mittelpunkt des GoSpecial-Gottesdienstes steht die Predigt. Sie verfolgt das Ziel, dass Kirchendistanzierte „den Glauben kennen lernen und seine alles bestimmende Bedeutung für die Menschen in Ruhe entdecken“. Sie soll verständlich, lebensnah und zeitgemäß sein. Dabei soll die Bedeutung der Bibel deutlich werden. Es soll aufgezeigt werden, dass die Bibel Antworten auf aktuelle Fragen und klare Weisungen für den Alltag enthält. Außerdem soll die Predigt herausfordernd wirken, d.h. sie soll nicht nur trösten und ermutigen, sondern dazu anregen, über Veränderungen des Lebens nachzudenken.

Bemerkenswert ist außerdem, dass sich die Besucher der GoSpecial-Gottesdienste selbst in den Gottesdienst einbringen können. Es gibt zum Beispiel ein „Kreuzverhör“, bei dem die Moderatoren Fragen der Besucher an den Prediger richten. Nach der Predigt wird ruhige Instrumentalmusik gespielt. In dieser Zeit können sie eine Frage auf einen dafür vorgesehenen Zettel schreiben, der auf jedem Platz ausliegt und vor dem „Kreuzverhör“ eingesammelt wird. Der Prediger hat für jede Frage maximal eine Minute Zeit, um sie zu beantworten. Durch die Möglichkeit, Fragen zu stellen, soll das übliche Verhältnis zwischen Prediger und Zuhörern aufgehoben werden. Anstelle eines Monologs kommt es zu einem Dialog. Während des Musikstücks nach der Predigt besteht ferner die Möglichkeit, auf einem weiteren Zettel Gebetsanliegen zu notieren, aus denen die Fürbitte zusammengestellt wird. Eine dritte Form der Einbeziehung der Besucher sind Fragebögen. Die Besucher werden durch einen Fragebogen dazu eingeladen, die Eindrücke, die sie von dem Gottesdienst gewonnen haben, aufzuschreiben. Dabei können sie die einzelnen Teile des Gottesdienstes bewerten. Außerdem wird nach dem Alter, der Herkunft und dem Besuch traditioneller Gottesdienste gefragt. Schließlich besteht die Möglichkeit, Interesse an weiterführenden Angeboten zu bekunden.

In vielen Gottesdiensten wird das Thema durch einen persönlichen Lebensbericht vertieft. Es werden Christen eingeladen, die davon erzählen, welche Bedeutung das Thema in ihrem Leben hat. Dadurch soll den Besuchern deutlich werden, dass der Glaube im Alltag gelebt werden kann. Der persönliche Lebensbe-

59 Vgl. Evangelische Andreaskirche, *Die GoSpecial-Infomappe*. Eschborn-Niederhöchstadt [o. J.].

richt kann in Form eines kurzen Beitrages oder als ein Interview gestaltet sein. Zum Teil werden auch Nichtchristen eingeladen, die etwas zum Thema zu sagen haben. Es wird Wert darauf gelegt, keine frommen „Ja-Sager“ einzuladen.

3.2.2 Die Gestaltung der Thomasmesse⁶⁰

Eine Thomasmesse beginnt mit dem Einzug der Mitwirkenden. Diese tragen dabei oft besondere Gewänder oder einen Schal und halten jeweils eine Kerze in der Hand. Vorneweg wird häufig eine Nachbildung der Kreuzikone aus Taizé getragen. Der Eingangsteil besteht aus Liedern, Gebeten und zum Teil auch Lesungen. Die Lieder werden im Allgemeinen nicht von der Orgel, sondern von einer Musik- oder Gesangsgruppe begleitet. Der Eingangsteil der finnischen Thomasmesse beinhaltet ein Sündenbekenntnis, das sich an der traditionellen Form orientiert. Es soll bewusst die Möglichkeit zur Beichte gegeben werden. In den deutschen Thomasmessen gibt es dagegen kein Sündenbekenntnis. Einige Initiativen verzichten ganz auf diesen Teil; in der Mehrzahl der Gottesdienste gibt es ein entsprechendes Element, das zum Beispiel „Ankommen und Ablegen“, „Ablegen und Aufatmen“ oder auch „Garderobengebet“ genannt wird.⁶¹

Ein besonderes Kennzeichen der Thomasmesse ist die „offene Phase“, die etwa 20 bis 30 Minuten dauert. Am Hauptaltar und verschiedenen Seitenaltären können die Besucher verschiedene Angebote in Anspruch nehmen. Sie können zum Beispiel meditieren, Gebetsanliegen aufschreiben⁶², eine Salbung empfangen⁶³ oder seelsorgerliche Gespräche führen. Begleitet wird diese Phase durch unterschiedliche Formen von Musik. Die „offene Phase“ wird von den Besuchern oft als wichtigstes und schönstes Element empfunden. In Finnland schließt sie sich unmittelbar an das Sündenbekenntnis an, in Deutschland hat sie ihren Ort meist nach der Predigt. Sie nimmt damit die Funktion des Glaubensbekenntnisses ein, das eine Antwort auf das gesprochene Wort darstellt.⁶⁴

Die Predigt in der Thomasmesse ist verhältnismäßig kurz (10 bis 15 Minuten⁶⁵) und wird durch Lieder und Lesungen eingerahmt. Der Prediger soll die

60 Vgl. hierzu Haberer, Thomasmesse (Anm. 52), S. 50–65.

61 Generell lässt sich beobachten, dass die Thomasmesse in Deutschland einen weniger traditionellen Charakter hat als in Finnland, das Apostolische Glaubensbekenntnis hat in Finnland zum Beispiel einen wesentlich höheren Stellenwert als in Deutschland.

62 Diese werden an vielen Orten zu einem Fürbittengebet verarbeitet, das vor dem Abendmahl gesprochen wird.

63 Vgl. hierzu Haberer, Thomasmesse (Anm. 52), S. 89–93; 149–161.

64 Dabei wird das, was in der „offenen Phase“ geschieht, als Ausdruck des Glaubens gewertet; vgl. a. a. O., S. 163.

65 An vielen Orten ist ausdrücklich festgelegt, dass die Predigt nicht länger als 12 Minuten dauern soll; vgl. a. a. O., S. 84.

Grundaussagen und Grunderfahrungen des Glaubens in zeitgemäßer Form zur Sprache bringen und dabei als Mensch erkennbar sein.⁶⁶

Einen hohen Stellenwert in der Thomasmesse hat das Abendmahl, das in jedem Gottesdienst gefeiert wird. Die Austeilung geschieht in unterschiedlichen Formen.⁶⁷ Viele ehrenamtliche Mitarbeiter wirken daran mit. Teilweise werden auch Katholiken ausdrücklich zur Teilnahme am Abendmahl eingeladen.⁶⁸

Mit weiteren Liedern und einem Segen wird der Gottesdienst beendet. Insgesamt dauert eine Thomasmesse etwa zwei Stunden. Nach dem offiziellen Abschluss wird an vielen Orten zu einem gemeinsamen Austausch eingeladen.

Fragt man danach, welche Form für einen konkreten Gottesdienst angebracht ist, lässt sich keine pauschale Antwort geben. Zu überlegen ist, welche Form der Zielgruppe, die angesprochen werden soll, am ehesten entspricht. Auch die Vorlieben und die Gaben der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Gottesdienstes sind zu berücksichtigen.

4. Gottesdienste für Kirchendistanzierte müssen differenziert beurteilt werden

Diejenigen, die Gottesdienste für Kirchendistanzierte anbieten, sehen sich gelegentlich scharfer Kritik ausgesetzt. Zu prüfen ist, inwieweit einzelne Kritikpunkte zutreffen. Im Folgenden sollen einige Aspekte genannt werden, die für die Beurteilung von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte eine Rolle spielen.

4.1 Die Frage nach den theologischen Hintergründen

Bei einem Gottesdienst für Kirchendistanzierte stellt sich zunächst die Frage nach der ihm zugrunde liegenden Theologie. Da die theologischen Grundlagen eines Gottesdienstes für Kirchendistanzierte sehr unterschiedlich aussehen können, kann es hier keine pauschale Beurteilung geben. Gottesdienste für Kirchendistanzierte dürfen nicht grundsätzlich kritisiert werden, weil bei einem konkreten Modell Anfragen in Bezug auf die Theologie bestehen. Festzuhalten ist aber, dass die Orientierung an Kirchendistanzierten nicht dazu führen darf, dass theologische Fragen ganz ausgeblendet werden. Auch ein offener Gottesdienst

66 Vgl. a. a. O., S. 83.

67 Das Abendmahl kann zum Beispiel in kleinen Gruppen oder an mehreren Altären ausgeteilt werden; an manchen Orten wird auch ein großer Kreis gebildet; vgl. zum Abendmahl a. a. O., S. 135–149.

68 Vgl. a. a. O., S. 120. Dabei wird jedoch auch das Problem gesehen, dass wegen der Vorgaben der katholischen Kirche eine offizielle ökumenische Zusammenarbeit zwischen Evangelischen und Katholiken in der Thomasmesse nicht möglich ist.

braucht ein theologisches Profil. Bei den von der „Willow Creek“-Gemeinde geprägten Gottesdiensten ist ein solches Profil zum Beispiel gut erkennbar.

Zu bedenken ist dabei, dass eine Veränderung der Form immer auch eine Veränderung des Inhalts mit sich bringt.⁶⁹ Damit ist aber keine Veränderung des biblischen Wortes verbunden, sondern es werden jeweils andere Schwerpunkte gesetzt und passende Formulierungen gefunden.⁷⁰ Weil das Evangelium immer in eine bestimmte kulturelle Situation hineinspricht, hat es immer eine kulturell geprägte Form.⁷¹ Der Bezug zur jeweiligen Situation dient dabei nicht nur der Mission, sondern auch dem Verständnis des Evangeliums selbst, weil in jeder Situation „neue, bisher verdeckte oder unterbelichtete Seiten“ des christlichen Glaubens sichtbar werden.⁷² Andererseits stellt das Evangelium jede Kultur in Frage, weil es sich nicht in zeitbedingten Inhalten und Formen erschöpft.⁷³ Neben der Inkulturation ist auch die „Konter-Kulturation“ des Evangeliums zu berücksichtigen.⁷⁴

4.2 Die Frage nach dem gottesdienstlichen Charakter

Zu fragen ist, ob ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte nicht einen Widerspruch in sich darstellt. Kann eine Veranstaltung als Gottesdienst bezeichnet werden, wenn Nichtchristen die Zielgruppe bilden? Dass ein Gottesdienst eine missionarische Zielsetzung hat, entspricht dem neutestamentlichen Verständnis des Gottesdienstes.⁷⁵ Einem bestimmten Personenkreis die Teilnahme am Gottesdienst zu verwehren, widerspricht dieser Sichtweise. Grundsätzlich ist es daher zu begrüßen, wenn auch eine große Zahl von Kirchendistanzierten an einem Got-

69 Vgl. Neuner, Peter: „Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation“, in: *StZ* 213, 1995, S. 363–376, 374.

70 Vgl. Pritchard, A.: *Willow Creek – die Kirche der Zukunft?* Bielefeld 1997, S. 193, der hervorhebt, dass auch die vier Evangelien und die Paulusbriefe jeweils unterschiedliche Schwerpunkte hatten und dadurch für die jeweilige Situation relevant waren.

71 Vgl. Newbigin, Lesslie: „*Den Griechen eine Torheit*“. *Das Evangelium und unsere westliche Kultur*, Neukirchen-Vluyn 1989, S. 9f.

72 Krause, Burghard: „Aufgaben und Herausforderungen für die Instituts-Arbeit im Themenbereich Evangelisation. Internationales Hearing zum Institut für die Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung in Greifswald, 12./13.6.2003“, in: *epd-Dokumentation* Nr. 42, 2003, S. 24–26, 25.

73 Vgl. Newbigin, Griechen (Anm. 71), S. 10; vgl. in Bezug auf das Kreuz auch Herbst, Michael: „Das Kreuz in der evangelistischen Verkündigung“, in: *ThBeitr* 34, 2003, S. 197–213, S. 209f.

74 Vgl. Bieritz, Karl-Heinrich: „In Techno Deo Gloria. Christlicher Gottesdienst vor den Herausforderungen zeitgenössischer Kultur“, in: Kranemann, Benedikt u. a. (Hg.): *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie*, Pastoralliturgische Reihe, Freiburg 1999, S. 57–85, 69, der mit den Begriffen „Inkulturation“ und „Konter-Kulturation“ die „Dialektik von Anknüpfung und Widerspruch“ beschreibt.

75 Vgl. 1 Kor 14,23–25; Ferdinand: *Der urchristliche Gottesdienst*, SBS 41, Stuttgart 1970, S. 61, der von einer „missionarischen Funktion des gesamten Gottesdienstes“ spricht.

tesdienst teilnimmt. Da die missionarische Dimension bei traditionellen Gottesdiensten in der Regel kaum zum Tragen kommt, bietet es sich an, Gottesdienste in einer anderen Form zu feiern, die eine missionarische Ausrichtung haben. Weil es vielen Menschen vertrauter ist, einen Gottesdienst zu besuchen als eine Evangelisation, bieten sich dadurch besondere Chancen.⁷⁶ Bedacht werden sollte außerdem, dass es im Bereich der Amtshandlungen häufig Gottesdienste gibt, bei denen die Mehrzahl der Besucher Kirchendistanzierte sind. Wenn Gottesdienste für Kirchendistanzierte in Frage gestellt werden, müsste auch gefragt werden, ob diese Gottesdienste zu Recht als Gottesdienste bezeichnet werden.⁷⁷

Zu prüfen ist auch, ob Gottesdienste für Kirchendistanzierte in formaler Hinsicht als Gottesdienste gelten dürfen. Sie haben zwar oft den Charakter einer Evangelisation,⁷⁸ enthalten aber gottesdienstliche Elemente, die in Evangelisationen kaum vorkommen.⁷⁹ Ein Fürbittengebet, oft mit Vaterunser, und ein Segen bzw. ein Segenslied fehlen beispielsweise bei Evangelisationen. Auch Lieder werden – mit Ausnahme von charismatisch geprägten Veranstaltungen – bei Evangelisationen selten gesungen. Gottesdienste für Kirchendistanzierte enthalten somit die wesentlichen Elemente eines Gottesdienstes. Insofern ist es formal durchaus gerechtfertigt, von einem Gottesdienst zu sprechen. Außerdem unterscheidet sich das Grundmuster vieler Gottesdienste für Kirchendistanzierte nicht wesentlich von dem Ablauf agendarischer Gottesdienste, auch wenn die Gestaltungsformen im Einzelnen andere sind.⁸⁰

Außerdem stellt sich die Frage, ob ein Gottesdienst „Spaß machen“ darf und eine unterhaltende Dimension haben kann, wie dies in vielen Gottesdiensten für Kirchendistanzierte beabsichtigt ist.⁸¹ „Spaß“ und Unterhaltung im Gottesdienst

76 Vgl. Winkler, Eberhard: *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 53f, der die missionarische Dimension des Gottesdienstes betont, obwohl er diese bei dem agendarischen Gottesdienst nicht gegeben sieht. Daraus ergibt sich, dass es andere Gottesdienstformen geben muss.

77 Vgl. Douglass, Gottesdienste (Anm. 46), S. 6.

78 Vgl. Hybels, Bill; Hybels, Lynne: *Ins Kino gegangen und Gott getroffen. Die Geschichte von Willow Creek*, Wiesbaden 1996, S. 207f.

79 Vgl. Douglass, Gottesdienste (Anm. 46), S. 5.

80 Vgl. Horn, Andreas: „golife - Sieben Gottesdienste für Menschen, die sonst nie einen besuchen“, in: Mildenerger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (Hg.): (s. o., Anm. 21), S. 135–147, 145f; Vogt, Fabian: „GoSpecial, der ‚etwas andere‘ Gottesdienst. Ein offenes Angebot als Brücke in die Gemeinde“, in: Mildenerger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (Hg.) (a. a. O.): S. 103–111, 108.

81 Vgl. auch Schwarz, Christian A.: *Die Dritte Reformation. Paradigmenwechsel in der Kirche*, Emmelsbüll 1993, S. 174f, der betont, dass „inspirierende“ Gottesdienste „Spaß machen“. In neueren praktisch-theologischen Veröffentlichungen wird die Predigt als „Unterhaltung“ bezeichnet; vgl. zum Beispiel Gräß, Wilhelm: „Falltüren, Hochseilakte und Punktlandungen. Öffentliche Verkündigung in postmodernen Zeiten“, in: *PTh* 92, 2003, S. 420–435, 434; Schroeter-Wittke, Harald: „Predigt als Unterhaltung. Ein Plädoyer für homiletisches Entertainment“, in: Pohl-Patalong, Uta; Muchlinsky, Frank: *Predigen im Plural. Homiletische Perspektiven*, Hamburg 2001, S. 94–103.

können aus zwei Gründen negativ beurteilt werden:⁸² Zum einen aus einer asketischen Grundhaltung heraus: Eine Haltung des Genießens, und damit auch bestimmte Formen der Unterhaltung, wie zum Beispiel Theater und Literatur, werden dann grundsätzlich kritisch betrachtet. Ein weiteres Motiv für die Ablehnung von Spaß und Unterhaltung im Gottesdienst ist die Vorstellung, dass die Begegnung mit dem heiligen und transzendenten Gott nicht vereinbar ist mit einem Unterhaltungsprogramm, das eine Tendenz zur Selbstdarstellung beinhaltet. Bei beiden Denkrichtungen steht eine strenge Unterscheidung zwischen Glaube und „Welt“, zwischen „Sakralem“ und „Profanem“ im Hintergrund.

Diese Sichtweise hat zwar Wahrheitsmomente, wird aber dem Anliegen der Kontextualisierung des Glaubens, die in der Menschwerdung Jesu begründet ist, nicht gerecht. Um die Zuwendung Gottes zu der Welt und den Menschen erfahrbar zu machen, sollte der Gottesdienst an das Lebensgefühl der jeweiligen Zeit anknüpfen. In einer Gesellschaft, in der die Erlebnisorientierung einen hohen Stellenwert hat, bedeutet das auch, dass in einem Gottesdienst Elemente der Unterhaltungskultur aufgegriffen werden.⁸³ Dadurch wird die Nähe zur Lebenswelt und damit der Bezug zum Denken, Empfinden und Handeln der Menschen unterstrichen.⁸⁴ Außerdem kann auf diese Weise der Festcharakter des Gottesdienstes unterstrichen werden.

Zu prüfen wäre, ob nicht auch bei traditionellen Gottesdiensten Elemente der Unterhaltung eine Rolle spielen.⁸⁵ Auch klassische Formen wie zum Beispiel

82 Vgl. hierzu Heimbrock, Hans-Günter: „Gottesdienst in der Unterhaltungsgesellschaft“, in: Ratzmann, Wolfgang (Hg.): *Der Kirchentag und seine Liturgien. Auf der Suche nach dem Gottesdienst von morgen*, Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 4, Leipzig 1999, S. 11–32, 14–17.

83 Vgl. Fliege, Jürgen: *Kirchenbeben. 150 Schritte aus der Kirchenkrise*, Düsseldorf-München 1997, S. 100; Pompe, Hans-Hermann: „Lebenszeichen: Ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte“, in: *Schritte der Hoffnung. Missionarische Gemeindeinitiativen*, hrsg. im Auftrag der EKV v. Gerhard Linn. Neukirchen-Vluyn 1999, S. 131–149, 142, die betonen, dass Langeweile im Gottesdienst unbedingt zu vermeiden ist.

84 Das Festhalten an traditionellen Riten kann dagegen diesen Bezug erschweren; vgl. Roth, Rainer A.: „Soll (muss) Gottesdienst Spaß machen?!“, in: Bilgri, Anselm; Kirchgessner, Bernhard (Hg.): *Liturgia semper reformanda*, Freiburg 1997, S. 208–222, 221, der den Eindruck äußert, dass „der rituelle Vollzug geradezu als Schutzwall gewünscht (und gesucht) wird, um Nähe zu vermeiden, durch die ‚etwas‘ aufbrechen könnte, womit man sich ernsthaft auseinandersetzen müßte“.

85 Vgl. Heimbrock, Gottesdienst (Anm. 82), S. 32; vgl. auch Hunter, Georg G.: *Kirche an Hecken und Zäunen. 9 Modelle einer Kirche für Distanzierte*, Asslar 1997, S. 103, der betont, dass alle Gottesdienste „zeitgemäß“ sind, nur manchmal für eine andere Kultur oder eine andere Generation; Bittlinger; Vogt, Sehnsucht (Anm. 25), S. 21, dort wird die Auffassung vertreten, dass für einen klassischen Gottesdienst, bei dem lediglich der Pfarrer agiert, der Begriff „Show“ viel angemessener ist als bei einem modernen kommunikativen Gottesdienst.

Orgelmusik haben einen Unterhaltungswert.⁸⁶ Vielfach steht bei der Ablehnung bestimmter Formen der Unterhaltung im Gottesdienst die Unterscheidung zwischen einer „wertvollen“ Hochkultur und einer „minderwertigen“ Unterhaltungskultur im Hintergrund. Der Gottesdienst wird dadurch mit dem Geschmack eines bestimmten Milieus verbunden.⁸⁷ Die Folge ist eine bewusste oder unbewusste Ausgrenzung von Menschen, die einem anderen Milieu angehören. Dies widerspricht dem universalen Charakter des Evangeliums.⁸⁸ Eine grundsätzliche Abwertung von bestimmten Formen der Unterhaltung sollte es daher nicht geben. Zwar darf die Unterhaltung nicht das einzige oder das wichtigste Ziel des Gottesdienstes sein. Es besteht aber auch keine Veranlassung, Gottesdiensten für Kirchendistanzierte aufgrund von unterhaltsamen Elementen pauschal den gottesdienstlichen Charakter abzusprechen.

4.3 Die Frage nach dem Bezug zu den Menschen

Zu überprüfen ist, ob durch Gottesdienste für Kirchendistanzierte tatsächlich Menschen erreicht werden, die bisher nur wenig Zugang zum Glauben und zur Gemeinde haben. Fragt man bezüglich der beiden bereits erwähnten Gottesdienstmodelle, ergibt sich folgendes Bild: Eine Auswertung von Fragebögen, die innerhalb eines Jahres bei GoSpecial-Gottesdiensten abgegeben wurden, ergibt, dass knapp 10 % sonst nie einen Gottesdienst besuchen. Weitere 32 % gaben an, nur selten einen Gottesdienst zu besuchen. Es sind somit weniger als die Hälfte der Besucher Kirchendistanzierte.⁸⁹ Die Thomasmesse wirkt besonders anziehend auf Menschen, die sich nach spirituellen Erfahrungen sehnen.⁹⁰ Auffallend

86 Vgl. Heimbrock, Gottesdienst (Anm. 82), S. 21; vgl. auch S. 22, dort weist Heimbrock darauf hin, dass die Orgel „ein ursprünglich massenkulturelles Unterhaltungsmedium darstellte“.

87 Vgl. Heimbrock, Gottesdienst (Anm. 82), S. 18; 21f; Huber, Wolfgang: „Abendland – Kommen Christentum und Kultur wieder miteinander ins Gespräch?“, in: Hahn, Udo (Hg.): *Zeitzeichen. Herausforderung für Religion und Gesellschaft*, Gütersloh 1999, S. 148–159, 158.

88 Vgl. Herbst, Gottesdienste (Anm. 33), S. 174.

89 Es ist davon auszugehen, dass nicht nur diejenigen, die angaben, nie einen Gottesdienst zu besuchen, als kirchendistanziert zu bezeichnen sind, sondern auch ein Teil derer, die sonst nur selten im Gottesdienst sind. Dabei handelt es sich vermutlich zum Teil um Menschen, die nur an Weihnachten oder zu besonderen familiären Anlässen einen Gottesdienst besuchen. Einen anderen Akzent setzt an dieser Stelle Friedrichs, Lutz: „„Kommen Sie gut nach Hause“ – oder wie die Schwelle zur Heimat wird. Eine liturgiesoziologische Wahrnehmung alternativer Gottesdienste am Beispiel von GoSpecial“, in: Mildenerger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (Hg.) (s. o., Anm. 21), S. 113–133, 129; eine empirische Untersuchung über die Besucher von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte könnte hier mehr Klarheit bringen.

90 Vgl. Eißler, Johannes: „Thomasmesse. Ein Gottesdienst für Zweifler und andere gute Christen“, in: Bundschuh-Schramm, Christiane u. a. (Hg.): *Eine Zeit zum Suchen. Neue Gottesdienstformen*, Stuttgart 2003, S. 47–61, 48; Evangelische Landeskirche in Württem-

ist, dass ein großer Teil der Mitwirkenden und Besucher Frauen sind. Auch konfessionell gemischte Paare besuchen gerne eine Thomasmesse. Etwa ein Drittel der Besucher sind Kirchendistanzierte.⁹¹

Es wird deutlich, dass die Mehrheit der Besucher von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte offenbar Menschen sind, die bereits mit Gottesdiensten vertraut sind, sich aber nach neuen Formen des Gottesdienstes sehnen. Dass solche Menschen Gottesdienste für Kirchendistanzierte besuchen, ist nicht negativ zu bewerten, weil auch sie sich in der Kirche wohl fühlen sollen. Außerdem können sie durch positive Erfahrungen in solchen Gottesdiensten motiviert werden, sich neu in die Gemeinde einzubringen und nach außen zu wirken, zum Beispiel durch den Aufbau von Kontakten zu Kirchendistanzierten. Zu berücksichtigen ist außerdem, dass eine Voraussetzung dafür, andere in gewinnender Weise zu einem Gottesdienst einzuladen zu können, darin besteht, dass man selbst gerne diesen Gottesdienst besucht. Für Kirchendistanzierte ist es eine Hilfe, wenn diejenigen, die sie eingeladen haben, selbst an dem Gottesdienst teilnehmen. Dieser Zusammenhang unterstreicht, dass die kirchliche Anbindung vieler Besucher von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte keine grundsätzliche Kritik rechtfertigt. Unter den Besuchern solcher Gottesdienste sind aber auch Menschen, die tatsächlich in Distanz zur Kirche leben. Insofern wird das Ziel, Kirchendistanzierte durch besondere Gottesdienstformen anzusprechen, erreicht, auch wenn sie nicht die Mehrheit der Besucher bilden.

4.4 Die Frage nach der Einheit der Gemeinde

Der Gottesdienst wird oft als „Mitte“ der Gemeinde bezeichnet. Wenn neben einem bestehenden Gottesdienst ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte angeboten wird, stellt sich die Frage, ob dieser die Einheit der Gemeinde gefährdet.

Der traditionelle Gottesdienst wird weitgehend nur noch von Menschen besucht, die traditionelle Formen mögen.⁹² Seine Gestaltung spricht nur bestimmte

berg: *Zum Glauben einladen. Modelle missionarischen Gemeindeaufbaus. Aktionen einladenden Gemeindelebens. Ansprechende Formen der Evangelisation*, Stuttgart [o. J.], S. 27.

91 Vgl. zu den Besuchern der Thomasmesse Arnoldshainer Konferenz: *Evangelisation und Mission. Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz*, Veröffentlichungen aus der Arnoldshainer Konferenz, Neukirchen-Vluyn 1999, S. 93; Prang, Christiane: „Die Thomasmesse – Proviant für Bauch und Kopf“, in: *praxis* 74, H. 3, 1998, S. 10–13, 11; vgl. auch Eißler, ThomasMesse (Anm. 90), S. 48.

92 Vgl. Kecskes, Robert; Wolf, Christel: *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*, Opladen 1996, S. 158, die beobachten, dass das soziale Netzwerk von Personen, für die christliche Riten eine große Rolle spielen, als traditionell zu bezeichnen ist. Lediglich in ländlichen Gebieten, in denen es noch eine funktionierende Dorfgemeinschaft gibt, hat eine breitere Bevölkerungsschicht Zugang zum Gottesdienst; vgl. Hemminger, Hansjörg: „Warum beim Gottesdienst etwas ändern?“, in: *Ev. Gemeindedienst für Württemberg* (Hg.): *Gottesdienst anders ... Andere Gottesdienste. Eine Arbeitshilfe für alle, die Gottesdienste gestalten*, Stuttgart 2001, S. 26–

Menschen an und stößt andere ab. Teilweise ist er sogar ein „Glaubenshindernis“, weil die an Traditionen orientierte Gestaltung vielen Menschen fremd ist und ihnen den Zugang zum Evangelium verwehrt.⁹³ Faktisch bildet er somit nicht mehr die „Mitte“ der Gemeinde, sondern erreicht im Wesentlichen nur eine bestimmte Gruppe von Menschen. Auch wenn dies nicht intendiert wird, muss der Sonntagsgottesdienst somit als eine „Zielgruppenveranstaltung“ charakterisiert werden.⁹⁴ Es kann dann nicht mehr davon ausgegangen werden, dass ein bestimmter Gottesdienst die „Mitte“ der Gemeinde bildet, sondern es kann von den Gottesdiensten als „Mitte“ der Gemeindefarbeit gesprochen werden.⁹⁵ Man sollte denen, die Gottesdienste für Kirchendistanzierte anbieten, deshalb nicht vorwerfen, sie betrieben die Spaltung der Gemeinde. Es kann darauf hingewiesen werden, dass bestehende Gottesdienste durch ihre Formen die Menschen ausgrenzen, die sich in diesen Formen nicht zuhause fühlen, und dadurch eine Spaltung der Gemeinde entsteht.⁹⁶ Die Unterschiedlichkeit, die sich in verschiedenen Gottesdiensten niederschlägt, ist somit nicht eine Folge eines zusätzlichen Gottesdienstes, sondern sie besteht bereits und wird durch einen anderen Gottesdienst lediglich sichtbar. Wenn es bei unterschiedlichen Formen eine gemeinsame theologische und geistliche Ausrichtung sowie eine gemeinsame Leitung gibt, kann man dagegen trotz verschiedener Gottesdienstangebote von einer Einheit der Gemeinde sprechen.⁹⁷ Für einen Gottesdienst für Kirchendistanzierte ist

27, 27. Da sich aber auch auf dem Land die traditionellen Strukturen lockern, ist zu erwarten, dass sich hier in Zukunft die gleichen Probleme ergeben wie in städtischen Gemeinden.

- 93 Vgl. Eickhoff, Klaus: *Die Predigt beurteilen. Gemeinde denkt mit*. Wuppertal 1998, S. 210f.
- 94 Vgl. Grethlein, Christian; Möckel, Rudolf: „Pro & Kontra Zielgruppen-Gottesdienste“, in: *praxis* 74, H. 3, 1998, S. 14–15, 14; Hempelmann, Heinzpeter: *Gemeindegründung. Perspektive für eine Kirche von morgen?* Gießen 1996, S. 26; Herbst, Gottesdienste (Anm. 33), S. 173; Winkler, Eberhard: *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*. Neukirchen-Vluyn 1998, S. 215f; vgl. auch Rothermund, Jörg. „Der Sonntagsgottesdienst als Mitte – Illusion oder Chance?“, in: Strunk, Reiner (Hg.): *Schritte zum Vertrauen. Praktische Konsequenzen für den Gemeindeaufbau*. Mit Beiträgen von Joachim Beck u.a., Stuttgart 1989, S. 89–104, 91.
- 95 Vgl. Roosen, Rudolf: „Anlass und Interesse. Der Gottesdienst als ‚Mitte‘ des Gemeindelebens und das Teilnahmeverhalten der Kirchenmitglieder“, in: *PTH* 87, 1998, S. 2–19, 18f, der u. a. darauf hinweist, dass dies schon in einer Handreichung zu einer Thesenreihe der VELKD aus dem Jahr 1962 so formuliert wurde; vgl. auch Künneth, Friedrich-Wilhelm: „Supermarkt der Gottesdienste“, in: Knoblauch, Jörg; Eickhoff, Klaus; Aschoff, Friedrich (Hg.): *Gemeinde gründen in der Volkskirche. Modelle der Hoffnung*, Moers 1992, S. 165–171, 167.
- 96 Vgl. Herbst, Gottesdienste (Anm. 33), S. 173.
- 97 Vgl. Hopkins, Bob: *Gemeinde pflanzen. Church Planting als missionarisches Konzept*, Neukirchen-Vluyn 1996, S. 70; Kallestad, Walt: *Mit offenen Armen. Wie meine Gemeinde für Gäste attraktiv wird*, Gießen 2002, S. 89; Köstlin, Ulrich; Roß, Norbert; Rother, Bernd: „Gemeinde pflanzen“ in der Landeskirche. Ein Weg zu einer sich fortpflanzenden Gemein-

die Einheit der Gemeinde von großer Bedeutung. Denn wenn es Verbindungen zwischen einem Gottesdienst für Kirchendistanzierte und der übrigen Gemeinde gibt, können Menschen über einen Besuch eines Gottesdienstes für Kirchendistanzierte hinaus im Glauben wachsen und in eine christliche Gemeinschaft integriert werden. Zu vermeiden ist daher, dass sich ein neuer Gottesdienst durch Abgrenzung von dem bestehenden Angebot profiliert. Es darf nicht dazu kommen, dass bestehende Gottesdienste vernachlässigt oder abgewertet werden.⁹⁸ Eine solche Abwertung lässt sich leider bei Gottesdiensten für Kirchendistanzierte an manchen Stellen beobachten.⁹⁹ Eine Hilfe, die Einheit der Gemeinde bei verschiedenen Gottesdiensten bewusst zu machen, ist ein gemeinsames Konzept für die Gemeinde, in das die einzelnen Gottesdienste eingeordnet werden.¹⁰⁰ Ein positives Beispiel für ein solches Konzept bildet die Gemeindekonzeption der Andreasgemeinde in Niederhöchstadt mit der Zusammenstellung der verschiedenen Gottesdienstangebote.¹⁰¹

Obwohl die Einheit nicht durch bestimmte Strukturen geschaffen werden kann, muss überlegt werden, wie sie sich in struktureller Hinsicht darstellen kann, weil sich die Struktur der Kirche nicht vollständig von den geistlichen Inhalten und Zielen trennen lässt. Eine Möglichkeit, Einheit konkret zu gestalten, kann darin bestehen, neben den verschiedenen Gottesdiensten Treffpunkte für die ganze Gemeinde zu schaffen.¹⁰² Solche Treffpunkte können zum Beispiel Hauskreise, Seminare, Feste oder gemeinsame Aktivitäten sein. Da bei solchen Gelegenheiten immer eine neue „Mischung“ von Menschen entsteht, wird verhindert, dass es zu einer Gruppenbildung innerhalb der Gemeinde kommt. Auch das Ziel eines gemeinsamen Gottesdienstes für die ganze Gemeinde sollte nicht leichtfertig aufgegeben werden.¹⁰³ Ein Gottesdienst, der viele verschiedene Menschen

de. Im Auftrag der Initiative „Gemeinde pflanzen“ bei der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste in der Evangelischen Kirche in Deutschland, Berlin und Stuttgart [o. J.], S. 6.

98 Vgl. Knoblauch, Jörg; Bräuning, Heiko: *Gottesdienst à la carte. Warum wir zielgruppenorientierte Gottesdienste brauchen*, Asslar 1999, S. 67; Kunz, Ralph: Senfkorn und Sandkorn, in: Mildnerberger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (Hg.) (s. o., Anm. 21), S. 79–101, 80.

99 Vgl. Cornehl, Peter: „Liturgische Praxis und liturgische Ausbildung“, in: Kodalle, Klaus-M.; Steinmeier, Anne M.: *Subjektiver Geist. Reflexion und Erfahrung im Glauben. (FS Traugott Koch)*, Würzburg 2002, S. 275–289, 286f. Douglass, Klaus: *Die neue Reformation. 96 Thesen zur Zukunft der Kirche*, Stuttgart 2001, S. 230–235; dort betrachtet Douglass den traditionellen Gottesdienst als eine Veranstaltung für über 50-Jährige, die zwar ihren Wert hat, letztlich aber eine „Nischenveranstaltung“ und ein „Auslaufmodell“ darstellt.

100 Vgl. Ruddat, Günter: „Neue Gottesdienste braucht das Land?! Liturgisch-topographische und konzeptionell-handlungsorientierte Überlegungen“, in: Mildnerberger, Irene; Ratzmann, Wolfgang (Hg.) (s. o., Anm. 21), S. 45–66, 65f.

101 Vgl. Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 52f.

102 Vgl., auch zum Folgenden, Douglass, Reformation (Anm. 99), S. 241.

103 Vgl. Janz, Manuel: „Der Gottesdienst – Problem für den modernen Menschen? Warum es sich lohnt, an der Liturgie zu arbeiten“, in: *Ichthys* Nr. 15, 1999, S. 63–71, 69f; Möller, Christian: *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 2, S. 309f; vgl. auch Douglass, Klaus: *Glaube hat Gründe. Wie ich eine lebendige Beziehung zu Gott finde*, Stuttgart 1994, S. 201, der

anzieht, hat eine besondere Ausstrahlungskraft: Er wirkt motivierend und integrierend nach innen und ist ein Anziehungspunkt nach außen, weil er die Überwindung menschlicher Grenzen durch den Glauben an Jesus Christus sichtbar macht.¹⁰⁴ Ein gemeinsamer Gottesdienst für die ganze Gemeinde setzt voraus, dass dieser Gottesdienst milieübergreifend gestaltet wird,¹⁰⁵ d. h. dass er unterschiedliche Formen der Glaubensäußerung enthält.¹⁰⁶ Es sollten zum Beispiel verschiedene Sprach- und Musikstile integriert werden.¹⁰⁷ Ein Ansatzpunkt für die Einheit verschiedener Christen in einem Gottesdienst bietet das Abendmahl, weil es die Teilnehmer auf einer Ebene, die jenseits von Milieuzugehörigkeiten liegt, miteinander verbindet.¹⁰⁸ Es bietet sich daher an, in einem milieübergreifenden Gottesdienst regelmäßig das Abendmahl zu feiern. Ein solcher Gottesdienst könnte tatsächlich die „Mitte“ einer Gemeinde bilden,¹⁰⁹ da diejenigen, die durch den Glauben an Jesus Christus zusammengehören, in die Lage versetzt werden, aufeinander zuzugehen und Formen zu entdecken, die ihnen bisher fremd waren. So können sie eine Gemeinschaft bilden, bei der menschliche und kulturelle Grenzen überwunden werden.¹¹⁰

4.5 Die Frage nach Methoden

In Gottesdiensten für Kirchendistanzierte werden vielfach Methoden angewandt, die aus dem Bereich des Marketings stammen. Dies gilt besonders für die Got-

(vor der Entstehung der „GoSpecial“-Gottesdienste) den Gottesdienst als zentralen „Treffpunkt der ganzen Gemeinde“ bezeichnet.

- 104 Vgl. Steinmeier, Anne M.; Dremel, Erik: „Wo die ‚Verständnisse anderer Art zusammengehen‘. Die integrative Kraft des Gottesdienstes“, in: *PTH* 90, 2001, S. 196–211, 210f.
- 105 Vgl. Neijenhuis, Jörg: „Erwägungen zum Bild des Gottesdienstes im Angesicht der Erlebnisgesellschaft“, in: Neijenhuis, Jörg; Ratzmann, Wolfgang (Hg.) (s. o., Anm. 21), S. 81–93, 92f.
- 106 Vgl. Eber, Kirche, S. 214f; Lindner, Kirche, S. 193; vgl. auch Grethlein, Grundfragen, S. 56, der darauf hinweist, dass die liturgische Situation schon in der Urchristenheit eine pluriforme war.
- 107 Vgl. Vorländer, Wolfgang: „Der Gottesdienst als Fest“, in: Laepple, Ulrich; Pompe, Hans-Hermann (Hg.): *Die Zukunft der Kirche gewinnen. Gemeindeentwicklung und Spiritualität*, FS Wiland Wiemer, Düsseldorf 2000, S. 183–188, der verschiedene Beispiele nennt.
- 108 Vgl. auch Herbst, Gottesdienste (Anm. 33), S. 173, der die „Vorstellung einer Vollversammlung der Gemeinde in der gottesdienstlichen Mahlfeier“ als „Zielpunkt des Gemeindeaufbaus“ ins Auge fasst.
- 109 Hier kann das Anliegen Peter Brunners aufgegriffen werden, der den Abendmahlsgottesdienst als die „verborgene lebendige Mitte aller Gottesdienste“ ansieht; vgl. Brunner, Peter: „Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde“, in: *Leitura* 1, 1954, S. 83–364, 185.
- 110 Vgl. Herlyn, Okko: *Sache der Gemeinde. Studien zu einer praktischen Theologie des „allgemeinen Priestertums“*, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 134f.

tesdienste, die von der Willow-Creek-Gemeinde beeinflusst sind.¹¹¹ Marketing kann definiert werden als „Planung, Koordination und Kontrolle aller auf die aktuellen und potentiellen Märkte ausgerichteten Unternehmungsaktivitäten mit dem Zweck einer dauerhaften Befriedigung der Kundenbedürfnisse einerseits und der Erfüllung der Unternehmensziele andererseits.“¹¹² Die Orientierung an Leitbildern und konkreten Zielen, die Frage nach den Bedürfnissen der Menschen und das gezielte Eingehen darauf sowie eine Erfolgskontrolle entsprechen diesem Ansatz.¹¹³ Eine Rezeption von Grundgedanken des Marketings wird übrigens in neuerer Zeit auch an vielen anderen Stellen in der Kirche erkennbar.¹¹⁴ Zu fragen ist, wie die Anwendung von Marketingmethoden zu beurteilen ist.

Zunächst ist festzuhalten, dass es zahlreiche Parallelen zwischen der Kirche und einem Unternehmen gibt.¹¹⁵ Bei beiden Größen handelt es sich um ein soziales System, das strukturiert werden muss und bei dem Mitarbeiter zu begleiten sind. Außerdem macht die Kirche wie ein Unternehmen Angebote für die Menschen und steht, da sie ihre Monopolstellung verloren hat, in einer Konkurrenzsituation zu zahlreichen anderen religiösen Bewegungen und vielfältigen Freizeitangeboten. Diese Parallelen legen nahe, von Methoden zu lernen, die in einem Unternehmen angewandt werden, wobei sich allerdings die Frage stellt, ob eine solche Vorgehensweise theologisch zu verantworten ist. Im Hinblick auf gewinnorientierte Unternehmen muss berücksichtigt werden, dass hier fundamentale Unterschiede bestehen. Die Kirche hat nicht das Ziel der Gewinnmaximierung und der Spielraum, das eigene Profil den Erwartungen der „Kunden“ anzupassen, ist in der Kirche wesentlich enger.¹¹⁶

111 Vgl. Blömer, Michael: *Die Kirchengemeinde als Unternehmen. Die Marketing- und Managementprinzipien der US-amerikanischen Gemeindegrowthbewegung*. Hamburger Theologische Studien 18, Münster 1998, der die starke Prägung der Willow-Creek-Gemeinde durch Marketing-Prinzipien in den Vordergrund stellt. Bei der Thomasmesse findet sich eine solche Orientierung dagegen kaum.

112 Vgl. Meffert, Heribert: Art. „Marketing“, in: *Gablers Wirtschaftslexikon*, Bd. 2, 11. Aufl., 1983, S. 217–220, 217f.

113 Vgl. auch Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 89–142; Herbst, Michael, „Zwischen Geist und Planung“. Gemeindegrowth und Gemeindegrowthmanagement“, in: Abromeit, Hans-Jürgen; Hoburg, Ralf; Klink, Annette (Hg.): *Pastorale Existenz heute, FS Hans Berthold*, Wechselwirkungen, Ergänzungsreihe 6, Waltrop 1997, S. 220–240, 233f, die Aspekte des Marketings nennen und auf die kirchliche Situation anwenden.

114 Vgl. zum Beispiel Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 87; Hermelink, Jan: „Gibt es eine kirchliche Effizienz? Betriebswirtschaftliche Beiträge zur Theorie kirchlichen Handelns“, in: *PTh* 86, 1997, S. 567–588, 570f, die u. a. auf das „Evangelische München-Programm“ hinweisen.

115 Vgl. hierzu Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 79–87; Butzer-Strothmann, Kristin: „Muss das Marketing vor der Kirchentür Halt machen? Spirituelles Gemeindegrowthmanagement aus betriebswirtschaftlicher Sicht“, in: Abromeit, Hans-Jürgen u. a. (Hg.): *Spirituelles Gemeindegrowthmanagement. Chancen - Strategien - Beispiele*, Göttingen 2001, S. 31–41, 32f.

116 Vgl. Blömer, Kirchengemeinde, S. 85f (Anm. 111); vgl. auch Gräß-Schmidt, Elisabeth: „Die Kirche ist kein Unternehmen! Die Rede vom ‚Unternehmen Kirche‘ in ekklesiologi-

Grundsätzlich gilt für die Frage nach der Anwendung von Marketing-Prinzipien, dass Erkenntnisse aus anderen Wissenschaftsansätzen übernommen werden können, wenn sie dem Evangelium nicht widersprechen.¹¹⁷ Von einem grundsätzlichen Gegensatz ist nicht auszugehen, da die Beobachtung von Gesetzmäßigkeiten im Bereich der Schöpfung und des menschlichen Verhaltens vielfach nicht abhängig ist vom Glauben. Solche Gesetzmäßigkeiten können auch von einer nicht christlich orientierten Wissenschaft wahrgenommen, untersucht und angewandt werden.¹¹⁸ Bei einer Adaption im Bereich der Theologie sind selbstverständlich die Grundannahmen, die einer anderen Wissenschaft zugrunde liegen, kritisch zu hinterfragen, und die Ziele an dem Willen Gottes auszurichten. Weiterhin ist bei allem menschlichen Tun wichtig, dass die Abhängigkeit von Gott bewusst bleibt.¹¹⁹ Ein Austausch von Begriffen aus dem Bereich der Wissenschaft durch theologische Begriffe reicht demnach nicht aus.¹²⁰ Kategorien aus anderen Bereichen können eine Hilfestellung zur Erfüllung des kirchlichen Auftrags leisten; sie dürfen aber nicht zum herrschenden Prinzip erhoben werden und damit die spezifische Zielsetzung des kirchlichen Handelns verdrängen.¹²¹

Die genannten Einschränkungen relativieren an einigen Stellen die Orientierung an Methoden wie zum Beispiel dem Marketing, ohne sie grundsätzlich in Frage zu stellen. Die Übernahme von Marketing-Prinzipien kann mit der Übernahme von psychologischen Erkenntnissen und therapeutischen Methoden in der Seelsorge verglichen werden.¹²² Ein zusätzliches Argument für die Anwendung

scher Sicht“, in: Fetzer, Joachim; Grabenstein, Andreas; Müller, Eckart (Hg.): *Kirche in der Marktgesellschaft*, LLG 6, Gütersloh 1999, S. 65–80, 71–76.

117 Vgl. Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 86; Herbst, Geist (Anm. 113), S. 229.

118 Vgl. Schwarz, Reformation (Anm. 81), S. 268.

119 Vgl. Abromeit, Hans-Jürgen: „Was ist Spirituelles Gemeindemanagement? Notwendige Standards für die Ausbildung von Pfarrerinnen und Pfarrern“, in: Abromeit, Hans-Jürgen u.a. (Hg.), (s. o., Anm. 115), S. 9–30, Abromeit betrachtet Methoden des Managements unter dem Blickwinkel der Gemeinde und verbindet sie mit einer Ausrichtung auf die Bibel und das Gebet. Er bezeichnet diesen Ansatz als „Spirituelles Gemeindemanagement“.

120 Vgl. Herbst, Michael: „Kirche wie eine Behörde verwalten oder wie ein Unternehmen führen? Zur Theologie des Spirituellen Gemeindemanagements“, in: Abromeit, Hans-Jürgen u.a. (Hg.) (s. o., Anm. 115), S. 82–110, 91f.

121 Vgl. Gräb-Schmidt, Kirche (Anm. 116), S. 73f; vgl. auch Hermelink, Effizienz (Anm. 114), S. 575f, der beobachtet, dass in betriebswirtschaftlich orientierten kirchlichen Reformprogrammen kaum inhaltliche Ziele benannt werden.

122 Vgl. auch Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 37; 86, der feststellt, dass es in der Kirche Vorbehalte dagegen gibt, die Kirche mit einem Unternehmen zu vergleichen, obwohl in anderen Bereichen wie zum Beispiel in der Seelsorge schon seit Jahren Erkenntnisse aus den Humanwissenschaften fruchtbar gemacht werden; er erklärt dies mit einer kritischen Haltung der Marktwirtschaft gegenüber, die in der Kirche weit verbreitet ist. Vgl. auch Herbst, Kirche (Anm. 120), S. 93f, dort betont Herbst, dass es sich bei der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Wirken des Geistes und der menschlichen Planung um eine immer wiederkehrende Fragestellung der Praktischen Theologie handelt.

von Marketing-Prinzipien ist, dass es in der Bibel Beispiele für planvolles Handeln gibt, das diesen Prinzipien nahe kommt.¹²³

Marketing-Prinzipien können dazu beitragen, Menschen, die angesprochen werden sollen, besser in den Blick zu nehmen, und ihnen so zu begegnen, dass sie einen Zugang zum Glauben und zur Gemeinde finden können. Außerdem können sie helfen, die vorhandenen Kräfte in einer Gemeinde optimal zum Einsatz zu bringen sowie den Bezug zur Gesellschaft neu ins Bewusstsein zu bringen.¹²⁴

5. Gottesdienste für Kirchendistanzierte brauchen einen entsprechenden Gemeindehintergrund

Ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte birgt große Chancen für eine Gemeinde. Wichtig ist, dass der Gottesdienst keine isolierte Veranstaltung bleibt, sondern in den Gesamtkontext der Gemeinde eingebunden wird. Ansonsten sind seine Zukunftschancen gering.¹²⁵ Es gibt Gemeindesituationen, in denen es nicht ratsam ist, sofort mit einem solchen Gottesdienst zu beginnen. Damit das Projekt gelingt und Bestand hat, müssen einige Voraussetzungen erfüllt sein.¹²⁶ Wenn an diesen Stellen gravierende Defizite bestehen, ist es besser, zunächst dort etwas zu verändern und erst dann über einen Gottesdienst für Kirchendistanzierte nachzudenken.¹²⁷ Hilfreich kann in solchen Situationen zum Beispiel eine Gemeindeanalyse nach dem Modell der „natürlichen Gemeindeentwicklung“ sein, bei der der „Minimumfaktor“ der Gemeinde ermittelt wird und konkrete Schritte, die auf eine

123 Vgl. Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 60; 136, der u. a. auf den gut organisierten Aufbau Jerusalems durch Nehemia, die Weisheit im Buch der Sprüche und die Aufforderung Jesu zur klugen Haushalterschaft (Mt 25,14ff; Lk 19,12ff) hinweist; Müller, Harry: *Gemeinde im Umbruch. Was ich von meiner Gemeinde erwarte*, Neuhausen 1995, S. 351f, der auf den ungerechten Verwalter verweist (Lk 16,8) und diesen als „schlaue Manager“ bezeichnet; vgl. auch Herbst, Kirche (Anm. 120), S. 93, der betont, dass Kaufleute „in der Verkündigung Jesu durchaus gleichnisfähig für das Evangelium waren“.

124 Vgl. Herbst, Michael, „Zwischen Geist und Planung“. Gemeindegrowth und Gemeindegrowthmanagement“, in: Abromeit, Hans-Jürgen; Hoburg, Ralf; Klink, Annette (Hg.) (s. o., Anm. 113), S. 220–240, 233f. Herbst orientiert sich an den von Meffert, Marketing, S. 218–220 genannten vier Dimensionen des Marketing: dem Informations-, dem Aktions-, dem Organisations- und dem Sozialaspekt.

125 Vgl. Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 50; 121; Pompe, Lebenszeichen (Anm. 83), S. 144f.

126 Vgl. Douglass, Gottesdienste (Anm. 46), S. 11, dort wird empfohlen, erst die „Kosten“ eines neuen Gottesdienstes zu überschlagen.

127 Vgl. Mittelberg, Mark: *So wird Ihre Gemeinde ansteckend. Evangelisation und Mission neu entdeckt*, Asslar 2001, S. 93; 417f.

Veränderung zielen, vorgeschlagen werden.¹²⁸ Lässt sich in einer Gemeinde ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte auf längere Zeit hin nicht verwirklichen, kann auf andere Möglichkeiten zurückgegriffen werden, um Kirchendistanzierte anzusprechen¹²⁹ oder neue Gottesdienstformen zu erproben.¹³⁰

In diesem Abschnitt werden einige Voraussetzungen für einen Gottesdienst für Kirchendistanzierte genannt,¹³¹ die in einer Gemeinde gegeben sein sollten.

5.1 Motivation der Gemeinde

Ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte lebt nicht in erster Linie von den Methoden, sondern von der geistlichen Motivation, die dahinter steht.¹³² Darum sollten die verantwortlichen Mitarbeiter einer Gemeinde, die einen solchen Gottesdienst anbieten möchte, in der Nachfolge Jesu leben und sich an seinem Wort orientieren.¹³³ Ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte sollte in eine missionarisch orientierte Gemeindegemeinschaft eingebettet sein. Entscheidend ist die Liebe zu den Menschen, die sich aus der Liebe Gottes und seiner Leidenschaft für die Verlorenen¹³⁴ speist. Das Problem ist in vielen Gemeinden nicht die fehlende Modernität der Gottesdienste, sondern das fehlende missionarische Bewusstsein. Es muss den Mitarbeitern ein starkes Bedürfnis sein, dass Menschen Gottes Liebe erfahren und zum Glauben an Jesus Christus kommen.¹³⁵ Diese Motivation hilft,

128 Vgl. hierzu Schwarz, Christian A.: *Die natürliche Gemeindeentwicklung nach den Prinzipien, die Gott selbst in seine Schöpfung gelegt hat*, Emmelsbüll und Wuppertal-Kassel 1996, besonders S. 108f; 118f.

129 Vgl. Knoblauch; Bräuning, Gottesdienst (Anm. 98), S. 112–114, dort werden Alternativen benannt.

130 Vgl. Knoblauch, Jörg: *Kann Kirche Kinder kriegen?* Wuppertal 1996, 1. Teil, S. 80–82, dort werden Vorschläge für verschiedene Gottesdienste gemacht.

131 Vgl. hierzu Schmückle, Werner: *Zweitgottesdienste – Zeichen eines Aufbruchs*, in: *Ev. Oberkirchenrat, Stuttgart (Hg.): Wenn die Kirche wächst ... Studienheft zu Alternativen des Gemeindeaufbaus*, Stuttgart 2002, S. 4.

132 Vgl. Eggers, Ulrich: „Mehr als ein Strohfeuer? Zwischenbilanz der Willow-Creek-Arbeit in Deutschland“, in: *Willow Netz* H. 4, 1999, S. 12–15, 13, der davor warnt, „Willow“ als „schnell wirkende Billig-Hilfe gegen leere Gemeindehäuser zu verstehen“ und betont, dass Frucht „nicht als billige Raubkopie flotter Methoden, sondern als Konsequenz des gemeinsamen Bleibens in Jesus“ wächst.

133 Vgl. Beutel, Manfred: *Wie verändere ich meine Gemeinde, ohne sie zu ruinieren? Lernen von Willow Creek*. Wuppertal, Kassel 1998, S. 5; 126; Eggers, Strohfeuer (Anm. 132), S. 13; Pompe, Lebenszeichen (Anm. 33), S. 144f; vgl. auch Schwarz, *Gemeindeentwicklung* (Anm. 128), S. 107.

134 Vgl. zum Beispiel Lk 15,1–7; Ernst, Josef: *Das Evangelium nach Lukas*, RNT, Regensburg, 5. Aufl., 1977, S. 454.

135 Vgl. Dobson, Ed: *Der offene Gottesdienst. Wie traditionelle Gemeinden Kirchendistanzierte erreichen können*, Wiesbaden 1996, S. 17–19; 127; Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 118f; Herbst, Michael: „Und sie dreht sich doch“. *Wie unsere Volkskirche wieder zu einer Kirche für das Volk wird*, Asslar 2001, S. 12–14. Ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte sollte zwar auch den Mitarbeitern zusagen, das Ziel, Menschen für

sich mit Freude einzusetzen und ermöglicht eine authentische Zuwendung zu den Menschen.

5.2 Charakter der Gemeinde

Eine Gemeinde, die Gottesdienste für Kirchendistanzierte anbieten möchte, sollte bereit sein, das Bestehende zu hinterfragen, sich von Gewohntem zu trennen und sich auf Veränderungen einzulassen. Dabei müssen Risiken eingegangen werden, weil ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte zumindest in der Anfangsphase viele Unsicherheiten beinhaltet und mit großer Wahrscheinlichkeit auch Fehler gemacht werden.¹³⁶ Wichtig ist eine positive Grundhaltung Veränderungen gegenüber, d.h. dass nicht das Festhalten an Traditionen und die Kritik an Neuem, sondern ein gemeinsames Ziel und die Aufgeschlossenheit für neue Ideen die Gemeinde prägt.¹³⁷ Eine solche Grundhaltung findet sich häufiger in Gemeinden im städtischen Bereich¹³⁸ bzw. in Gemeinden, die nicht durch eine lange Tradition geprägt sind.¹³⁹ Auch die Einstellung des Pfarrers spielt eine wichtige Rolle. Wenn der Pfarrer der Gemeinde bzw. des Gemeindebezirks die Einführung eines Gottesdienstes für Kirchendistanzierte ablehnt, hat das Projekt kaum Aussicht auf Erfolg.¹⁴⁰ Um Kirchendistanzierte anzusprechen, sollte eine Gemeinde von den Menschen ihrer Umgebung als offene Gemeinde wahrgenommen werden.¹⁴¹ Besuche bei Gemeindemitgliedern,¹⁴² Umfragen und ein ansprechend gestalteter

den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen, sollte aber nicht in den Hintergrund rücken. Problematisch ist es, wenn Mitarbeiter sich durch einen solchen Gottesdienst lediglich eine „Nische“ für ihren persönlichen Frömmigkeitsstil schaffen wollen.

- 136 Vgl. Douglass, Klaus; Scheunemann, Kai; Vogt, Fabian: *Halte deine Träume fest. Vom befreienden Umgang mit Grenzen und Fehlern*, Asslar 2000, S. 124–126.
- 137 Vgl. auch Hybels, Bill: *Mutig führen. Navigationshilfen für Leiter*, Asslar 2002, S. 72f; Warren, Rick: *Kirche mit Vision. Gemeinde, die den Auftrag Gottes lebt*, Asslar 1998, S. 92.
- 138 Vgl. auch Schlottoff, Bernd: *Den Aufbruch wagen. Zehn Thesen zur Zukunft der Kirche*, Wuppertal 1994, S. 13; 42.
- 139 In der Andreasgemeinde in Niederhöchstadt gab es in dieser Hinsicht gute Voraussetzungen, weil die Gemeinde in einem traditionell katholischen Ort liegt und erst 1972 gegründet wurde; vgl. Evangelische Andreasgemeinde: *Basisinformation*, Eschborn-Niederhöchstadt 2001, S. 10. Diese Umstände lassen darauf schließen, dass die Prägung durch Traditionen in dieser Gemeinde weniger stark ist als in anderen Gemeinden.
- 140 Vgl. Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 190f.
- 141 Vgl. zu diesem Abschnitt Mey, Ulrike; Neumeier, Klaus; Utter, Tobias: *Kirche anders. Wege zu einer offenen Gemeinde. Erfahrungen und Anregungen*, München 2003, S. 21–24; Vorländer, Gerold. *Kennzeichen: Wertschätzung ... in den Fußspuren von Gottes gewinnender Art*, Neukirchen-Vluyn 2000, S. 157.
- 142 In Bad Vilbel wurde zum Beispiel eine „Besuchsaktion 2000“ durchgeführt, bei der innerhalb eines Monats etwa 85% der Gemeindemitglieder durch etwa 80 Mitarbeiter besucht wurden. Die Aktion wurde mit einer Umfrage verbunden; vgl. Mey; Neumeier; Utter, Kirche (Anm. 141), S. 23f. Eine ähnliche Aktion gab es im Jahr 1998 in Niederhöchstadt; vgl.

Gemeindebrief können dazu beitragen. Hilfreich sind auch Gottesdienste an „öffentlichen“ Orten zu besonderen Anlässen, beispielsweise bei einem Stadtfest. Die Veranstaltungen und Gruppen sollten offen sein für „Neue“. Kirchendistanzierten sollte in der Gemeinde mit Wertschätzung und Herzlichkeit begegnet werden. Wichtig sind zum Beispiel die ansprechende Gestaltung von Amtshandlungen sowie freundliche Mitarbeiter im Gemeindebüro. Die Atmosphäre des Umgangs innerhalb der Gemeinde prägt ebenfalls deren Bild nach außen. Schließlich kann auch ein ansprechendes Äußeres der kirchlichen Gebäude eine Offenheit der Gemeinde für Besucher signalisieren.

5.3 Mitarbeiter der Gemeinde

Ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte ist mit einem nicht unerheblichen Aufwand verbunden.¹⁴³ Die entstehenden Aufgaben können nur bewältigt werden, wenn genügend Mitarbeiter zur Verfügung stehen.¹⁴⁴ Im Allgemeinen ist davon auszugehen, dass mindestens 10 bis 15 Mitarbeiter vorhanden sein müssen, um einen Gottesdienst für Kirchendistanzierte zu gestalten.¹⁴⁵ Diese Zahl ergibt sich daraus, dass es jeweils mehrere Mitarbeiter für die einzelnen Aufgabenbereiche (zum Beispiel Musik, Dekoration und Kreativteil) geben sollte. In der Planungsphase können es aber auch weniger sein.¹⁴⁶ Außerdem ist zu berücksichtigen, dass die Gaben der Mitarbeiter den Aufgaben entsprechen sollten, die ein Gottesdienst für Kirchendistanzierte mit sich bringt.¹⁴⁷ Insbesondere sollte es unter den Mitarbeitenden mindestens einen geben, der Leitungsverantwortung übernehmen kann.

hierzu Birschel, Hermann; Seemann, Johannes; Vogt, Fabian: *Sie sind gefragt! Wie Gemeinden mit Menschen ins Gespräch kommen*, Asslar 1999, S. 88–96; vgl. auch 97–120, dort wird über weitere Besuchsaktionen berichtet.

143 Vgl. Dobson, Gottesdienst (Anm. 135), S. 120f; Weyer, Christian: „Willow-Creek und unsere Gottesdienstlandschaft“, in: *Thema: Gottesdienst* Nr. 16, 2001, S. 42–54, 53; vgl. auch Winkler, Eberhard: „Gemeinde für Außenstehende“, in: *ThBeitr* 29, 1998, S. 144–151, S. 149.

144 Vgl. Müller, Brigitte: „Erstes und zweites Programm‘ in der Erlebnisgesellschaft. Was ist der richtige Gottesdienst für unsere Gemeinde?“, in: *Brennpunkt Gemeinde* H. 6, 2000, S. 221–224, 224; vgl. auch Kraska, Wolfgang: „Wo fordert uns ‚Willow Creek‘ heraus?“, in: *praxis* 72, H. 1, 1998, S. 32.

145 Vgl. Knoblauch; Bräuning, Gottesdienst (Anm. 98), S. 90; vgl. auch Douglass; Scheunemann; Vogt, Traum (Anm. 45), S. 120; Pompe, Lebenszeichen (Anm. 33), S. 140f.

146 Vgl. Douglass; Scheunemann; Vogt (Anm. 45), Traum, S. 192, dort wird angegeben, dass zur Umsetzung eines „Traums“ in der Gemeinde im Extremfall zwei bis drei Menschen genügen, wenn der Pfarrer dabei ist; ansonsten müssen es mindestens sechs bis acht sein.

147 Das bedeutet nicht, dass bereits alle Aufgaben abgedeckt sein müssen, bevor darüber nachgedacht werden kann, einen Gottesdienst für Kirchendistanzierte einzurichten. Im Prozess der Vorbereitung können weitere Mitarbeiter gewonnen werden.

Unerlässlich für einen Gottesdienst für Kirchendistanzierte sind persönliche Kontakte zu den Menschen, die eingeladen werden sollen.¹⁴⁸ Darum sollten die Mitarbeiter dazu bereit und in der Lage sein, solche Kontakte zu pflegen und Beziehungen aufzubauen, die von echter Wertschätzung geprägt sind.

6. Gottesdienste für Kirchendistanzierte sind ein Modell für eine erneuerte Volkskirche

6.1 Der Modellcharakter in Bezug auf die Ausrichtung kirchlichen Handelns

Bei Gottesdiensten für Kirchendistanzierte steht oft eine Vision im Hintergrund, die sich an dem biblischen Auftrag der Gemeinde orientiert. Dieser Ansatz kann ein Modell für eine Landeskirche und für die Evangelische Kirche in Deutschland sein.¹⁴⁹ Durch eine solche Vision kann die Kirche ein klareres geistliches und theologisches Profil erhalten – eine Voraussetzung, um in der Öffentlichkeit erkennbar zu sein und Menschen gewinnen zu können.¹⁵⁰ Außerdem ermöglicht ein eindeutiges Ziel eine Vielfalt von Wegen, um dieses Ziel zu erreichen. Ein deutlicheres Profil der Kirche könnte die Einheit der Kirche stärken, weil erkennbar wird, was verschiedene kirchliche Arbeitsgebiete und Gruppierungen miteinander verbindet. Die Vielfalt, die bei Gottesdiensten für Kirchendistanzierte möglich ist, kann daher ein Modell dafür sein, wie mit der Vielfalt innerhalb der Kirche in produktiver Weise umgegangen werden kann. Schließlich könnte eine Mut machende Vision einen Beitrag dazu leisten, die an vielen Stellen in der Kirche zu beobachtende Verunsicherung und Resignation¹⁵¹ zu überwinden, so dass die Krise, in der sich die Kirche befindet, als Chance für Veränderungen begriffen werden kann.¹⁵²

148 Vgl. Robinson, Martin: *Kirche für Entkirchlichte. Lernen von Willow Creek*, Wuppertal 1995, S. 102; vgl. auch Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 125–127; 129f.

149 Vgl. Löhr, Hans: „Fähig zur Veränderung? Die Umsetzung des McKinsey-Konzeptes ‚eMp‘“, in: Brummer, Arnd; Nethöfel, Wolfgang: *Vom Klingelbeutel zum Profitcenter. Strategien und Modelle für das Unternehmen Kirche*, Hamburg 1997, S. 121–133, 126. Eine Vision für die Kirche in größerem Rahmen könnte sich zum Beispiel an der Kundgebung der EKD-Synode 1999 orientieren; vgl. Anm. 13.

150 Vgl. Barrenstein, Peter: „Aufgewacht. ‚eMp‘: Die Idee einer kleinen Revolution“, in: Brummer, Arnd; Nethöfel, Wolfgang (s. oben), S. 129–133, 129f; Nethöfel, Wolfgang: „Gebet und Controlling. Die Chancen des Unternehmens Kirche“, in: Brummer, Arnd; Nethöfel, Wolfgang (a. a. O.), S. 15–24, 22; vgl. auch Douglass, Reformation (Anm. 99), S. 52, der betont, dass die Erneuerung der Kirche bei den Inhalten ansetzen muss.

151 Vgl. Herbst, Michael: „Gemeinde zwischen Abbruch und Aufbruch“, Teil 1, in: *Schritte* H. 1, 1999, S. 33–38, 34.

152 Vgl. auch Douglass, Klaus: „Gute Nachricht: Die Kirche ist in einer Krise“, in: *praxis* 79, H. 4, 1999, S. 13–15; Douglass, Reformation (Anm. 99), S. 15–45.

Eine solche Vision müsste mit einer besonderen Offenheit für die Menschen verbunden sein, wie dies bei Gottesdiensten für Kirchendistanzierte der Fall ist.¹⁵³ Die bisherige Milieugebundenheit der Kirche sollte überwunden werden.¹⁵⁴ In allen Gemeindebereichen könnte danach gefragt werden, wie Menschen angesprochen und in die Gemeinde integriert werden können, denen kirchliche Angebote bisher fremd sind. Damit müsste eine veränderte Haltung derer, die mit traditionellen Formen vertraut sind, verbunden sein. Sie sollten akzeptieren, dass nicht alle Angebote innerhalb der Gemeinde ihrem Geschmack entsprechen und gesamtgemeindliche Veranstaltungen milieuübergreifend gestaltet werden.¹⁵⁵

6.2 Der Modellcharakter in Bezug auf das Verhältnis von Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen

Zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen besteht bei Gottesdiensten für Kirchendistanzierte kein grundsätzlicher Unterschied. Dies stellt eine modellhafte Verwirklichung des „Priestertums aller Gläubigen“ dar,¹⁵⁶ das in der Kirche oft nur in geringem Maße praktiziert wird. Dass dieses Prinzip in die Praxis umgesetzt wird, ist auch deswegen erforderlich, weil es wegen knapper werdender Finanzmittel in Zukunft weniger Hauptamtliche in der Kirche geben wird.¹⁵⁷ Die Vorbereitungsstruktur von Gottesdiensten für Kirchendistanzierte kann auf andere Bereiche der Gemeindearbeit übertragen werden. Selbstständige Teams könnten jeweils eine bestimmte Aufgabe in der Gemeinde wahrnehmen, mit einem Leiter, der die Teammitglieder begleitet und ihre Arbeit koordiniert.

153 Vgl. auch Kirchenamt der EKD (Hg.): *Leben im Angebot – Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt*, Gütersloh 1994, S. 42f, dort werden sowohl der Rückzug aus der modernen Welt als auch die Anpassung von Glaubensinhalten an die Erwartungen der Menschen abgelehnt und es wird stattdessen die Auseinandersetzung „auf dem Markt“ empfohlen; vgl. auch Schäfer, Klaus: „Mission in säkularisierter Gesellschaft“, in: *Brennpunkt Gemeinde* H.1, 2001, S. 11–15, 15.

154 Vgl. Wegner, Gerhard: „Niemand kann aus seiner Haut“. Zur Milieubezogenheit kirchlichen Lebens“, in: *PTh* 89, 2000, S. 53–70, 69, der die Frage nach der Milieubezogenheit der Kirche als „die nach ihrer Missionsfähigkeit“ bezeichnet; vgl. auch Douglass, Reformation (Anm. 99), S. 104, der vorschlägt, die Kirche zu „entkirchlichen“, d. h. ihr den „typischen ‚Stallgeruch‘“ zu nehmen, der viele Menschen abstößt.

155 Vgl. auch Barend, Hartmut: „Erwartungsvoll und flexibel. Ein Blick in die missionarische Praxis der Urgemeinde“, in: *Brennpunkt Gemeinde* H. 1, 2001, S. 21–25, 25.

156 Vgl. Blömer, Kirchengemeinde (Anm. 111), S. 197.

157 Vgl. Kirchenamt der EKD (Hg.): *Kirche mit Hoffnung. Leitlinien künftiger kirchlicher Arbeit in Ostdeutschland*, Im Auftrag des Kirchenamtes der EKD hrsg. v. Helmut Zeddies. Hannover 1998, S. 32; vgl. auch Hopkins, Gemeinde (Anm. 97), S. 65–68, der davon berichtet, dass in England durch die Finanzknappheit und den Nachwuchsmangel die Bedeutung der Ehrenamtlichen neu erkannt wurde; Kotthaus, Hermann: „Die Laien – der schlafende Riese der Volkskirche“, in: Roschke, Volker (Hg.): *Gemeinde pflanzen. Modell einer Kirche der Zukunft*, Neukirchen-Vluyn 2001, S. 115–127, der die Laien als „schlafenden Riesen der Volkskirche“ bezeichnet; ähnlich Warren, Kirche (Anm. 137), S. 342.

Eine solche Struktur impliziert eine neue Rolle der Hauptamtlichen. Ihre Aufgabe wäre es, die anstehende Arbeit nicht selbst zu erledigen, sondern ehrenamtliche Mitarbeiter zu gewinnen, zu motivieren und zu schulen sowie die Arbeit ihren Gaben entsprechend an sie zu delegieren. Dadurch würde die Selbstständigkeit und Mündigkeit der Gemeinde gestärkt.¹⁵⁸ Die Funktion, die Hauptamtliche bei Gottesdiensten für Kirchendistanzierte haben, kann ein Vorbild für die neue Rolle sein, die ihnen bei einer Verwirklichung des „Priestertums aller Gläubigen“ zuwächst.

Christian Schwark

Services for the unchurched in state churches. Strategies and Perspectives

The theme of this essay, which is a summary of a thesis, is church services for people who are distanced from the church. After orientation into the contemporary social and ecclesiastical situation, it is shown that in the history of the church there were already various forerunners of such services. Then various different and newer forms of services are presented which differ from one another in regard to their theological basis as well as their formal features. A major part of the essay then deals with the arrangement and assessment of services for those distanced from the church. For example, the theology, worshipful character and relationship of such services to the people and also to the whole church community are discussed. Altogether this yields a differentiated picture. Thereafter it is stressed that church services for distanced people need an appropriate basis in the local congregation. Finally, it is noted that such services may provide a model for a renewal of the State Church as a whole.

¹⁵⁸ Vgl. Douglass, *Reformation* (Anm. 99), S. 145–150 („Der Pfarrer für die Mitarbeitenden, die Mitarbeitenden für die Gemeinde“).

Buchinformation¹

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	Klaus vom Orde	klausvomorde@gmx.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

A. Schenker (praeses), Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij u. a. (Hgg.): *Biblia Hebraica quinta editione cum apparatu critico novis curis elaborato. (Biblia Hebraica Quinta). Fascicle 18: General Introduction and Megilloth / Fascicle 20: Ezra and Nehemiah / Fascicle 5: Deuteronomy*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004 / 2006 / 2007, Pb., 368 S. / 168 S. / 328 S., € 49,- / 46,- / 49,-

Die hier zu besprechende Publikation ist zweifellos von fundamentaler Bedeutung und ihr Erscheinen ein Grund zu besonderer Freude nicht nur für alle wissenschaftlich unmittelbar mit dem Alten Testament, sondern auch für alle anderen mit christlicher, speziell auch evangelikaler Theologie Beschäftigten: Die bisherige Standard-Grundtextausgabe, die „Biblia Hebraica Stuttgartensia“, bekommt eine in vielerlei Weise optimierte Nachfolgerin. Seit 2004 ist die „Biblia Hebraica Quinta“, abgekürzt „BHQ“, im Erscheinen begriffen. „Quinta“ heißt sie, weil sie die fünfte Biblia Hebraica in der von Rudolf Kittel begonnenen Ausgaben-Reihe ist (BH[K]¹: 1906; BH[K]²: 1913; BH[K]³: 1937; BH[S]⁴: 1977). Bisher sind drei Lieferungen erschienen: (1) Faszikel 18: Megilloth (Ruth, Cant,

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 23 (2009) rezensiert.

Koh, Thr und Est), (2) Faszikel 20: Esr und Neh, (3) Faszikel 5: Dtn. Im Jahr 2010 soll die gesamte hebräische Bibel in der neuen Ausgabe vorliegen.

Aus verschiedenen Gründen erschien eine neue Ausgabe wünschenswert. Zum einen ist der alttestamentlichen Textforschung heute um einiges mehr Quellenmaterial zugänglich als noch vor 30 Jahren; so sind die Bibelfragmente aus Qumran und Umgebung alle veröffentlicht, die Septuaginta ist gründlicher erforscht worden, und für die Vulgata gibt es eine neue große Edition. Zum anderen haben sich die Erwartungen, die man an eine solche Ausgabe stellt, etwas verändert: Die für Exegese und Bibelübersetzung relevanten Textvarianten sollten so klar und zuverlässig dargestellt werden, dass der Leser sich selbst ein sinnvoll begründbares textkritisches Urteil bilden kann (das subjektive Urteil des Herausgebers sollte möglichst stark zurücktreten).

Die Initiative für eine neue Ausgabe ging vom Weltbund der Bibelgesellschaften aus. Als Mitglied, das für die Entwicklung und Herstellung von wissenschaftlichen Bibelausgaben verantwortlich ist, fördert und betreut die Deutsche Bibelgesellschaft das BHQ-Projekt seit Anfang der 90er Jahre. Erarbeitet und herausgegeben wird die BHQ von einem international und interkonfessionell zusammengesetzten Forscher-Team. Neben den Hauptherausgebern A. Schenker (praeses), Y. A. P. Goldman, A. van der Kooij, G. J. Norton, S. Pisano, J. de Waard und R. D. Weis gehören diesem Team an: R. Althann, P. B. Dirksen, N. Fernández Marcos, A. Gelston, A. Gianto, I. Greenspoon, I. Himbaza, J. Lust, D. Marcus, C. McCarthy, M. Rösel, M. Sæbø, R. Schäfer, Sipilä, P. Schwagmeier, A. Tal und Z. Alshir, als Berater für die Masora A. Dotan, für Informatikfragen unter anderem A. Groves und für die Bereiche Redaktion und Stil R. Omanson.

Als Handausgabe ist die BHQ (wie bereits ihre Vorgängerinnen) konzipiert, als „editio minor“, die Exegeten, Geistlichen, Theologen, Übersetzern und Studierenden die für ihre Zwecke relevanten Informationen zugänglich macht. Die Herausgabe einer „editio critica maior“, die spezialisierten Textkritikern ein Optimum an Daten bietet, obwohl anfänglich erwogen, erschien als (vorläufig) nicht realisierbar. Dazu kam unter anderem, dass eine solche Ausgabe bereits im Rahmen des Hebrew University Bible Project (HUBP) im Entstehen begriffen ist.

Als Text bietet die BHQ (wie schon die BHK³ und die BHS) denjenigen des Kodex Leningradensis (Handschrift EBP. I B 19a der Russischen Nationalbibliothek in St. Petersburg). Wahrscheinlich 1008 n. Chr. entstanden, stellt dieser die älteste vollständig erhaltene Handschrift der Hebräischen Bibel dar (BHQ-Signum „M^L“). Zwischen M^L und dem offenbar um 930 n. Chr. entstandenen (beschädigten) Aleppo Kodex („M^A“, u. a. Grundlage des HUBP) besteht eine enge Entsprechung. Diese beiden Handschriften sind die wichtigsten Zeugen der Ben-Ascher-Tradition des tiberiensischen masoretischen Texts, bei dem es sich „um den sorgfältig bewahrten Nachfahren einer Textüberlieferung handelt, deren Verfahren unter den Schriftrollen vom Toten Meer zu finden sind“ (XLII). M^L stand dem Forscher-Team von Anfang in digitalisierter Form zur Verfügung. Die Erarbeitung der BHQ schließt eine minutiöse Durchsicht des elektronischen Textes

anhand modernster Farbaufnahmen der Handschrift mit ein, die offenbar alle bisherigen Reproduktionsmöglichkeiten an Genauigkeit und Qualität weit übertreffen (XXX).

Die BHQ ist prinzipiell eine diplomatische Edition. Das heißt: Der gebotene Text ist nicht (wie etwa beim *Novum Testamentum Graece*) eklektisch aus verschiedenen Handschriften zusammengefügt, sondern stellt eine möglichst exakte Wiedergabe des Inhalts einer bestimmten Handschrift, hier eben M^L , dar. Dies gilt zum einen für den eigentlichen Bibeltext (bereits bei der BHK³ und – etwas konsequenter – bei der BHS angestrebt), zum anderen aber auch für sämtliche Teile der Masora (Rand- und Schlussmasora). Vermeintliche beziehungsweise offensichtliche Fehler werden von den Herausgebern nicht (wie manchmal in den Vorgänger-Editionen) einfach korrigiert, sondern allenfalls im Kommentarteil thematisiert. Für die große Randmasora (*Masora magna*) ist man nicht mehr auf einen separaten Band (für die BHS auf denjenigen von Weil) angewiesen. Sie erscheint vielmehr auf jeder Seite des Bibeltextes unterhalb des Textes. Im Kommentarteil wird sie zudem übersetzt und erläutert.

Während inhaltlich und orthografisch eine konsequent diplomatische Reproduktion von M^L angestrebt wird, gilt dies nicht für das Layout. Das Layout der BHQ ist grundsätzlich einspaltig, das von M^L meist dreispaltig, in den „poetischen“ Teilen (Ps, Prov, zumeist Hi) zweiseitig. Die in M^L stichografisch angeordneten Stücke haben zwar auch in der BHQ ein stichografisches Layout; doch ist dieses weniger vom M^L -Layout als vielmehr von der masoretischen Akzentsetzung her bestimmt (in Dtn 32,1 etwa wird in der BHQ die Sticho-Teilung nach ואדררה [mit dem Haupttrenner Atnach] vorgenommen, in M^L nach הארץ [mit dem Nebentrenner Tifcha]).

Die für die anvisierte Zielgruppe interessantesten Neuerungen finden sich erwartungsgemäß in den Beigaben: (1) der textkritische Apparat, (2) eine allgemeine Einleitung auf Englisch, Deutsch und Spanisch, (3) zu jedem biblischen Buch eine eigene Einleitung („Introductions“), in der textliche Besonderheiten und die Merkmale der relevanten Textzeugen erörtert werden, und (4) ein in jedem Faszikel enthaltener Kommentar, in dem die textkritischen Urteile der Herausgeber erläutert, die *Masora magna* übersetzt und mit diesen und anderen Bereichen der Masora zusammenhängende Problempunkte behandelt werden (unter „Notes on the Masorah parva“, „Notes on the Masorah magna“ bzw. „Commentaries on the critical apparatus“). Dabei wird stets auf relevante Fachliteratur verwiesen. Um die Darstellung und den Gebrauch der Textzeugen so einheitlich wie möglich zu gestalten, hat man eindeutige Richtlinien vereinbart; zudem werden die Faszikel von den Hauptherausgebern mehrmals gründlich durchgesehen.

Die Gestaltung der Beigaben und die dafür vereinbarten Richtlinien sind maßgeblich von einem Projekt des Weltbundes der Bibelgesellschaften geprägt, das untrennbar mit der Vorgeschichte der BHQ zusammenhängt (XXXIII): dem Hebrew Old Testament Text Project (HOTP). Das Projekt wurde 1969 gegründet; sechs Spezialisten, D. Barthélemy, A. R. Hulst, N. Lohfink, W. D. McHardy,

H. P. Rüger und J. A. Sanders untersuchten in jährlichen Zusammenkünften – unter dem Vorsitz von E. A. Nida – während elf Jahren rund 5000 für Exegese und Übersetzung relevante textkritische Probleme und hielten die Ergebnisse in einem fünfbändigen Preliminary and Interim Report fest (der „definitive“ Bericht sollte von D. Barthélemy herausgegeben werden; davon sind bisher vier Bände unter dem Titel „Critique textuelle de l’Ancien Testament“ erschienen; zwei weitere werden noch erwartet). Die Wahl von A. Schenker, Kollege von D. Barthélemy, zum Vorsitzenden des BHQ-Herausgeber-Teams sorgte dafür, dass die im Rahmen des HOTP erarbeiteten Prinzipien, im Diskurs mit der Fachwelt präzisiert, bei der Erarbeitung der BHQ zum Tragen kamen.

Hier können unmöglich sämtliche Beigaben detailliert beschrieben, geschweige denn die BHQ angemessen gewürdigt werden. Anhand von Ruth 1,1 (Faszikel 18 [3]) sollen jedoch kurz einige der wichtigeren Merkmale der neuen Ausgabe vorgestellt werden:

1 וַיְהִי בַיּוֹם שֶׁפָּט הַשְּׂפֹטִים וַיְהִי רָעַב בְּאֶרֶץ וַיֵּלֶךְ אִישׁ מִבֵּית לְחָם הַ
בְּהַר מִלְּמַד חַם
2 יְהוּדָה לְגוֹר בְּשָׂדֵי מוֹאָב הוּא וְאִשְׁתּוֹ וּשְׁנֵי בָנָיו: וְשֵׁם הָאִישׁ ִ

Bis auf die Kapitel- und Vers-Hinweise (am inneren Rand) erscheint im Haupttext-Teil das aus M^L Entnommene: der punktierte Text, die Circelli und die Masora parva, auf die diese verweisen. Die ebenfalls in M^L enthaltene Masora magna ist unterhalb des Haupttext-Teils (unter V. 9) abgedruckt:

1:1 תרין פסוק מיחדין ולית זוגה ויהי רעב בארץ ב בטע וירד אברם . וילך איש :

Auf Seite 37* wird unter „Notes on the Masora magna“ diese Information wie folgt übersetzt: „Two verses unusual and unique in the Hebrew Bible: ארץ ויהי רעב twice with these accents: Gen 12:10; Ruth 1:1.“

Unmittelbar unter der Masora magna befindet sich der textkritische Apparat (auf den Seiten 51*ff werden unter „Introductions“ die für Ruth relevanten hebräischen [tiberiensische und Qumran-Handschriften], griechischen, syrischen und aramäischen sowie lateinischen Textzeugen einschließlich bibliografischer Angaben vorgestellt):

1:1 השפֹּטִים 4QRuth^a G^{Mss} (V) (T) | ἐν τῷ κρίνειν τοὺς κριτὰς G |
S (facil-synt) ❖ • וּשְׁנֵי בָנָיו: 4QRuth^a 4QRuth^b G^{Mss} V T | καὶ οἱ υἱοὶ
αὐτοῦ G S (implic) • 2 וְשֵׁם 1 4QRuth^a G S T | שֵׁם 4QRuth^b | *ipse vocabatur V*

Da man im Haupttext-Teil ohne die bisher gewohnten Verweise auf den Apparat auskommen wollte (um das überaus komplexe Schriftbild etwas zu entlasten), werden die Textstücke, auf die sich die Apparateinträge beziehen, hier wiederholt (von 1,1 zwei). Die Einträge werden durch • voneinander getrennt, die angeführten Textvarianten durch |. Das oben vor dem ersten • stehende Zeichen weist auf die „Commentaries on the critical apparatus“ hin. Dort wird (auf Seite 51*) der masoretische Text erneut zitiert und dazu Folgendes angemerkt:

„Campbell (*Ruth*, 50) is no doubt right in his judgment that some of the ancient versions considered the syntactical combinations of M as redundant. S and G solved this redundancy each in their own way. A vocalization טַ פֶּשׁ could be the base of T וְפֶשֶׁט, found in the Polyglots of Antwerp and Paris and in the Urbina Ebr. 1. It could also explain the reading *iudicis* in La and the reading (*unius*) *iudicis* in V. Rahlfs (*Studie*, 130) supposes that the reading of La has been taken from V and that *iudicis iudicum* in La combines the readings of V and G.“

Wie auf www.bibelwissenschaft.de/start/editionsprojekte/biblia-hebraica-quinta-bhq/ (relevante Website der Deutschen Bibelgesellschaft [20.02.2008]) zu lesen ist, erfolgt ein Apparateintrag „immer dann, wenn ein vor-tiberiensischer Textzeuge *möglicherweise* [Hervorhebung im Original] (jedoch nicht zwingend und auch nicht unbedingt nach der Meinung des Herausgebers) auf einen hebräischen Text hindeutet, der vom tiberiensischen Text abweicht“. Beim ersten Eintrag zu *Ruth* 1,1 werden zwei Textvarianten angegeben, die auf eine mögliche Abweichung vom tiberiensischen Text hinweisen: Mit der tiberiensischen Textvariante (nach Seite 51* drei relevante Zeugen: M^L, M^A und M^Y [Cambridge University, Ad. Ms. 1753]) „In den Tagen des Richtens der Richter“ stimmen die relevante Qumran-Handschrift, ein Teil des „Septuaginta“-Materials sowie (sinngemäß) die Vulgata und das Targum überein. Die übrige griechische sowie die syrische Überlieferung haben dagegen jeweils eine kürzere Lesart: „Während des Richtens der Richter“ und „In den Tagen der Richter“. In den beiden kürzeren Lesarten sehen die Herausgeber keinen Beleg für eine vom tiberiensischen Text abweichende ältere hebräische Lesart. Man erklärt die beiden kürzeren Lesarten vielmehr als Versuch der Übersetzer, die als syntaktisch („synt[actic]“ [LXXXIV]) schwierig empfundene Konstruktion zu vereinfachen („facilitation“ [LXXXI]), eine Einschätzung, die im oben zitierten Kommentar näher erläutert wird.

Das Erscheinen der BHQ kann meines Erachtens nur Bewunderung und Dankbarkeit hervorrufen. Herausgeber-Team und Bibelgesellschaft sind zu der ungewöhnlichen Leistung zu beglückwünschen. Alle an ernsthafter Arbeit am Alten Testament Interessierten haben nun einen an Detailgenauigkeit bisher wohl kaum übertroffenen und typografisch äußerst gelungenen (besonders im Blick auf die Punktation so leserfreundlichen) Zugang zum Grundtext in seiner bisher ältesten in allen Teilen gesicherten Gestalt. Darüber hinaus bietet die BHQ eine Reihe von qualitativ hochstehenden Beigaben, die eine solide Auseinandersetzung mit textkritischen Problemen erleichtern: (1) Eine kluge, praxisorientierte Auswahl von textkritischen Problemen wird im Apparat aufgegriffen und in einer an den Voraussetzungen heutiger Leser angepassten Weise dargestellt (statt Latein wird Englisch – wie in vielen anderen Bereichen – als internationales Kommunikationsmittel eingesetzt). (2) Um dem Leser ein sinnvoll begründbares textkritisches Urteil zu ermöglichen, wird nicht nur im Apparat, sondern speziell auch im Einleitungs- und Kommentarteil auf Transparenz großer Wert gelegt. So

werden bei den von den Herausgebern empfohlenen Entscheidungen die als relevant erachteten Kriterien stets genannt. Die Entscheidungen werden außerdem im Kommentar erläutert. Auf relevante Primär- und Sekundärliteratur wird regelmäßig verwiesen. An Textzeugen werden nur solche genannt, die auch in Publikationen für jedermann zugänglich sind. (Zusätzlich erleichtern lässt sich übrigens der Zugang zu der Datenfülle der BHQ mithilfe der digitalisierten Fassung, die als Teil der „Stuttgarter Elektronischen Studienbibel“ [SESB] verfügbar ist.) Die internationale und interkonfessionelle Zusammensetzung des Herausgeber-Teams trägt zweifellos zum erreichten Qualitätsniveau bei.

Angesichts der Komplexität des Werks ist es nicht verwunderlich, dass man darin auch Optimierbarem begegnet. Wohl auf ein Versehen zurückzuführen ist die Tatsache, dass gemäß Seite XXXIX der Einleitung die Zählung der Kapitel und der Verse auf dem inneren Rand der Seite erscheinen soll, sie in Faszikel 18 von Cant bis Thr auf den geraden Seiten aber am äußeren Rand steht. Bei den S-Zitaten ist die Verwendung der syrischen Schrift (statt wie bisher die Umschrift) nicht gerade benutzerfreundlich. Des Weiteren stellt sich auch die Frage, ob die Preisgestaltung der anvisierten Leserschaft (insbesondere der Studierenden) angemessen ist.

Solche Kritikpunkte tangieren die vorhandene Qualität allerdings kaum. Und es ist zu hoffen, dass bald weitere BHQ-Faszikel erscheinen und das Werk in absehbarer Zeit vollendet wird.

Heinrich von Siebenihal

Frank Matheus: *PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch*, Stuttgart: Klett, 2006, geb., 396 S., € 29,95

Dieses Werk, äußerlich vergleichbar den bekannten grünen Schulwörterbüchern, ist für seine Übersichtlichkeit und Handhabbarkeit zu loben. Es bietet den vollständigen hebräischen und aramäischen Wortschatz des Alten Testaments. Im Gegensatz zu Fohrers „Hebräisches und aramäisches Wörterbuch zum Alten Testament“ (HAW), dem nach Preis und Format einzigen vergleichbaren deutschen Wörterbuch, listet Matheus bei jedem Eintrag möglichst vollständig, zumindest aber zahlreich, die vorkommenden Formen zu jedem Wort auf. Dies mag dem Geübten unnötig erscheinen, Anfängern und Gelegenheitsübersetzern bietet aber gerade diese Auflistung die Möglichkeit, eine gesuchte Wortform einfach und präzise zu finden. Verb- und Nominalformen werden mittels eines einfachen Zahlensystems grammatikalisch zugeordnet, der Schlüssel dazu wird, was von großem Nutzen ist, auf jeder Seite geboten. Verbwurzeln sind durch Graudruck hervorgehoben, Orts-, und Personen- und Eigennamen sind als solche gekenn-

zeichnet. Markiert ist auch ein Grundwortschatz, dessen Umfang aber nicht näher angegeben wird.

Die deutschen Angaben sind, einem Handwörterbuch entsprechend, eher knapp, jedoch wesentlich umfangreicher als in HAW und für eine erste Orientierung immer hinreichend. Insgesamt scheinen sie sich an der Luther- und Einheitsübersetzung zu orientieren. Matheus verzichtet weitgehend auf etymologische Angaben, bietet aber bei Homonymen und anderen problematischen Formen verschiedentlich weiterführende Informationen und führt auch teilweise Möglichkeiten der Herleitung an. Biblische Belegstellen werden hingegen in großem Maße angeführt, wobei vollständige Auflistungen gekennzeichnet sind.

Einzelne Fehler der Erstauflage können (s. Vorwort) dem Verfasser direkt gemeldet werden, eine (noch kurze) Korrigenda-Liste ist im Internet einsehbar.

Unter den wenigen deutschsprachigen und einbändigen Nachschlagewerken wird und will das Wörterbuch den Gesenius (17. Aufl.) nicht ersetzen, auf dem Schreibtisch des Rezensenten hat es aber Fohrers HAW, nicht zuletzt wegen des klaren Druckbildes, inzwischen abgelöst.

Jens Pracht

Christoph Hardmeier: *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel. Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel*, Bd. 1/1 und 1/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2003/2004, Pb., 197 / 384 S., € 34,95 / 69,-

Mit diesem Doppelband hat der im November 2007 emeritierte Schweizer Professor für Altes Testament an der Ernst-Moritz-Arndt-Universität in Greifswald/Pommern den von ihm entwickelten literatur- und textpragmatischen Exegeseansatz noch einmal zusammenfassend dokumentiert. Der zweite Band (Teil II-IV) enthält bereits früher seit den siebziger Jahren publizierte Beiträge, denen der erste Band (Teil I) halb so dick als Einleitung und zusammenfassende Einführung vorgeschaltet ist. Nach dem Theologiestudium hatte Hardmeier im Zweitstudium Linguistik belegt. Dieses Doppelstudium führte 1975 zu der theologischen Dissertation „Kritik der Formgeschichte auf texttheoretischer Basis am Beispiel der prophetischen Weheworte, veröffentlicht als Texttheorie und biblische Exegese. Zur rhetorischen Funktion der Trauermetaphorik in der Prophetie“ (München, 1978). Auszüge aus dieser Arbeit sind als Teil II „Texttheoretische Grundlagen“ in Band 1/2 (1–175) neu zugänglich gemacht. Der damals entwickelte literaturwissenschaftliche exegetische Zugang wurde in der Habilitationsschrift (1988) zum Thema: „Die Polemik gegen Ezechiel und Jeremia in den Hiskija-Jesaja-Erzählungen“ weiterentwickelt. Diese ist publiziert als „Prophetie im Streit vor dem Untergang Judas. Erzählkommunikative Studien zur Entste-

hungssituation der Jesaja- und Jeremiaerzählungen in II Reg 18–20 und Jer 3–40“ (Berlin, 1990). Auch aus dieser Arbeit sind Auszüge nachgedruckt als Teil III „Erzähltextanalytische Grundlagen“ (Bd 1/2 [177–243]). Als Teil IV (Bd 1/2 [245–319]) sind vier Aufsätze zu computergestützter Textwahrnehmung aufgenommen, in denen sich Hardmeiers Erfahrung an den langjährigen Arbeiten niederschlägt, die zur Herausgabe der Stuttgarter elektronischen Studienbibel durch die Deutsche Bibelgesellschaft 2004/2006 beigetragen haben.

Hardmeier begründet seinen text- und kommunikationspragmatischen Ansatz damit, dass die biblischen Gottesbezeugungen in „unhintergebar Textförmigkeit“ vorliegen, Exegese damit vor allem als Literaturwissenschaft angemessen verstanden ist. Dass der in den siebziger Jahren entwickelte Ansatz sich zunehmenden Interesses erfreut, hängt seines Erachtens auch „an der um sich greifenden Verunsicherung in den Bibelwissenschaften über ihre Grundlagen, nachdem die historisch-kritische Methode ihre bis in die 80er Jahre unangefochtene Stellung verloren hat“ (1/1 [XI]). An ihrer Stelle habe sich ein Methodenpluralismus ausgebreitet, der zu einer „babylonischen Sprachverwirrung bis hin zur Nicht-Kommunizierbarkeit von Forschungsergebnissen“ geführt hat, sowohl innerhalb des bibelwissenschaftlichen Diskurses als auch im Blick auf die theologische Relevanz der biblischen Traditionsliteratur und ihrer Bedeutung für die Gegenwart in Kirche und Gesellschaft. Hardmeier beansprucht nun explizit nicht, „die“ Lösung in dieser Situation geben zu können, er möchte jedoch bei der Exegese die kommunikationspragmatischen Komponenten in den Vordergrund rücken. Er versteht „die sprachförmige Obergestalt von Texten als Partitur und Medium von zeichengeleiteten Kommunikationsvollzügen“. In den Texten dokumentiert sich „die objektivierbare Spur von autorseitigen Kommunikationsangeboten, deren Sinn und Funktion jedoch nur im lesenden oder hörenden Nachvollzug reproduzierbar und konkret eingelöst werden kann“ (1/1 [XIII]). Das Ernstnehmen des Autors erfordert ein genaues, behutsames Lesen – eine zentrale Voraussetzung zum Verstehen der biblischen Texte. Solche „Lese-Hermeneutik der Behutsamkeit“ setzt „den latenten Beliebigkeiten der Rezeptionsästhetik Grenzen“ und gibt den Texten Chancen, gehört zu werden. Diese sind keine Abbildungen von Wirklichkeit, sie tragen vielmehr einen Prozesscharakter: Man muss sich von der Offenheit der Bibel überraschen lassen. Hardmeier versteht seinen Ansatz als Alternative zur herkömmlichen historisch-kritischen Bibelauslegung, der dem Eigen-Sinn der biblischen Texte eine Chance gibt, wiederentdeckt zu werden.

Es ist sehr zu begrüßen, dass mit diesem Doppelband eine Zusammenstellung von Arbeiten aus fast vier Jahrzehnten Forschungsarbeit eines der Exponenten der hermeneutischen Wende in Deutschland einem breiteren Leserkreis preiswert zugänglich gemacht sind, auch wenn die literaturwissenschaftlichen theoretischen Grundlegungen mit ihren eigenen Sprachwelten für Theologen gelegentlich gewöhnungsbedürftig sind. Die Fragen zur Einleitung und Historie der biblischen Bücher wird bei synchronen Ansätzen wie diesem weiter auf der Tagesordnung bleiben. Diese können jedoch dazu befreien, die alten Spurrillen der in

einer Sackgasse steckenden Literarkritik des 19. Jahrhunderts zu überwinden. Durch ein neues Wahrnehmen biblischer Zusammenhänge werden dann auch die Antworten zur Historie sich neu stellen können. Ein grundsätzlicher Gegensatz besteht nicht wirklich, erst die gegenseitige Integration führt zu einem übergreifenden Bild.

Herbert H. Klement

Egbert Ballhorn, Georg Steins (Hgg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielerexegesen*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, Pb., 347 S., € 32,-

Der vorliegende Sammelband ist eine Fundgrube, wenn man sich mit „kanonischer Exegese“ wie auch mit verwandten Konzepten auseinandersetzen will. So widmen sich zahlreiche Aufsätze zugleich auch den Leitbegriffen „Rezeptionsästhetik“, also einer leserorientierten Exegese, beziehungsweise Intertextualität. Zwar werden diese Begriffe und Konzepte im anglo-amerikanischen Raum schon seit drei Jahrzehnten zum Beispiel als *canonical approach* und *reader-response theory* umfassend diskutiert und angewandt, in der deutschsprachigen Exegese nehmen sie jedoch nach wie vor nur einen kleinen, wenn auch wachsenden Raum ein. Die 17 Autoren, die ihre Beiträge zu dem vorliegenden Band beige-steuert haben, loten diesen Raum aus und plädieren eindrücklich für ein Umdenken in den Bibelwissenschaften. Die meisten Aufsätze waren zunächst für die jährlichen Treffen der Forschungsgruppe „*Canonical Approaches to the Bible*“ im Rahmen der *European Association of Biblical Studies (EABS)* erarbeitet worden.

Den ersten Teil des Bandes bilden Methodenreflexionen zu einer kanonischen Exegese. Mitherausgeber E. Ballhorn skizziert in einem einleitenden Essay das historische und kanonische Paradigma der Exegese (9–30). Bei der historischen Kritik gebe es „zwei blinde Flecke: Der eine ist die Konzentration des Wahrheitsbegriffs auf die Frage der Historizität ... Exegese wird als Archäologie der Kommunikation betrieben. ... Das andere Problem ist das Faktum, dass die literarkritische Schichtung eines Textes ein Konstrukt der Forschung ist.“ (16f) Die Stärke kanonischer Exegese bestehe in ihrem neuen und bewussten „Umgang mit unterschiedlichen Textdaten, die nun unter dem Stichwort der „Polyphonie“ beschrieben und in Korrespondenz gebracht werden können.“ (24) Dass es sich hierbei nicht um ein „Spiel ohne Grenzen“ handelt, verdeutlicht der zweite Beitrag von J. Taschner. Angenehm und überzeugend ist bei allen Beiträgen, dass sie einerseits engagierte Plädoyers für eine andere Exegese darstellen, zugleich aber auch immer wieder um einen kritischen Blick auf ihr eigenes Vorgehen bemüht sind. So auch der Beitrag von Beat Weber (85–94), der bezogen auf eine kanonische Psalterexegese vier Problemfelder aufzeigt: „das Verhältnis von Schriftlich-

keit und Mündlichkeit, zweitens das Bewältigungsvermögen sowie die Strukturierung von Informationen bzw. Vorstellungsgehalten bei der Rezeption, drittens den Psalter als Makrotext und damit verbunden die Rezeptionsweise (Stichwort: „Leserichtung“) sowie viertens die Relation von Textlichkeit und Geschichtlichkeit“ (87).

Andere grundlegende methodische Artikel beschäftigen sich mit einer Operationalisierung eines leserorientierten Zugangs (so T. Nicklas in einem sehr lesenswerten Konzept nach U. Eco [45–61]), mit jüdischer Psalmenexegese (M. Grohmann), feministischen Perspektiven (I. Müllner), der Gestalt des neutestamentlichen Kanons (K.-W. Niebuhr) sowie den Auswirkungen auf eine biblische Theologie (G. Steins).

Nehmen die Methodenreflexionen etwa ein Drittel des Bandes ein, so schließen sich ihnen im Weiteren acht alttestamentliche und fünf neutestamentliche Beispiele an, die den neuartigen Ansatz ausgesprochen gut illustrieren. Man wendet sich dabei unter anderem Texten zu, die man in der herkömmlichen Exegese missverstanden sieht, weil ihre entsprechenden Kontexte und Ko-Texte nicht angemessen gewürdigt werden – so C. Dohmen mit seinem Vorstoß, dass in Ex 33,7–11 „gerade nicht eine gegenüber Ex 25–31.35–40 andere Zeltradition oder ein besonderes ‚zweites‘ Zelt erwähnt“ sei, sondern sprachlich und kontextbezogen lediglich eine Möglichkeit aufgezeigt werde, „die letztendlich in der Tora aber niemals Wirklichkeit wird.“ (161) Dieser interessante Vorschlag muss meiner Einschätzung nach jedoch noch an den entsprechenden Ortsbewegungen in Num 11 und 12 überprüft werden.

Lesenswert ist auch U. Sals ausführliche Widerlegung der Einschätzung Bileams als lächerlichen Falschpropheten (163–188), wohingegen S. Pelligrinis Behandlung von 1 Tim 2,11–15 sich leider durch eine Vernachlässigung der Pastoralbriefe als Kontext auszeichnet.

Neben derartig frischen Anfragen zu eingefahrenen Interpretationen fallen die Beiträge auf, die Verzahnungen verschiedener Kanontteile innerhalb bestimmter Texte aufzeigen. So stellt E. Ballhorn in Bezug auf das Siegeslied am Schilfmeer (Ex 15) fest, dass hier „zum ersten Mal in der Schrift das Loblied auf die Königsherrschaft Gottes angestimmt“ werde, eine Thematik, die wiederum für die Psalmengruppe 90–107 charakteristisch sei, der ein Psalm Moses vorangestellt wurde. Eine Verbindungsfunktion zwischen Tora und Propheten beobachtet J. Taschner im Moselied (Dtn 32), und G. Steins konstatiert: „Durch den Textkomplex 2 Sam 21–24 wird David zum Abraham und Mose der Geschichtsbücher.“ (207) Innerhalb des Psalters plädiert B. Weber für eine neue Würdigung von Psalm 3 als Teil einer Ouvertüre des Psalters (Ps 1–3), in dem weitere signifikante Verbindungen zur Tora und Nebiim und vor allem der Aspekt des Gebetes wegweisend angelegt seien (249). M. Millard untersucht Psalm 78 als „Mitte des Psalters“ sowie als möglichen „Ansatz einer Theologie der Hebräischen Bibel“. Weitere Aufsätze ließen sich anführen.

Die Beiträge unterstreichen auf unterschiedliche Art eindrucksvoll, dass eine kanonische Herangehensweise eine notwendige Voraussetzung ist, um die vorliegende Bibeltexte als historisches, literarisches sowie theologisches Phänomen zu würdigen.

Christian D. Kupfer

Weitere Literatur:

Joshua Blau: *Biblical Hebrew Phonology and Morphology. An Introduction*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2008, geb., ca. 300 S., US \$ 39,50

David J. A. Clines : *Dictionary of Classical Hebrew*, Vol. 6: *Samekh-Pe*, Sheffield: Phoenix, 2007, geb., 999 S., € 225,-

Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. Herbert Donner, 4. Lfg. (י-פ), 18. Aufl., Berlin: Springer, 2007, geb., S. 767–1094, € 199,95

Kenton Sparks: *God's Words in Human Words. An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship*, Grand Rapids/MI: Baker, 2008, Pb., 416 S., US \$ 26,99

Andreas Wagner: *Parallelismus membrorum*, OBO 224, Fribourg: Universitätsverlag, 2007, geb., 320 S., US \$ 79,-

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

Paul Lawrence: *Der große Atlas zur Welt der Bibel. Länder – Völker – Kulturen*, hg. von Alan R. Millard, Heinrich von Siebenthal, John H. Walton, Gießen: Brunnen, Innsbruck: Tyrolia, 2007, geb., 188 S., € 34,95

Dieser Bibelatlas ist die Übersetzung des englischen „The IVP Atlas of Bible History“ (Paralleltitel: „The Lion Atlas of Bible History“, 2006). Der deutsche Titel deutet bereits an, dass es sich um keinen Atlanten im klassischen Sinne handelt, sondern vielmehr um ein großformatiges und reich bebildertes Nachschlagewerk zur biblischen Geschichte, Geografie, Archäologie und Kultur.

Der Verfasser ist kein Theologe, sondern Forschungsassistent für K. A. Kitchen an der Universität Liverpool im Bereich Archäologie und steht in dessen Tradition. Lawrence geht es nicht um eine hypothetische Rekonstruktion der Vergangenheit und grenzt sich deutlich und an vielen Stellen von historisch-kritischen Forschungsergebnissen ab, die dem biblischen Geschichtsbild widersprechen. Ihm geht es um ein Nachzeichnen der Geschichte, so wie sie die Bibel selbst berichtet, was einen „gesunden Vertrauensvorschuss“ erfordere. „Die Darstellung beruht auf dem Text der Bibel, erfolgt gleichzeitig aber unter besonderer Berücksichtigung der archäologischen Evidenzen und außerbiblischen Textquel-

len.“ (7) Auch wenn Lawrence in der Regel den Standpunkt des biblischen Verfassers einnimmt, hält ihn seine Herangehensweise nicht davon ab, zum Beispiel natürliche Erklärungen für die zehn ägyptischen Plagen vorzuschlagen (34). An anderer Stelle führt er einige gute Gründe dafür an, dass die Stammbäume in Gen 5 und 11 nicht lückenlos sind (15). Wo keine Eindeutigkeit zu erzielen ist, werden mehrere Möglichkeiten vorgeschlagen, zum Beispiel bei der Identifizierung des „Sterns von Bethlehem“ (137).

Jeweils auf einer Doppelseite wird eine biblische Epoche anschaulich dargestellt oder hilfreiche Hintergrundinformation geboten. Etwa 100 Seiten bieten die Geschichte Israels von den Erzvätern bis in die intertestamentäre Zeit, weitere 50 Seiten die Zeit des Neuen Testaments, sodass insgesamt zwei Jahrtausende zur Darstellung gebracht werden. Beispielhaft seien die Themen auf den Seiten 58–79 (ohne Jahresangaben) angeführt: „Die Richterzeit“, „Die Bedrohung durch die Philister“, „Die Errichtung der hebräischen Monarchie“, „David wird König von Juda“, „Davids spätere Jahre“, „Die Schreibkunst“, „Archive und Bibliotheken der antiken Welt“, „Salomo“, „Salomos Tempel“, „Salomos Handelsbeziehungen“, „Die Teilung des Reiches“.

Erfreulich ist – zum Beispiel gegenüber der starken Vehemenz, mit der Kitchen für die Spätdatierung des Exodus im 13. Jahrhundert eintritt –, dass in diesem Werk die Frühdatierung (15. Jh.) gleichberechtigt zu Wort kommt. Auf den entsprechenden Seiten zur mosaischen Zeit (32–49) heißt es dann auch jeweils konsequent „Ende 15. oder 13. Jh. v. Chr.“. Das ganze Buch Jesaja wird auf den Propheten aus dem 8. Jahrhundert v. Chr. zurückgeführt (104.111), der Penta-teuch auf Mose (17.39), die Pastoralbriefe auf Paulus (165) und so weiter.

Obwohl mit großer Sorgfalt erstellt und gründlich Korrektur gelesen, bleibt es bei der Fülle an Namen und Zahlen nicht aus, dass es zu Inkonsistenzen in der Schreibweise und ähnlichem kommt. Pharaon Scheschonk (29.37.67.74.90) findet man im Inhaltsverzeichnis nur unter dem Namen Schoschenk (so auch einmal auf S. 90). Der Name Aristobulus (127) lautet im Register „Aristobul“, die Tempelsäule „Jachin“ (74) „Jakin“. Karkemisch wird auf S. 27 „Karkemish“ geschrieben. Ezjon-Geber heißt auf S. 81 „Ezjion-Geber“. Auf S. 105 muss es „Hesekiel 25,1–7“ statt „Jeremia 25,1–7“ heißen. Von Schnee ist auf S. 53 statt 58 die Rede, von Ikonion auf S. 153 statt 154. Auf S. 110f blieb „Chronicles of Nabonid“ unübersetzt. Auf S. 21 heißt es „aschodisch“ statt „aschdodisch“. Auf S. 77 liegt Sizilien in der südlichen Türkei! – Gemeint ist wohl „Zilizien“. Wenn es von Qumran heißt, „von Jesaja existierte eine vollständige, 7,30 m lange Rolle“ (134), klingt dies zumindest missverständlich, da kein Autograf, sondern eine Abschrift vorliegt. Manchmal werden mehrere Bibelverse durch Komma (74.89), ein anderes Mal durch Semikolon (161), in der Regel aber durch Punkt getrennt. Bei den Amoszitaten (83) fehlt die Angabe der Bibelstelle. Antiochus III. wird auch bei bester Gesundheit kaum von „220–87 v. Chr.“ (121) geherrscht haben.

96 Karten, 143 Fotografien sowie weitere Zeichnungen und Tabellen laden zum Stöbern ein und verschaffen eine kurzweilige Lektüre. Nur vereinzelt trifft man einmal eine reine Textseite an. Das Werk ist allgemeinverständlich geschrieben und für den interessierten Laien gut geeignet. Sekundärliteratur wird nicht zitiert;

am Ende finden sich lediglich einige Literaturhinweise. Bei Bibelzitatzen und biblischen Namen wird grundsätzlich auf die Lutherübersetzung von 1984 zurückgegriffen. Ein kurzes Glossar, Personen- und Sachregister, Ortsregister (mit entsprechenden Abkürzungen der heutigen Länder) sowie Bibelstellenregister helfen, dieses nützliche Nachschlagewerk zu erschließen. Drucktechnisch präsentiert sich der ansprechende Band in solider Bindung von seiner besten Seite und dürfte auch als Geschenkband gute Dienste tun.

Walter Hilbrands

Weitere Literatur:

- Manfred Görg: *Religionen in der Umwelt des Alten Testaments III. Ägyptische Religion. Wurzeln – Wege – Wirkungen*, Studienbücher Theologie 4,3, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, Pb., 197 S., € 22,–
- *Anton Grabner-Haider (Hg.): *Kulturgeschichte der Bibel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, geb., 487 S., € 39,90
- Richard Hess: *Israelite Religions. An Archaeological and Biblical Survey*, Grand Rapids/MI: Baker, 2007, Hb., 432 S., US \$ 34,99
- Othmar Keel: *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreise-führer zum heiligen Land*, Bd. 4/1: *Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus*, Tlbd. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, Hb., IX + 772–1384 S. mit 725 Abb., € 149,–
- Max Küchler: *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreise-führer zum heiligen Land*, Bd. 4/2: *Jerusalem*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, Hb., XIV + 1.266 S. mit 650 Abb., € 99,–
- *Gerhard Larsson: *The Chronological System of the Old Testament*, Frankfurt a. M.: Lang, 2008, Pb., 131 S., € 27,50
- Manfred Oeming: *Die Königreiche Israel und Juda vom 10. bis 8. Jahrhundert v. Chr.*, Biblische Enzyklopädie 4, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, kt., ca. 420 S., ca. € 36,–
- Ludger Schwiener-Schönberger: *Ein Weg durch das Leid. Das Buch Ijob*, Freiburg: Herder, 2007, geb., 278 S., € 17,90
- Bernd Janowski, Gernot Wilhelm: *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, N. F. 3: *Briefe*, Gütersloh: Gütersloher, 2007, geb., 480 S., € 148,–
- Piotr Bienkowski u. a. (Hg.): *Writing and Ancient Near Eastern Society*, FS Alan R. Millard, LHBOTS 426, Edinburgh: T&T Clark, 2007, geb., 319 S., US \$ 140,–

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Siegbert Riecker: *Ein Priestervolk für alle Völker. Der Segensauftrag Israels für alle Nationen in der Tora und den Vorderen Propheten*, SBB 59, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2007, kt., 438 S., € 52,-

„Ein Priestervolk für alle Völker“ ist die alttestamentliche Doktorarbeit des Dogmatik-Dozenten der Bibelschule Kirchberg. Doktorvater war Hendrik Koorevaar, Leuven. Das Thema wird thematisch eingegrenzt auf *Segenswirkungen* Israels (also ohne die Unheils-/Gerichtswirkungen), textlich auf das im Untertitel genannte Korpus. Psalmen (vgl. aber 287) und Schriftpropheten bleiben unberücksichtigt, obwohl auch bei ihnen viel für das Thema zu gewinnen wäre. Gegenstand ist nicht, wie bei vielen Arbeiten, die „Mission im Alten Testament“, sondern der Segensauftrag Gottes an Israel für Nichtisraeliten; „negative“ Wirkungen Israels werden nicht berücksichtigt.

Voran steht eine hermeneutische Grundlegung, die sich besonders mit neueren literaturwissenschaftlichen Ansätzen befasst. Gewürdigt wird je die Bedeutung der literarischen, historischen und theologischen Dimension der Texte. Die Untersuchung orientiert sich an der Endgestalt des hebräischen Kanons, wobei im Anschluss an Beckwith, Koorevaar und Steinberg die Aufteilung in Priester-, Propheten- und Weisheitskanon leitend ist und die Beschränkung auf den Priesterkanon mitbegründet: Die Arbeit geht in kanonischer Folge den Pentateuch und die Vorderen Propheten entlang. Stets wird ausführlich das Gespräch mit anderen Exegeten gesucht. Immer wieder wird nach Textstrukturen gefragt (viele Schaubilder), besonders häufig tauchen konzentrische Anordnungen auf.

Kernstellen sind besonders Gen 12,1–3 (das Nifal im Segensbegriff V. 3 sei am wahrscheinlichsten als Passiv zu fassen, Diskussion 52–56) und Ex 19,4–6 (das Konzept des Priesters begegne in Israel hier erstmalig; das *gesamte* Volk habe eine königliche und priesterliche Aufgabe; hierzu ausführlich S. 229–268). Riecker versteht Israel als Modell, an dem Gott seinen Charakter demonstriert (126); allerdings sei Gott, wie Melchisedek und Jitro zeigten, nicht auf seine Segensträger angewiesen, damit fremde Menschen in Beziehung zu ihm treten (132). Überraschend viele Beispiele individueller Erkenntnisvermittlung über Jahwe werden zutage gefördert. Dazu gehören unter anderem das zeugnishaftes Gespräch, Erläuterungen von Gottes Handeln (Abraham, Jakob, Joseph, Mose), mehr zeugnishaftes als vermittelnde (!) Altarbauten (286–393), Opferhandlungen, Pflanzungen und Namensgebungen (Abraham, Jakob, z. T. auch bei Salomo), gerechtes Verhalten (Abraham, Joseph, David). Selbst moralisch fragwürdiges Verhalten muss die Erkenntnis nicht zunichte machen (Abraham und Isaak bei Abimelech [222f]).

Die Rezipienten würden nicht als willenslose Opfer dargestellt, sondern als fähig, gemäß von Gen 12,3 einen Loyalitätswechsel zu vollziehen oder abzulehnen

(Rahab [225], Laban [226]). Insgesamt sind es zwar viele Berichte über einzelne Heiden, die sich Jahwe zuwenden, aber ihre Gesamtzahl bleibt klein. Die Schilderungen der verschiedenen Erkenntnisprozesse deuten, so Riecker, darauf hin, dass dem Leser vorbildhafte Muster vorgelegt werden, die heilsegoistisches und national beschränktes Denken hinterfragen. „Dem Leser werden Anregungen präsentiert, die ihn in seinem eigenen Handeln gegenüber Fremden prägen können“ (227). Insgesamt werde der Weg Israels zu den Völkern sehr bunt und kreativ dargestellt. Worte, Moral, Weisheit, Gehorsam und sogar Schuld: Alles kann dazu dienen, Fremde in Kontakt mit Jahwe zu bringen. Der Jerusalemer Tempel ist, obwohl exklusiv monotheistisch, von Beginn an kein nationalistisches Projekt; Fremde haben Zugang zum Opferheiligtum, und ihr Gebet an dieser Stätte soll erhört werden.

Riecker will auch zeigen, dass die Umsetzung sämtlicher Forderungen an die Israeliten gegenüber Fremden auf die eine oder andere Weise belegt wird (394). Es gehe weniger darum, ein erfolgreiches Ansteigen der Zahl bekehrter Heiden zu bilanzieren; vielmehr regen die Berichte die Vision weltweiter Gotteserkenntnis im Herzen der Leser an (395f).

Vielleicht kommt der Mangel Israels an Umsetzung nicht ausreichend in den Blick, wenn auch sündiges Verhalten dazu dienen muss, Jahwe bekannt zu machen (vgl. die Stellen vom Entweihen des Jahwe-Namens [u. a. Jer und Hes]). Bedauerlich ist eine große Zahl an Korrigenda. – Riecker hat nicht nur fundiert ein großes biblisches Textkorpus exegetisch und theologisch bearbeitet, sondern auch sehr viel Sekundärliteratur kritisch diskutiert. Viele Schaubilder sind didaktisch hilfreich. Seine Fragestellung lädt nun ein, auf weitere Bücher ausgedehnt und von dort aus differenziert zu werden.

Stefan Felber

Martin Beck, Ulrike Schorn (Hgg.): *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum*, FS für H.-Chr. Schmitt zum 65. Geburtstag, BZAW 370, Berlin: de Gruyter, 2006, geb., 283 S., € 88,-

Wer von dem Buch übergreifende theologische Anregungen zu dem im Titel genannten Kanonteil erwartet oder gar die Diskussion seiner literarischen oder theologischen Einheit, wird enttäuscht sein, das Thema kommt lediglich am Rande vor. Die 19 Beiträge der Festschrift stammen mehrheitlich von Freunden aus den Kreisen derer, die ihre Aufgabe als Hochschulexegeten immer noch in den literarkritischen Sondierungen und den ausgetretenen Spuren der Quellenanalysen des vorvorigen Jahrhunderts sehen, die nach Meinung des Rezensenten eine Sackgasse darstellen, von der zukunftsweisende Lösungen nicht zu erwarten sind.

Einleitend hält Konrad Schmid (1–14) eine einzige Enneateuchausgabe – zu welcher Zeit bleibt undiskutiert – zwar für ungewöhnlich umfangreich, jedoch buchtechnisch für möglich. Damit ist das Thema der Einheitlichkeit des Textkorpus auch schon aufgegeben, die folgenden Beiträge widmen sich jeweils literarkritischen Einzelfragen. Christoph Levin (15–34) diskutiert erneut die Frage der Redaktion R^{JP} für die Urgeschichte. Werner Schmidt (35–40) vergleicht die urgeschichtlichen Sintfluttexte mit den Plagentexten von Exodus und plädiert als Ertrag seines Nachdenkens – wen überrascht es? – wieder einmal für eine Beibehaltung der Zweiquellentheorie (P und nicht-priesterliche Texte).

Hans Christian Gertz (41–57) schließt sich dem im vierten Beitrag zu den nicht-priesterlichen Texten der Sintflut an. Es folgt ein Aufsatz zu der theologischen Absicht der als elohistisch interpretierten Kapitel Gen 20–22 von Jörg Jeremias (59–73), dem sich Ulrike Schorn (89–109) in Überlegungen zu Gen 22 anschließt; sie lokalisiert die Erzählung von Isaaks Opferung in das Nordreich „wegen der mehrfachen Betonung von Beersheba als Wohnsitz Abrahams“ und „da Beersheba noch zur Zeit des Amos bzw. seiner Schule ein bekannter und beliebter Wallfahrtsort der Nordreich-Pilger war“ (106) – eine Logik, die wohl nur für Überzeugte und schulintern überhaupt nachvollziehbar ist.

Hans Werner Hoffmann untersucht das Vorkommen der „Afformativkonjugation mit präfigiertem *waw* in der Genesis“ (76–88), die er im Ergebnis als Hinweis auf „sehr junge Eingriffe in den Text“ deutet. Ludwig Schmidt nimmt sich der Priesterschrift in der Josefsgeschichte an (111–123). Es folgt Peter Weimar mit einem Beitrag „Gen 47,13–16 – ein irritierender Abschnitt im Rahmen der Josefsgeschichte“ (125–138), in dem er für den Text einen nachexilischen Entstehungshorizont postuliert. Markus Witte bleibt mit „Die Gebeine Josefs“ (139–156) im Themenbereich der Genesis, wobei er ausgehend von Sir 49,15 zunächst eine wirkungsgeschichtliche Spur verfolgt, um dann die Notiz in Gen 50,24–26 redaktionsgeschichtlich als einen Spätling zu kennzeichnen, dessen Ort in der Auseinandersetzung mit dem Hellenismus angemessen verstanden werden sollte (149.155). Eckart Otto untersucht „Die Funktion der Kolophon Lev 26,46 und 27,34 sowie Num 36,13 in der Rechtshermeneutik des Pentateuch“ (191–201). Er rechnet mit postpentateuchredaktionellen und sogar mit postendredaktionellen Zusätzen, um abschließend richtigerweise zu betonen: „Die diachrone Arbeit an der Literaturgeschichte des Pentateuch wird in Zukunft nur dann wieder Grund gewinnen, wenn sie die literarhistorischen Signale, die der Pentateuch in antiker Leseweise enthält, zum Ausgangspunkt nimmt, also mit und nicht gegen den synchron gelesenen Pentateuch arbeitet“ (200). Thomas Römer (203–215) befasst sich unter Bezug auf die Notiz von der kuschitischen Frau des Mose in Num 12,1 mit außerbiblischen Moseerzählungen, die ihn mit Äthiopien verbinden. Zum Verhältnis der im Kanon herausragenden Personen Mose und David stellt Ernst-Joachim Waschke (217–230) Überlegungen an. Beides sind für ihn vor allem literarische Gestalten, deren Ausgestaltung sich jedoch separat entwickelte; die Exodus- und Moseerzählungen hätten demnach

zunächst abseits der in Jerusalem heranwachsenden Davidstheologie gestanden und Mose sei in Kontrast zu assyrischen Herrschern jedoch nicht mit königlichen Insignien ausgestattet worden. Martin Beck stellt Überlegungen zum Hannalied in 1 Sam 2,1–10 an (231–249) und erkennt daran wie auch in 2 Sam 22 sowie in Ex 15 und Dtn 32 eine deuteronomistisch geprägte messianische Erwartung in den Geschichtsbüchern. Matthias Köckert befasst sich mit dem Eliatext 2 Kön 1 (254–271) und Günther Wanke mit Jeremias Gebet nach dem Ackerkauf (273–277). Zwei englische Beiträge sind enthalten. John Van Seters bespricht das Altargesetz in Ex 20 (157–174), das er einem spät-nachexilischen Autor zuweist. Sein Beitrag ist vor allem Replik der kritischen Rezension seiner Publikation zum Bundesbuch von B. M. Levinson, der diese Datierung hinterfragt hat. Thomas Dozeman (175–189) stellt den Text zum Goldenen Kalb Ex 32 in Beziehung zu 1 Kön 12 und Dan 9–10. Der Band wird abgeschlossen mit einem Beitrag von Otto Kaiser (279–291) zur Bedeutung der Hybris in Herodots Perserberichten, eine Verbindung zu biblischen Texten ist nicht einmal angedeutet.

Auffallend bei der Mehrheit der Beiträge ist, dass die seit etwa 40 Jahren erfolgende lebhafteste, kritische Diskussion zu diesem doch wohl als veraltet anzusehenden literarkritischen Paradigma nicht ansatzweise in den Blick kommt. Wenn Eckart Otto nebenhin die Zukunftsfähigkeit der diachronen Exegese problematisiert, dann wirken diese Beiträge wie ein Beleg für das Recht seiner Frage. Ist es nicht ein Beispiel für Sklerose, wenn man das zukünftige Verständnis der Bibeltexte immer noch im Rückgriff auf und Variationen von Hupfelds Literarkritik sucht? Oder wenn man wie in einer Art Vogel-Strauß-Politik den Kopf davor in den Sand steckt, als ob es denn einen Konsens gäbe, was denn J ist und ob E überhaupt außerhalb der Vorstellungswelten mancher Kreise existiert hat und als ob die Existenz von J oder E nicht seit Jahrzehnten mit guten Gründen ganz grundsätzlich infrage gestellt ist? Wirkt es nicht skurril, wenn nicht nur einmal im Buch zur Absicherung der Quellenzuweisung auf eine mögliche J-Imitation durch E oder P hingewiesen wird? Hinzu kommt, dass diese fast ausschließlich deutschsprachigen Beiträge merkwürdig unberührt scheinen von dem in der internationalen Forschung allgegenwärtigen hermeneutischen Bewusstsein, das mit dem Stichwort Postmoderne angedeutet sein soll, und daher eigentümlich provinziell wirken. Evangelikale Theologie hat einen solchen Theologieansatz seit langem immer wieder problematisiert. Dieser Band bestätigt leider wieder einmal die Notwendigkeit dazu und zeigt gleichzeitig, wie dringlich eine biblisch erneuerte Forschung am Alten Testament ist.

Herbert H. Klement

Andreas Schüle: *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologiegeschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)*, AThANT 86, Zürich: TVZ, 2006, Hb., 442 S., € 46,–

Die Urgeschichte erfährt derzeit ein großes Interesse. Das wird nicht nur an der aktuellen Kreationismusdebatte deutlich, sondern auch an der Fülle bibelwissenschaftlicher Veröffentlichungen, unter denen die hier anzuzeigende Arbeit von Andreas Schüle einen wertvollen und hilfreichen Beitrag leistet. Schüle hat eine Professur für Altes Testament und Biblische Hermeneutik am Union Seminary & Presbyterian School of Christian Education Richmond, Virginia, inne.

Methodisch geht er nicht von der traditionellen Literarkritik und Redaktionsgeschichte aus, die auf dem Modell einer Quellenscheidung basieren, sondern bricht eine Lanze für die Ergänzungshypothese, die sich in der Zeit vor Wellhausen größerer Beliebtheit erfreute und sich mit Namen wie zum Beispiel F. Tuch und F. Bleek verbindet. Da weder Quellenhypothesen noch redaktionsgeschichtliche Modelle für Gen 1–11 zu befriedigenden Ergebnissen führten, geht Schüle davon aus, dass die Urgeschichte eine eigene Überlieferungsgeschichte hinter sich hat (31). Allerdings lasse sich die Annahme eines einzigen Ergänzers, also einer nicht-priesterlichen Quelle (vormals „J“), angesichts der theologischen Inhomogenität der Texte nicht erhärten (39). Man muss jedoch sagen, dass diese Grundannahme auf die konkrete Diskussion der Texte keinen großen Einfluss hat und durchaus eine gewisse Nähe zum redaktionsgeschichtlichen Modell aufweist. Zum anderen schlägt der Trend zur Spätdatierung auch bei Schüle zu Buche. Datierten Bleek und Tuch die archaische elohistische Grundchrift (= der spätere Priesterkodex) noch in die frühe Königszeit (Delitzsch zunächst sogar in die mosaische Zeit), setzt Schüle die priesterschriftliche Grundchrift in der persischen Zeit an (38.65.116.373 u. ö.). Die verschiedenen Ergänzungen kommentieren P, modifizieren sie im Detail und schreiben sie fort, stellen aber keine einheitliche literarische Schicht dar.

Gewinnbringender sind meines Erachtens die konkreten Ausführungen zu den Hauptabschnitten der Urgeschichte, die sich streckenweise wie ein theologischer Kommentar lesen. So versteht Schüle die Gottesebenbildlichkeit des Menschen als relational-funktionale Repräsentation, wie sie im Herrschaftsauftrag konkret wird (84f). Der Plural in Gen 1,26 sei nicht als *majestatis* oder *deliberationis* aufzufassen, sondern rufe die Vorstellung der Götterversammlung auf. Gen 2,2 deutet Schüle nicht als Sabbatätiologie, sondern als Schöpfungsordnung; das explizite Sabbatgebot gehöre hingegen zur Sinaioffenbarung und sei ausschließlich an Israel gerichtet (80). Überhaupt will Schüle so etwas wie eine „natürliche Theologie“ in der Priesterschrift (P) ausmachen (Kap. 3): P sei ohne jegliche Polemik und verfolge das Ziel, „die Religion Israels mit internationalem Profil – und nicht nur als Sonderphänomen am Rande des Perserreiches – zu präsentieren“ (65). Im Gegensatz zu den altorientalischen Schöpfungsmythen finden sich

in P so gut wie keine Ortsnamen in den Schöpfungs- und Sintfluttexten; Gott bleibe hier mit Absicht anonym. Zu diesen natürlich-theologischen Elementen gehöre auch, dass die Urgeschichte in die Tora einweisen und auf sie vorbereiten wolle, wie verschiedene terminologische Querverbindungen belegen: Der Mehrungsauftrag in Gen 1,20.22.28 finde eine Parallele in Ex 1,7, wo von der Mehrung Israels in Ägypten die Rede ist. Für Arche und Schilfkörbchen sei bewusst derselbe Begriff gewählt (Gen 6,14 [auf S. 76 irrtümlich „4,14“]; Ex 2,3). Zudem sei für P der Tempel möglicherweise „eine Arche, d. h. ein Symbol für den Schutz und die Rettung, die Israel mit dem Exilsende erfahren hatte und für die der Wiederaufbau des Tempels das sinnfällige Zeichen war“ (79).

Nach Schüle steht die Urgeschichte in einem zweifachen Diskurs: einerseits mit den prophetischen und weisheitlichen Traditionen des Alten Testaments und des Frühjudentums, andererseits mit mythologischen Traditionen griechischer und mesopotamischer Herkunft. So arbeitet er die prophetische Theologie im priesterlichen Schöpfungsbericht und das prophetische Geschichtsbild in der Flutgeschichte (bei P und nicht-P) heraus (Kap. 4) oder auch das weisheitliche Profil in Gen 2–4 (Kap. 5). Im Extremfall seien die unterschiedlichen theologischen Akzente sogar widersprüchlich. So werde im Hinblick auf die Bestimmung des Menschen in Gen 4 (Kain und Abel) die *Bewährung* des Menschen gefordert, dem das Gute mitgegeben sei. Nach Gen 6–8 (Sintflut) eigne dem Mensch hingegen keine qualitative Gerechtigkeit, sondern müsse er sich diese erst erwerben (283). Die Engelehen (Gen 6,1–4) verstehe Schüle religionsgeschichtlich als Neuinterpretation auf griechischem Hintergrund im Sinne einer Re-Mythisierung. Die vormalige Unsterblichkeit beziehungsweise überlange Lebensdauer der Göttersöhne werde von Gott aufgehoben, sodass der Mensch nun sterblich und endlich ist (235).

Ein Sachregister und ein Bibelstellenregister schließen die Arbeit ab. Sechs Teilbibliografien durchziehen das Buch, was angesichts des fehlenden Autorenregisters eher unpraktisch ist. Auch wenn man in religionsgeschichtlichen, entstehungsgeschichtlichen und chronologischen Fragen anderer Meinung sein mag, ist die Hinwendung zum biblischen Text und seiner theologischen Botschaft durchweg als erfreulich zu bezeichnen.

Walter Hilbrands

Walter Hilbrands: *Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology 48, Leuven: Peeters, 2007, Pb., XII + 315 S., € 44,-

Innerhalb der Josefsgeschichte wird die Juda-Tamar Erzählung in Gen 38 oft stiefmütterlich behandelt. Sie wirkt wie ein Fremdkörper, der den Erzählverlauf unterbricht. Die Einschätzung der Rolle Tamars schwankt zwischen der einer Heiligen oder einer Hure. In der Einleitung (1–6) seiner Dissertation (Theologische Universität Kampen 2005) legt Hilbrands sein Vorgehen dar. Er will das Kapitel rezeptionsgeschichtlich unter literarischer (Warum unterbricht das Kapitel die Erzählung? Wie kann es durch den Kontext ausgelegt werden? Welche Funktion erfüllt es im Kontext?), historischer (Wie ist eine chronologische Einordnung in die Josefsgeschichte möglich, wenn die Enkel Judas und Tamars bereits mit der Sippe Jakobs nach Ägypten übersiedeln?), ethischer Fragestellung (Wie werden die Handlungen von Juda, Tamar und den anderen Personen bewertet?) und im Horizont biblisch-theologischer Fragen (Welchen Einfluss hat der Umstand, dass Juda und Tamar Vorfahren des Messias sind? Wie ist Gen 38 messianisch verstanden worden?) untersuchen.

Was dabei herausgekommen ist, kann sich sehen lassen. Ganz unaufdringlich werden nicht nur die Ergebnisse deutlich, sondern auch, wie viel „Neuland“ Hilbrands zu bearbeiten hatte, zum Beispiel die vielen mittelalterlichen Kommentierungen der Bibel, die nur in Latein zugänglich sind. Wenn er das Desinteresse neuzeitlicher Auslegung und den „Bruch mit der synagogalen und kirchlichen Auslegung“ (222) beklagt und damit eine Verarmung, so kann man ihm nach Lektüre dieser Arbeit nur zustimmen und danken, dass die Untersuchung einen wichtigen Beitrag zum Schließen dieser Lücke leistet.

In Kapitel 2 stellt Hilbrands eine Analyse von Genesis 38 vor (7–44). Chronologische, literarische und kontextuelle Fragen stehen im Vordergrund. Besonderen Wert legt er auf die Hervorhebung der erzählerischen „Leerstellen“, weil diese in der Rezeptionsgeschichte unterschiedlich gefüllt wurden. Während im Alten Testament Gen 38 unter genealogischem Gesichtspunkt betrachtet wurde, betonen diachrone Untersuchungen den sekundären Charakter. Gen 38 sei eine spätere redaktionelle Einfügung, ohne dass über ihre Absicht und Einordnung Konsens erzielt worden sei. Eine rein synchrone Lesung betrachtet das Kapitel als literarisches Kunstwerk, lässt jedoch ethische Fragestellungen außen vor.

Ein ausführliches Kapitel 3 beleuchtet die Rezeption in der Antike (45–124), zunächst die rabbinische Exegese, durch genaueste Einzelbeobachtungen am Text gekennzeichnet und durch den Versuch, Juda und Tamar weitgehend zu entlasten. Die Untersuchung der Alten Kirche konzentriert sich auf die patristische Exegese des 2. bis 5. Jahrhundert n. Chr. Dieser ist ein ethisches Interesse gemein, eine christologische Auslegung und – je nach Schulrichtung – ein rei-

cher Gebrauch der Allegorese. Augustins Vorschlag, die Ereignisse von Gen 38 zeitlich vor dem Verkauf Josefs anzusetzen, setzt sich als chronologisches Lösungsmodell durch.

Kapitel 4 enthält die Rezeption im Mittelalter (125–186). Im Judentum spielt die Beobachtung des Kontexts mittels Stichwortverbindungen eine größere Rolle als in der christlichen Exegese. Gleichzeitig ist ab dem 11. Jahrhundert eine Rückwendung zum einfachen Wortsinn, dem Peschat, zu beobachten, ähnlich wie in der christlichen Auslegung. Chronologische Fragen werden mit vielfältigen Vermutungen gelöst, zum Beispiel dass Er und Perez im Alter von sieben Jahren geheiratet haben (*Seder Olam*).

Insgesamt gilt: „Das Mittelalter erweist sich als höchst komplexe Epoche, deren exegetische Voraussetzungen und Methodik sich nicht auf wenige Prinzipien reduzieren lassen. Die traditionellen Klassifizierungen, wie z. B. ‚dem Literalsinn verpflichtet‘ oder ‚Vertreter der allegorischen Methode‘, sind vielfach zu grob und tragen dem Umstand nicht genügend Rechnung, dass alle großen mittelalterlichen Exegeten die verschiedenen Methoden wie selbstverständlich beherrschen und sorgfältig zu unterscheiden vermögen.“ (184) Die Form von Weltchroniken, mit deren Hilfe die Heilsgeschichte dargestellt wird, ist jedoch neu gegenüber der Alten Kirche.

Kapitel 5 beleuchtet die Reformationszeit (187–210). Diese greift einerseits auf die patristische Exegese zurück, setzt sich andererseits von ihr ab und bevorzugt den Literalsinn. Man geht von der Vulgata zum hebräischen Text zurück. Tamar wird als Heidin betrachtet, in deren Leben sich Gottes Heilsplan gegenüber den Heiden in nuce erweist. Hilbrands hebt die ethischen Anwendungen besonders der Schweizer Reformatoren hervor. Nicht zuletzt wurden die Fragen der Geltung des alttestamentlichen Gesetzes anlässlich der Scheidungsbeziehungswise Bigamiefälle (z. B. bei Heinrich VIII. oder Landgraf Philipp von Hessen) aktuell und wurden unterschiedlich beantwortet.

Kapitel 6 bündelt den Ertrag (211–223). Während die patristische Exegese ein Interesse an historischen Details hat, streift das antike Judentum diese nur am Rande. Augustinus Vorschlag, die Ereignisse von Gen 38 vor den Verkauf Josefs (Gen 37) anzusetzen, wird weitgehend übernommen. Die rabbinische Auslegung erweist ihre Stärke in der genauen hebräischen Textanalyse und an intertextuellen Bezügen, was die Patristik so nicht interessiert hatte. Wie im Judentum setzt auch in der christlichen Auslegung im 11. Jahrhundert die Rückbesinnung auf den Literalsinn ein. In jüdischer und christlicher Auslegung ist man an ethischen Fragen interessiert. Das Verhalten der beiden Hauptfiguren, Juda und Tamar, wird sehr unterschiedlich beurteilt. Im Judentum ist Tamar die Stammutter Davids und des Messias; sie wird vom Verdacht der Hurerei und kanaanäischer Herkunft befreit. In der kirchlichen Exegese kann Tamar als Hure oder als Heilige beurteilt werden.

Eine mit viel Arbeit und großer Genauigkeit erstellte Synopse der Versionen (224–264), eine ausführliche Bibliographie (265–298), deren erster Teil auf acht

Seiten die Quellen bis 1600 n. Chr. auflistet und durch die Fülle der nur in Latein zugänglichen Titel das weite Feld an Erforschung mittelalterlicher Auslegungsgeschichte absteckt, und ein Register (299–315) runden das von großer Sorgfalt gekennzeichnete Werk ab.

Mit vorliegender Arbeit wird auf dem Gebiet altkirchlicher und mittelalterlicher Rezeptionsgeschichte der Bibel eine Lücke geschlossen. Ein schönes Stück Wirkungsgeschichte wäre diesem Werk beschieden, wenn unsere Exegese den mit der Neuzeit aufgekommenen Traditionsabbruch zur Alten Kirche und zum Mittelalter wieder überwindet und wenn wieder sichtbar wird, wie wenig unkritisch auch die „vorkritische Exegese“ gewesen ist und wie vielfältig, eigenständig und offen auch diese Epoche um die rechte Auslegung gerungen hat.

Manfred Dreytza

Cornelis Houtman, Klaas Sponk: *Jefta und seine Tochter. Rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40*, mit einem Beitrag von Pieter van der Woel, Altes Testament und Moderne 21, Wien: Lit, 2007, br., XI + 194 S., € 34,90

Die Autoren befassen sich in der vorliegenden Untersuchung mit der Aufnahme und Wiedergabe der Erzählung von Jefta und seiner Tochter (Ri 11,29–40) in verschiedenen Bereichen vor allem der niederländischen Literatur, Musik und Kunst. Sie stellen die Jefta-Erzählung unter Zuhilfenahme von deutschen und niederländischen Bibelübersetzungen und den Erkenntnissen der literarischen Textanalyse zunächst als „Partitur“ (3) vor, die „Themen für Variationen ohne Ende“ (17) bietet. Die biblische Erzählung wird konservativ ausgelegt und bibelkritischen Interpretationen eine Absage erteilt. Dann werten die Autoren auf wenigen Seiten feministische und psychoanalytische Auffassungen der Erzählung als gepresste Interpretationen ab, welche die traditionelle Auslegung nicht wiedererkennen ließen. Sie wenden sich dann spätjüdischen, frühchristlichen und neueren Auslegungen zu, wo Jefta und sein Gelübde thematisiert und – abgesehen von Josephus – die Tochter vernachlässigt wird; Gott spielt zumindest für die Beurteilung der Verhaltensweisen eine wichtige Rolle. Das Gelübde Jefthas werde weitgehend negativ und der Vollzug des Gelübdes, nämlich seine Tochter als Brandopfer darzubringen, vielfach moralisch positiv beurteilt, streng nach dem Motto „ein Mann hält sein Wort“. Diese Auslegung bringe die jeweiligen Autoren jedoch in Konflikt mit der vorherrschenden zeitgenössischen Denkweise. So kämpften frühe jüdische und christliche Interpreten mit der Idee, einen Menschen zu opfern, und konstatierten, dass Jefta seine Torah nicht gekannt haben könne. Spätere christliche Autoren suchten eher einen Ausweg in der Annahme, dass die Tochter „nur“ zu einem lebenslangen Tempeldienst oder zumindest zur lebenslangen Jungfräulichkeit bestimmt worden wäre, eine Auslegung, welche Hout-

man und Spontik nicht teilen. Während alte und neuere Katechesebücher die Moral zögen, man solle kein unbedachtes Gelübde ablegen, da es immer erfüllt werden müsse, zeugten Familienbibeln von der Schwierigkeit, den undeutlichen Text verdeutlichen zu müssen und gleichzeitig die Erzählung durch Weglassungen, Erläuterungen und Ergänzungen für alle Altersklassen akzeptabel zu machen. Auf der Bühne, in der Musik und in der bildenden Kunst werde vor allem die Begegnung Jeftas mit seiner Tochter, die regelmäßig einen Namen erhält, dramatisiert und ausgeschmückt; Gott werde dagegen nur eine Nebenrolle zugeteilt. Besonders hier trete die Zeitgebundenheit der Interpretation zutage, wonach die Tochter eine eigenständige Persönlichkeit zugeteilt bekomme und mit ihrem Schicksal aktiv umgehen müsse. Dies geschehe im gesamten Spektrum von ihrer Darstellung als gehorsame, ihrem Vater ergebene Frau bis hin zur widerspenstigen und kämpfenden Frau, die sich schließlich doch in ihr Schicksal ergeben müsse.

Diese Studien spiegeln anhand einer vieldiskutierten alttestamentlichen Erzählung die jeweilige zeitgenössische Lebensart und Denkweise wider. Es wird deutlich, wie sich die Interpretation dieses Abschnitts der Jefta-Erzählung im Laufe der Zeit und bei verschiedenen Literaturgattungen verändert, um der jeweiligen Zeit Rechnung zu tragen. Positiv anzumerken ist, dass die Autoren dabei immer wieder Bewertungen aufgrund des konservativ ausgelegten biblischen Befundes einfließen lassen. Es ist jedoch schade, dass sie sich weitgehend auf die niederländische Literatur und Kunst beschränken. Im deutschen Sprachraum bekannte Kinderbibeln werden nicht erwähnt; der entschuldigende Hinweis, dass über 50 Kinder- und Familienbibeln untersucht wurden, wovon jedoch nur neun die Jefta-Erzählung enthielten (59f), befriedigt in diesem Zusammenhang nicht. Hier wäre zumindest ein vollständiges Literaturverzeichnis angebracht. Dieses fehlt jedoch ganz, so dass sich selbst ein Leser, der sich für ein bestimmtes Werk interessiert, die Angaben aus dem Hauptteil extrahieren muss. Der interessierte Leser findet daher in diesem Buch einen Anstoß zum Weiterdenken, er wird jedoch weitere Nachforschungen anstellen müssen.

Wolfgang Bluedorn

David Toshio Tsumura: *The First Book of Samuel*, NICOT, Grand Rapids/MI, Cambridge/UK: Eerdmans, 2007, geb., 698 S., € 36,-

David Toshio Tsumura, Professor für Altes Testament in Tokio, hat einen bemerkenswerten Kommentar geschrieben. Das zweite Samuelbuch soll demnächst ebenfalls erscheinen. Durch seine Ugaritforschungen ist er umfassend vertraut mit allen materialen, sozialen und geistigen Aspekten der kanaänischen und philistäischen Umweltkultur wie auch mit der semitischen und hebräischen Sprache.

Diese Kenntnisse befähigen ihn zu einer oft eigenständigen Übersetzung des Samuelbuches. Häufige Dialogpartner sind ihm dabei die Kommentare von P. Kyle McCarter und Robert P. Gordon.

Charakteristisch für seine Lektüre Samuels ist die konsequente Bevorzugung des masoretischen Textes. Die Übersetzung erfolgt erfreulicherweise sehr textnah und sorgfältig, unter Mitberücksichtigung der Qumranmanuskripte. Andere Kommentare haben den Text Samuels oft als korrupt beschrieben und deshalb entweder durchgehend oder doch von Fall zu Fall gerne der oft stark abweichenden Lesart der Septuaginta einen Vorrang eingeräumt. Für Tsumura bilden gerade solche Stellen, die andere für verdorben halten, eine Herausforderung. Er erklärt sie meist als phonetische Wiedergabe eines in erster Linie zu hörenden Textes. Das ermöglicht es ihm, für „korrupte“ Textpassagen eine Lösung vorzuschlagen. Dies gelingt oft originell anregend und stimmig, jedoch nicht immer ganz überzeugend, wenn zum Beispiel die Angabe in 1 Sam 13,1 im masoretischen Text von nur zwei Regierungsjahren für Saul, die andere Kommentare durchweg für „verdorben“ halten, ihm als genauso gemeint gilt: „The expression *just for two years* is probably given from the author's, hence God's point of view: Saul was king only for 'two years', even though he remained 'king' in human eyes much longer“ (333). Sätze und Verse, die einen Erzählfaden AB unterbrechen, interpretiert er meist nach dem Schema AXB, wobei X als retardierendes Element intentional zum Text gehört. Es weist für ihn jedenfalls nichts darauf hin, dass dieser Erzählstil sich durch nachträgliche redaktionelle Ergänzungen erklärt. Sicher ist es eher eine Ausnahme in der Samuelinterpretation, wenn Tsumura im Kontext der Erzählungen auf Psalmenüberschriften verweist, die entsprechende Psalmenaussagen für die Samuellerzählungen hinzuzieht – so zum Beispiel zu 1 Sam 21,10–15 auf Ps 34 und 56 (535) oder zu 1 Sam 22,1 auf Ps 57 und 142 (538). Ausgezeichnet diskutiert werden durchweg geographische oder kulturelle wie religiöse Angaben. Das „dreitägige“ Neumondfest wird zum Beispiel in einem Exkurs diskutiert. In der Kenntnis der hebräischen Sprache und der Umweltkultur der frühen Eisenzeit liegt die große Stärke dieses Kommentars.

Die Wahrnehmung literarischer Bezugnahmen und übergreifender Themen ist gegenüber den vielen präzisen Beobachtungen am Detail deutlich weniger ausgeprägt, und das ist noch eher milde formuliert. Hier stößt der Kommentar an seine Grenze. Literarisch kann er zum Beispiel die vielfältigen Parallelen der Erzählelemente zwischen 1 Sam 11 und Ri 19 im Anschluss an Robert Polzin zwar aufzählen (308), ist aber abgesehen von der Feststellung, dass es sich ja um zwei ganz verschiedene Ereignisse handelt, nicht in der Lage, diese deutlichen Bezugnahmen narrativ oder theologisch auszuwerten und zu interpretieren. Oder auch einen in der Erzählung wiederkehrenden Symbolismus der Kleidung des Propheten/Königs/Königssohnes (1 Sam 15,27–28; 17,38–39; 18,4; 19,24; 24,5–7) kann er nicht wahrnehmen. Er lässt nicht erkennen, dass etwas für ihn überhaupt existiert (566). Sucht man derartige narrativen und literarischen Wahrnehmungen, dann sollte man sie in diesem Kommentar nicht suchen.

Auch ein Verständnis für die innere Logik traditioneller literar- und traditions-kritischer Forschungsweise ist nicht erkennbar. Auch wenn dies zu einem erfrischenden eigenständigen Blick auf den Text und die Inhalte führt, wäre eine Diskussion der wichtigsten Argumente doch auch nicht fehl am Platz. Selbst einer soziologischen Untersuchung wie der von Frank Crüsemann zum Widerstand gegen das Königtum kann Tsumara nicht viel Positives abgewinnen. Obwohl er die antimonarchischen Spannungen in den Erzählungen richtigerweise aus der Anfangszeit der Monarchie her erklärt (gegen Wellhausen und viele in dessen Spur), stört es ihn, dass Crüsemann dabei die Ausformungen unter Salomo (als ihre Spitze) in den Blick nimmt und sie nicht ausschließlich aus der Zeit Samuels und Sauls versteht (247).

Alles in allem stellt dieser Kommentar eine einerseits erfrischende und wertvolle Bereicherung dar, insbesondere bei Einzelfragen der Übersetzung und Details des Textverständnisses geht er neue und anregende Wege. Andererseits bedarf er für eine stärkere inhaltliche und theologische Auswertung der Gesamtbotschaft jedoch der Ergänzung durch andere Kommentare oder Monographien.

Herbert H. Klement

Rüdiger Lux, Ernst-Joachim Waschke (Hgg.): *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie — Festschrift für Arndt Meinhold*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 23, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, geb., XI + 574 S., € 84,-

Der Klappentext dieser Festschrift für Arndt Meinhold (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg) stellt fest: „Immer mehr setzt sich die Einsicht durch, dass die Unwiderstehlichkeit der Wahrheit der Propheten nicht nur im ursprünglichen Prophetenwort greifbar wird. Sie zeigt sich auch und gerade in dem Prozess schriftgelehrter Fortschreibungen und intertextueller Bezugnahmen.“ Dies verspricht eher zuviel als zuwenig für den Band als Ganzes, wenn sich auch in einzelnen Beiträgen die Unwiderstehlichkeit der Wahrheit und die Kontinuität zwischen Prophetenpersönlichkeiten und Fortschreibungen erahnen lassen. Allgemeines zur alttestamentlichen Prophetie behandeln vier Aufsätze. Die weitverbreitete Ansicht, dass die Entstehung der Prophetenbücher mit der Entstehung der Schriftprophetie zusammenfällt wird auch von Uwe Becker, „Die Entstehung der Schriftprophetie“ (3–20), bekräftigt, der allerdings nach Untersuchung von Jes 8,16–18; 30,8–9 und Jer 36 betont, dass man zu den Anfängen der Prophetenbücher eben doch nur durch literarkritische Rückfrage nach der ältesten Buchgestalt kommt. Wolfram Herrmann, „Die Entstehung der Schriftprophetie als Problem“ (21–36), bietet Schlaglichter aus der Forschungsgeschichte und geht dann selbst der Ursache nach Schriftlichkeit nach, erstaunlicherweise ohne

zwischen Niederschrift, Archivierung und schriftlicher Traditionsbildung zu unterscheiden. „Erwägungen zur prophetischen Kultkritik“ (37–55) bietet Thomas Krüger, der zuerst die Ansichten von Paul Volz, Ernst Würthwein und Reinhard G. Kratz resümiert und dann vor allem Stellen nachspürt, die seiner Ansicht nach als prinzipielle Kultkritik aufgefasst werden müssen. Unter dem Titel „Herrschaft zur Überwindung der Krise. Politische Prophetie in Ägypten und Israel“ (57–81) vergleicht Rüdiger Liwak ägyptische und alttestamentliche Verheißungstexte. Gemeinsam ist beiden, dass die ausgedrückten Erwartungen über die Zukunft der Gegenwartsbewältigung dienen, wobei in Israel offenbar von Anfang an das Handeln Gottes im Vordergrund stand.

Die Mehrheit der 32 Beiträge gilt einzelnen Stellen oder größeren Einheiten in den Prophetenbüchern. Reinhard G. Kratz untersucht diachronisch den Gebrauch des Namens „Israel im Jesajabuch“ (85–103) mit dem Ergebnis, dass die ältesten Orakel nie von „Israel“ reden. Udo Rütterswörden widmet sich intertextuell „Ochs und Esel in Jes 1,2–3“ (105–113) und vermutet mit schlüssiger Argumentation einen rechtlichen Hintergrund. Ernst-Joachim Waschke, „Die Tafel des Propheten. Überlegungen zu Jes 8,1–17“ (115–128), findet keinen Anhaltspunkt für den Glauben, dass Jesaja ursprünglich Heilsprophet war. Der Beitrag von Christof Hardmeier, „Geschichtsdivinatorik und literatursoziologische Aspekte der Schriftprophetie am Beispiel von Jesaja 9–10“ (129–151), bietet interessante Überlegungen zur Entstehung prophetischer Literatur analog zur Sammlung von juristischen Fallbeispielen. Werner H. Schmidt, „Zukunftsgewissheit und Lebensbewahrung. Zur Struktur von Jeremias Botschaft“ (153–164), deutet auf Bewahrung *im* Unheil statt *vor* Unheil. Georg Hentschel argumentiert, dass „die Stellung der Beamten zu Jeremia“ (165–179) im Erzählungsverlauf zunehmend problematischer wird. Raik Heckl, „„Jhwh ist unsere Gerechtigkeit“ (Jer 23,5f). Überlieferungsgeschichtliche Erwägungen zu Jer 21–24“ (181–198), glaubt, dass die Zedekia betreffenden Prophetien ursprünglich heilvoller waren. Zoltán Kustár weiß um mehrere Bearbeitungen in „Ez 28,11–19. Entstehung und Botschaft. Nachzeichnen eines komplexen traditionsgeschichtlichen Prozesses“ (199–227).

Unter dem Titel „Sieben Stimmen und ein Chor. Die Tag-Jhwhs-Dichtungen im Zwölfprophetenbuch“ (229–240) fasst der im Frühjahr 2007 unerwartet verstorbene Paul-Gerhard Schwesig seine von Arndt Meinhold betreute Doktorarbeit zusammen (sie ist mittlerweile als BZAW 366 veröffentlicht). Als „Chor“ sollen die nach Schwesig konzentrisch angeordneten Dichtungen den Tag JHWHs vollständig darstellen, als einzelne „Stimmen“ situieren sie den Tag in verschiedenen Lebenssituationen. In „Monolatrie Jahwes bei Hosea, in der vorexilischen Weisheit und in Kuntillet Ajrud“ (241–263) betont Hans-Christoph Schmitt den Zusammenhang zwischen der (frühen) Erfahrung der Alleinmächtigkeit Jahwes und der Forderung, ihn allein zu verehren. Hans Strauß bietet „Anmerkungen zu Am 3,3–8“ unter dem Haupttitel „Alttestamentliche Weisheit zur Aktualisierung prophetischer Überlieferung“ (265–268). Jörg Jeremias, „Zur Theologie Obadjas. Die Auslegung von Jer 49,7–16 durch Obadja“ (269–282),

untermauert Meinholds Ansicht über den Auslegungscharakter Obadjas. Weitere Beiträge zu den Kleinen Propheten bieten Christoph Levin: „Jona. Bekehrung zum Judentum und ihre Folgen“ (283–299), Andreas Scherer: „Lyrik im Dienst der Prophetie. Beobachtungen zur Eigenart des Nahumbuches“ (301–321), Angelika Berlejung: „Erinnerungen an Assyrien in Nahum 2,4–3,19“ (323–356), Holger Delkurt: „Schuld und Sühne in Sacharjas Nachtgesichten“ (357–371), Rüdiger Lux: „... damit ihr erkennt, dass Jhwh Zebaot mich gesandt hat“. Erwägungen zur Berufung und Sendung des Propheten Sacharja“ (373–388), Jutta Haussmann: „Jerusalem und die Völker. Beobachtungen zu Sacharja 14“ (389–399), Klaus Koch: „Vom Aufgang der Sonne his zu ihrem Untergang ist mein Name groß unter den Völkern“. Maleachis Beitrag zum Verhältnis von Monotheismus und Polytheismus“ (401–413), und Ruth Scoralick: „Priester als ‚Boten‘ Gottes (Mal 2,7)? Zum Priester- und Prophetenbild des Zwölfprophetenbuches“ (415–430). Ina Willi-Plein: „Wort, Last oder Auftrag? Zur Bedeutung von מִשָּׁה in Überschriften prophetischer Texteinheiten“ (431–438), plädiert für (indirekte) prophetische „Überlieferung“.

Die letzten sieben Beiträge widmen sich der Prophetie in nichtprophetischen Büchern. Benjamin Ziemer: „Prophetenrede und Gottesrede im Pentateuch und der Ausgang der Schriftprophetie“ (441–466), argumentiert, dass der „Pentateuchkomponist“ scharf zwischen Gottesrede und keineswegs immer zuverlässiger Moserede unterscheidet. Außerdem finden sich Johannes Thon: „Das Grab des ‚Lügenpropheten‘ im Dienste der Wahrheit (1 Kön 13,11–32; 2 Kön 23,15–18)“ (467–475), Winfried Thiel: „Der Vertrag zwischen Israel und Aram-Damaskus und die prophetische Redaktion (1 Kön 20,31–34.35–43)“ (477–489), Friedhelm Hartenstein: „Gott als Horizont des Menschen. Nachprophetische Anthropologie in Psalm 51 und 139“ (491–512), Beate Ego: „Die biblische Prophetie und das Esterbuch – ein Experiment“ (513–530), Klaus-Dietrich Schunck: „Waren die Propheten Gegner Nehemias?“ (531–535), und Thomas Willi: „Dankleidete sich der Geist in Amasaj...“. Prophetischer Geist in 1 Chr 12,17–19?“ (537–551).

Der Band bietet ein Kaleidoskop deutschsprachiger Prophetenforschung der Gegenwart mit manchen sorgfältig argumentierten Beiträgen. Das Interesse der Mehrheit der Autoren ist nach wie vor historisch-literarkritisch, wobei man sich zunehmend den (vermeintlich oder wirklich) späteren Schichten zuwendet, zum Teil mit besonderer Würdigung der Endredaktion. Freilich sind wir von einer mehrheitsfähigen Rekonstruktion der Entstehung altisraelitischer Prophetentexte weit entfernt. Daneben gibt es auch mehr literarisch (z. B. Berlejung), theologisch (z. B. Hardenstein) und hermeneutisch (z. B. Ego) orientierte Aufsätze. Der Anhang enthält unter anderem Register für Personen, Bibelstellen, und Sachbegriffe.

Willem A. M. Beuken: *Jesaja 13–27*, Herders Theologischer Kommentar zum AT, Freiburg i. Br.: Herder, 2007, geb., 432 S., € 70,-

Im Rahmen der von Erich Zenger herausgegebenen Reihe liegt nun ein weiterer Teilband des emeritierten Professors für Altes Testament an der Katholischen Universität Leuven (Belgien) vor. Die exegetische Konzeption des 2003 in deutscher Sprache erschienenen Kommentars zu Jesaja 1–12 (vgl. JETH 18, 2004, 228f) wird in dem vorliegenden Folgeband fortgesetzt. So schenkt Beuken der synchronen Betrachtungsweise und besonders der Redaktionskritik besondere Aufmerksamkeit.

Während die ältere Forschung die Fremdvölkersprüche in Kapitel 13–23 und die Jesaja-Apokalypse in Kapitel 24–27 für kontextuell isoliert hielt, beachtet Beuken stärker die redaktionelle Verzahnung dieser Abschnitte mit dem Buchkontext. Sie ist zu erkennen an sprachlichen und stilistischen Gemeinsamkeiten innerhalb von Kapitel 13–27 und mit Kapitel 1–12 und 28–39. Dazu gehören Zitate, Allusionen und semantische Übereinstimmungen. Redaktionell bedingt ist nach Beuken auch die Unterordnung der nationalistischen Tendenz der Völkersprüche in Kapitel 13–23 unter die Hauptmotive des Jesajabuches. Die Anordnung je eines Orakels über Babel an den Anfang der beiden Fünferreihen der Völkersprüche lässt eine „Babylonisierung“ erkennen, die wiederholte Hervorhebung Zions als Zufluchtsstätte für die Unterdrückten eine „Zionisierung“. Zunehmend geht es bei den Völkersprüchen um die Trennung von Unterdrückern und Unterdrückten, von Frommen und Frevlern. In der Jesaja-Apokalypse, die einem Übergangsfeld zwischen Prophetie und Apokalyptik zugerechnet wird, bricht schließlich vom Zion aus JHWHs Herrschaft über die ganze Welt an. Diese wird durch verschiedene Loblieder zur Ehre JHWHs angekündigt, die das apokalyptische Geschehen als „Drama“ strukturieren und thematisch an 12,4–5 anknüpfen. Die zehn Aussprüche und die Apokalypse entfalten die Botschaft von Kapitel 12 und fügen sich so in die Komposition des Jesajabuches ein. Kapitel 27 erreicht mit der Beschreibung von JHWHs Königsherrschaft auf dem Zion ein heilsgeschichtliches Ziel, drängt aber zu einer Fortsetzung des Buches, die im Raum stehende Hinweise der ersten Kapitel aufgreift und ausführt (z. B. Jes 1,1: „Hiskia“).

Der Aufbau von Jes 13–27 weist zunächst zwei Fünferreihen prophetischer Völkersprüche auf (Kap. 13–19 und 21–23) mit einer dazwischen angeordneten prophetischen Zeichenhandlung (Kap. 20), die für alle Völkersprüche die Autorität Jesajas beansprucht (vgl. 13,1). Es schließen sich Kapitel 24–25 und 26–27 als zwei in sich zusammenhängende apokalyptische Textkomplexe an.

Diachron rechnet Beuken mit einer über Jahrhunderte gewachsenen literarischen Komposition des Buches Jesaja, bei der die Datierung der einzelnen Teile mehr oder weniger unsicher bleibt. Dies gilt besonders für die Völkersprüche. Beuken nimmt an, dass nur einige Passagen im Kern auf die Zeit Jesajas zurück-

gehen. So kann der Ausspruch über Babel und seinen König seiner Ansicht nach auf eine Prophetie über Assur aus der Zeit Jesajas zurückzuführen sein. Dies wird durch die Annahme einer „Teleskopierung“ verständlich, bei der verschiedene historische Ereignisse in gedanklicher Kontinuität gesehen werden. Dazu kommt die „kollektive Erinnerung“, besonders an Babel als dominierende Weltmacht. Das „Zeitalter Babels“ wird als redaktioneller Horizont der zehn Völkersprüche, das persische Imperium als Milieu der Jesaja-Apokalypse vermutet. Die Endredaktion beider Teile wird im Zusammenhang mit der Entstehung des letzten Teils des Buches Jesaja und der Endredaktion des Buches gesehen.

Literarisch sind die Kapitel 13–27 durch ein Nebeneinander von poetischen und prosaischen Stücken gekennzeichnet. Intratextuelle Bezüge innerhalb des Jesajabuches weisen bei aller Vielfalt der Themen auf die Einheit der Botschaft hin. Ferner sind intertextuelle Bezüge zu anderen Büchern des Alten Testaments zu belegen.

Im Rahmen einer Theologie des Alten Testaments werden Kapitel 13–27 als „maßgebliches Szenario der Zukunft“ verstanden. Kapitel 13–23 schildern JHWHs Strafgericht über die Völker, Kapitel 24–27 einen Weltenbrand zur Wiederherstellung der kosmischen Ordnung und zur Errichtung von JHWHs Königschafft.

Die sehr gründliche und ausführliche Einzelkommentierung ordnet die Abschnitte in die theologische Gesamtkonzeption des Buchteils und des gesamten Buches ein und deutet sie von daher. Dieser Ansatz ist für die Einzelauslegung fruchtbar und für den Leser gewinnbringend. Leider kommt Beuken bei aller synchronen Betrachtungsweise nicht über die redaktionsgeschichtliche Sicht hinaus und kann zum Beispiel die Kapitel 13 und 14 nicht als das nehmen, was sie zu sein beanspruchen, nämlich als „Ausspruch über Babel, den *Jesaja, der Sohn des Amoz*, geschaut hat“ (13,1).

Winfried Meißner

Tiberius Rata: *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort. Textual and Intertextual Studies of Jeremiah 30–33*, Studies in Biblical Literature 105, New York: Lang, 2007, Hb., 177 S., € 53,50

Tiberius Rata führt nach einigen methodischen Anmerkungen (5–11) in textkritische Fragen des Buches Jeremia (11–16) und in eine Auslegungsgeschichte ein (17–28). Danach beschäftigt er sich im zweiten bis vierten Kapitel mit der Theologie des Neuen Bundes anhand von Jer 31,27–40 (29–54), Jer 32,36–44 (55–70) sowie von Jer 33,14–26 (71–88). Bevor er seine Arbeit auf den Seiten 123–126 zusammenfasst, nimmt sich Kapitel fünf der Frage nach Jeremia 31 im Neuen

Testament (89–113) und Kapitel sechs Jeremia 32–33 im Neuen Testament (115–122) an.

Der Titel des Buches weckte beim Rezensenten große Erwartungen. Das Bundesmotiv in diesen Kapiteln des Jeremiabuches hätte durch intertextuelle Bezüge und Beobachtungen am Text gewinnbringend beschrieben werden können. Ratas Buch entspricht leider in keinerlei Hinsicht den Erwartungen an solch eine Studie. Gute Einzelbeobachtungen werden durch mancherlei formelle, methodische und inhaltlichen Schwächen abgewertet. Dies mag daran liegen, dass die vorliegende Fassung scheinbar (dem Rezensenten lag die unveröffentlichte Fassung nicht vor) erheblich für die Veröffentlichung gekürzt wurde. Aus den ursprünglich 293 Seiten wurden 177 Seiten.

Diese Kürzungen sind wohl für manche formelle Schwäche verantwortlich. In Kapitel eins gibt es keine Fuß-/Endnote 16, und deswegen verschieben sich die entsprechenden Angaben ab Nummer 17. Das erschwert das Nachschlagen. Wie überhaupt ein Lektor dem Buch gerade auch hinsichtlich der Form gut getan und dem Leser die Lektüre erleichtert hätte. Der Zeichensatz für Satzzeichen in der Umgebung von griechischen und hebräischen Worten ist verschieden von dem sonst üblichen. Wiederholt fehlen die griechischen und hebräischen Zeichen bei den entsprechenden Worten (z. B. 43.105); leider gibt es auch eklatante Fehler bei einigen Zitaten (z. B. 100 [zu Hebr 8,10]).

Ob die hermeneutische Reflexion mit der fast ausschließlichen Bezugnahme auf Vanhoozer (8–11) der Forschungsdiskussion gerecht wird, ist fraglich. Es findet sich leider auch keine methodologische Reflexion zur Frage, wie man einen intertextuellen Bezug bestimmt und auswertet. Motivverbindungen sind ungenau, insbesondere wenn beispielsweise von einem „field motif“ (67) die Rede ist. Obwohl der Autor einen Überblick über die Auslegungsgeschichte zum Buch Jeremia ankündigt (17), fasst er in erster Linie Aussagen zur Theologie von Bundesschlüssen und deren Verhältnisse zu einander zusammen (17–25), um dann kurz auf das Buch Jeremia zu sprechen zu kommen (25–28). Dabei überrascht, dass es möglich ist, deutsche Kommentare wie die von Weiser und Rudolph sowie Herrmanns Erträge der Forschung und McConvilles Arbeiten nicht einmal zu erwähnen. Georg Fischers Kommentar war wohl zu neu, um Berücksichtigung zu finden.

Die Aufteilung der Textuntersuchung in „Translation and Text-Linguistic Analysis“, „Syntactic Analysis“, „Semantic Analysis“, „Pragmatic Analysis“, „Theme-Rheme Structure“ und „Theological Analysis“ erschwert die Lektüre, und die sogenannte textlinguistische Analyse ist wenig ergiebig. Die Identifizierung der syntaktischen Einheiten und die Wiederholung der Übersetzung bringt weder die Beschreibung der Textphänomene noch die Argumentation entscheidend voran. Die theologische Argumentation des Autors ist oft zu kurz; er setzt sich fast nirgends mit anderen Meinungen und Erklärungen (Kommentare, Monographien, etc.) auseinander.

In der Überzeugung, dass in Jeremia offene Fragen durch das Neue Testament beantwortet werden (54) sowie der Abrahambund und der Sinaibund ohne den Neuen Bund nicht (alleine) stehen können (64), übergeht Rata die meines Erachtens gebotene Leserichtung vom Alten zum Neuen Testament. Die eigenständige Botschaft Jeremias mit seinen intertextuellen und kontextuellen Bezügen kommt dabei nicht zur Geltung. Dabei besteht die Gefahr, dass Aussagen über neutestamentliche Stellen, die Bezug auf das Alte Testament nehmen, an der Oberfläche stehen bleiben. Es ist bedauerlich, dass bei einer für diese Textabschnitte so wichtigen Konstruktion wie *berit 'olam* die aufgelisteten Stellen weder analysiert noch Auslegungsmöglichkeiten diskutiert werden. Es überrascht außerdem, dass weder Gen 17,7.13.19 noch Jes 61,8 überhaupt erwähnt werden. Rata beschreibt in seinem Vorwort die Bezugnahme des Zweiten Korintherbriefes auf Jer 31,31–34 als Sprungbrett, um die neutestamentliche Theologie des Neuen Bundes zu entfalten. Der Rezensent kann sich des Eindrucks nicht erwehren, dass diese Ansicht auch die Vorgehensweise Ratas beeinflusst hat.

Die Motivation für diese Forschungsarbeit liegt wohl in der Frage, wann Jer 32–33 erfüllt wird (115) und wie von daher der Neue Bund zu begreifen ist. Rata schlussfolgert aus seiner Arbeit, dass der neue Bund in vielerlei Hinsicht ein erneuerter Bund ist, der teilweise in Jesus Christus erfüllt wurde und die vollständige Erfüllung noch erwartet (126). Eine tiefergehende exegetische und hermeneutische Auseinandersetzung mit Jer 31–33 im Kontext von Jeremia und anderen alttestamentlichen Propheten mag dazu noch manches ans Tageslicht bringen; dies geschieht in der vorliegenden Arbeit aber leider nicht.

Heiko Wenzel

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., € 39,30

Im ersten Teil (und gleichzeitig Hauptteil) seines übersichtlichen und klar strukturierten Buches zu Jer 31,31–34 vergleicht A. Schenker den Wortlaut der hebräischen mit der griechischen Fassung dieser Verse. Er tut dies unter bestimmten Voraussetzungen: Aufgrund gegenwärtiger Forschungslage scheint für ihn die These plausibel, „dass die Septuaginta an mehreren Stellen tatsächlich einen ursprünglicheren Text der Bibel widerspiegelt als unser hebräischer (masoretischer) Text“ (11). Und er interpretiert beide Fassungen unter der Annahme, dass sie unterschiedliche literarische und theologische Akzente setzen wollen. Eine solche Fokussierung schließt notwendigerweise andere mögliche Erklärungszusammenhänge aus: Was ist, wenn beide Textvarianten weniger gegen- als mit-

einander zu lesen wären, also die eine Version die andere ergänzen möchte? Dann würde weniger die Frage nach der Ursprünglichkeit als nach der besseren Verständlichkeit im Raum stehen.

Wie auch immer man zu diesen Grundannahmen Schenkers stehen mag, festzustellen ist: Seine Beobachtungen zu Jer 31,31–34 (sowie auch Jer 11,1–14; 34,8–22; 31,35–37) sind präzise, seine Schlussfolgerungen möglich, aber auch hinterfragbar. Als Beispiel sei etwa die Deutung der Verwendung von Tora im Plural in Jer 38,33 (LXX) angeführt, die Schenker als „Weisungen in der Mehrzahl für die Zukunft“ im Gegensatz zum Singular in Jer 31,33 (MT) interpretiert, wo auf die Kontinuität zur mosaischen Tora verwiesen und damit ein Vergangenheitsbezug gegeben sei. Auf eine Unabgeschlossenheit und damit auf eine auf die Zukunft verweisende Bedeutung von Tora im Plural zu schließen, ist angesichts der wenigen Belege für „Torot“ im gesamten masoretischen Text, von denen die wenigsten tatsächlich auf Unabgeschlossenheit schließen lassen, durchaus gewagt und alles andere als zwingend. Weitere Beispiele ließen sich anführen (etwa ob man tatsächlich von einer bestimmten Tempus-Bedeutung der „hebräischen Zeiten“ ausgehen kann). Dementsprechend vorsichtig sollte auch mit Schenkers Folgerung hinsichtlich der drei Bünde (der erste bei der Heraufführung aus Ägypten, der zweite zur Zeit Jeremias, der dritte der von Jeremia verheißene), die er in der griechischen Version von Jeremia zu erkennen meint, umgegangen werden.

Konsequent und stringent sind dann seine systematischen Überlegungen, die den ersten Hauptteil abschließen und in denen es um das Verständnis Heiliger Schrift geht. Schenker macht sich für ein ergänzendes Lesen des masoretischen Textes und der Septuaginta stark, da er beide als unterschiedliche Zeugnisse jüdischer Theologie sprechen lassen möchte. Im zweiten Teil seiner Arbeit untersucht er, ob die Stellen im Neuen Testament, die sich auf Jer 31,31–34 beziehen (Hebr 8,8–12; 10,16–17; Kelchwort; 2 Kor 3), das Verständnis des masoretischen Textes oder der Septuaginta zugrunde legen und sieht letztere als maßgeblich nicht nur für das Neue Testament, sondern auch für die alte Kirche an. Daraus ergibt sich für ihn das Desiderat in der neutestamentlichen Exegese, „die LXX-Fassung der jeremianischen Verheißung vom neuen Bund mit der größten Genauigkeit und Tiefe auszuloten“ (80). Sieht man zwischen griechischer und hebräischer Fassung des neuen Bundes allerdings weniger theologische Differenzen, relativiert sich auch dieses Desiderat. Im dritten Teil schließlich fasst Schenker seine Ergebnisse noch einmal selbst zusammen und stellt sie in einen größeren systematischen Zusammenhang. Indem er von der „Anwartschaft Israels auf den neuen Bund“ spricht, der auch in der Septuaginta-Fassung gegeben sei, relativiert er selbst die Härte seiner Feststellung, dass Gott Israel gegenüber den ersten Bund gekündigt habe. Auch versucht er, die Tora für die christliche Theologie wiederzugewinnen, die ja ebenfalls nach der Septuaginta keine Rolle mehr im neuen Bund spiele.

Für alle, die sich mit Jer 11, 31 oder 34 beschäftigen, sind Schenkers Beobachtungen ein „Muss“. Ob man seine Schlussfolgerungen in aller Konsequenz teilt, sei dahin gestellt. Die neutestamentliche Forschung bezüglich des Neuen Bundes wird Schenkers Arbeit wohl nicht revolutionieren.

Helmuth Pehlke

Bruce K. Waltke: *A Commentary on Micah*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2007, geb., XIII + 490 S., € 26,-

Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Dieses Buch hat das Zeug zu einem Klassiker, allein schon der philologischen Qualität wegen. Das Werk ist in zwei Teile gegliedert: In der Einleitung (1–33) spricht sich Waltke für eine Entstehungs- und Abfassungszeit des ganzen Buches im 8. Jahrhundert v. Chr. aus. Er betrachtet das aufsteigende neuassyrische Reich einerseits und die inneren, sozialen und religiösen Zerfallserscheinungen in Israel andererseits als die beiden Faktoren, auf deren Hintergrund das Buch zu lesen ist. Er bevorzugt eine Dreigliederung des Prophetenbuches: 1,1–2,13; 3,1–5,14 und 6,1–7,20, wobei er zu den wenigen Auslegern gehört, die Kapitel 3–5 als eine Einheit betrachten. Jeder dieser Hauptteile beginnt mit Unheilsweissagungen und endet mit Heilsankündigungen. Insgesamt identifiziert Waltke 21 einzelne Abschnitte prophetischer Reden, welche der Prophet oder seine Schüler herausgegeben haben. Er hält das Hebräisch des Michabuches für vorexilisch.

Der zweite, umfangreichere Teil (34–466) enthält die Kommentierung. Die 21 Abschnitte sind jeweils unterteilt in „Übersetzung“, in der er sich an eine wörtliche Wiedergabe hält. Ob die Entscheidung, den Jahwe-Namen mit „I AM“ wiederzugeben, gelungen ist, sei dahingestellt. Es folgt die „Exegese“, mit der philologischen, form- und textkritischen Diskussion. Minutiös führt er die syntaktische und semantische Analyse durch. Hier erweist sich Waltke als Altmeister der Grammatik (vgl. die Syntax von Waltke/O'Connor), dessen Präzision und Genauigkeit dem Leser kaum etwas zu wünschen übrig lässt. Die Benutzung dieses Teils setzt gute Hebräischkenntnisse voraus. Ein Abschnitt „Exposition“ entfaltet die biblisch-theologische Bedeutung, die Diskussion mit der Literatur – die allerdings nur bis 1990 berücksichtigt wird – und die Relevanz für heute.

Die Auslegung steht in einer Reihe mit dem umfangreichen Kommentar zu Micha von Andersen/Freedman in der Reihe Anchor-Bible. Man spürt die jahrzehntelange Beschäftigung des Verfassers mit dem Text und der Botschaft des Propheten in fast jeder Zeile.

Auf den Seiten 206 bis 208 gibt Waltke dem Leser einige Leitlinien seiner Propheteninterpretation, die sich an der reformierten Bundestheologie orientieren: „First, according to the NT these prophecies about Israel's golden future find

fulfillment, though not consummation, in Christ and his church.“ Die Strömung der Apokalyptik („symbolic apocalyptic literature“) wird dabei ausdrücklich ausgeschlossen. Zweitens beschreiben die Propheten das neue Heilszeitalter „under the symbols of the Old“. Drittens hatte der alttestamentlichen Kultus von Anfang an die ewigen himmlischen Realitäten im Blick, die hinter den kultischen Symbolen liegen. Viertens rechnet Waltke mit der Abschaffung der irdischen Kultsymbole mit dem Kommen Christi und mit Pfingsten. Fünftens haben die alttestamentlichen Propheten die kommende Heilszeit gerne mit Stilmitteln der Hyperbole beschrieben, um die Größe dieser Zeit zu betonen. Sechstens spricht Waltke von einer „temporal thickness“, einer zeitlichen Verdichtung der Prophetien. Sie beginnen mit Israels nationalem Wiederaufbau nach dem Exil, reichen über die gegenwärtige Zeit der Kirche bis zum Eschaton mit der Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde, in dem das geistliche Königreich deckungsgleich mit der Schöpfung ist. Vom dispensationalistischen Ansatz distanziert er sich deutlich: „Romans 11 teaches the restauration of Israel to the kingdom, not of the kingdom to Israel.“ (206) – Man kann diesem Kommentar nur eine nachhaltige Wirkung wünschen.

Manfred Dreytza

Heinz-Josef Fabry: *Nahum*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg: Herder, 2006, geb., 232 S., € 50,-

Der vorliegende Kommentar zum Nahum-Buch zeichnet sich durch einen nahezu 100 Seiten umfassenden Einleitungsteil aus, dem eine umfangreiche Bibliographie vorangestellt worden ist. In einem forschungsgeschichtlichen Abriss referiert Fabry zunächst über einige wesentliche Entwicklungen der Nahumforschung hinsichtlich der Datierung des Propheten, des Akrostichons in Nah 1, der Redaktionsgeschichte, Struktur und Theologie des Buches sowie der Beziehung Nahums zum Dodekapropheten. Darüberhinaus bietet er einen umfangreichen Überblick über die Geschichte Assyriens und Ninives, eine Untersuchung der Quellen zur assyrischen Erstürmung Thebens (No-Amons) und eine Analyse der alttestamentlichen Antwort auf die assyrische Krise. Fabry widmet diesen Fragen besondere Aufmerksamkeit, da sich das Nahum-Buch seines Erachtens nur als eine Reaktion auf die sprichwörtlich gewordene Grausamkeit der Assyrer richtig beurteilen lässt.

Zwei kürzere Kapitel widmen sich der hebräischen, griechischen, syrischen, lateinischen und aramäischen Textüberlieferung und der Textanalyse des Buches. Bei der Textanalyse geht Fabry neben der grundsätzlichen Frage nach dem Zustand des Textes auch auf formgeschichtliche Fragestellungen und die Struktur des Buches ein, wobei er darum bemüht ist, extreme Positionen, die zum Beispiel

von „einer hoffnungslosen Zerrüttung des Textes“ ausgehen, zurückzuweisen (83).

Die sich anschließende literarische Analyse legt für Fabry aufgrund der wahrgenommenen Kohärenzstörungen ein Textwachstum nahe, das es redaktionskritisch zu untersuchen gilt, wobei er im Anschluss an Seybold von einem „von hinten nach vorne“ erfolgten Wachstum ausgeht. Demgemäß fänden sich die ältesten Stücke in Nahums dritter Rede in 3,8–17, der dann zunächst die drängendere zweite Rede in 3,1–7 vorangestellt worden sei, gefolgt von der noch intensiveren ersten Rede in 2,2–14. Die daraus resultierende abnehmende Intensität der Komposition 2,2–3,17, der auch der erste Teil der Überschrift in 1,1a zuzordnen sei, sieht Fabry als einen kompositorischen Kunstgriff, in dem sich die schwindende Naherwartung hinsichtlich der ersehnten Zerstörung Ninives ausdrückt. In einem weiteren Schritt sei dem bereits vorhandenen Korpus dann neben kleineren Ergänzungen die Trostrede 1,9–2,1 vorangestellt worden, die angesichts der übermächtigen Macht Assyriens an die 701 v. Chr. erfolgte Errettung Jerusalems aus der Bedrohung durch Sanherib erinnert. Weitere Redaktionsschichten findet Fabry im Theophaniesalm 1,2–8, dessen kosmisch-globale Perspektive und schöpfungstheologische Begründung der Glaubenszuversicht im Rahmen der Nahum-Habakuk-Redaktion eingefügt worden sei (zusammen mit dem zweiten Teil der Überschrift in 1,1b), sowie in der Schlussredaktion in der späten Exilzeit, die vor allem das Buchende in 3,18f beigesteuert habe.

Fabrys Analyse der intertextuellen Bezüge des Nahum-Buches verweist auf Korrespondenzen mit dem Jerusalemer Geschichtswerk und dem Jesaja-Buch. Besondere Aufmerksamkeit wird aber, gegenwärtigen Tendenzen in der alttestamentlichen Forschung folgend, den Bezügen innerhalb des Dodekapropheten gewidmet. Die Einleitung bietet zudem eine knappe Darstellung der Theologie des Propheten und einen Abriss zur Auslegungsgeschichte, der auf die Rezeption Nahums innerhalb des Alten Testaments, in der Septuaginta, in Qumran, im Judentum, im Neuen Testament und bei den Kirchenvätern eingeht.

Der Kommentarteil, der auf 100 Seiten eine detaillierte Analyse des Buches bietet und sich in sechs Kapiteln nacheinander der Überschrift (1,1), dem Theophaniesalm (1,2–8), der Trostrede (1,9–2,1) und den drei Reden gegen Ninive (2,2–14; 3,1–7; 3,8–19) widmet, weist Fabry als einen kompetenten Exegeten aus. Die einzelnen Kapitel bieten jeweils eine textspezifische Bibliographie, eine Übersetzung des Abschnitts, Anmerkungen zu Text und Übersetzung, literar- und redaktionskritische Erwägungen, Beobachtungen zu Form und Gattung, eine detaillierte Auslegung sowie Hinweise zur Bedeutung des Textes. Daneben finden sich Exkurse zu relevanten Einzelfragen.

Fabry hat mit diesem Nahum-Kommentar ein neues Standardwerk vorgelegt, das weite Beachtung verdient. Zwar wird im Rahmen der Einleitungsfragen, ganz den Gesetzen der deutschsprachigen alttestamentlichen Forschung entsprechend, der synchron arbeitenden Exegese nur geringe Beachtung geschenkt, doch Fabrys redaktionskritisches Modell ist, wenn auch spekulativ, so doch verhält-

nismäßig moderat, hält er es doch für möglich, dass das Gros des Buches in 1,9–3,17 auf Nahum selbst zurückgeht, der damit die literarische Aufzeichnung seiner Botschaft in mehreren Schritten sukzessiv überarbeitet hätte.

Positiv hervorzuheben sind Fabrys Anmerkungen zur Theologie Nahums, in denen in Abgrenzung zu Kritikern, die den theologischen Wert des Buches bezweifelt haben, aufgezeigt wird, dass es im Nahum-Buch nicht um Vergeltung oder Rache geht, sondern um die Gerechtigkeit Gottes. Zudem betont Fabry, dass es „durch die Zeit- und Denkmstände Nahums bedingt [ist], dass man angesichts Jahrhunderte langer Unterdrückung Gott nur als einen machtvollen und gewaltig-gewalttätigen Befreier zeichnen kann, um überhaupt verständlich machen zu können, was eine Monotheismus-Aussage inhaltlich füllt“ (106). Auch Fabrys Auseinandersetzung mit der feministischen Exegese, die an der vermeintlichen Darstellung sexueller Gewalt in 3,4–7 Anstoß genommen hat, zeichnet sich durch die Berücksichtigung des sozio-kulturellen und historischen Kontexts aus, der Sprachkonventionen wie die femininen Genera im Zusammenhang mit der Stadt Ninive vorgab und dazu einlud, die assyrische Kriegsrhetorik in bewusster rhetorischer Invertierung auf die Assyrer selbst anzuwenden. Wird man bei Fabrys Diskussion der schwierigen theologischen Thematik des Buches nie den Eindruck los, dass er aus einer persönlichen Glaubenssituation heraus schreibt, so bestätigt sich dies, wenn er die Frage des Propheten in 1,9 als einen prophetischen „Ruf in die Entscheidung“ versteht, als „eine Aufforderung, den *καρπός* zu nutzen, der dann in der Entscheidung für Jesus Christus im Neuen Testament seine letzte Dringlichkeit erreichen wird“ (112).

Karl Möller

Mark D. Futato: *Interpreting the Psalms. An Exegetical Handbook*, Handbooks for Old Testament Exegesis, Grand Rapids/MI: Kregel, 2007, kt., 234 S., € 15,-

Die auf insgesamt sechs „Handbooks for Old Testament Exegesis“ (HOTE) angelegte, von David Howard herausgegebene Reihe mit evangelikaler Ausrichtung will Studierenden Basiskenntnisse und Hilfsmittel für die Erschließung der Hauptgattungen alttestamentlicher Literatur vermitteln. Als zweiter Band – nach demjenigen von Robert B. Chisholm über die „Historical Books“ (2006) – liegt der von Mark Futato, Professor am „Reformed Theological Seminary“ in Orlando (USA), besorgte Band über die Psalmen vor. „The book of Psalms is perhaps the most frequently used book of the Old Testament“ (17). Mit diesem Satz eröffnet der Autor seinen Band und zeigt damit an, wie wichtig dieses Bibelbuch und damit sein Verständnis ist. Seiner Erarbeitung dient dieses „exegetische Handbuch“ (Untertitel). Der Stoff wird in sechs Hauptkapiteln dargeboten. Die bibelhebräischen Begriffe werden in der Regel übersetzt, so dass das Buch auch

ohne oder mit geringen Hebräischkenntnissen verwendet werden kann. Als primäre Lesergruppe der Reihe sind jedoch Theologiestudierende mit (zumindest) Basiskenntnissen des Hebräischen anvisiert.

Im ersten Hauptteil geht es um das Verstehen und Analysieren der (Psalmen-) Poesie. Futato definiert diese mit den Worten: „Hebrew poetry is a type of literature that communicates with terse lines employing parallelism and imagery in high frequency.“ (24f) Er erklärt die poetischen Bausteine (Kolon, Vers, Strophe, Stanze), die möglichen Darstellungsmuster (linear, parallel, symmetrisch) sowie Bedeutung und Funktionsweise des Parallelismus und der Sprachbilder. Nach der Analyse vom Kleineren zum Größeren wird im zweiten Kapitel ergänzend mit einem synthetischen Ansatz ein Blick aufs Ganze geworfen. Futato macht deutlich, dass wir in der Bibel nicht eine zufällige Sammlung von Einzelsalmen haben, sondern ein bewusst gestaltetes Buch, in das Zweckbestimmung und Botschaft eingeschrieben sind. Den Zweck des Psalters bezeichnet er als „instruction“ (zum Glück, zur Heiligkeit), und zur Botschaft gehören Aspekte der Königsherrschaft Gottes und weitere Themen (Gott als Zuflucht, Segen). Das dritte Hauptkapitel lautet „Preparing for Interpretation“ und erörtert Fragen zur Geschichtlichkeit (u. a. Überschriften) und Überlieferung der Psalmen (mit Textkritik). Es schließt mit Literaturhinweisen, aufgeschlüsselt nach den im Buch behandelten Bereichen der Psalmeninterpretation (angesichts des angezielten Verwenderkreises beschränken sich diese verständlicherweise auf englischsprachige bzw. ins Englische übersetzte Literatur).

Im vierten Hauptteil geht es um die sich in den Psalmen zeigenden Gattungen („categories“). Nach einer hilfreichen Einführung über Sinn und Bedeutung dieser Zugangsweise werden die wesentlichen Psalmengattungen anhand von Beispielen erläutert: Hymnen, Klagen, Danklieder, Vertrauenslieder, JHWH-Königs-Psalmen und Weisheitspsalmen. Im Schlussteil werden diese Kategorien auf Christus beziehungsweise einer christlichen Rezeption der Psalmen hin geöffnet. Das fünfte Kapitel behandelt die (christliche) Verkündigung der Psalmen. Vom Text zur Predigt werden vier Hauptschritte vorgeschlagen: 1. Orientierung (sorgfältige Textlesung, Fragen stellen); 2. Detailerarbeitung (Parallelismen und Bildwelt); 3. Gestaltung der Präsentation (analytischer oder thematischer Zugang, logisch-thematische Strukturierung, Umformulierung von exegetischer in predigtrelevante Sprache); 4. Nachdenken über die Verbindung vom Text zum Leben. Im letzten Hauptteil werden die einzelnen Bereiche und Arbeitsschritte beispielhaft anhand von Ps 29 ausgeführt. Der Studierende kann das Gehörte anwenden und zugleich den Lehrer bei der Auslegungsarbeit beobachten. Futato geht den Weg vom Text zur praktischen Anwendung (Predigt) über die beschriebenen vier Hauptschritte. In der Groborientierung (1.) werden Wortwiederholungen, Wechsel in der Sprechart und Hauptstruktur des Psalms erarbeitet. Bei der Detailanalyse (2.) unterzieht der Verfasser die drei Bauteile von Ps 29 (1f | 3–9 | 10f) einer genauen Analyse. Auf dem Weg von der Auslegung zur Darbietung (3.) wird der exegetische Ertrag in eine thematische Struktur umgesetzt, und die-

se dann in eine, die Gemeinde adressierende Predigtexposition. Zuletzt wird die Verbindung von der Psalmwelt in die unsrige reflektiert und meditiert (4.): Was ergibt sich für den Glauben, die Gefühle und die Handlungen der Zuhörer? Eine Zusammenstellung der Erklärung wichtiger Begriffe beschließt den Band.

Um das Fazit vorwegzunehmen: Ich halte das Buch als Psalmeneinführung für gut gelungen und empfehlenswert. Seine Stärke liegt darin, dass es dem mit der neueren Psalmenforschung vertrauten Fachmann gelungen ist, sich in die Situation von Studierenden zu versetzen: Er versteht es, die komplexe Materie auf neuem Forschungsstand in guter, streckenweise ausgezeichnete Weise zu erklären, anhand vieler Beispiele hilfreich zu erläutern und didaktisch aufbereitet zu vermitteln. Dabei bekommt man nicht den Eindruck von zu starken Vereinfachungen. Erfreulich ist ferner, dass Futato nicht nur bei der Analyse stehen bleibt, sondern die kanonische Sichtweise von den Psalmen als Buch berücksichtigt und schließlich eine Brücke zur Gegenwart baut, indem er ganz praktisch aufweist, wie man mit und über die Psalmen predigen kann. In dem Sinn löst der Band sogar mehr ein, als der Titel anzeigt – entsprechend dürfte man den Untertitel erweitern zu: „An Exegetical and Theological Handbook“. Schließlich – und das ist für Studierende nicht unwichtig – spürt man dem Autor die Freude an den Psalmen ab. Auf der kritischen Seite ist anzumerken, dass ein Bibelbeziehungsweise Psalmenstellenregister hilfreich wäre. Zudem ist an einigen Stellen die Übertragung der Theorie auf die Textbeispiele fragwürdig: Ob man zum Beispiel Ps 96,11f wirklich als Tetrakolon und nicht als zwei Bikola lesen soll, ist diskutabel. Die Hauptgliederung von Ps 139 in lediglich zwei (ungleiche) Hauptteile (1–18 || 19–24) überzeugt nicht. Dass ein Passus aus Ps 30, ein „Danklied“, unter den „Hymnen“ aufgeführt wird (148), ist unglücklich (auf S. 158 werden dann Verse aus diesem Psalm unter der zutreffenden Kategorie genannt). Während die Charakteristik des Psalter unter den Stichworten „Unterweisung“ und „Gottesherrschaft“ überzeugt, ist die Rubrizierung von Tora unter „Heiligkeit“ eher eine Eintragung calvinistisch-reformierter Theologie als aus dem Psalter selbst erhoben (ähnlich der Aspekt des „Bundes“).

Futato hält sich eng an die Selbstaussagen der Psalmen. Zu der unter Evangelikalen strittigen Frage der Einschätzung der Psalmenüberschriften äußert er sich vorsichtig und offen: „My view is that the titles are canonical although not necessarily original“ (119). Entsprechend lässt er offen, ob das Präskript von Ps 72 als *von* oder *für* Salomo zu interpretieren ist. Dem kann sich der Rezensent anschließen. Wenn Futato allerdings Ps 90 Mose zuschreibt und ohne Begründung auf zirka 1400 v. Chr. datiert, würde ich das zumindest als „riskant“ bezeichnen (andere würden von „unhaltbar“ sprechen). Insgesamt überwiegt der Ertrag und Gewinn des Buches die genannten Vorbehalte und Kritikpunkte deutlich. Auch Studierenden an deutschsprachigen Seminaren und Fakultäten leistet der Band gute Dienste (die deutschsprachig relevante Literatur zu den Psalmen muss allerdings selbst zusammengetragen werden). Und wer exegetische Proseminare leitet oder Einführungen in die bibelhebräische Sprache und (Psalmen)Poesie unter-

richtet, der möge prüfen, ob dieses Handbuch Studierenden nicht dienlich ist und entsprechend empfohlen werden kann.

Beat Weber

Weitere Literatur:

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

*Jürgen Ebach: *Genesis 37–50*, HThK.AT, Freiburg i. Br.: Herder, 2007, geb., 729 S., € 90,–

Georg Fischer: *Jeremia. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, geb., 191 S., € 59,90 / 39,90

John E. Goldingay, David Payne: *Isaiah 40–55*, 2 Bde., ICC, Edinburgh: T&T Clark, 2007, geb., 432/432 S., je US \$ 110,–

John E. Goldingay: *Psalms*, Bd. 2: *Psalms 42–89*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids/MI: Baker, 2007, geb., 744 S., € 38,–

Mark W. Elliott: *Isaiah 40–66*, Ancient Christian Commentary on Scripture. Old Testament 11, Leicester: InterVarsity, 2007, geb., XXXI + 349 S., US \$ 40,–

*Jörg Jeremias: *Joel – Obadja – Jona – Micha*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, kt., X + 232 S., € 42,90

*Nobuyoshi Kiuchi: *Leviticus*, Apollos Old Testament Commentary, Leicester: Apollos, 2007, geb., 528 S., US \$ 35,–

Thomas Krüger, Manfred Oeming u. a. (Hgg.): *Das Buch Hiob und seine Interpretationen*, AThANT 88, Zürich: TVZ, 2007, Hb., 522 S., € 54,–

Jürg Luchsinger / Hans-Peter Mathys u. a. (Hgg.): „... der seine Lust hat am Wort des Herrn!“, FS Ernst Jenni, AOAT 336, Münster: Ugarit, 2007, geb., XI + 466 S., US \$ 153,–

Gordon McConville, Philip Satterthwaite: *Exploring the Old Testament*. Bd. 2: *A Guide to the Historical Books*, Leicester: InterVarsity, 2007, geb., 295 S., € 20,90

Gary N. Knoppers, Bernard M. Levinson (Hgg.): *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2007, Pb., XVI + 352 S., US \$ 49,50

Gordon McConville, Karl Möller (Hgg.): *Reading the Law* FS Gordon J. Wenham, LHBOTS 461, Edinburgh: T&T Clark, 2007, geb., 319 S., US \$ 140,–

*Michael Rohde: *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch*, ABG 26, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, geb., 256 S., € 38,–

Werner H. Schmidt: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, XVIII + 340 S., € 59,90

*Horst Seebass: *Numeri. Kapitel 22,2–36,13*, BK.AT, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, geb., 476 S., € 98,–

Theodor Seidl, Stephanie Ernst (Hgg.): *Das Buch Ijob. Gesamtdeutungen – Einzeltex-te – Zentrale Themen*, Österreichische Biblische Studien 31, Frankfurt a. M.: Lang, 2007, br., 310 S., € 51,50

Klaus Seybold: *Poetik der erzählenden Literatur im Alten Testament*, Poetologische Studien zum AT 2, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, geb., 332 S., € 39,-

Ina Willi-Plein: *Haggai, Sacharja, Maleachi*, ZBK.AT, Zürich: TVZ, 2007, Pb., 315 S., € 30,-

4. Theologie

Bernd Janowski: *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie*, Biblisch-Theologische Studien 84, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, br., X + 112 S., € 16,90

Das Bändchen bietet drei Beiträge, die an unterschiedlichen Orten bereits publiziert wurden. Weil sie sachlich zusammengehören, werden sie hier zusammengestellt und neu editiert. Damit wird der exegetisch-theologische Beitrag des bekannten Tübinger Alttestamentlers zu einem wichtigen und derzeit kontrovers diskutierten Thema Biblischer wie Systematischer Theologie dokumentiert.

I. „An die Stelle des anderen treten. Zur biblischen Semantik der Stellvertretung“ (1–32): Der Essay sondiert handlungstheoretische und terminologische Aspekte von „Stellvertretung“ als theologischem Grundbegriff. Dazu gehört eine Zusammenstellung der zum Sachverhalt gehörenden hebräischen Verben und Präpositionen des Alten Testaments. Die Durchsicht relevanter alttestamentlicher Texte ergibt, dass sich wesentliche Bedeutungsaspekte von „Stellvertretung“ (Repräsentation, Interzession, Lebenshingabe, Schuldübertragung/-übernahme, Ersatz) in zentralen Lebens- und Vorstellungsbereichen des alten Israel finden. An zwei ausgewählten Texten (Gen 1,26; Lev 16,22) wird dies beispielhaft veranschaulicht. Der Ertrag der Studie wird unter die Stichworte „Repräsentanz“ und „Proexistenz“ gebündelt.

II. „Hingabe‘ oder ‚Opfer‘? Zur Kontroverse um die Deutung des Todes Jesu“ (33–64): „Jedes Jahr, wenn es auf Ostern zugeht, melden sich im deutschsprachigen Blätterwald Stimmen zu Worte, die ihr Unbehagen an der traditionellen Deutung des Todes Jesu zum Ausdruck bringen. Diese Stimmen sind seit einiger Zeit unduldsamer, aber auch plakativer geworden.“ (33) Mit diesen Worten beginnt der Verfasser seinen Beitrag zur Debatte. Er stellt zum Sühnetod Jesu vorgebrachte Vorurteile und theologische Kritikpunkte aus den Bereichen der Exegese (Opfer und Sühnekult als menschliche Leistung), der Psychologie (gravierender Defekt im christlichen Gottesbild) und des Feminismus (Sünde als Konstrukt westlicher Theologie, Ersetzung durch den Leitbegriff „Hingabe“) zusammen.

Gemäß Janowski geht es nicht um die „Ersetzung“ des Einzelnen in seiner unverwechselbaren Personwürde, vielmehr nimmt Jesus Christus denjenigen Platz ein, den aus eigener Kraft einzunehmen der Mensch selber nicht in der Lage ist (situativ-existentielle Dimension von Stellvertretung). An einem alt- (Jes 53,4) und einem neutestamentlichen Textbeispiel (Mk 8,31) werden wesentliche Ausagemomente biblisch „geerdet“. Als Fazit plädiert Janowski für die Unverzichtbarkeit des Opfer- und Sühnebegriffs, meldet aber Sachkritik an zu Aussagen der evangelischen Tradition (u. a. CA XX,2f: Jesus als Mittler, um den Vater zu veröhnen).

III. „Das Leben für andere hingeben. Zur biblischen Kategorie der Lebenshingabe“ (65–86): Der Verfasser beginnt seine Erörterungen mit einem aktuellen Beispiel: „,Warum hat Gott es nötig, seinen eigenen Sohn hinzuschlachten? – so fragen kirchentreue Eltern, die ihren Kindern die Botschaft vom gewaltsamen Tod Jesu ersparen wollen. So fragen aber auch kirchenferne Menschen ...“ (65). Janowski nimmt den von feministischer Seite eingebrachten Begriff der „Lebenshingabe“ auf, ohne diesen jedoch als Gegensatz zur opfer- und sühnetheologischen Deutung des Todes Jesu zu verstehen. Er hat den Vorzug, dass er weit gefasst ist und eine aktive wie passive Dimension besitzt. „Der Begriff der ‚Lebenshingabe‘ meint die *Gesamtexistenz* Jesu, d. h. das *Leben*, das Jesus in liebender Hingabe an die anderen gelebt hat, *und* den *Tod*, der die Konsequenz und nicht der Finalsinn dieses Lebens war.“ (68) Anhand von Joh 10,11 und Röm 3,25 werden einzelne Aspekte herausgearbeitet. An einer „irreduziblen Vielfalt alter Auslegungen des Todes Jesu“ (86) ist festzuhalten.

Ausgehend vom *Ecce-homo*-Wort in Joh 19,4–7 formuliert Janowski in Schlussüberlegungen seine sich ihm vom biblischen Befund her ergebende Sicht zur Stellvertretung Jesu. Literaturverzeichnis und Stellenregister runden den Band ab.

Aufgrund der Zusammenstellung der Beiträge kommt es zu einigen Redundanzen, aber es ergibt sich auch ein roter Faden. Entsprechend ist es erfreulich, dass der Autor wesentliche Einsichten zu diesem biblisch wichtigen und aktuellen Thema in diesem Band neu zugänglich gemacht hat. Was die inhaltliche Akzentuierung angeht, hat der Rezensent dankbar zur Kenntnis genommen, dass Janowski nicht gewillt ist, dem Zeitgeist und gegenwärtigen Trends stattzugeben, sondern die biblischen Opfer- und Sühnevorstellungen nach wie vor für unverzichtbar und heilsrelevant hält. Zugleich ist er bemüht, begriffliche Klärungen vorzunehmen, falsche Vorstellungen offenzulegen und Brücken zu bauen, um die biblisch-theologischen Gehalte im heutigen Kontext zu artikulieren. Selbst wenn im Einzelnen da und dort (noch) andere Akzente zu setzen sind – so kam dem Rezensenten im zweiten Aufsatz das „Skandalon“-Moment zu wenig zum Tragen –, ist man dem Autor für diese wichtigen und hilfreichen Studien zu Dank verpflichtet.

Thomas Pola: *Gott fürchten und lieben. Studien zur Gotteserfahrung im Alten Testament*, Biblisch-Theologische Studien 59, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, Pb., 217 S., € 24,90

In dem Band sind drei bereits früher erschienene Arbeiten des Autors überarbeitet neu herausgegeben: „Ekstase im Alten Testament“ (1–77; erstveröffentlicht in: *Ekstase, Trance und die Gaben des Geistes. Psychologische und theologische Beiträge zum Gespräch mit der charismatischen Bewegung*, hg. v. H. Hemminger, Frankfurt a. M. 1998, 117–207), „Theodizee im Alten und Neuen Testament. Unter besonderer Berücksichtigung von Psalm 73“ (79–149; erstveröffentlicht in: *Homosexualität und Seelsorge. Versuch einer Standortbestimmung*, hg. v. M. Dietrich, Frankfurt a. M. 1996, 125–202) und „Hoffen und Hoffnung im Alten Testament“ (151–172; erstveröffentlicht in: *Theologische Beiträge* 28 [1997], 211–228). Die Neuherausgabe wendet sich besonders an Religionslehrer und Pfarrer und will ihnen Einzelaspekte der Gotteserfahrung im Alten Testament nahe bringen.

Der Buchtitel ist Luthers Katechismus zu den Geboten entlehnt und bezieht sich auf die Gottesfurcht als *mysterium fascinosum*, in alttestamentlicher Sprache als „zittern“ (Ps 2,11) verstanden, ein ekstatisches Phänomen (22). Um dieses geht es im ersten Beitrag. Nach einer Einführung werden im ersten Hauptteil zunächst Phänomene der Ekstase beschrieben, danach eine historische Entwicklungsgeschichte. Zu Ersterem gehört die Proskynese, die sich bis heute etwa im Knien zum Gebet erhalten hat, aber auch Musik und Tanz, Seelenreisen (Hesekiel) und Himmelfahrten (Henoch, Elia) sowie einige Erscheinungsformen der Prophetie. Bei der historischen Entwicklungsgeschichte folgt Pola leider nicht den in der Bibel vorgegebenen Angaben zur Geschichte Israels, sondern einem Modell, das die gegebenen biblischen Zusammenhänge anhand literarkritischer Sondierungen zunächst zerstört hat, um aus den Fragmenten dann ein neues religionsgeschichtliches Entwicklungsschema zu erstellen. Dieses Verfahren hatte mit Wellhausen eine erste Spitze erreicht und wird seither in immer neuen Varianten vorgetragen. Das sehr subjektive, nicht falsifizierbare oder verifizierbare Verfahren hat offensichtlich im deutschsprachigen Raum immer noch Tradition, auch wenn es längst als defizitär und nur schulintern kommunizierbar problematisiert worden ist. Von solchem Problembewusstsein ist in dieser Arbeit jedoch nichts zu erfahren. Stattdessen wird ein Modell der vielen fiktiven Rekonstruktionen der Geschichte Israels dem Leser geradezu als Faktum vorausgesetzt, an dem die Ideengeschichte der Ekstase entfaltet wird. So wird das Mirjamlied in Ex 15 nicht etwa im Kontext des Mosebundes, sondern in der jehowistischen Schicht des 7. Jahrhunderts v. Chr. interpretiert (23.27), der Bericht der Priesterweihe bei der Stiftshütte (Lev 9,23f) ist aus der persischen Zeit des Zweiten Tempels verstanden (20), die Diskussion um die Priorität des Mose in Num 12 ist spätvorjordanisch (57), die Bileamsprüche aus Num 24,15ff sind als „Schluss und

Höhepunkt der jahwistischen Quelle im Pentateuch aus der hiskianischen Zeit“ vorgestellt und die babylonischen Musikinstrumente in Dan 3 stellen ein Anti-Orchester gegenüber der legitimen Jerusalemer Tempelmusik aus hellenistischer Zeit dar.

Keine dieser Zuweisungen ist für den Rezensenten plausibel, sie bilden aber das tragende Gerüst der inhaltlichen Argumentation Polas. Sollten die Zuweisungen nicht zutreffen, fällt die innere Logik der Argumentation in sich zusammen. Nach dieser – nicht biblischen, sondern entwicklungsgeschichtlich „konstruierten“ – Entwicklung ergibt sich für Pola eine zunehmende Konzentration ekstatischer Erfahrung hin auf die eher nüchterne Wortoffenbarung: „Die Erfahrung Gottes *im* Wort ist im Deuteronomismus der der Schöpfungskräfte weit überlegen. Unter dieser Prämisse wurden nicht nur in einem bis in die Exilszeit reichenden Prozess die ‚vorderen‘ Propheten (DtrG) gestaltet, sondern auch der vorpriesterschriftliche Tetrateuch und mindestens die vorliegenden Bücher der ‚hinteren‘ Propheten redigiert. Ezechiel und die Priesterschrift hatten der Ekstase-kritischen Haltung des Deuteronomismus, soweit diese Ezechiel und der priesterschriftlichen Schule im babylonischen Exil bekannt war, nichts hinzuzufügen.“ (67)

Die Bearbeitung der beiden anderen Themen zur Theodizee und zur Hoffnung sind ähnlich vollständig auf eine Darstellung der religionsgeschichtlichen Entwicklung der jeweiligen Konzepte fixiert. Ohne diesem hier im einzelnen ausführlich nachgehen zu wollen, drängt sich der Eindruck einer Zirkularität der Argumentation auf, nach der diese Entwicklungsgeschichte bereits Pate stand bei der literkritischen Zuweisung der Textfragmente, die jetzt wieder als Begründung für die Entwicklung der Konzepte herausgelesen wird. Hilfreicher wäre es gewesen, die theologischen Konzepte der Theodizee und der Hoffnung nicht an so einer künstlichen Literargeschichte zu entfalten, sondern anhand der tatsächlich vorhandenen biblischen Bücher (Kanon) oder – wie Gerhard von Rad in seiner Theologie – anhand dem in der Bibel berichteten Bild der Geschichte Israels (Heilsgeschichte). In der vorliegenden Form wurde dies nicht gemacht, sondern bewusst ein „geschichtliches, genauer: literargeschichtliches Vorgehen“ gewählt – womit für die angenommenen historischen Zuweisungen der literarkritischen Schichten und Schalen Geschichtlichkeit beansprucht wird. Unter dem Stichwort „Hoffnung“ kann dann die Abrahamsverheißung in Gen 12,1–3 als idealisiertes davidisches Königtum verstanden werden (162), die angesichts von negativer Gegenwartserfahrung des Jehowisten mit dem Königtum einen Hoffnungshorizont eröffnet. Zu der aus Textelementen des Pentateuch zusammengeklebten Grundschrift der Priesterschrift, die Pola spätnachexilisch datiert, heißt es: „Die Priesterschrift will daher als rückwärtsgewandte Prophetie verstanden werden und bedeutet daher eine Konkretion der Hoffnung, die mit der Darstellung der Vergangenheit ihre eigene Gegenwart mitsamt der Zukunft im Blick hat“ (164). Die nicht verstandene Leiderfahrung oder Theodizeefrage wird in ähnlicher Weise mit der Rekonstruktion einer Abfolge von Diskussionsstadien (Geborgenheit,

Tun-Ergehen-Erwartung, Leidesdeutung als Läuterung und Erziehung, Individualisierung usw.) diskutiert. Auch hier ist als Hintergrund wieder eine Variante der historisch-kritisch konstruierten Abfolge der Ereignisse leitend. Es stellt sich die Frage, ob nicht sowohl die Erfahrung von unverstandenem Leid wie auch die Dimension der Hoffnung jeweils als universale Erfahrungen sich zeitlos der chronologischen Beschreibung ganz entziehen. Die biblischen Texte stellen sie jedenfalls nicht entsprechend einer Entwicklungsgesetzmäßigkeit dar. In der kanonischen Abfolge steht Hiob nicht in der Spätphase, sondern als Einleitung am Anfang der Weisheitsbücher; der Tun-Ergehen-Zusammenhang der Sprüche-Weisheit ist demnach kanonisch von Hiob her zu lesen, nicht umgekehrt. Und historisch steht das Milieu der Hiobzählung den Patriarchen näher – warum sollte es in diesem Zusammenhang nicht angemessen interpretierbar sein? Auch wenn zur Lösung der Theodizeefrage auf das stellvertretende Leiden Jesu und das Wort vom Kreuz (1 Kor 1) verwiesen wird, so bleibt die entwicklungsgeschichtliche Hinführung auch für diesen Aufsatz kaum überzeugend.

Herbert H. Klement

Gerd Lüdemann: *Altes Testament und christliche Kirche. Versuch einer Aufklärung*, Springe: zu Klampen, 2006, geb., 204 S., € 19,80

Der ehemalige Neutestamentler und jetzige Professor für Geschichte und Literatur des frühen Christentums an der Universität Göttingen versucht durch dieses Buch zu beweisen, „daß kein Buch Mose von Mose stammt, kein Psalm Davids von David, die allerwenigsten Prophetenworte von den Propheten, daß es einen Exodus Israels aus Ägypten nicht gegeben hat.“ So liest man im inneren Klappentext. Diese Aussage versucht Lüdemann in den drei Teilen seines Buches zu begründen.

Im ersten Teil untersucht er den Gebrauch des Alten Testaments im frühen Christentum. In allen alttestamentlichen Zitaten und Anspielungen im Neuen Testament oder bei den frühen Kirchenvätern sieht er einen Missbrauch des Alten Testaments. Denn die Schreiber des Neuen Testaments hätten das Alte Testament nicht richtig verstanden und es gegen den ursprünglichen Sinn benutzt, um ihre Theologie zu entwickeln. Lüdemann gibt eine gute, wenn auch sehr kurze Beschreibung der Auslegungsmethode des Neuen Testaments und meint, dass das Neue Testament zwei Auslegungsmethoden kenne: Typologie und Allegorese. In seiner Untersuchung des Gebrauchs des Alten Testaments im Neuen scheint er aber nur eine Variante der Auslegung zu kennen: die Allegorese. Wenn er aber statt der allegorischen Auslegung die typologische untersucht hätte, wäre er wohl zu anderen Ergebnissen gekommen. Dass die Auslegung des Alten Testaments durch die frühen Kirchenväter normativ gewesen wäre, ist für jemanden,

der sich mit der Geschichte und Literatur des frühen Christentums beschäftigt, eine erstaunliche Aussage. Man vermisst eine solide Erarbeitung, inwieweit die frühen Kirchenväter in ihrer Auslegung des Alten Testaments von den Philosophen ihrer Zeit beeinflusst waren.

Am Ende des ersten Teils fasst Lüdemann seine Untersuchung zusammen und kommt zu dem Schluss, dass die frühen Christen die „Texte des Alten Testaments gewaltsam gegen deren ursprüngliche Absicht auf Christus hin umgebogen haben“ (42). Wenn man jedoch seinen Verstand benutzt, dann sei eine christologische Auslegung des Alten Testaments heute keine ernsthafte Möglichkeit mehr (ebd.). Aber nicht nur eine christologische Interpretation des Alten Testaments wird abgelehnt, sondern auch die kanonische Exegese. Letztere sei ein Rückschritt, da sie die quellenkritischen und historischen Fragen auslässt. Die Interpretation, die sich an der Endgestalt des Textes orientiert, kommt über das Niveau einer Bibelkunde oder einer gut strukturierten Sammlung von Kindergottesdienstsgeschichten nicht hinaus und macht uns dümmer, als wir wirklich sind (45). Hierzu kann man nur sagen: Der Herr Professor hat wenig Ahnung von der kanonischen Exegese, die weder die historische Frage noch die quellenkritischen Fragen verneint.

Im zweiten Teil wird der historische Wert des Alten Testaments eruiert. Zunächst wird eine gute, wenn auch sehr kurze Beschreibung der Arbeitsweise eines Historikers gegeben. Um den historischen Wert des Alten Testaments zu konstatieren, sei die Arbeitsweise eines Historikers unerlässlich, der die gesammelten Zeugnisse in ihren Aussagen miteinander vergleicht, kritisch sichtet und sich für die Quelle entscheidet, die die größte Glaubwürdigkeit besitzt. Diese Vorgehensweise ist im säkularen Bereich angebracht; wenn jedoch nur biblische Texte miteinander verglichen werden und Spannungen und Brüche im Text festgestellt werden, die dadurch entstehen, dass Texte aus ihrem angestammten Kontext herausgenommen werden, dann ist diese Arbeitsweise nicht objektiv, sondern rein subjektiv. Synchronismen mit der Umwelt des Alten Testaments bleiben hier völlig unberücksichtigt.

Um den historischen Wert des Alten Testaments zu bestreiten, werden Beispiele gebraucht, die in der extrem kritischen alttestamentlichen Wissenschaft immer wieder benutzt werden, wie zum Beispiel die zwei Schöpfungsberichte, deren Existenz an den Gebrauch der verschiedenen Gottesnamen festgemacht wird. Ein zweifelhaftes Unterfangen. Oder die unterschiedliche Begründung des Sabbatgebots in Exodus und Deuteronomium. Wenn man den Kontext beachtet hätte, dann wäre die unterschiedliche Begründung plausibel. Jonas unpassendes Dankgebet im Fischbauch, das er dort ja gar nicht gebetet haben kann. Aber es ist die Eigenart eines Dankgebets, dass es nach der Erfahrung der Hilfe geäußert wird und demnach Jona diesen Psalm auch nicht im Bauch des Fisches komponiert hat. Die Einnahme und Zerstörung Ais im 13. Jahrhundert v. Chr. lasse sich archäologisch nicht halten, denn die Stadt war zu diesem Zeitpunkt bereits zerstört. Das stimmt und kann als Indiz dafür gewertet werden, dass der Auszug aus

Ägypten früher anzusetzen wäre, als von vielen behauptet wird. Die Ausführungen in diesem zweiten Teil des Buches basieren meistens auf den Ausführungen von Reinhard Kratz und anderen extremen Kritikern.

Dass das Alte Testament für Lüdemann historisch unzuverlässig ist, wird an folgenden Aussagen deutlich: Israel, wenn es je eine einheitlich Größe gewesen ist, existierte nicht vor dem Zusammenbruch des Nordreichs. Die Merenptahstele aus dem späten 13. Jahrhundert v. Chr. könne nicht als Beleg für die Existenz Israels als Volk oder Staat angeführt werden; ein solches Israel gebe es in der biblischen Überlieferung zu dieser Zeit nicht (124f). Es wäre wünschenswert gewesen, wenn Lüdemann Arbeiten über diese Stele von Ägyptologen zur Rate gezogen hätte. Denn dann wäre wohl ein etwas abgerundeteres Urteil entstanden. Die Väterzeit des Alten Testaments fällt historisch aus, da die Stammväter Israels Fiktionen seien (126f). Auch hier wäre es gut gewesen, sich in der Umwelt des Alten Testaments besser auszukennen. Einen Auszug aus Ägypten habe es nicht gegeben, da es dafür keine außerbiblische Quelle gibt (127–129). Ist es zu erwarten, dass die damalige Weltmacht Ägypten eine Niederlage durch ein Volk von Sklaven in einer Inschrift verewigt? Wohl kaum! Ferner habe es eine Landnahme nicht gegeben. Die Richterzeit fällt historisch aus. Ein Volk Israel habe es in Ägypten nie gegeben und deshalb konnte es aus Ägypten auch nicht ausziehen und natürlich auch kein Land in Besitz nehmen. Die frühen Israeliten seien ursprünglich Kanaanäer gewesen (132f). Die biblischen Berichte zeichnen ein anderes Bild.

Im dritten Teil geht es um die Verwendung des Alten Testaments in der christlichen Kirche und der akademischen Theologie der Gegenwart. Eingeleitet wird dieser Teil durch einen Ausschnitt aus Luthers Vorrede auf das Alte Testament aus dem Jahre 1523. Es wird darauf hingewiesen, dass für Luther das Alte Testament ein christliches Buch war und somit von Luther sinnwidrig verstanden und ausgelegt wurde. Diese sinnwidrige Auslegung des Alten Testaments sieht Lüdemann auch in den bischöflichen Predigten über die Jahreslosung 2006. Hier muss man zugeben, dass Lüdemann mit seiner Kritik recht hat, dass die evangelischen Bischöfe den Kontext für ihre Predigten nicht oder unzureichend beachtet hätten.

Zum Schluss seines Buches kritisiert er die Auslegung des Alten Testaments, besonders die Gottesknechtlieder des Jesaja, in der akademischen Welt. Auch hier steht man unter dem Eindruck, dass alle anderen Kollegen das Alte Testament unverantwortlich und intellektuell unredlich interpretieren. Nur einer interpretiert es richtig: Gerd Lüdemann.

Insgesamt ist auffallend, dass das Buch in einem polemischen Ton verfasst worden ist. Die Argumente, die vorgebracht werden, um die Glaubwürdigkeit des Alten Testaments zu vernichten, sind die, die man seit Wellhausen immer wieder hört und liest. Dadurch werden sie aber nicht richtiger. Durch die vielen Endnoten am Ende eines Teils des Buches wird der Eindruck erweckt, als kenne der Autor die einschlägige Literatur gut. Es fällt aber auf, dass fast nur Werke

gebraucht wurden, die seine vorgefasste Meinung bestätigten. Eine Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ansätzen in der Interpretation des Alten Testaments findet nicht statt. Eine Aufklärung, wie der Untertitel sagt, ist das Buch nicht.

Helmuth Pehlke

Weitere Literatur:

- M. Daniel Carroll R., Jacqueline E. Laosley (Hgg.): *Character Ethics and the Old Testament. Moral Dimensions of Scripture*, Louisville/KY: Westminster John Knox, 2007, Pb., 272 S., US \$ 29,95
- Martin Ebner u. a. (Hgg.): *Gott und Geld*, JBTh 21, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, Pb., 334 S., € 34,90
- Karin Finsterbusch: *JHWH als Lehrer der Menschen. Ein Beitrag zur Gottesvorstellung der Hebräischen Bibel*, BThSt 90, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, kt., 192 S., € 24,90
- *Herbert H. Klement, Julius Steinberg: *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2007, Pb., 342 S., € 16,90
- *Helmut Utzschneider: *Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments*, BWANT 175, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, kt., 368 S., € 49,80
- *Bruce K. Waltke, Charles Yu: *Old Testament Theology. A Canonical and Thematic Approach*, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2007, Hb., 896 S., US \$ 44,99

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Bart D. Ehrman: *Abgeschrieben, falsch zitiert und missverstanden. Wie die Bibel wurde, was sie ist*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, geb., 256 S., € 22,95

Das Gebiet der Textkritik hätte selbst bei einer Umfrage unter Theologiestudenten gute Chancen auf einen Spitzenplatz in der Rangliste der langweiligsten, unzugänglichsten und zu vernachlässigenden Disziplinen neutestamentlicher Forschung. Wie also ist es möglich, dass sich Bart Ehrman, Professor für Religionswissenschaft an der Universität von North Carolina, mit seinem Buch zur neutestamentlichen Textkritik auf der New York Times Bestsellerliste platziert hat? Zum einen hat Daniel B. Wallace für die USA sicher zu recht bemerkt: „Jesus sells.“ Ein Buch mit dem provokanten englischen Originaltitel „Misquoting Jesus. The Story Behind Who Changed the Bible and Why“ (San Francisco 2005) trifft zu Beginn des 21. Jahrhunderts unausweichlich auf eine umfangreiche, potentielle Leserschaft, die sich neue Argumente dafür erhofft, dass der biblische Jesus lediglich eine spätere Erfindung sei. (Dass sich der Inhalt des Buches fast überhaupt nicht mit Aussprüchen Jesu beschäftigt, bleibt dabei nur eine von vielen beobachtete ironische Randnotiz. Im Titel der nun vorliegenden deutschen Übersetzung wurde daher zu Recht auf eine Bezugnahme auf Jesus verzichtet.) Darüber hinaus unternimmt Ehrman, selbst einer der weltweit führenden Textkritiker und inzwischen zusammen mit seinem kürzlich verstorbenen Lehrer Bruce M. Metzger Mitherausgeber des englischsprachigen Standardwerks „The Text of the New Testament. Its Transmission, Corruption, and Restoration“ (Oxford 2005), wohl als erster den Versuch, eine Einleitung in die neutestamentliche Textkritik zu verfassen, die sich nicht primär an ein akademisches Fachpublikum, sondern dezidiert an eine breitere Leserschaft richtet. Beides mag zum enormen Verkaufserfolg dieses Werkes (zumindest im englischsprachigen Raum) beigetragen haben.

Bereits die Einführung (13–29) ist faszinierend. In ihr beschreibt der Autor seine persönliche Reise, die er als evangelikaler Student am Moody Bible Institute und am Wheaton College begann und die ihn später an das Princeton Theological Seminary führte. Je mehr sich Ehrman im Laufe seiner theologischen Studien mit den Unterschieden innerhalb der textkritischen Überlieferung beschäftigte, desto größer wurden die Zweifel an seinen evangelikalischen Überzeugungen:

Er begann sich zu fragen, ob es angesichts der Vielzahl an textkritischen Varianten überhaupt möglich ist, den ursprünglichen Text des Neuen Testaments zu erheben. Und wie sinnvoll ist es darüber hinaus, von der Irrtumslosigkeit der Schrift zu sprechen, wenn wir anstatt des Wortlauts der ursprünglichen Handschriften tatsächlich lediglich von Abschreibfehlern durchzogene, spätere Kopien vorliegen haben? Als ihn schließlich einer seiner Professoren am Princeton Seminary mit der These konfrontierte, der Evangelist Markus könnte sich geirrt haben, veränderte sich Ehrmans Schriftverständnis radikal: Mein „Glaube [hatte] völlig auf der bestimmten Sicht der Bibel als das völlig inspirierte, fehlerlose Wort Gottes beruht. Nun sah ich die Bibel nicht länger auf diese Art. Die Bibel begann mir als sehr menschliches Buch zu erscheinen. ... Dies ist der Wechsel in meinem eigenen Denken, den ich letztendlich vollzog und dem ich mich nun vollkommen verpflichtet weiß“ (25.27). Heute bezeichnet sich Ehrman als Agnostiker und seine in vorliegendem Werk vertretenen Thesen werden unter anderem in Richard Dawkins' atheistischem Bestseller „Der Gotteswahn“ (134) wohlwollend aufgegriffen.

Zunächst bietet Ehrman dem Leser in den ersten vier Kapiteln eine äußerst gelungene populärwissenschaftliche Einführung in die faszinierende Welt der neutestamentlichen Textkritik. Die Grundlagen und Problembereiche der textkritischen Forschung sind interessant aufbereitet, und der Autor versteht es, den Leser gekonnt mit Themenbereichen wie dem Kanonisierungsprozess (31–57), der Arbeit der frühchristlichen Kopisten und die aus den Abschreibevorgängen resultierenden Textveränderungen (59–85), der Entwicklung von frühen Handschriften hin zu den ersten Texteditionen (87–117) sowie den Grundzügen der Geschichte der Textkritik vom 17. bis zum 19. Jahrhundert (119–144) bekannt zu machen. Dennoch lässt sich bereits in diesen ersten Kapiteln erkennen, dass Ehrman mit seinem Werk eine ganz eigene (von ihm selbst mit seiner Biographie verknüpfte) Agenda verfolgt. Wiederholt spricht er von einer beinahe unüberwindlichen Schwierigkeit, den ursprünglichen Text des Neuen Testaments wiederherzustellen und konfrontiert den Leser mit einer geschätzten Zahl von über 400.000 textkritischen Varianten (106). Allerdings verändert lediglich ein verschwindend geringer Prozentsatz dieser Varianten tatsächlich die Bedeutung des Textes, was der Autor an vereinzelt Stellen selbst zugeben muss (24.69f). Insgesamt muss sich Ehrmans Darstellung bei den von ihm adressierten Lesern („die nichts über Textkritik wissen“ [29]) notwendigerweise irreführend auswirken, da er letztlich einen Eindruck über die Zuverlässigkeit des neutestamentlichen Textes vermittelt, der bei weitem negativer ausfällt, als es die Faktenlage rechtfertigt.

Beginnend mit einer kurzen Übersicht über die gängigen textkritischen Methoden zur Erhebung des Originalwortlauts kommt Ehrman schließlich in den Kapiteln 5, 6 und 7 zum eigentlichen Kern seiner Argumentation. Seine zentrale These ist in weiten Teilen an sein früheres Werk „The Orthodox Corruption of Scripture“ (1993) angelehnt und lautet: Die in den biblischen Handschriften enthaltenen Lesarten haben Auswirkungen auf die theologischen Aussagen des

Neuen Testaments, was darauf zurückzuführen ist, dass frühchristliche Kopisten aus theologischen Gründen bewusste Änderungen am Text vornahmen (vgl. als Resultat den Untertitel der englischen Originalausgabe: „The Story Behind Who Changed the Bible and Why“). Als Kronzeugen dieser These führt Ehrman nun einige textkritische Varianten an. So verweist er beispielsweise auf Mk 1,41, wo Jesus je nach Überlieferung mit Mitleid (σπλαγχνισθείς – so NA²⁷) oder wütend beziehungsweise zornig (ὀργισθείς – so einige Handschriften) reagierte (153–160). Doch selbst, wenn – wie Ehrman argumentiert – die Lesart „wütend, zornig“ zu bevorzugen wäre (wofür es durchaus bedenkenswerte Argumente gibt), wird man kaum argumentieren können, dass dies die Theologie des Markusevangeliums beziehungsweise die Darstellung Jesu im Neuen Testament nachhaltig beeinflusst oder verändert. Denn auch in Mk 3,5 ist unbestritten vom Zorn Jesu die Rede. Auch Ehrmans Argumentation im Hinblick auf Hebr 2,9 ist wenig überzeugend (165–170): Jesus habe nicht „durch Gottes Gnade“ (χάριτι θεοῦ – so NA²⁷) sondern „abgesondert von Gott“ (χωρὶς θεοῦ – so einige Handschriften) den Tod geschmeckt. Allerdings scheint letztere Variante aus Sicht der externen Evidenz beinahe ausgeschlossen (vgl. Bruce Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart 2001, 594). Und selbst wenn die von Ehrman bevorzugte Lesart die ursprüngliche wäre, verändert sie doch in keiner Weise die theologische Interpretation des Todes Jesu, wie wir sie im Rest des Hebräerbriefes und im ganzen Neuen Testament finden.

In einer Sache hat der Autor Recht: Christliche Schreiber haben den Text ihrer Handschriften modifiziert, um ihn an bereits vorhandene orthodoxe Glaubenssätze anzupassen. Ehrman vermag allerdings nicht zu zeigen, dass die so entstandenen Varianten die theologischen Aussagen des Neuen Testaments (inklusive der orthodoxen Kerndogmen der Gotteslehre und Christologie) in signifikanter Weise verändern. Dies gilt auch für die von Ehrman angeführten textkritischen Kardinalstellen in Mk 16,9–20 (längerer Markusschluss [80–83]), Joh 7,53–8,12 (Perikope von der Ehebrecherin [78–80]) und 1 Joh 5,7f (Comma Johanneum [97–99]). Diese Perikopen werden seit langem von der großen Mehrzahl der Neutestamentler als sekundär abgelehnt, ohne dass dies zu einem theologischen Paradigmenwechsel oder zu einer Überarbeitung orthodoxer Lehrmeinungen geführt hätte.

Bart Ehrmans Werk ist ohne Zweifel anregend und provokativ. Doch seinen Thesen mangelt es an textkritischer und theologischer Substanz. Sowohl seine tendenziöse Darstellung sowie seine allenthalben implizierten negativen Schlussfolgerungen im Blick auf die textliche Qualität der vorliegenden neutestamentlichen Überlieferung vermitteln dem Leser ein übertriebenes, wenn nicht gar irreführendes Bild, das in dieser Art wohl von den wenigsten textkritischen Fachleuten geteilt wird. Für die evangelikale Forschung könnte der Erfolg von Ehrmans Buch allerdings ein notwendiger Anreiz sein, die Disziplin der Textkritik nicht

länger als Stiefkind zu betrachten, sondern durch solide textkritische Arbeit das Vertrauen in die Zuverlässigkeit des neutestamentlichen Textes zu stärken.

Philipp Bartholomä

Hermann Josef Riedl: *Anamnese und Apostolizität. Der Zweite Petrusbrief und das theologische Problem neutestamentlicher Pseudepigraphie*, Regensburger Studien zur Theologie 64, Frankfurt: Peter Lang, 2005, Pb., XIV + 297 S., € 54,70

In seiner an der Universität Regensburg angenommenen Habilitationsschrift präsentiert H. J. Riedl anhand des Zweiten Petrusbriefs einen Lösungsvorschlag für das moralische Problem der neutestamentlichen Pseudepigraphie. Während eine 1993 veröffentlichte orthodoxe Studienbibel, der römisch-katholische Katechismus (ebenfalls von 1993) und viele evangelikale Exegeten Pseudonymität und Kanonizität für unvereinbar halten, will Riedl zeigen, dass pseudepigraphische Schriften kanonfähig sind (1–11.228).

Zu Beginn seines ersten Kapitels (13–68) referiert er die wichtigsten Argumente gegen die literarische Echtheit des Zweiten Petrusbriefs und schließt sich der Mehrheitsmeinung an, der Brief könne nicht vom Apostel Petrus stammen, sondern sei erst lange nach dessen Tod verfasst worden. In einem kurzen zweiten Teil des Kapitels (68–75) zitiert Riedl viele (vor allem evangelikale) Stimmen, die Pseudonymität und Kanonizität für unvereinbar halten (D. Guthrie, D. Moo u. a.) und teilweise sehr explizit dafür plädieren, gefälschte Schriften aus dem Kanon zu entfernen (z. B. E. E. Ellis). Gleichzeitig will Riedl zeigen, dass bei Exegeten, die den Zweiten Petrusbrief für literarisch authentisch halten, „theologische Argumente entscheidend für die Ablehnung der Pseudonymität des Briefes sind“ (69). Den in diesem Kapitel zitierten Autoren sei gemeinsam, „dass bestimmte theologische Positionen die Rezeption exegetischer Argumente verhindern“ (75). Mit anderen Worten: Die zitierten (vornehmlich evangelikalen) Neutestamentler diskutieren die Frage nach der literarischen Echtheit des Zweiten Petrusbriefs nicht ergebnisoffen; das positive Ergebnis steht von Anfang an fest, weil sie Pseudepigraphen für kanonunfähig halten und an den traditionellen Kanongrenzen festhalten.

Dieser Verdacht mag in manchen Fällen berechtigt sein. Untermauert oder gar wahrscheinlich gemacht hat Riedl ihn mit seiner knappen Zitatensammlung allerdings für keinen einzigen der angeführten Autoren. Und im Blick auf Exegeten wie E. E. Ellis, der von einem 26-Bücher-Kanon ausging, weil er den Zweiten Petrusbrief als literarische Fälschung einstufte, erweist sich Riedls pauschaler Verdacht als verfehlt. Davon abgesehen sollte kein christlicher Exeget vergessen, die Frage nach der ehrlichen Ergebnisoffenheit der theologischen Arbeit auch an

sich selbst zu richten. Als katholischer Christ ist Riedl kanontheologisch (im Unterschied zu Ellis) an die Überzeugung gebunden, die Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons seien durch eine irrtumslose kirchliche Entscheidung definitiv und verbindlich fixiert worden. Die Kanonizität des Zweiten Petrusbriefs ist für katholische Exegeten nicht verhandelbar. Dieser kanontheologische Ausgangspunkt macht die Suche nach einer Rechtfertigung neutestamentlicher Pseudepigraphie nicht illegitim. Aber er könnte Anlass zu der Frage bieten, ob Riedl selbst aus dogmatischen Gründen dazu neigt, historische Einwände gegen eine theologische Legitimierung kanonischer Pseudepigraphie zu unterschätzen. Eine schnelle und pauschale Antwort kann es natürlich auch in diesem Fall nicht geben.

Das gesamte Kapitel 2 (77–141) referiert die wichtigsten (theologischen) Antworten auf die Frage, ob beziehungsweise warum pseudepigraphische Schriften kanonisch sein können: K. Aland (ntl. Pseudepigraphen wollten nicht täuschen), W. Speyer (2 Petr ist literarische Fälschung), N. Brox (dass ntl. Pseudepigraphen literarische Fälschungen sind, war und ist für die Kanonzugehörigkeit zweitrangig), J. Zmijewski (ntl. Pseudepigraphen wollten nicht täuschen und sind daher kanonfähig), P. Pokorný (ntl. Pseudepigraphen wollten täuschen, sind aber aufgrund des *sola gratia* kanonfähig), D. Meade (ntl. Pseudepigraphen enthalten keine eigentlichen Verfasserangaben und sind daher täuschungsfrei und kanonfähig), J. Roloff (2 Petr gehört aufgrund seiner Pseudepigraphie an den äußersten Rand des Kanons), A. D. Baum (ntl. Pseudepigraphen sind literarische Fälschungen und daher kanonunfähig) und G. Theißen. Riedls Fazit lautet, in Übereinstimmung mit M. Janßen (2003), in den gesichteten Forschungsbeiträgen seien „entscheidende Fragen offen geblieben“, deren Beantwortung sein eigener Ansatz dienen soll.

In Kapitel 3 (143–230), dem inhaltlichen Hauptteil der Arbeit, widmet er sich dem Zusammenhang von Pseudepigraphie und Anamnese. Er geht von der Beobachtung aus, dass das Thema Erinnern oder Gedächtnis im Zweiten Petrusbrief eine wichtige Rolle spielt. Die Wurzeln dieses Konzepts findet er im Alten Testament und stellt ausführlich dar, wo und wie dort vom Erinnern und Gedenken gesprochen wird. Die Erinnerung an vergangene Ereignisse geschieht häufig im Blick auf ihre Bedeutung für die Gegenwart: „Du sollst daran denken, dass du Sklave warst im Land Ägypten“ (Dtn 5,15). Besonders im Kult gedenke man der geschichtlichen Heilstaten Gottes, die für die Kultteilnehmer existenzielle Bedeutung haben (192–194). In diesem Zusammenhang verweist Riedl auch auf das Erinnern im Werk von modernen jüdischen Autoren wie M. Buber und S. Ben-Chorin. Besonderes Gewicht für seine Argumentation erhält ein Zitat aus einer Rede, die der israelische Staatspräsident Ezer Weizmann 1996 im Deutschen Bundestag gehalten hat: „... jeder einzelne Jude in jeder Generation muß sich selbst so verstehen, als ob er dort gewesen wäre – dort bei den Generationen, den Stätten und den Ereignissen, die lange vor seiner Zeit liegen ... ich, geboren aus den Nachkommen Abrahams im Lande Abraham(s), war überall mit dabei. Ich

war ein Sklave in Ägypten und empfing die Thora am Berge Sinai, und zusammen mit Josua und Elijah überschritt ich den Jordan. Mit König David zog ich in Jerusalem ein ... Ich habe meine Familie in Kishinev verloren und bin in Treblinka verbrannt worden. Ich habe im Warschauer Aufstand gekämpft und bin nach Eretz Israel gegangen, in mein Land ...“ (203). Riedl zufolge wird der Jude in seinem Erinnern mit allen Epochen der Geschichte gleichzeitig, so dass sie für ihn nicht mehr Vergangenheit sondern Gegenwart sind (206).

Diesen Aspekt alttestamentlich-jüdischer Anamnese wendet er in einem weiteren Schritt auf den Zweiten Petrusbrief an, dessen Verfasser sich als „Apostel Petrus“ bezeichnet (1,1), der die Verklärung Jesu miterlebt hat (1,16–18) und dessen Tod nahe bevorsteht (1,14). Viele Exegeten sind der Meinung, wenn diese Angaben nicht wirklich vom Apostel Petrus stammen, handle es sich um Lügen. Riedl stellt dem eine anamnetische Interpretation der Pseudepigraphie gegenüber: Pseudo-Petrus will durch seinen Augenzeugenanspruch (1,16–18) ausdrücken, dass er durch Erinnerung mit dem Heilshandeln Gottes in Jesus Christus gleichzeitig geworden ist und dessen existenzielle Bedeutung erfahren hat (222–224). Durch den Hinweis auf seinen eigenen Tod (1,14) will Pseudo-Petrus sich anamnetisch Jesu Ankündigung vom Tod des Apostels vergegenwärtigen (224–228). Und durch das Abfassen eines ganzen Briefes unter dem Namen des Apostels Petrus vergegenwärtigt sich Pseudo-Petrus anamnetisch dessen Bedeutung für die Bewältigung einer gegenwärtigen theologischen Krise (229f.238f).

Riedls Antwort auf die Frage nach der Legitimität neutestamentlicher Pseudepigraphie leidet meines Erachtens an zwei wesentlichen Schwächen. Zum einen bleibt in der gesamten Arbeit relativ unklar, ob er neutestamentliche Pseudepigraphen beziehungsweise den Zweiten Petrusbrief für literarische Fälschungen hält oder nicht. Diese Frage wird nirgends klar gestellt und beantwortet. Es ist eigenartig, dass die Täuschungsabsicht, die das eigentliche moralische beziehungsweise theologische Problem der neutestamentlichen Pseudepigraphie darstellt, um das es Riedl geht, nur so marginal und unscharf thematisiert wird (und dass er keinen einzigen antiken Quellentext zur Pseudepigraphie berücksichtigt).

Einen damit zusammenhängenden Haupteinwand gegen seine Gesamtthese formuliert er in aller wünschenswerten Klarheit selbst: „Allerdings zeigt sich in der Anamnese des 2. Petrusbriefes eine wichtige Differenz zu den Formen alttestamentlicher und jüdischer Anamnese, die wir bisher vorgestellt haben. Diese Differenz besteht darin, dass die Anamnese bisher nicht im Namen einer anderen Person formuliert wurde“ (229). Aber genau an dieser Stelle liegt das moralische Problem einer pseudepigraphen Schrift, auch wenn sie anamnetische Züge trägt: Hat der Verfasser einer pseudepigraphen Anamnese seine Leser getäuscht?

Diese Frage könnte Riedl negativ beantworten, wenn er annimmt, durch die Kombination mit einer existenziellen Form der Erinnerung werde eine Täuschung des Publikums durch das Pseudepigraphon verhindert. Um dies zu begründen, müsste anhand antiker Quellenzeugnisse gezeigt werden, dass Autoren anamnetische Pseudepigraphen täuschungsfrei gemeint und die Leser ihrer Wer-

ke sie nicht als Täuschungsversuche aufgefasst haben. Könnte Riedl dies gegen Speyer, Brox und andere zeigen, wäre verständlich, warum er den pseudepigraphen Zweiten Petrusbrief als theologisch legitim und kanonisch anerkennt. Es ist allerdings äußerst fraglich, ob die verfügbaren Quellen eine solche These stützen. Und so weit ich sehe, schlägt Riedl diesen Weg nicht ein.

Er könnte die Frage nach der Täuschungsabsicht anamnetischer Pseudepigraphen auch positiv beantworten: Solange sich jemand an Vergangenes erinnert oder andere auffordert, dies zu tun, entsteht nicht der geringste Verdacht, er täusche sein Publikum. Schlüpft er jedoch beim Erinnern in die Rolle eines längst verstorbenen Apostels und täuscht dadurch für seine Erinnerung apostolische Autorität vor, betrügt er seine Leser. Dass Pseudo-Petrus durch Erinnerung mit dem Apostel Petrus verschmilzt und stellvertretend für diesen und unter dessen Namen den Zweiten Petrusbrief verfasst hat, ändert nichts an der Täuschungsabsicht eines solchen Vorgangs. Auch ein anamnetisches Pseudepigraphon muss bis zum anhand von Quellenzeugnissen erbrachten Gegenbeweis als literarische Fälschung gelten. In diesem Fall wäre es allerdings ausgeschlossen, ein pseudopetrinisches Werk als apostolisch und kanonfähig einzustufen, was nicht zu Riedls Anliegen passt.

Als Ergebnis der Arbeit wird eine dritte Antwort präsentiert: „Aus literarischer und historisch-kritischer Perspektive ist dieser Brief pseudepigraphisch, denn ein urchristlicher Autor erhebt lange nach dem Tod des Apostels Petrus den Anspruch, er sei dieser Apostel und schreibe diesen Brief. Aus anamnetischer Perspektive ist die Bezeichnung des 2. Petrusbriefes als pseudepigraphisch dagegen unangemessen, denn in der Anamnese ist dieser Brief durchaus petrinisch und apostolisch“ (239). Entweder die Frage nach der Täuschungsabsicht des Zweiten Petrusbriefes wird damit offen gelassen. Oder Riedl geht davon aus, dass der Brief gleichzeitig mit und ohne Täuschungsabsicht verfasst wurde. In beiden Fällen bleibt die selbst gestellte Aufgabe zu zeigen, wie Pseudepigraphie und Kanonizität miteinander vereinbar sind, unerledigt. Riedls Arbeit zeigt, dass eine theologische und moralische Deutung des Phänomens antiker beziehungsweise frühchristlicher Pseudepigraphie nicht gelingen kann, wenn die zahlreichen antiken Quellentexte zum Thema außer Betracht bleiben.

Armin D. Baum

Thomas Söding (Hg.): *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese*, Quaestiones Disputatae 225, Freiburg/Br.: Herder, 2007, kt., 150 S., € 19,90

Dieses schmale Bändchen enthält sechs überarbeitete Beiträge einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern vom November 2005, die unter dem Titel „Die Bibel lesen, aber wie?“ stattfand. Der Untertitel wäre missverstanden, wenn

eine systematische Darlegung neuerer Ansätze erwartet würde. Die Beiträge beleuchten aus katholischer Sicht (Ausnahme: Zumstein) das Thema „Bibel“ aus dem Blickwinkel unterschiedlicher theologischer Disziplinen. Der Herausgeber Thomas Söding zeichnet zu Beginn unter der Überschrift „Aufbruch zu neuen Ufern“ den Weg von „Bibel und Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus“ nach. Kenntnisreich und sehr informativ gibt er einen Einblick in die Entwicklung seit der „Katholischen Renaissance“ mit Erasmus, Ximenes und Richard Simon, in die Zeit der Aufklärung bis zum sogenannten Antimodernisten-Eid (1910), die Bedeutung und Wirkung des ersten päpstlichen Lehrschreibens, das sich ganz der Bibel und Exegese widmete (Providentissimus Deus, 1893, Papst Leo XIII.) bis hin zur mit dem Zweiten Vatikanum verbundenen Konstitution Dei Verbum (1967). Dabei wird der geschichtliche Durchgang mit geistes- und zeitgeschichtlichen (z. B. Neuhomismus oder Rolle der französischen Revolution), biographischen (z. B. zu Lagrange, Loisy) und kirchenpolitischen (z. B. Entstehung der Päpstlichen Bibelkommission und Bibelinstitute) Ereignissen so verknüpft, dass der Überblick ein spannender Lesegenuss und wohl nicht nur für evangelikale Theologen eine anregende Fundgrube oft wenig bekannter Zusammenhänge ist. Durchaus selbstkritisch gegenüber dem Stand auch der nachvatikanischen Entwicklung schließt Söding mit der Forderung, die „theologische Neuausrichtung“ in der katholischen Theologie müsse noch stärker „als exegetische Theologie“ ausgearbeitet werden!

Ludger Schwienhorst-Schönberger fragt: „Was heisst heute, die Bibel sei inspiriertes Wort Gottes?“, und stellt gleich zu Beginn fest: „Der Begriff der Inspiration der Schrift spielt in der praktischen Arbeit der zeitgenössischen Exegese so gut wie keine Rolle“ (35). Er nennt aber drei Gründe, warum neu nach der Lehre der Inspiration zu fragen sei: Die Inspirationslehre war seit der Väterexegese fester Baustein der Bibelhermeneutik. Die neueren von der Literaturwissenschaft geprägten Ansätze in der Exegese, insbesondere die kanonische Schriftauslegung, bringen die Frage nach der Inspiration wieder auf den Tisch. Und auch die veränderte religiöse Landschaft, die trotz enormer historischer Kenntnisse (auch der Bibel) nicht wirklich von der Heiligen Schrift erfasst wird, rufe nach einer Art „Inspiration des Lesers“, damit die Wahrheit und Wirklichkeit der Schrift zur Entfaltung komme. Mit Origenes und Gregor dem Großen werden zwei Modelle der Inspirationslehre vorgestellt, von denen letzteres nicht nur weniger bekannt ist, sondern interessanterweise auch nahe an die sogenannte Verbalinspiration herankommt. Etwas unverbunden präsentiert der Autor am Schluss seinen Vorschlag für eine „Schriftauslegung als Teil eines spirituellen Weges“, der auch eine „mystische Ebene des Verstehens“ (angeregt durch Hugo von Sankt Viktor) einschließt.

Von den restlichen vier Beiträgen liest man zunächst erwartungsvoll den von Rudolf Hoppe: „Zur Begründung, Zielsetzung und zum Ertrag der historisch-kritischen Exegese“. Man wird allerdings bei der Diskussion der zentralen

Grundannahmen der Methode enttäuscht, wenn statt Begründungen Behauptungen zu lesen sind (z. B.: Biblisches Denken ziele darauf ab, den Sinn zu suchen unter freiem Umgang mit der historischen Wirklichkeit [52]), wenn für wichtige Prämissen überhaupt keine Gründe angegeben werden (die Annahme eines Handelns Gottes kann nicht Bestandteil des methodischen Instrumentariums sein [54]) und wenn „kritisch“ mit dem Hinweis erklärt wird, die Methode wolle nach dem ursprünglichen Textsinn fragen, „ohne sich in der Analyse von außen beeinflussen zu lassen“ (54)! Trotz des Hinweises auf die Gefahr des subjektiven Urteils der historisch-kritischen Methode wird hier die Methode mit Aussagen begründet, die selbst bereits ein Resultat der Anwendung dieser Methode sind. Die Erträge des Methode (kein Evangelist war Augenzeuge, Pluralität des Urchristentums, falsche Verfasserangaben, erlaubte Sachkritik etc.) werden daher gelobt und ohne Wimpernzucken attestiert: „Die kritische Methode ... kann die Voraussetzungen für eine rational und intellektuell verantwortbare Verhältnisbestimmung zum überlieferten Zeugnis schaffen“ (67).

Jean Zumstein untersucht in seinem Beitrag Joh 2,1–11 in Anwendung literaturwissenschaftlicher Ansätze (narrative Analyse), und der Systematiker Karlheinz Ruhstorfer will in seinem langen Beitrag (er umfasst ein Drittel des Buches) die Heilige Schrift in das Gefüge der Bezeugungsinstanzen (zusätzlich: Tradition, Kirche, Lehramt) einfügen, wobei Jesus Christus selbst die eine Quelle bleiben soll und die Schrift die herausragende und bleibende Offenbarung ist. Ein wichtiger Beitrag für das heutige Gespräch mit der katholischen Kirche und der Stellung der Bibel innerhalb dieser Kirche. – Der erfreulichste Beitrag stammt meines Erachtens allerdings von Frère Richard (Taizé), der unter dem Titel „Lass in deinem Tag Arbeit und Ruhe vom Wort Gottes ihr Leben empfangen“ über die Heilige Schrift als Lebensquelle in der Gemeinschaft von Taizé berichtet. Hier erfährt man nicht nur Interessantes aus der Geschichte von Taizé oder begegnet gar J. G. Hamann, sondern hier wird zu einem Umgang mit der Bibel praktisch angeleitet, von dem her nicht nur für die katholische Kirche, sondern für alle Kirchen, doch noch einmal eine Erneuerung aus der Kraft des Wortes der Bibel erhofft werden darf. Dieser Beitrag macht es bereits lohnenswert, dieses Büchlein anzuschaffen!

Jürg Buchegger-Müller

Marius Reiser: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, WUNT 217, Tübingen: Mohr Siebeck, 407 S., 94,-

Ein hochinteressantes und wichtiges Buch – gerade auch aus evangelischer und evangelikaler Perspektive! Denn die Beiträge von Marius Reiser, Professor für

Neues Testament an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz, sind nicht nur spannend zu lesen, sondern verstehen es vor allem, aus der Betrachtung der Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik Folgerungen für eine gegenwärtige Schriftauslegung zu ziehen, in der die Bibel wieder als „Heilige Schrift“ in den Vordergrund tritt. Reisers Programm ist in den ersten vier Sätzen des Vorworts knapp und klar formuliert: „Um die Mitte des 18. Jahrhunderts kam es in der Geschichte der biblischen Exegese zu einem Traditionsbruch, der einschneidender war als alle früheren Zäsuren. Daraus ging die sogenannte historisch-kritische Methode hervor. Die in diesem Band gesammelten Studien wurden unternommen, um herauszufinden, wie und warum es zu diesem Traditionsbruch kam und ob er wirklich irreparabel ist. Zu diesem Zweck war einerseits ein Überblick über die Geschichte der Bibelwissenschaft im Ganzen zu gewinnen, andererseits in einer Reihe von Einzelstudien zu erforschen, wie sich der Wandel der Zeiten und Betrachtungsweisen auf die Auslegung biblischer Texte konkret ausgewirkt hat.“ Das Ergebnis: „Ich bin überzeugt, daß nur eine Verbindung von literaturwissenschaftlicher, historischer und theologischer Betrachtungsweise die Biblexegese aus ihrer derzeitigen Wirrnis, Dürre und Belanglosigkeit führen kann.“ Dabei liegt der Schwerpunkt der Studien auf der theologischen Betrachtungsweise. „Eine Hauptrolle spielt dabei die mit der modernen Exegese in Verruf geratene Methode der Allegorese.“ (V)

Das klingt spannend und herausfordernd und verspricht neue Akzente in der gegenwärtigen Situation der Bibelwissenschaft, zumal aus katholischer Perspektive. Was hat Reiser im Einzelnen zu bieten? Zunächst eine „Einführung“ (1–38). Sie enthält „eine geschichtliche Skizze, die zeigen soll, wie es zur modernen Exegese und ihren Fragestellungen kam“ (4). Dabei beleuchtet Reiser die Vorgeschichte und Konsequenzen des Neuen und Revolutionären im 18. Jahrhundert, das er so formuliert: „Jetzt wuchs sich das Samenkorn der Kritik unversehens aus zu einem Dornstrauch, der die alte Hermeneutik erstickte und der Schrift ihre Heiligkeit nahm“. (19) Die Ursachen dafür sieht er „im Überlegenheitsgefühl der ‚Moderne‘, die alles vor den ‚Richterstuhl der Vernunft‘ ziehen wollte“. Das eigentlich Tragische dabei war, dass „die Vernunft des einzelnen – ausdrücklich oder faktisch – die Rolle der alten *regula fidei* übernahm“ (20; kursiv im Original), so dass der geistliche Charakter und Gehalt der Schrift immer mehr zurückgedrängt wurde. – Die überaus starke Betonung der Rolle der *regula fidei* für die biblische Hermeneutik, wie sie in diesem Beitrag erfolgt, klingt irgendwie katholisch, aber dennoch richtig – wenn man die *regula fidei* mit Reiser nicht als starre dogmatische Vorgabe der Kirche, sondern als bleibend normativen Ausdruck des (früh-)christlichen Verständnisses der Hauptinhalte der biblisch bezeugten Offenbarung Gottes und ihrer Auslegung sieht.

Die Problematik, um die es in erster Linie geht, wird im nächsten Beitrag zugespitzt: „Bibel und Kirche“ (39–61). In dieser „Antwort an Ulrich Luz“ (so der Untertitel) geht Reiser auf das von Luz propagierte Verständnis der Exegese als „Teildisziplin der Religionswissenschaft“, ein, „die nicht mehr *die* Theologie,

sondern nur noch die vielen Theologien des Urchristentums darstellen kann“ und aufgrund des Siegeszuges der Linguistik nicht mehr zu Offenbarung Gottes als einer „ausersprachlichen Wirklichkeit“, sondern nur noch zu „sprachlichen Konstruktionen von Wirklichkeit“, gelangen kann (40; kursiv i. O.). Dies wird von Reiser als (ursprünglich keinesfalls intendierte) postmoderne Auswirkung des reformatorischen *sola scriptura* gedeutet. Dem darin zutagetretenden „Eklektizismus und Subjektivismus, in dem das Prinzip der Freiheit zum Prinzip der Willkür und zum Mittel einer Selbsterlösung wird, können wir nur entgehen durch das Festhalten am kirchlichen Glaubenszeugnis als einer regulativen Norm der Schriftauslegung“ (46). – Spätestens hier hätte man sich gewünscht, dass Reiser einmal näher beschreibt, was er unter dem „kirchlichen Glaubenszeugnis als einer regulativen Norm der Schriftauslegung“ (= *regula fidei* [49]) versteht. Gleichwohl trifft seine Analyse haarscharf das Dilemma eines *sola scriptura*, das unter die Herrschaft der Vernunft geraten ist. Hier kann nur die Rückgewinnung der pneumatischen Dimension der Schriftauslegung herausführen – und die wird im Einklang mit dem (näher zu bestimmenden) kirchlichen Glaubenszeugnis stehen müssen, wenn sie ihre Identität wahren und nicht etwas ganz anderes werden will.

Die nächsten beiden Beiträge können kürzer besprochen werden. In „Geist und Buchstabe. Zur Situation der östlichen und westlichen Exegese“ (63–78) gibt Reiser interessante Eindrücke und Erkenntnisse anlässlich eines Treffens evangelischer, katholischer und orthodoxer Neutestamentler zu Fragen der biblischen Hermeneutik wieder. Der folgende Aufsatz „Biblische Metaphorik und Symbolik“ (79–98) widmet sich der sachgemäßen Unterscheidung beider Größen und ihrer Bedeutung für die Schriftauslegung. Ein Highlight (auch) aus evangelikaler Sicht: „Für den symbolischen Charakter der Wunder [Jesu] ist es ... entscheidend, daß sie wirklich geschehen sind. Andernfalls müßten wir die Wundergeschichten ebenfalls als Gleichnisse bezeichnen. Nur wirklich geschehene Wunder können als Symbole des Reiches Gottes gelten.“ (91)

Die nächsten drei Beiträge handeln von der Bedeutung der Allegorese für die Wiedergewinnung einer theologischen und geistlichen Bibelauslegung. „Biblische und nachbiblische Allegorese“ (99–118) beschreibt anhand von Beispielen das Phänomen allegorischer Schriftauslegung bereits im Neuen Testament und dann bei den Kirchenvätern, insbesondere Origenes. Der dabei entscheidende Punkt verdient höchste Aufmerksamkeit: die Allegorese als notwendige Konsequenz des „Dogma[s] der Inspiration“. „Nach Auffassung der Väter ist es der Heilige Geist, der die Schriften zu einer Einheit gemacht und die Bezüge und Zusammenhänge geschaffen hat, die durch Allegorese entdeckt werden können. Deshalb benötigt auch der Exeget seinerseits diesen Heiligen Geist, da ihm kein anderer diese Bezüge und Zusammenhänge entdecken kann.“ (116) – Wie eine erneuerte, historisch-kritisch verantwortete Allegorese aussehen sollte, stellt Reiser im nächsten Beitrag dar: „Allegorese und Metaphorik. Vorüberlegungen zu einer Erneuerung der Väterhermeneutik“ (119–152). Der wichtigste methodische

Grundsatz lautet: „Für die Suche nach erhellenden Aussagen zu irgendeiner Schriftstelle steht die gesamte übrige Hl. Schrift zur Verfügung. Dabei gelten als erhellend insbesondere jene Schriftstellen, die dasselbe oder synonyme Stichwörter aufweisen.“ (137) – So hilfreich das in formal-methodischer Hinsicht sein mag: man hätte sich doch eine hermeneutische Leitlinie für die Umsetzung dieses Grundsatzes gewünscht. Der Hinweis auf die „sachliche[n] Angemessenheit des gefundenen Gedankens im Hinblick auf das Ganze der Heiligen Schrift“ (138) vermag in katholischem Kontext vielleicht als ausreichend empfunden werden, aber die reformatorische Zuspitzung auf den christologisch-soteriologischen Zentralgehalt der gesamten Schrift scheint mir hier doch weitaus angemessener zu sein. Reiser deutet diesen Sachverhalt im nächsten Beitrag denn auch an: „Die Opferung Isaaks im Genesiskommentar des Jesuiten Benito Perera (1535–1610)“ (153–184), deren Auslegung in die genannte Richtung weist. Dass für Reiser aber letztlich doch die *regula fidei* als das leitende Kriterium in diesem Zusammenhang gilt, erweist der Aufsatz „Richard Simons biblische Hermeneutik“ (185–217), in dem Simon (17. Jh.) als Kronzeuge für die „widerspruchslos[e]“ Vereinbarung von „unbedingte[r] Kritik und unbedingte[m] Glauben“ (anhand der „Wahrheiten der *Regula fidei*“ [215]) dargestellt wird. Doch hier bleiben Fragen offen.

Der folgende Beitrag stellt „das Herzstück der Sammlung“ (Vorwort) dar: „Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluß der Aufklärung“ (219–275). Hier geht es zunächst um die „Geschichte der kritischen Exegese“ (219), in deren Zusammenhang Reiser betont: „Entgegen der gängigen Auffassung ... führt ... historisch kein Weg von der Reformation zur kritischen Bibelexegese ... Die kritische Bibelwissenschaft ... ist eine Frucht des Humanismus erasmischer Prägung ...“ (233). Angesichts dessen artikuliert er ein deutliches „Unbehagen“, das „vor allem zwei unleugbare Tatsachen“ betrifft: „erstens das Dürre und Trockene, wenig Erbauliche und theologisch Dürftige der meisten Früchte der modernen Exegese und zweitens die ständig wachsende Flut von leichtfertigen und absurden Hypothesen, mit der sie uns überschwemmt“ (249). Die Lösung sieht Reiser darin, „daß wir die alten Prinzipien [der Väterhermeneutik] und die auf ihr beruhende Exegese ... wieder *verstehen* lernen“ (273; Hervorhebung i. O.). Konkret: Es gilt, ein Axiom und fünf daraus resultierende Prinzipien wieder ernst zu nehmen. „Das Axiom lautet: *Die Bibel ist ein inspiriertes Buch, in dem der Heilige Geist alle Teile zu einer Einheit verbindet*. Daraus folgt: a) Alle Einzelschriften und -aussagen ordnen sich dem Ganzen ein. b) Jede Bibelstelle kann mit jeder anderen erklärt werden. c) Der Exeget braucht, um richtig zu verstehen, den Geist, in dem diese Bücher geschrieben sind. d) Große Teile der Bibel haben neben dem wörtlichen einen übertragenen Sinn, der durch Allegorese zu gewinnen ist. e) Eine Auslegung, die der *Regula* (oder *Analogia fidei*) widerspricht, kann nicht sachgemäß sein.“ (253; Hervorhebungen i. O.) – Der so beschriebenen Problemstellung und ihrem Lösungsansatz kann ich nur zustimmen; jedoch wird es entscheidend darauf ankommen, ob und wie es

gelingt, die pneumatische Dimension der Exegese an inhaltlich sachgemäße Vorgaben zu binden – sprich: die regula fidei so zu umreißen, dass hier letztlich die Schrift, und nicht die Tradition, zu Wort kommt. Das kontroverstheologische Problem, das sich hier auftut, dürfte nicht leicht zu lösen sein. Gleichwohl kann die protestantische Seite hier von der katholischen einiges lernen.

Die restlichen vier Beiträge präzisieren und konkretisieren den hermeneutischen Neuansatz Reisers an ausgewählten Texten und Themen: „Aufruhr um Isenbiel oder: Was hat Jes 7,14 mit Jesus und Maria zu tun?“ (277–330), „Drei Präfigurationen Jesu: Jesajas Gottesknecht, Platons Gerechter und der Gottessohn im Buch der Weisheit“ (331–353), „Wahrheit und literarische Arten der biblischen Erzählung“ (355–371) und „Hat die spirituelle Exegese eine eigene Methode?“ (373–388). Abgeschlossen wird der Band mit Schriftstellen-, Personen- und Sachregister. Drei Beiträge waren bisher unveröffentlicht: „Einführung“, „Richard Simons biblische Hermeneutik“ und „Aufruhr um Isenbiehl ...“. Die anderen Studien stammen aus den Jahren 1999 bis 2006. Insgesamt liegt ein beeindruckendes Zeugnis des theologischen und literarischen Schaffens Reisers aus dem letzten Jahrzehnt vor, das sich der vielleicht wichtigsten Aufgabe der gegenwärtigen Theologie widmet: der Neu- bzw. Wiedergewinnung einer Schriftauslegung, die wissenschaftlich und geistlich zugleich ist. Reisers Stimme verdient (nicht nur im evangelikalen Bereich) gehört und bedacht zu werden.

Roland Gebauer

2. Einleitungswissenschaft

Petr Pokorný, Ulrich Heckel: *Einführung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick*, UTB 2798, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2007, Pb., XXIX + 795 S., € 39,90

In den vergangenen Jahren sind mehrere größere Werke erschienen, in denen Neutestamentler den Ertrag ihrer teils umfangreichen Lebensarbeit zusammenfassen. Zu P. Stuhlmacher, I. H. Marshall, F. Hahn, U. Wilckens und M. Hengel gesellt sich nun der langjährige Neutestamentler der Prager Karls-Universität, Petr Pokorný. Das vorliegende, zusammen mit Ulrich Heckel verfasste Lehrbuch möchte verbinden, was sonst in separaten Bänden veröffentlicht wird: Bibelkunde, Einleitungswissenschaft und Theologie des Neuen Testaments, denn mit „den Entstehungsverhältnissen hängen die Theologie und die literarische Gestalt dieser Schriften zusammen“ (IX). Das Programm lautet: „In der Konzeption wollen wir die Einleitungswissenschaft sehr viel enger mit den Fragen einer Theologie des NT verbinden, als es bisher üblich war“ (VIII). Ferner muss ein didaktisch gestaltetes Lehrbuch „die exegetischen Probleme in einem offenen Diskurs zuge-

spitzt darstellen, da ihre Geringschätzung, besonders eine ‚pastorale‘ Harmonisierung, der neutestamentlichen Wissenschaft und der theologischen Erkenntnis bisher nie geholfen hat“ (VII). Der Gefahr einer pastoralen Harmonisierung sind die Autoren nicht erlegen, andere, durchaus legitime Formen der Harmonisierung erscheinen nicht.

Nach einer Hinführung (1–31: Geschichte der Disziplin, gegenwärtige Bedeutung der Einleitungswissenschaft, hermeneutische Vorüberlegungen, Überlegungen zum Text und zum Wesen der Deutung) beleuchten die Autoren knapp die jüdische Tradition und die hellenistische Kultur als Voraussetzungen zur Entstehung des Neuen Testaments (32–86). Dem folgt ein Überblick über das Neue Testament als Kanon (theologische Voraussetzungen, Idee und Entstehung des christl. Kanons, Abgrenzung des Kanons und Beziehung zur jüdischen Bibel, Reihenfolge und Bezeichnungen der einzelnen Bücher[gruppen]) und über den Text des Neuen Testaments (88–114).

Der Teil über die paulinischen Briefe beginnt mit einführenden Überlegungen zur antiken Epistolographie, zu Briefen als Kommunikationsmedium der Kirche, zur Intertextualität der Briefe als Voraussetzung christlicher Theologie, vorpaulinischen mündlichen Traditionen, Briefgattungen und Briefformular sowie zu den theologischen Gemeinsamkeiten der authentischen Paulusbriefe (115–196). Dann werden 1 Thessalonicher, Galater, 1–2 Korinther, Philipper, Philemon und der Römerbrief behandelt. Dem folgen die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte (196–534; mit Exkursen zur synoptischen Frage, zur Traditionskritik der formgeschichtlichen Schule und zur Redaktionskritik, zur vormarkinischen Passionsgeschichte, zu Wundern und Gleichnissen – zu neueren literarischen oder narrativen Ansätzen findet sich wenig) sowie die johanneischen Schriften (535–615; mit Exkursen zur Apokalyptik und zum Kaiserkult). Die übrigen Briefe des Neuen Testaments sind als „Schriften des Paulinismus“ zusammengeordnet (616–728; „Episteln, die von Paulusschülern stammen oder sich explizit auf ihn berufen ... auch die anderen Briefe, die in einem weiteren Sinn von der pln. Theologie beeinflusst sind (Hebr., 1–2 Petr., Jud) oder sich kritisch mit ihr auseinandersetzen (Jak)“, [616]: Kol., Eph., 2 Thess., Past., Hebr., 1 Petr., Judas und 2 Petr., Jak; mit Exkursen zum Problem der Pseudepigraphie – die Pokorný als literarisches Mittel zur Bewahrung der Lehre der Apostel beurteilt [mit gewagten theologischen Überlegungen, um Pseudepigraphie im Kanon zu rechtfertigen] – den Haustafeln, der Kirche und ihren Ämtern).

Die Schlussbetrachtung gilt dem Gemeinsamen und den Unterschieden in den neutestamentlichen Schriften (729–743), die die älteste erhaltene christliche Literatur darstellen. Zu ihren Gemeinsamkeiten gehören, dass sie Jesus Christus eine absolute Bedeutung für das Heil zuschreiben: „Die Entwicklung der christologischen Vorstellungen verrät an wesentlichen Punkten Übereinstimmung zwischen den ntl. Autoren, die zeigen, dass die theologischen Aussagen der kanonischen Schriften sich als ein Ganzes auffassen lassen“ (733). Weitere Übereinstimmungen gibt es in der Ethik, im Glauben an Gott, den Schöpfer, in der Bedeutung des

Alten Testaments, im Weg hin zur Verselbständigung der Kirche vom Judentum und in der Auferstehungschristologie. Doch die auch knapp dargestellten Unterschiede „erlauben es uns nicht, von der einen Theologie des NT zu sprechen“ (734). Dennoch gilt: Alle „Schriften lassen *grundlegende Bekenntnisse* wie die christologischen Hoheitstitel oder die Pistisformel in 1 Kor 15.3b–5, *gemeinsame Traditionen* wie die Abendmahlsüberlieferung oder das Sitzen [Jesu] zur Rechten Gottes und *durchgehende Themen wie die Heilsbedeutung des Todes Jesu* oder die *ethischen Konsequenzen* des Glaubens in der Paränese für das tägliche Verhalten erkennen, die zwischen den verschiedenen Autoren diskutiert wurden“ (735).

Zu Recht wird die (oft übersehene!) Bedeutung der vielfältigen Kontakte zwischen den ersten Christen für die Theologie des Neuen Testaments betont (120.733.738f), auch wenn diese nicht zu einer allmählichen Annäherung verschiedener Konzeptionen geführt haben dürften, sondern zur materiellen Grundlage und Ermöglichung der Ausgestaltung einer einheitlichen Theologie des Neuen Testaments gehören. Zeittafeln, Glossar, Literaturüberblick (Quellenausgaben, Nachschlagewerke und Kommentarreihen) und Register beschließen das übersichtlich gesetzte und schön produzierte Buch.

Der Band ist ein solides, in sich geschlossenes Lehrbuch, das wesentliche Aspekte des Neuen Testaments und seiner Erforschung übersichtlich und verständlich zusammenfasst. Inhaltlich bietet es – durchaus mit eigenen Akzenten – die Methoden und Ergebnisse hauptsächlich deutschsprachiger historisch-kritischer Forschung sowohl zu den Einleitungsfragen (Verfasser, Datierung) als auch zur Theologie des Neuen Testaments. Andere Perspektiven erscheinen nur am Rand. Teilweise bleibt der Band Fragestellungen und Methoden verhaftet, die in der gegenwärtigen internationalen Forschung keine große Rolle mehr spielen. Durchweg wird aber die aktuelle internationale Literatur verzeichnet.

Der Band mit seiner Kombination von Bibelkunde und Einleitungsdiskussion im Rahmen einer entwicklungsgeschichtlich orientierten Rekonstruktion der Theologie des Neuen Testaments deckt die Bibelkunde und die Einleitung zum Neuen Testament inhaltlich ab, kann aber – trotz Ausblicken und Zusammenfassungen – für Studierende eine eigene Theologie des Neuen Testaments nicht ersetzen. Daneben ist der von R. Bultmann – dem die Autoren darin folgen – vorgenommene chronologische Einsatz für eine Theologie des Neuen Testaments mit einer Auswahl von Paulusbriefen umstritten. Er ist durch viele Darstellungen, die zu Recht inhaltlich als auch methodisch mit Jesus und der Urgemeinde einsetzen, überholt. Aufgrund dieser Orientierung ist der vorliegende Band als Lehrbuch im evangelikalen Kontext nur bedingt geeignet.

Christoph Stenschke

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Norbert Baumert: *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes*, Paulus neu gelesen 1, Würzburg: Echter, 2007, Pb., 448 S., € 16,80

Norbert Baumert, langjähriger Vorsitzender des theologischen Ausschusses der katholischen charismatischen Erneuerung, ist Professor em. für Neutestamentliche Exegese an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen in Frankfurt am Main. Er legt unter dem Leitmotto „Paulus neu gelesen“ in der Rückschau auf sein 45-jähriges theologisches Arbeiten eine Auslegungsreihe aller Paulusbriefe vor. Denn „Neues“ soll sich im Ganzen bewähren. Ausgangspunkt der Kommentarreihe sind Doktorandenkolloquien, welche sich vorwiegend mit grammatischen und semantischen Fragen beschäftigt haben und „oft überraschend, zu inhaltlich neuen Deutungen führte[n]“, wie Baumert in seinem Vorwort konstatiert (5). Neben kurzen Hinweisen zu Teilungshypothesen verzichtet der Autor auf Einleitungsfragen, weil er hier ebenso wie in der laufenden Exegese bereits Erarbeitetes nicht wiederholen will. In seiner Auslegung diskutiert er vor allem mit Wolff und Schrage, teilweise rekurriert er auch auf Schnabel. Baumert hebt seine eigenständige Übersetzung des Ersten Korintherbriefes hervor, dessen kontinuierliche Übersetzung in einem Beiheft zu erwerben ist. Eine Arbeitsübersetzung findet sich im Schlussteil (360–437), während das Buch mit einem Literatur-, Abkürzungs-, Autoren- und Bibelstellenregister endet (438–448). Vor seinen exegetischen Exkursen zu Einzelversen (u. a. 1 Kor 2,16; 6,5; 6,14; 11,28; 12,2; 12,31; 13,8–10; 13,12; 15,55f; 15,58), die Fragen zur Diskussion bieten, platziert der Autor ebenfalls am Ende theologische Gesamtlinien (320–330). Seine Kommentierungen erfordern zwar keine griechischen Sprachkenntnisse, weil ihm daran gelegen ist, den seelsorglichen Anlass des Briefes für Bibelkreise zugänglich zu machen (6f). Ganz so leicht ist seine Auslegung aber nicht zu lesen, denn obwohl das Griechische in Umschrift erscheint, fehlen teilweise die deutschen Übersetzungen. Nun zu einigen vom Autor angekündigten exegetisch „neuen“ Übersetzungen und daraus gefolgerten Interpretationen:

Es scheint, dass Baumert einigen eschatologischen Aussagen im Ersten Korintherbrief eine präsentische Bedeutung zuweist, was im Übrigen schon andere Kommentatoren bemerkt haben (320). Dies zeigt sich etwa sowohl in Erklärungen zu 1 Kor 1,7–9; 4,5; 5,5 als auch zu 3,13–15: Den „Tag des Gerichts“, an dem das Werk eines jeden offenbar wird, erklärt Baumert nicht wie gewöhnlich anhand der Metapher „Feuer“ und ihrer alttestamentlich anklingenden Verben als „Terminangabe“ des Jüngsten Tages, an dem Holz und Stroh (Art und Weise des Gemeindeaufbaus) verbrennen, sondern ausgehend vom Textduktus bezieht er es auf die „Pseudoapostel“ in der Gegenwart (44f). Er argumentiert dahingehend, dass der „Tag“ die Qualität eines Unterscheidungs Vorganges in den täglichen

Gemeindebauaktivitäten meint und darum „Feuer“ die Bedeutung „des täglichen Gerichts“ erhält, in dem die Schwärmer ihre Werke „als nichtig erkennen“ (47). Dass bestimmte Adressaten und nicht die ganze Gemeinde angesprochen ist, dürfte der kontextuellen Beobachtung entsprechen, die zeitliche Einordnung wirft jedoch exegetische Fragen auf, da sie in ihrer Konsequenz dem Ernst der Aussagen die Spitze abbricht.

Für Diskussionsstoff dürfte vor allem die präsentische Auslegung von 1 Kor 13,8–13 sorgen, auf die Baumert ausführlicher eingeht und auch kritische Anfragen diskutiert (225–243.346f). Das heißt aber nicht, dass er diejenigen Argumente liefert, welche für eine cessationistische Position und gegen eine charismatische Auslegung argumentieren. Vielmehr legt er die Passage auf den gegenwärtigen „charismatischen Gottesdienst“ aus (226). Seine These versucht er durch die sonst eschatologischen Begrifflichkeiten im Kontext und durch eine Analyse der Satzstrukturen zu untermauern. Wichtig ist ihm dabei die Metapher des „Kindes“, das zunächst unmündig drauflos plappert, dann aber im Verhalten zum Mann heranreift (V. 11). Damit vergleicht er „den falschen und rechten Umgang mit den Geistmanifestationen“ (233). Es geht ihm also um das angemessene Erlernen innerer Eingebungen des Geistes in der „Ganzheitlichkeit“ (to teleion) der Liebe, so seine Übersetzung, und nicht um das inhaltliche Ablegen. Nach seiner Ansicht geschieht das „viel eher durch den reifen Umgang mit Prophetien und nicht dadurch, daß man plötzlich daran denkt, daß sie im Himmel verschwinden werden“ (239). Die praktische Seite dieser Auslegung erläutert er zu Kapitel 14, wo er das „rätselhafte Offenbarwerden“, das plötzlich dazwischen zu kommen scheint“, entfaltet (259–261). Dass die präsentische Deutung von 1 Kor 13 ein wirkungsgeschichtliches Novum darstellt, ist Baumert bewusst (242), bedarf aber einer Überprüfung.

Zu Kapitel 15 ist die präsentische Akzentuierung dem Text angemessen, indem der Autor die „präsentische und futurische Eschatologie“ unterscheidet und zugleich als ineinander liegend versteht (309). Dieses Ineinander konkretisiert er etwa, indem er hinter dem Leugnen „der gegenwärtigen Auferstehung faktisch auch das *Vertrauen* auf Gott und die Vergebung der Sünden“ als Verleugnen ansieht, womit „der Sünde Raum“ gegeben wird (352).

Neue Einsichten zur Begriffsbestimmung der Charismen enthält der Kommentar nicht. Hier bleibt Baumert inhaltlich seinen früheren Publikationen treu, wenn er von allgemeinen „Geschenken“ spricht (15.192) und dem Dienstcharakter keinen allzu großen Stellenwert einräumt (190f). Demgegenüber betont er den Eigenwert der Gaben und zeigt Verständnis für die Last des prophetischen Dienstes (191). Zu Recht korrigiert er ein autonomes Charismenverständnis, in welchem Fähigkeiten eigenmächtig gebraucht werden (196). In seiner Erklärung zu 1 Kor 12,31 bleibt der Kommentar innerhalb seiner Geschenkkargumentation schlüssig, wenn er „Glaube, Hoffnung und Liebe“, was der katholischen Tradition entspricht, in sein Charismenverständnis einbezieht (216.344f).

Fordern die präsentischen Auslegungen zwar teilweise zum Widerspruch auf, so zeichnet sich der Kommentar insgesamt neben grammatischen und exegetisch filigranen Analysen durch seine aktuellen Bezüge aus, in denen Baumert selbst als erfahrener Gemeindegeldseelsorger aufleuchtet.

Manfred Baumert

Hans F. Bayer: *Das Evangelium des Markus*, Historisch Theologische Auslegung, Wuppertal: Brockhaus / Gießen: Brunnen, 2008, geb., 850 S., € 39,95

Mit der Kommentierung des Markusevangeliums liegt nun innerhalb weniger Jahre bereits der vierte Band der neuen Reihe „Historisch Theologische Auslegung“ (HTA) vor, und man kann nur hoffen, dass auch in den kommenden Jahren die weiteren Kommentare so zügig erscheinen können. Hans Bayer, Professor für Neues Testament am Covenant Theological Seminary in St. Louis (USA) und vorher Dozent an der Freien Theologischen Akademie in Gießen, hat sich zum Ziel gesetzt, dem Leser von heute die „literarische, historische und theologische Welt dieses schlichten, jedoch tief greifenden und in sich geschlossenen Jesus-Zeugnisses zu eröffnen“ (17).

In einem sehr ausführlichen ersten Teil (17–124) werden alle wesentlichen Fragen behandelt, die in der Einleitungswissenschaft diskutiert werden. Mit einem Rückgriff auf die altkirchlichen Zeugnisse geht Bayer davon aus, dass das Evangelium von Johannes Markus, dem Begleiter des Apostels Petrus verfasst worden ist (Belege werden z.T. im griechischen Wortlaut geboten). Etwa um das Jahr 66 oder 67 wurde diese Schrift verfasst, um den Hörern, die wenig mit der Situation in Palästina vertraut waren, ein verlässliches Zeugnis von Jesus Christus, dem Sohn Gottes zu geben.

Breiten Raum nimmt die Diskussion um die möglichen Entstehungsverhältnisse der Evangelien ein. Bayer spricht sich gegen den häufig anzutreffenden Konsens der „Zwei-Quellen-Theorie“ aus. Seiner Meinung nach sei einer modifizierten Traditionshypothese der Vorzug zu geben. Man könne eventuell davon ausgehen, dass die synoptischen Evangelien sogar unabhängig voneinander entstanden; sie seien lediglich „von einem gemeinsamen Fundus stereotyp eingepprägter Inhalte“ abhängig (58). Er beruft sich dabei sehr stark auf Arbeiten von Riesner, Reicke und Barnett (so ausdrücklich S. 55, Anm. 168). Die Lehrweise Jesu habe dazu geführt, dass seine Jünger eine große Treue zu dem Erlernen (sowohl in aramäischer als auch in griechischer Sprache) entwickelt hätten. Überschaubar man an dieser Stelle die zahlreichen Fußnoten und die angeführte Literatur, so wird schnell erkennbar, dass der Autor hier vor allem auf die Diskussion eingeht, die im angelsächsischen Raum seit einiger Zeit recht intensiv geführt wird, hier aber noch nicht recht angekommen ist.

Hilfreich scheint mir zu sein, dass die theologischen Aussagen des Evangeliums recht ausführlich und gründlich dargelegt werden; gerade die christologische Botschaft des Markus wird in mehreren Punkten entfaltet. Das immer noch anzutreffende Bild, die Evangelisten seien lediglich „Jäger und Sammler“ gewesen, die Überlieferungsgut zusammengestellt hätten, wird in diesen Passagen deutlich zurechtgerückt (83–109). Lediglich der Hinweis zur Ekklesiologie (109) ist meines Erachtens deutlich zu kurz geraten.

Am Ende der Einleitung (116ff) verdient der Hinweis auf die geographischen Angaben des Evangelisten besondere Beachtung. Bayer deutet die Angaben des Markus (besonders in den Kapiteln 5–7) als Beschreibung eines geographischen Raumes, der in etwa dem Stammesgebiet Israels zur Zeit der Richter entspricht. Jesus habe diese Orte bewusst aufgesucht, um den dort lebenden jüdischen Menschen das Evangelium zu bringen. Es ist hier aber auch zu fragen, ob nicht gerade der Abschnitt 7,24–30 eher von einem „Rückzug“ Jesu spricht statt von einer Hinwendung zu den Menschen.

Die eigentliche Auslegung des Textes erfolgt nach dem für die gesamte Reihe geltenden Muster. Nach der Übersetzung (I) werden in einem zweiten Schritt Hinweise zum Aufbau und Gliederung des Textes sowie zu seiner literarischen Form gegeben (II). Diese Hinweise dazu sind in dem vorliegenden Kommentar in der Regel – aber nicht immer – sehr knapp gehalten. Bei der Frage nach der Form lehnt sich Bayer häufig an die Ausführungen von Klaus Berger an, ohne dieses im Einzelnen genauer zu begründen. Ein Schwerpunkt des Kommentars liegt sicherlich in der soliden Vers-für-Vers-Exegese des Textes (III). Diese wird an verschiedenen Stellen immer wieder durch kürzere, aber sehr instruktive Exkurse unterbrochen (z. B. über Pharisäer und Sadduzäer; aber auch Themen wie „die Kaiseranbetung als politisches Mittel der Macht“ werden behandelt). Dass die Auslegung an vielen Stellen dennoch recht knapp geraten ist, liegt auch daran, dass die Auseinandersetzung mit anderen Meinungen recht kurz ausfällt; die Fußnoten geben dem interessierten Leser aber genügend Hinweise, wo er weitere Informationen und auch abweichende Darstellungen finden kann. Die Beschränkung auf das Wesentliche hat in einer Zeit, in der Kommentare immer öfter eine „Überlänge“ erreichen, ihre Berechtigung – zumal sie im vorliegenden Fall nicht auf Kosten der Substanz geht!

Am Ende eines längeren Abschnittes werden die wesentlichen Aussagen zusammengefasst und die Bedeutung des Textes für die Gegenwart dargestellt (IV). Liest man diese Abschnitte, so hört man immer wieder auch deutlich das Herz des engagierten Predigers schlagen, so zum Beispiel bei den Ausführungen über die Nachfolge in 8,34ff! Die Auslegung von 1,40–45 schließt mit einem Gedicht von Dietrich Bonhoeffer (178f). Immer wieder ist zu spüren, wie der Autor dem Leser auch die geistliche Dimension des Textes erschließen möchte, was ihm meistens eindrucksvoll gelingt. Kenntnisreich, gründlich und versiert wird der biblische Text ausgelegt, und das am Anfang gemachte Versprechen, dem Leser die Welt dieses Evangeliums zu erschließen, wird in der Tat eingelöst. Mit dem

vorliegenden Kommentar kann der HTA-Reihe wiederum bescheinigt werden, dass sie auf einem sehr guten Weg ist.

Michael Schröder

Martin Brändl: *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik*, WUNT II/222, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, Pb., 523 S., € 79,-

Der Sport stellt heute ein weltumspannendes Sinnsystem dar, kommuniziert über Sprach- und Kulturgrenzen hinweg, mobilisiert Massen in den Stadien und an den Bildschirmen ...“ (1). Mit dieser Beobachtung eröffnet Martin Brändl seine unter Peter Stuhlmacher in Tübingen geschriebene Dissertation. Sein für die Veröffentlichung leicht überarbeitetes Werk beschäftigt sich nun aber nicht mit der gegenwärtigen Bedeutung von Sport, sondern, wie es ein in der zweiten Reihe der „Wissenschaftliche(n) Untersuchungen zum Neuen Testament“ erschiene- nes Buch erwarten lässt, mit der neutestamentlichen Verwendung dieses Konzeptes. Im Speziellen geht es Brändl um die Herkunft und das Profil der paulinischen Wettkampfmetaphorik.

Um diesen Themenkomplex zu erhellen, untersucht er im ersten Hauptteil die Agon-Metaphorik in der Antike. Auf 105 Seiten werden zunächst die griechische Tradition (Vorsokratiker, Sokrates, Platon, Aristoteles und die Stoa) und dann das (hellenistische) Judentum beleuchtet. Hierbei fällt vor allem die ausführliche Analyse des philonischen Materials ins Gewicht (85–114), die durch einen hilfreichen Vergleich der Gemeinsamkeiten und Unterschiede in der Verwendung des Wettkampf-Motivs bei Philo und Paulus vervollständigt wird (133–137). Da es neben vielen Übereinstimmungen auch deutliche Differenzen gibt, kommt Brändl zu dem Ergebnis, dass sich keine Abhängigkeit des Apostels von Philo konstatieren lässt, sondern dass man die Parallelen vielmehr durch die Verwendung derselben zwei Quellen erklären kann: des hellenistischen Judentums und der eigenen agonistischen Kenntnis (136f).

Im zweiten Hauptteil geht es um „Paulus und die Spiele“. Von den zwei Kapiteln dieses Teils widmet sich das erste den Spielen in Palästina (§ 4). Die Spiele und Wettkämpfe werden in ihrer Entwicklung chronologisch von der Zeit vor dem Scheitern der hellenistischen Reform (2. Jh. v.Chr.) bis zur Regierungszeit des jüdischen Königs Agrippa I. dargestellt. Brändl weist darauf hin, dass die Wettkämpfe und Spiele unter Antiochus IV. wie auch unter Herodes von Angriffen auf die Existenz des jüdischen Volkes begleitet waren. Es ist daher nicht davon auszugehen, dass Paulus die Theater und agonistischen Anlagen seiner Zeit besucht hat. Die paulinische Verwendung der Wettkampf-Konzeption dürfte also eher in dem Lebenskontext der Adressaten seiner Briefe begründet liegen, den er sehr aufmerksam wahrgenommen und sich darüber informiert hat (185). Im an-

schließenden fünften Kapitel untersucht Brändl 1 Kor 9,24–27 auf dem Hintergrund der panhellenistischen Spiele von Isthmia. Er arbeitet heraus, dass „das isthmische Lokalkolorit, die lebendige Metaphorik und die Koinzidenz chronologischer, sozioökonomischer und missionsstrategischer Beobachtungen“ in den paulinischen Ausführungen eine deutliche Kenntnis der Spiele voraussetzt, die auf Paulus' Leben und Arbeiten als Zeltmacher in Korinth beruhen dürften (243).

Im dritten und letzten Hauptteil geht Brändl der Agon-Metaphorik im Kontext der paulinischen Theologie nach. Hier wird zunächst die paulinische Lauf-Metaphorik (Phil 2,16 u. a. [§ 6]) und Siegeskranz-Metaphorik (Phil 3,12–14 u. a. [§ 7]) untersucht. Die Lauf-Metaphorik wird vor allem auf dem alttestamentlichen Hintergrund des Gottesboten interpretiert (Jes 49,1–6 LXX; 2 Sam 18,19–32; Jer 51,31), während die Siegeskranz-Metaphorik in der alttestamentlichen und frühjüdischen Tradition des leidenden Gerechten (Weish 4,1f; 10,10–12; 4 Makk 17,11–16) gesehen wird. Dadurch tritt das eschatologische Profil dieser Bilder zutage (415–417). Diese Beobachtung trifft auch auf den Betrachtungsgegenstand der zwei weiteren Kapitel dieses letzten Teils der Arbeit zu. In Paragraph 8 fragt Brändl dabei spezieller nach der Verwendung des Begriffs *ἄγων* bei Paulus und in der paulinischen Tradition (8.4 ist dem Kolosserbrief und den Pastoralbriefen gewidmet; 8.5. beschäftigt sich mit dem Epheser- und Hebräerbrief). In Paragraph 9 werden dann die paulinischen Metaphern aus dem Kontext der Gladiatorenkämpfe (1 Kor 4,9; 1 Kor 15,32) ebenfalls als eschatologische Motive interpretiert. Das Buch endet mit einem Schlusskapitel, in dem die zuvor erarbeiteten Ergebnisse zusammengefasst werden (auf Schlussfolgerungen für angrenzende Aspekte der paulinischen Theologie wird weitgehend verzichtet), sowie einem detaillierten Verzeichnisteil.

Mit „Der Agon bei Paulus“ hat Brändl eine umfangreiche und sehr gelungene Studie zum Thema vorgelegt. Sie zeichnet sich durch eine minutiöse Arbeit an den entsprechenden Quellen aus und führt so umfassend in den kulturellen Kontext der paulinischen Begrifflichkeit ein. Dieser große Gewinn der Untersuchung dürfte sich neben den akademischen Fähigkeiten des Theologen auch aus den fachlichen Kenntnissen des studierten Sportlers und ehemaligen Leichtathleten Brändl erklären. Die Ergebnisse der Studie sind entsprechend (nicht nur, aber besonders) von großem historischem Interesse. Andererseits mag ein stärker theologisch interessierter Leser in dieser Gewichtung einen Nachteil sehen, denn eine umfangreichere Einbindung und Verknüpfung der Wettkampfmotaphorik mit kontroversen Fragen der paulinischen Eschatologie und Ethik wird nur bedingt vorgenommen. So findet man in der Untersuchung vorwiegend Erklärungen zum paulinischen Text und Kontext, eher selten jedoch eine argumentative Auseinandersetzung mit theologischen Fragen. Diese Gewichtung schlägt sich bisweilen auch im (insgesamt sehr klaren) Schreibstil nieder, wenn beispielsweise auf den Seiten 289–294 der literarische Kontext von Phil 3,12–14 beschrieben wird, ohne dass eine Fragestellung oder ein Ergebnis für die Interpretation des

Textes herausgestellt würde. Die daran anschließende Textauslegung liest sich streckenweise wie ein Kommentar und geht ohne Zusammenfassung oder Überleitung zum nächsten Abschnitt über (303).

Trotz alledem hat Brändl mit seinem Werk die wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament durch eine ergebnisreiche Betrachtung der paulinischen Wettkampfmethaphorik bereichert, an der keine weitere Studie zum Thema vorbei kommt.

Volker Rabens

Martin Meiser: *Galater*, *Novum Testamentum Patristicum* 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, geb., 373 S., € 89,-

Nach zarten Anfängen durch die „Rehabilitation“ des Origenes und der mittelalterlichen Exegese durch die Arbeiten Henri de Lubacs und durch eine verbreitete Unzufriedenheit und Enttäuschung über die Ergebnisse und Folgen klassischer historischer Kritik an der Bibel erlebt die Theologie, vor allem aber die Schriftauslegung der Kirchenväter auch im Bereich des Protestantismus in den vergangenen Jahren eine regelrechte Renaissance – zumal die patristische Theologie Schriftauslegung ist beziehungsweise diesen Anspruch erhebt. Neben dem historischen Interesse, das sich auch in den Bibelwissenschaften zunehmend von den biblischen Texten hin zu ihrer Wirkungsgeschichte wendet (vgl. die entsprechenden Überblicke im *EKK* und das Nachfolgeprojekt der *TRE*, die auf 30 Bände angelegte „*Encyclopedia of the Bible and its Reception*“), erhoffen sich manche Autoren neue Impulse für eine bewusst theologische Exegese der biblischen Bücher. Dieses Ansinnen ist nur zu begrüßen.

Im Gefolge dieses neuen Interesses sind neue Editionen entstanden (z. B. die Serie „*Fontes Christiani*“, „*The Church's Bible*“, „*Ancient Christian Commentary on Scripture*“) In diesem Zusammenhang steht auch die neue Serie „*Novum Testamentum Patristicum*“ (NTP), die bei einem traditionsreichen evangelischen Verlag erscheint und die patristische Exegese zu einzelnen neutestamentlichen Büchern dokumentieren will (hg. von A. Merkt, T. Niklas). Als erster Band ist die Auslegung des Galaterbriefs von Martin Meiser erschienen. Wie die erwähnte englische Serie (und andere) steht das NTP in der frühmittelalterlichen Tradition der Katene, die zu einzelnen biblischen Büchern die Väterauslegung zusammenstellen und tradieren will.

Da es sich um den ersten Band des NTP handelt, steht am Anfang eine Hinführung zur Reihe (7–10), die den Nutzen der Beschäftigung mit der patristischen Exegese für Patristik und Alte Kirchengeschichte, für die Exegese, für die Theologie überhaupt (die patristische Exegese erinnert an den theologischen Gehalt der Texte und an die Notwendigkeit ihrer Applikation [8]), für Kirche und

Ökumene und die Kulturwissenschaften beschreibt. Ferner wird die Entstehung des NTP von 1993 an und seine Zielsetzung beschrieben, nämlich „die Auslegung des Neuen Testaments in der altkirchlichen Literatur umfassend zu dokumentieren, dabei jedoch im Unterschied zu katenenartigen Werken nicht einfach Väterzitate aneinander zu reihen. Vielmehr sollten die wesentlichen Auslegungslinien nachgezeichnet und dabei die unterschiedlichen Kontexte ausgeleuchtet werden, um so auch eine hermeneutisch sensitive Beurteilung der patristischen Auslegungen zu ermöglichen“ (9).

Die Herausgeber sprechen selbst von der enzyklopädischen Dichte des vorliegenden Bandes, der eher zum Nachschlagen als zur durchgängigen Lektüre einlädt (10) und kündigen eine andere Ausrichtung der folgenden Bände an: „Das NTP soll zwar die patristische Auslegungsgeschichte thematisch umfassend dokumentieren, zugleich aber durch Verzicht auf Vollständigkeit und Fokussierung auf zentrale Auslegungslinien einen flüssig lesbaren Kommentar bieten. Das Profil der Reihe ... wird sich mit dem Erscheinen der folgenden Bände schärfen“ (10).

Nach seinem eigenen Vorwort (11f) beginnt Meiser mit einem guten Überblick über den Galaterbrief in der altkirchlichen Rezeption, der weit über die in den Einleitungen von Kommentaren übliche Zusammenstellung altkirchlicher Bezeugung hinausgeht. Aus der vornizänischen Zeit geht es um die nachapostolische Briefliteratur, apologetische Literatur, apokryphe nichtgnostische und gnostische Literatur, um Marcion und die antihäretische Literatur (Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Hippolyt und Novatian), Origenes, Cyprian, großkirchliche Autoren zwischen 250 und 325 und die manichäische Literatur. Aus der Zeit nach 325 referiert Meiser die Rolle des Galaterbriefs in den dogmatischen Kontroversen und die Kommentare zum Galaterbrief des vierten Jahrhunderts (36–41). Instruktiv ist der kurze Abschnitt zu den Einleitungsfragen in der antiken Diskussion (41f). Als Gegner gelten Judenchristen, verschiedene Orte der Abfassung werden erwogen, für die umstrittene Lokalisierung der Adressaten tragen die patristischen Angaben kaum etwas bei (von Meiser zusammengestellt, u. a. mit Hinweisen auf das patristische Verständnis der Angaben in Apg 13f und 16; dass „Lukas einem anderen Sprachgebrauch folgt als Paulus, käme ... damaligen Auslegern nicht in den Sinn. Das schränkt aber auch die historische Verwertbarkeit ihrer Aussagen ein“ [42]).

Der Großteil des Bandes, gliedert nach den Perikopen des Galaterbriefs („... unter Berücksichtigung chronologischer und formgeschichtlicher Gegebenheiten jeweils thematisch gegliedert dargestellt. Grundlage sind nicht nur die altkirchlichen Kommentare, sondern auch andere Schriften dogmatischen oder ethischen Inhalts. In ihnen stehen nicht die *verba*, sondern die *res credendae, agenda, celebranda* im Mittelpunkt der Wahrnehmung der Heiligen Schrift“ [11]), gilt der detaillierten Analyse und Darstellung der patristischen Auslegung. Die einführenden Orientierungen über verschiedene Rezeptionslinien sind hilfreich. Dabei werden die besprochenen Auslegungen bis auf kurze Zitate nicht abgedruckt.

Mit Akribie referiert Meiser auf diese Weise die gesamte antike lateinisch-griechische Auslegung des Galaterbriefs. Im Vorwort notiert er, dass er aus den patristischen Bezugnahmen auf Galater 3,27; 4,26 und 5,22 auswählen musste. Ferner schreibt er, dass sich „die in der Form der Anspielung liegende permanente Prägung weiter Teile der altkirchlichen Literatur durch Worte der Heiligen Schrift kaum adäquat darstellen“ lässt (11); „... die Fülle der biblischen Anspielungen ergibt eine Intensität des Schriftbezuges, die nicht durch die neuzeitliche Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis geprägt ist, sondern durch das Bewusstsein, in einem vorgegebenen, das eigene Denken übersteigenden Raum von Wahrheit zu stehen, die Erlösung verheißt und Bewährung fordert“.

Der Band endet mit Bibliographie (323–358; Quellen und Sekundärliteratur) und Registern (359–373; Bibelstellen, antike Autoren, frühjüdische Autoren, antike christliche Autoren – ein Register, das die Verwendung des Bandes als Nachschlagewerk ermöglicht –, moderne Autoren und Sachen). Der Leser bleibt mit einer überwältigenden Fülle interessanter und teilweise kurios anmutender Eindrücke zurück. Der Band „dokumentiert“ (so das auf S. 7 angegebene Ziel) gründlich und gekonnt die patristische Auslegung, wirkt jedoch wenig inspirierend. Es fehlt eine abschließende Zusammenfassung und Würdigung der patristischen Auslegung beziehungsweise des Verständnisses des Galaterbriefs. Dies wäre nicht nur historisch und rezeptionsgeschichtlich von Interesse gewesen, sondern auch theologisch. Die Väterexegese hat das Verständnis des Galaterbriefs bis zur Reformationszeit bestimmt. Wie hebt sich davon das Verständnis der Reformatoren ab, zumal der Galaterbrief zusammen mit dem Römerbrief zur biblischen Streitschrift der protestantischen Sache wird? Einige Sätze in Meisers Vorwort zu der „Zeitreise in die Formierungsphase traditionellen Christentums“ (12) zeigen Ansätze einer Würdigung der patristischen Auslegung: „So manche innerchristliche Polemik ist historisch unzutreffend und darum auch theologisch unhaltbar. ... Theologisch erst recht nicht mehr nachvollziehbar ist die pauschale Abwertung des nicht an Jesus glaubenden Judentums.“

Evangelikale Theologen werden sich über das neue Interesse an einer bewusst theologischen Auslegung der Schrift sowie ihrer Anwendung und über das Ansinnen, an die Tradition der geistlichen Schriftauslegung anzuknüpfen, freuen. Jedoch sollten aus evangelikaler Perspektive die Möglichkeit und die Grenzen patristischer Schriftauslegung neu reflektiert werden, zumal evangelische Schriftauslegung mit ihrer Betonung des Literalsinns der Texte und der *claritas scripturae* sich lange als Gegenpol zur patristischen und mittelalterlichen Erschließung des mehrfachen Schriftsinns verstanden hat. Allerdings ist im Schriftgebrauch pietistisch geprägter Gemeinden die Kontinuität patristischer Schriftauslegung bis in die Gegenwart spürbar.

Dem Verlag ist zu danken, dass er neben den bestehenden Kommentarreihen wie dem „Neuen Testament Deutsch“ oder dem „Kritisch-exegetischen Kommentar zum Neuen Testament“ mit dem vorliegenden ersten Band des NTP und

dem neuen „Papyrologischen Kommentar zum Neuen Testament“ zwei innovative und interessante Reihen begonnen hat, die interessante und weiterführende Impulse versprechen.

Christoph Stenschke

Joel White: *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament*, TANZ 45, Tübingen: Francke, 2007, kt., 320 S., € 78,-

Joel White, Dozent für Neues Testament an der Freien Theologischen Akademie in Gießen, hat 2006 in Dortmund seine unter Rainer Riesner erarbeitete Dissertation vorgelegt. Er veröffentlicht diese nun leicht überarbeitet in der TANZ-Reihe. Nach einigen wichtigen Überlegungen zur Methodik (zu: Identifizierung alttestamentlicher Anspielungen in neutestamentlichen Texten, Verständnis von Metapher), gibt White in einem ersten, größeren Teil der Arbeit (17–68) einen Ein- und Überblick in die Texte des Alten Testaments und Frühjudentums, die die „Erstlingsgabe“ thematisieren. Sowohl die Begrifflichkeit als auch die Sache und die damit verbundenen Themen wie „Ernte“ (agrarischer Aspekt), „Zehnter“, „Opfer“ (kultischer Aspekt), „Abgaben“ (sozioökonomischer Aspekt), „Feste“ und die Einbindung in den „Bund“ werden detailliert und überzeugend dargelegt. Schon hier wird deutlich, dass hinter dem auf den ersten Blick blassen Ausdruck „Erstlingsgabe“ eine Fülle von gewichtigen Vorstellungen steht und mit dem Begriff theologisch weitreichende Themen verknüpft sind. Zwar sind im Alten Testament die meisten Aussagen über die Erstlingsgabe „handfest“ zu verstehen (es geht also um materielle Gaben), aber es gibt mit Dt 33,21; Ps 78,51; 105,36; Am 6,6; Hes 48,14 und einigen Stellen in der frühjüdischen Literatur auch Texte, die in einem *bildlichen* Sinn von der Erstlingsgabe sprechen. Besonders wichtig ist hier Jer 2,1–3 geworden (Israel als „Erstlingsgabe“), eine Stelle, die dann offenbar für die junge Christenheit sehr wichtig wurde.

Für das Neue Testament (69–288) ist einerseits entscheidend, dass an allen *aparche*-Stellen (2 Thess 2,13 ist textkritisch umstritten; 6 Stellen bei Paulus in Röm und 1 Kor; Jak 1,18 und Offb 14,4) *immer ein metaphorischer Gebrauch* der Erstlingsgabe vorliegt. Dabei hat White im alttestamentlichen Teil gut herausgearbeitet, dass zur Zeit des Neuen Testaments für einen bildlichen Gebrauch dieses Begriffes sechs verschiedene Bedeutungsnuancen sozusagen als „Bildspender“ bereitstanden. Es wird auch schnell deutlich, dass hinter den neutestamentlichen Stellen bereits eine durchdachte, christliche Interpretation der Erstlingsgaben-Thematik stehen muss, die allerdings in unseren Texten (leider) nirgends ausführlicher entfaltet ist. Diese Tatsache verlangt von White viel exegetisches Fingerspitzengefühl, sowohl Weit- als auch Vorsicht und ein ausgewogenes und weises Urteil in einer Fülle von Detailfragen.

Die neutestamentlichen Stellen untersucht er nun nicht chronologisch, sondern thematisch und begründet dies überzeugend (69). Die Untersuchung widmet sich daher zuerst Röm 11,16, wo die alttestamentliche Erstlingsgabenmetapher nicht nur an Num 15,20f (Teig) anlehnt, sondern auch eng mit Jer 2,1ff verbunden werden muss (der treue Rest Israels als Erstlingsgabe). Und er verfolgt dann „die weitere paulinische Entwicklung der Metapher in christologisch-typologischer (1 Kor 15,20.23 [JB: Christus als Erstlingsgabe von den Toten]), pneumatologischer (Röm 8,23 [JB: Erstlingsgabe des Geistes]), missionsstrategischer (Röm 16,5b; 1 Kor 16,15 [JB: Konkrete Mitarbeiter als Erstlingsgabe]) und ekklesiologischer (2 Thess 2,13 [JB: Gemeinde als Erstlingsgabe]) Hinsicht“ (69). In einem kürzeren Kapitel werden die übrigen Stellen im Neuen Testament (Jak: Judenchristen als Erstlingsgabe; Offb: judenchristlicher Kern der Gemeinde als Erstlingsgabe) und (sehr kurz und knapp) die Rezeption der Metapher in der Didache, im Barnabasbrief und im Ersten Clemensbrief untersucht.

Natürlich steht bei den meisten Stellen die Frage im Vordergrund, auf welche alttestamentliche Stelle und damit Erstlingsgaben-Vorstellung sich der neutestamentliche Autor beim Gebrauch des Ausdrucks *aparche* jeweils bezieht oder anspielt. Öfters hinterfragt White hier den exegetischen Konsens der Antwort nach dem Referenten von *aparche* und immer bringt er die bisherige Forschung einen guten Schritt voran. Seine Gedankengänge sind klar nachzuvollziehen, die Spannweite vom Detail bis zum Kontext des Gesamttextes wird im Auge behalten, und die Argumentation kommt praktisch ohne monokausale „Behauptungen“ aus. So folgt man dem umsichtigen Ausleger in manchen seiner Antworten zu exegetischen Fragen gerne, und auch wer nicht in allem mit White übereinstimmt, wird sich nur mit Gewinn mit seiner Arbeit zu den einzelnen Textstellen auseinandersetzen. Der Autor ist sich bewusst, dass sich bei dem gewählten Thema und der oben bereits erwähnten Tatsache, dass von den neutestamentlichen Autoren bei den damaligen Lesern einiges an Wissen über die christlich interpretierte Erstlingsgaben-Thematik vorausgesetzt ist, noch stärker als sonst abwägende Wahrscheinlichkeitsurteile zu fällen sind. Gerade diese Herausforderung meistert er vorbildlich.

In seinem Schlusskapitel (289–316) fasst White die Ergebnisse zusammen (auch tabellarisch [290f]), versucht eine Systematisierung und entfaltet danach seine Sicht der Entstehung und Entfaltung der Erstlingsgabenmetapher im Neuen Testament. Er kommt zum Schluss, dass in erster Linie die Fragen rund um das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen in der jungen Christenheit als „Wiege“ für den wichtigsten christlichen Bildvergleich mit der Erstlingsgabe gelten müssen. Jer 2,3 könnte zum Beispiel in den Gesprächen in Jerusalem rund um das sogenannte Apostelkonzil (Apg 15) eine zentrale Rolle gespielt haben. Paulus hat dann diese Gedanken selbständig noch weiter entwickelt, wenn er Christus als Erstlingsgabe aus den Toten (1 Kor 15) und Mitarbeiter oder die Gemeinde insgesamt als Erstlingsgabe im Sinne von Weihegaben bezeichnet. Mit einigen Überlegungen zum theologischen Ertrag der Arbeit (Verhältnis Juden- und Hei-

denchristen in der Urgemeinde, Paulus als jüdischer Theologe, Kontingente Naherwartung bei Paulus) schließt White sein Buch ab. Es ist ihm zu danken nicht nur für die Aufarbeitung einer vernachlässigten Thematik sondern auch für die vorbildliche methodische und exegetische Art und Weise, wie er das getan hat. Drei kurze, hilfreiche Anhänge, das Abkürzungsverzeichnis, die Bibliographie und ein ausführliches Stellenregister runden den gelungenen Band ab.

Jürg Buchegger-Müller

4. Umwelt und Zeitgeschichte

Kurt Erlemann, Karl Leo Loethlichs, Klaus Scherberich, Jürgen Zangenberg (Hgg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 4: Karten – Abbildungen – Register*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, Pb., 207 S., € 29,90

Der vierte Band des Werkes „Neues Testament und Antike Kultur“ (Band 1 erschien 2004, die Bände 2 und 3 im Jahr 2005) schließt das neue Standardwerk zur Umwelt des Neuen Testaments nahezu ab. Die insgesamt 100 Abbildungen („Fotos und Skizzen“ [6–80]) sind den Beiträgen aus den ersten drei Bänden zugeordnet (allerdings nicht umkehrt). Die Auswahl der Landkarten, der Fotos von Inschriften, Landschaften und Ausgrabungen sowie der Skizzen von Tempeln und Stadtplänen ist repräsentativ. Man findet Abbildungen von herodianischen Münzen, von wichtigen Inschriften, von Festungen (Masada) und Palästen (Jericho) sowie Stadtpläne der meisten größeren Städte, die im Neuen Testament erwähnt werden (Cäsarea, Alexandria, Antiochia, Athen, Ephesus, Jerusalem, Korinth, Pergamon, Philippi, Rom, Thessaloniki). Die Abbildungen wurden teils aus der veröffentlichten Spezialliteratur entnommen, teils neu gezeichnet.

Weil Querverweise im Text der drei Bände zu den Fotos und Skizzen fehlen, ist es ratsam, den Foto- und Skizzen teil durchzuschauen und die Namen und Sachen im Personen- und Sachindex nachzutragen. Im Kapitel über Inschriften/Epigraphik (1.3.4.2) werden Text und Übersetzung der Bauinschrift des Pontius Pilatus aus Cäsarea zitiert; in Band IV sind für dieses Kapitel keine Fotos abgebildet; ein Foto der Bauinschrift findet sich jedoch in Abbildung 19, mit Rückverweis auf Kapitel 1.4.4 (Palästina unter römischer Herrschaft). Im Personen- und Sachindex wird nur einmal auf Pilatus verwiesen, allerdings weder auf 1.3.4.2 noch auf 1.4.4, sondern lediglich auf die Beschreibung Jerusalems in 2.2.7.3.

Der Band endet mit einem Abkürzungsverzeichnis (81–97), einem ausführlichen Stellenregister (98–172), einem Personen- und Sachindex (173–189), einem Autorenverzeichnis und Corrigenda zu ersten drei Bänden. Die Stellenregister listen ziemlich lückenlos alle alttestamentlichen, neutestamentlichen, früh-

jüdischen, frühchristlichen, klassischen, epigraphischen und numismatischen Quellen auf, einschließlich der Verweise in den Fußnoten (der Verweis auf Isokr. or. 3,20 in III, S. 186 Anm. 22 fehlt, während der folgende Verweis auf Philo spec. leg. 1,201.272 aufgenommen wurde). Der Personen- und Sachindex hingegen lässt, wie bereits angedeutet, einige Wünsche offen. Die Erwähnung des Claudius in I, Seite 128 wird genauso wenig aufgelistet wie die Erwähnung von Ephesos in I, Seite 126.127.171, die Erwähnung von Pilatus in I, Seite 127 und von Galatia in I, Seite 171, die Erwähnung des Synhedriums in II, Seite 157 und des Tertullus in II, Seite 243, oder die Erwähnung des Monotheismus in III, Seite 51 und der Erstlingsfrüchte in III, Seite 194. Die Beispiele ließen sich vermehren. Das Vorwort kündigt einen fünften Band an, in dem Quellentexte bereitgestellt werden.

Eckhard Schnabel

Martin Hengel, Anna Maria Schwemer: *Jesus und das Judentum*, Geschichte des frühen Christentums I, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2007, Ln., XXIV + 749 S., € 99.–

Nach mehrjährigen Vorarbeiten ist der erste der auf vier Bände geplanten „Geschichte des frühen Christentums“ erschienen. Der erste Band behandelt das Wirken Johannes des Täufers und das Wirken Jesu (27/28–30 n.Chr.), der zweite Band die Frühzeit des Urchristentums vom Wirken Jesu bis zum Apostelkonzil (30–48/49 n.Chr.), der dritte Band die zweite Periode der apostolischen Zeit vom Apostelkonzil bis zur Anfangszeit Trajans (50–110 n.Chr.), der vierte Band die Zeit von Ignatius bis zu den Anfängen des dritten Jahrhunderts (110–200 n.Chr.). Der Band beginnt mit einer Darstellung des Judentums in Palästina zwischen der Unterwerfung durch Pompeius 63 v.Chr. und der Zerstörung Jerusalems 70 n.Chr. (Teil I [39–168]; laut Vorwort verfasst vor allem durch A. M. Schwemer). Einem historischen Überblick, der sich auf die römischen und jüdischen Regenten konzentriert, folgt eine Darstellung der Pharisäer, Essener, Sadduzäer, Zeloten und Samaritaner.

Die Darstellung des Wirkens Jesu ist in sechs Teile gegliedert. Der ausführliche Teil II behandelt „Vorfragen zur Person und Geschichte Jesu“ (171–270), bei denen es vor allem um die Quellen und ihre Zuverlässigkeit geht. Die „Einleitung“ in die Evangelien (214–240) geht von den üblichen historisch-kritischen Datierungen und Abhängigkeitsverhältnissen aus, wie sie in Deutschland von vielen Neutestamentlern akzeptiert werden, einschließlich der Meinung, das Johannesevangelium komme als Quelle für die Jesus-Tradition wegen der „Übermacht“ der Christologie „nur bedingt“ in Frage (237). Hier hätte man sich nicht nur einen kurzen Hinweis auf J. A. T. Robinson gewünscht, dessen Datierung des

Johannesevangeliums mit der Wertung „abwegig“ (238) rasch erledigt wird (wobei Robinson nicht das Johannesevangelium, sondern die johanneische Tradition als „alt“ erweisen will), sondern eine offenere Diskussion mit (vor allem) angelsächsischen Autoren, die in Einleitungsfragen andere Wege gehen (man notiere nur den neuen Matthäus-Kommentar von John Nolland in NIGTC, der eine Datierung des Matthäusevangeliums vor 66 n.Chr. für möglich hält). Hengel und Schwemer rufen „konservative“ und „radikale Kritiker“ auf, „bescheidener“ zu werden, weil die neutestamentliche Disziplin „Vermutungswissenschaft“ ist und mit zahllosen Hypothesen arbeitet (269; die Betonung der methodischen Bescheidenheit wird öfter erwähnt [vgl. 191]). Solche Mahnungen hört man in allen „Lagern“ neutestamentlicher Forschung, und sie ist ganz gewiss auch berechtigt. Die historische Arbeit, auf der die Darstellung der folgenden Teile III–VII beruht, steht der „konservativen“ Evangelienforschung sehr viel näher als den Annahmen der oft zitierten skeptischen Kritiker D. F. Strauss, W. Wrede und R. Bultmann. So stellt sich auch hier die Frage, ob die Resultate historischer Forschung letztlich mehr mit persönlichen Vorentscheidungen zu tun haben als mit sauberer Methoden- und Quellendiskussion. Vorbildlich ist es in diesem Zusammenhang, wenn die Autoren aus der Rätselhaftigkeit des Täufers im Rahmen des palästinischen Judentums auf die Bruchstückhaftigkeit unseres Wissens über diese Zeit schließen (312), anstatt den neutestamentlichen Autoren Verzerrung der historischen Realität vorzuwerfen, wie es skeptische Kritiker oft getan haben.

Teil III „Jesus der Galiläer und Johannes der Täufer“ (273–339) behandelt zunächst Galiläa, Nazareth, die Familie Jesu, die davidische Abstammung, Beruf und soziale Herkunft (u. a. Annahme von Griechischkenntnissen Jesu), sodann Johannes den Täufer und die Taufe Jesu durch Johannes sowie die Beziehung zwischen Jesus und Johannes. Hengel und Schwemer bewerten die neutestamentlichen Quellenaussagen zu Johannes und Jesus mit Nachdruck so: „Ist der Täufer als Elias redivivus größer als frühere Profeten, deren Reihe er abschließt, so ist Jesus selbst – dieser Schluß erscheint uns unausweichlich – der *messianische Vollender*“ (338).

Teil IV „Jesu Auftreten und Verkündigung“ (343–458), mit 116 Seiten der längste Abschnitt des Buches, behandelt in fünf Paragraphen den geographisch-historischen Rahmen des Wirkens Jesu (Galiläa, Orte und Wege, Samarien, Jesus als Lehrer und Herr, Berufung von Jüngern, Einsetzung der Zwölf, Aussendungsüberlieferung), die poetische Form der Verkündigung Jesu (Parallelismus membrorum, Rückübersetzung ins Aramäische, Weisheits- und Profetenspruch, Gleichnisse), Jesu Verkündigung vom Reich Gottes, den Willen Gottes, die Vaterliebe Gottes. Hengel und Schwemer belegen erneut, dass die Frage, ob sich Jesu Predigt vom Reich Gottes auf die Gegenwart oder auf die Zukunft bezieht, eine falsche Alternative aufstellt. Sie greifen die Formulierung „sich realisierende Eschatologie“ (E. Haenchen, J. Jeremias) auf: Die Anwesenheit der Gottesherrschaft „mitten unter euch“ (Lk 17,21) bezieht sich auf die Person Jesu selbst (428).

Teil V „Jesu Vollmacht und messianischer Anspruch“ (461–548) behandelt in zwei Paragraphen Jesus als profetisch-messianischen Wundertäter und die Frage, ob Jesus Profet oder Messias war. Hengel und Schwemer anerkennen die Schwierigkeit, die Tatsächlichkeit von Wundern und die Glaubwürdigkeit der Augenzeugen historisch „beweisen“ zu können. Da auch Jesu Gegner nicht bestritten haben, dass Jesus Wunder bewirkte (die sie allerdings als Werk des Teufels bewerteten), da die Wundererzählungen von Anfang mit der Person Jesu verbunden waren, da sie vom Inhalt her palästinisch-jüdisches Gepräge tragen, und da die Aversion gegen alles Wunderhafte schon aus historischen Gründen problematisch ist, gibt es keinen Grund, die Wundererzählungen der Evangelien als Fiktion zu behandeln. „Wir meinen, daß sie nahezu alle einen konkreten Anhalt im Verhalten Jesu haben“ (497), auch die sogenannten „Naturwunder“ (496). Jesus selbst und seine Jünger haben die „Krafttaten“ als „Zeichen der mit seinem Wirken anbrechenden Gottesherrschaft und damit zugleich als ‚messianische‘ Zeichen verstanden“ (497). Hengel und Schwemer weisen überzeugend nach, dass Jesus einen eschatologisch-messianischen Sendungsanspruch hatte, der den Anspruch des Profeten „grundsätzlich qualitativ“ überschreitet, „weil er die endzeitliche ‚Erfüllung‘ bringt“ (544). Der Messiasitel wurde von Jesus nur selten verwendet, jedoch von seinen Jüngern, von anderen Anhängern, und am Ende von seinen Gegnern an ihn herangetragen – ein „Antrag“, den Jesus nie zurückgewiesen hat. „Das Bekennen der Jünger und der frühesten Gemeinde zu Jesus als Gottes ‚Gesalbtem‘ beruht daher auf keinem Irrtum. Vielmehr ist es sein ihm vom Vater gegebener messianischer Sendungsauftrag und sein Sendungsanspruch, der ihn in den Tod führt“ (545).

Teil VI „Die Passion Jesu“ (551–621) behandelt in vier Abschnitten die letzten Auseinandersetzungen in Jerusalem (Einzug, Chronologie, Tempelreinigung, Kampfgespräche), Vorbereitung der Passion Jesu (Todesbeschuß, Verrat des Judas, Salbung, das letzte Mahl), Gethsemane (Verhaftung, Verhör vor dem Synhedrium), der gekreuzigte Messias (Verhandlung vor Pilatus, Gang zur Richtstätte und Kreuzigung, Grablegung). Hengel und Schwemer halten den „schlichten“ Markus-Bericht der Passionsgeschichte für den zuverlässigsten. Dass es Petrus war, der einem Sklaven namens Malchus das Ohr abgeschlagen hat, ist legendarische Erweiterung. Die Tatsache, dass der Name Malchus vor allem bei Arabern und Nabatäern vorkommt, es sich also um einen nichtjüdischen Sklaven handeln könnte, veranlasst die Autoren zu der Bemerkung, dass „diese sonderbare Angabe“ vielleicht „doch auf Tradition“ beruhen könnte (589 Anm. 15). Vielleicht wäre hier die in der Methodendiskussion angemahnte Bescheidenheit einzubringen, genauso wie bei der Auskunft, dass „entgegen der Darstellung des Johannes“ bei der Verhaftung Jesu „keine römischen Truppen“ beteiligt waren (589) und die nur mit Mühe erfolgreiche Verhaftung auf das theologische Anliegen des Johannes zurückgeht, weil die Verhaftung Jesu „in Wirklichkeit ... in der Passnacht“ durch die jüdische Polizeibehörde „kein großes Problem“ war (590). Hengel und Schwemer wollen „gegen Markus und Mat-

thäus, mit Lukas und Johannes“ (598) auch wissen, dass ein förmliches Todesurteil wegen Gotteslästerung nicht gefällt wurde. Generell und in vielen Einzelpunkten verteidigen sie jedoch die Historizität des Berichts über die Verhandlung vor dem Hohenpriester (598f) wie auch des Berichts über die Verhandlung vor Pilatus (die Szene Lk 23,6–12 – Pilatus schickt Jesus zu Herodes Antipas – bleibt unkommentiert). Hengel und Schwemer sehen „keinen vernünftigen Grund“, der es verhindern würde, den aramäischen Gebetsruf Jesu in Mk 15,34 als geschichtlich zu akzeptieren, halten jedoch die dreistündige Finsternis, das Zerreißen des Tempelvorhangs und das Zeugnis des Centurio für legendär (617f) – ob die offenkundige theologische Bedeutung dieser Passagen ein „vernünftiger“ Grund ist, an der Historizität zu zweifeln, bleibt dahingestellt. Archäologische Lokalisierungen zum Beispiel von Golgatha werden knapp angesprochen (613), aber nicht ausführlich behandelt (für das Grab Jesu wird nur auf M. Biddle verwiesen [621 Anm. 104]).

Teil VII „Das Zeugnis von der Auferstehung“ (625–652) behandelt das älteste Zeugnis von der Auferstehung Jesu in 1 Kor 15,3–8, die Berichte vom leeren Grab und die Erzählungen über die Erscheinungen des Auferstandenen. Hengel und Schwemer halten die neutestamentlichen Zeugnisse von der Auferstehung Jesu für widersprüchlich in Einzelheiten, aber für historisch im Wesentlichen (eine Auseinandersetzung mit G. Lüdemann, die man angesichts vorausgehender Diskussionen erwarten könnte, findet nicht statt). Die Auskunft, dass sich die „fast widersprüchlich erscheinende Vielfalt“ der Auferstehungszeugnisse „jeder Harmonisierung widersetzt“, wird leider nicht verifiziert. Entsprechende Versuche werden nicht behandelt, und die historische (von den vorhandenen Quellen kontrollierte) Phantasie, mit der Hengel und Schwemer sonst Quellen und Daten miteinander verbinden, wird leider nicht zum Versuch einer historisch plausiblen, zumindest möglichen Erklärung der divergierenden Angaben eingesetzt. Richtig und wichtig ist der Schlusssatz: „Die Konstitution der Urgemeinde in der Kraft des Geistes, im Hinblick auf ihren jetzt zu Gott erhöhten Herrn und im Rückblick auf sein irdisches Wirken ist das für uns sichtbare und bis heute fortwirkende Wunder von Ostern“ (652).

Ausführliche Stellen-, Autoren- und Sachregister (655–749) erleichtern das Auffinden von Details in der Diskussion. Ein Verzeichnis abgekürzt zitierter Literatur ist an den Anfang des Bandes gestellt; weitere benutzte Literatur lässt sich über das Autorenregister ermitteln. Auffallend ist, dass E. P. Sanders so gut wie keine Rolle spielt, trotz seiner Bedeutung für den sogenannten *third quest* in der Erforschung des historischen Jesus. Die im angelsächsischen Raum einflussreichen Studien von C. A. Evans und N. T. Wright werden nicht einmal erwähnt. Was Fragen der Historizität betrifft, führen Hengel und Schwemer mit D. F. Strauss, W. Wrede, R. Bultmann und J. Jeremias das Gespräch, weniger mit der neueren internationalen Forschung (von G. Theißen, R. Bauckham und J. D. G. Dunn abgesehen). Gerade die ausführlichen Arbeiten von N. T. Wright über die

Messianität Jesu (1996) und zur Auferstehung (2003) hätten das Argument der Autoren unterstützt.

Wer „Jesus und das Judentum“ durcharbeitet, wird reich belohnt – mit Auskünften über neutestamentliche Texte und ihre Auslegung, über die Forschungsgeschichte und ihre Irrwege, über historische Sachverhalte und Autoren des ersten (und zweiten) Jahrhunderts, über jüdische Regenten und Parteien, über theologische Anliegen neutestamentlicher Autoren und ihre literarische Arbeitsweise, und vor allem über Jesus und sein Wirken in Galiläa und seinen Tod und seine Auferstehung in Jerusalem. Die Darstellung und die Beweisführung für das zentrale Anliegen, den messianischen Sendungsanspruch Jesu als historischen und von *daher* theologisch bedeutsamen Sachverhalt zu erhärten, ist gründlich und gelungen und sollte neu von denjenigen zur Kenntnis genommen werden, für die das Christentum mit frühen Jesusanhängern oder mit Paulus begann. Hengel und Schwemer haben Recht: Die Heilsgewissheit von Röm 8,38f, „die ganz auf Gnade beruht, lehrte schon Jesus seine Hörer in den Gleichnissen, und er hat dieselbe durch seinen Weg als Gottesknecht für alle Menschen begründet“ (654).

Eckhard Schnabel

5. Theologie

Jürgen Becker: *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2007, Pb., VIII + 307 S., € 39,-

Jürgen Becker, der seit dem Jahr 2000 emeritierte langjährige Professor für Neues Testament an der Universität Kiel, legt mit diesem Buch den Ertrag seiner Beschäftigung mit der Auferstehung Jesu in Hauptseminaren, öffentlichen Vorträgen und in verschiedenen Veröffentlichungen (z. B. das Buch „Die Auferstehung der Toten im Urchristentum“, 1976; Art. „Auferstehung“ in RGG⁴ I, 1998) vor. Weil er sich nicht nur „studierte Theologen“ als Leser wünscht, hat er den Anmerkungsapparat auf das Notwendigste beschränkt (Vorwort; ich zähle insgesamt 299 zumeist knappe Fußnoten für 287 Seiten Text). Er verzichtet deshalb auch bewusst auf die üblichen gelehrten Auseinandersetzungen mit Fachkollegen, weil er davon überzeugt ist, „dass die neutestamentliche Wissenschaft eine Bringschuld gegenüber einer größeren Öffentlichkeit einzulösen hat“ (ebd.).

In der Einleitung (1–6) erläutert Becker seine Darstellung in den folgenden Kapiteln. So wird der Leser von Anfang an darauf vorbereitet, die Auferstehung Jesu als visionäres Erlebnis zu verstehen, das als „Erschließungsgeschehen“ zu verstehen ist, welches eine „neue Erkenntnis“ aus sich heraussetzte, die in einem langsamen Prozess zu einem „ganze(n) Wirklichkeitsverständnis“ führte (S.4ff).

Im längsten Kapitel des Buches (7–93) behandelt Becker in sechs Abschnitten kanonische und nicht-kanonische Evangelientexte: die Engellerscheinung am leeren Grab (Mk 16,1–8), die Sendung zur Weltmission durch den erhöhten Herrn (Mt 27,62–28,20), Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten als die Gründungszeit der Kirche (Lk 24; Apg 1–2), den Ostertext des Johannesevangeliums (Joh 20–21), den unechten Markusschluss (Mk 16,9–20) und den Ausbau der Evangelientradition durch Reden des Auferstandenen (Epistula Apostolorum, 2. Jh.).

Im dritten Kapitel (94–132) werden die bekenntnisartigen Aussagen zur Auferstehung Jesu behandelt – zunächst Stellen, die vom Christus sprechen, der von den Toten auferweckt wurde, sodann Stellen, in denen vom erhöhten Herrn die Rede ist. 1 Kor 15,3–8 wird ausführlich behandelt (101–118). Becker schließt, dass die paulinische Redeweise von der Auferstehung Jesu „keine Auskunft über Jesu Auferstehungswirklichkeit“ gibt, ebensowenig über die „Erfahrungswelt der Zeugen“ (118).

Das vierte Kapitel (133–181) beschäftigt sich mit dem Selbstzeugnis und den „Fremdzeugnissen“ (der nachapostolischen Zeit) zur Berufung des Paulus. Becker kommt zu dem inzwischen nicht mehr überraschenden Schluss, dass die paulinische „Ostererfahrung“ als Vision zu verstehen ist, was im Hinblick auf 1 Kor 15,3–5 bedeutet, dass auch die Ostererfahrungen der genannten Zeugen als Visionen interpretiert werden müssen. Weil sich aus 1 Kor 15,35–57 ergibt, dass die „Kontinuitätsbrücke“ zwischen dieser und der jenseitigen Welt „allein in der göttlichen Schöpfermacht“ liegt, versteht man laut Becker, weshalb Paulus kein Eigeninteresse am Grab Jesu und überhaupt kein Interesse an der Öffnung von Gräbern hat: „Was in die Gräber gelegt wird, verwest zu Ende. Der erste Adam und sein Gefolge haben keine Zukunft. Gott braucht auch von Toten keine ‚Reste‘ als Ausgangspunkt für eine Auferstehungshandlung, um ihre Identität aufrecht zu erhalten“ (167). Man muss annehmen, dass Becker konsequent auch der Auffassung ist, dass der Leib Jesu im Grab verwest ist, denn Visionen benötigen auch keine „Reste“ als Ausgangspunkt. Leider erklärt Becker 1 Kor 15,14 nicht; aber man kann Paulus ja rhetorische Übertreibung vorwerfen. Wenn Leiblichkeit „das Wesen der Gesamtschöpfung“ ist, wie Becker zutreffend festhält (166), dann muss man sich schon sehr bemühen, die Aussage: „ist aber Christus nicht auferstanden, so ist unsere Predigt vergeblich, so ist auch euer Glaube vergeblich“, von der Leiblichkeit der Auferstehung Jesu fernzuhalten.

Das fünfte Kapitel (182–221) untersucht frühjüdische Aussagen zur Auferstehung von den Toten sowie die Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft als traditionsgeschichtlichen Hintergrund der Auferstehungsaussagen. Becker schließt, dass im zeitgenössischen Judentum nicht nur die Sadduzäer, sondern auch andere Gruppen von einer leiblichen Auferstehung der Toten nichts wissen wollten. Aus der Verkündigung Jesu von der „sich ‚erfolgsorientiert‘ durchsetzenden Gottesherrschaft“ (218) ergibt sich, dass die Jünger Jesu durchaus mit seinem Tod umgehen konnten, auch wenn sie zunächst „Probleme gehabt haben werden“, denn „das ist bei Todesfällen die Regel“ (219).

Die letzten vier Kapitel sind kurz, sie fassen zusammen und vertiefen vorher Gesagtes. Becker behandelt die Ostererfahrung und Geistbegabung (222–238), historische Fragen (239–263), die Ostererfahrung und die Geschichte des Urchristentums (264–272) sowie den Glauben an den auferstandenen Herrn (273–287). Er schließt im Blick auf die Erzählung vom leeren Grab, dass diese Tradition, die als Entrückungserzählung zu deuten ist, „keinen Anspruch auf Wiedergabe einer historischen Begebenheit vorzeigen kann. Sie ist erzählte Christologie“ (239–249 [Zitat 249]). Der Auferstehungsglaube verdankt sich den „Ostervisionen“ der Jünger, denn diese „wussten Jesus als Märtyrer für die Sache Gottes so zu Gott erhöht, wie es auch für andere Märtyrer damals im Frühjudentum angenommen wurde“ (265; vgl. 275ff). Hätte Becker die große Studie von N. T. Wright, „The Resurrection of the Son of God“ (London 2003), zur Kenntnis genommen, hätte er entweder so nicht argumentieren können, oder er wäre gezwungen gewesen, ihm einen „Wirrwarr von Argumentationsgängen mit vielen schwachen Argumenten“ (255) vorzuwerfen.

Das Anliegen Beckers, auch für Nichttheologen zu schreiben, ist lobenswert. Nur sollte man dann als Experten dem Nichtexperten Vorentscheidungen nicht als Tatsachen vorstellen. Wenn er U. Wilckens Postulate vorwirft (10, Anm. 1), sollte er dem Leser offenlegen, dass auch er selbst von Postulaten ausgeht. Dazu einige Beispiele aus seiner Behandlung der Markusp passion. Becker datiert das Markusevangelium in die Zeit nach 70 n. Chr. (7), eine Datierung, die lange nicht von allen Neutestamentlern geteilt wird. Becker bestimmt die Gattung des Markusevangeliums als „biographisch ausgerichtete Erzählung vom christologischen Ursprung der mit Jesus, dem Sohn Gottes, beginnenden Endzeit“ (9), das heißt als theologisches Traktat mit biographisch-erzählender Ausrichtung, ohne darauf hinzuweisen, dass es spätestens seit R. A. Burridge gute Gründe gibt, die Evangelien als antike Biographien zu lesen – was dazu führt, dass das Markusevangelium in der Tat als „Bericht“ gelesen sein will, den man nach historischen „Tatsachen“ befragen kann. Wenn Becker U. Wilckens und anderen Exegeten etwas herablassend vorwirft, zu verkennen, dass „die erzählte Welt von Mk 16“ einen „eigenständigen jetzt literarischen Kosmos“ darstellt, der „nicht glatt als Literarisierung von Fakten verstanden werden kann“ (26f), so müsste er ehrlicherweise dem Nichttheologen, den er ansprechen will, offenbaren, dass der primär literarische Umgang mit dem Markusevangelium eine Vorentscheidung darstellt, die man „glatt“ als „Theologisierung“ oder „Spiritualisierung von Fakten“ (oder zumindest von Vorstellungen) kritisieren könnte. Becker behauptet, die Wissensquellen des Markusevangeliums könnten „allein nachösterliche Bekenntnistraditionen und allgemein verbreitete Grundüberzeugungen des Urchristentums“ gewesen sein (10), ohne dem Leser mitzuteilen, dass eine breite Tradition von Auslegern von der Möglichkeit ausgeht, dass Markus mit Augenzeugen Kontakt hatte. Becker stellt die schlicht falsche Behauptung auf, es gäbe einen „erfreulichen und breiten Konsens“ in der Annahme, die Passionserzählung sei von der „Darstellungsstruktur“ des Themas „der leidende Gerechte“ geprägt (19). Es sei nur

an die Studien von Martin Hengel erinnert, in denen er wiederholt darauf hingewiesen hat, dass das Motiv des „leidenden Gerechten“ mit dem Schema von der Erniedrigung und Erhöhung des Gerechten, das „viel zu allgemein und unpräzise“ ist, nicht hinreicht, die Intention der Markuspassion zu verstehen, da es Markus „um das schlechterdings einzigartige, religionsgeschichtlich nicht verrechenbare Ereignis der *Passion und Kreuzigung des Messias Israels* geht“ (IKaZ 9, 1980, 15). Becker passt das Engelwort von der Auferstehung Jesu an die zuvor rekonstruierte Tradition von Erhöhungen und Entrückungen von jüdischen Märtyrern (19f) an, die in der den Text vergewaltigenden Aussage gipfelt, Jesu Auferstehung sei in der Engelrede „sachlich als Entrückung in den Himmel vorgestellt“ (22). Richtig ist jedoch, dass Mk 16,6f weder von „Entrückung“ noch von „Himmel“ spricht. Becker behauptet, in Mk 16 gebe es „auch nicht den feinsten Hinweis“, Markus wolle seine Leser anleiten, aus dem leeren Grabe auf die Auferstehung Jesu als einer „leiblichen“ zu schließen (24). Was die unmittelbare Intention von Markus betrifft, ist dies sicher richtig; problematisch wird es jedoch, wenn man nach den möglichen Erklärungen fragt, die das Problem eines kurz nach der Beerdigung aus dem Grab verschwundenen Leichnams eines Verstorbenen aufgibt. Es bleibt unklar, wie die Leser des Markusevangeliums sowie die von Becker anvisierten Nichttheologen es praktisch bewerkstelligen sollen, aufgrund des Hinweises auf das leere Grab den „bekannten hermeneutischen Verweischarakter“ des Suchens und Nichtfinden-Könnens zu „mobilisieren“ und zu schließen, dass eine Erhöhung zu Gott vorliegt, für die der Leib Jesu nicht gebraucht wird (24).

Becker bezeichnet es (mit Kritik an M. Hengel) als „reines Vabanquespiel“, wenn man aus der „dürren Begräbnisnotiz“ in 1 Kor 15,4 schließt, dass Paulus an das leere Grab Jesu und an die Leiblichkeit des Auferstandenen denkt (107 [vgl. 159]; er verkennet, dass Formulierungen in Bekenntnissen immer „dürr“ sind). Es verhält sich genau umgekehrt: Wer die Bedeutung der Leiblichkeit des auferstandenen Jesus in 1 Kor 15,3f nicht erkennt, der kann den ganzen Argumentationsduktus in 1 Kor 15 nicht verstehen. Wer aus der paulinischen Aussage, dass er den Herrn „gesehen“ hat (1 Kor 9,1; vgl. 15,8) schließt, dass die Erfahrung des Paulus den Christophanien der Evangelien entsprach, wird von Becker mit der altbekannten Keule eines „harmonistischen Bibelverständnisses“ bedient (152; vgl. 239 als Kritik an J. D. G. Dunn). Soll der nichttheologische Leser dieser Auskunft entnehmen, dass Becker, im Gegensatz dazu, mit einem „atomistischen“ Bibelverständnis arbeitet? Becker stellt literarische Topoi und theologische Betonungen der verschiedenen neutestamentlichen Autoren zusammen und ist in dieser Hinsicht genauso „harmonistisch“ wie Exegeten, die sich mit literarischen Interpretationen allein nicht zufrieden geben, sondern historische Fragen stellen und den Autoren der neutestamentlichen Texte mehr zutrauen als Becker. Dieser geht zwar auf die Zeugenliste in 1 Kor 15,5–8 ein (111–117.252f), vermeidet es aber, die Frage nach dem Sinn dieser Liste im Rahmen von 1 Kor 15 zu stellen. Hier war R. Bultmann konsequenter: er erkannte (gegen den jungen

Barth), dass Paulus die Auferstehung Jesu als ein „objektives historisches Faktum glaubhaft“ machen wollte, ein Versuch, an dem er dann Sachkritik übte (Glauben und Verstehen I, 54f). Becker kann nicht erklären, weshalb Jesus, der die Gottesherrschaft verkündigte, sich aber nicht mit einer der im Frühjudentum erhofften Heilsgestalten identifizierte (267), von späteren Anhängern in Visionen „gesehen“ wurde, um dann seine „eschatologische Exzeptionalität in den Blick zu nehmen“ als „chrisatologische [sic] Zentralgestalt der Endzeit“ (267f) und in Vollzug eines Auf- und Ausbaus ihres „Wirklichkeitsverständnisses“ (264). Becker kann nicht erklären, wie Ostervisionen die urchristliche Mission mit ihrer geographischen Neuorientierung hin zu den Völkern (269f) verursachen sollen. Er lehnt zurecht G. Lüdemanns These ab, die Osterbotschaft als Resultat einer Wahnvorstellung im Gefolge misslungener Trauerarbeit zu verstehen, weil es kein Beispiel in der psychologischen Fachliteratur gibt, „das auch nur annähernd eine solche geschichtliche Dynamik auslöste, wie sie an der urchristlichen Gemeinde abzulesen ist“ (271). Aber die Visionshypothese kann diese Erklärung genauso wenig leisten. Visionen gibt es an vielen Stellen, wie Becker weiß, durchaus auch in Gründungszeiten von neuen Religionsgemeinschaften (275–278). Aber wenn man die für die Auferstehung Jesu im Neuen Testament berichteten (Becker sagt konsequent „erzählten“) Phänomene mit den religionsgeschichtlichen Parallelen vergleicht, überwiegen die Unterschiede bei weitem. Er erkennt immerhin, dass Gruppenvisionen „religionsgeschichtlich erstaunlich“ (287) sind.

Erst ganz am Ende seines Buches geht Becker auf die Argumentation der Exegeten und Theologen ein, die von der Leiblichkeit der Auferstehung Jesu überzeugt sind (278ff). Dass er dies von vornherein und konsequent polemisch betreibt – er spricht von „schöner Regelmäßigkeit“ (278), von Postulaten mit dem Ziel, die Einmaligkeit und Unvergleichlichkeit der Osterereignisse „angriffsfrei aufbauen zu können“ (279), von „Geschmacksurteil“ (280), von der Vermeidung des wirklichen Verstehens der Sprach- und Anschauungsweise der Evangelientexte innerhalb der damaligen Zeitbedingungen (280), von einem hermeneutisch fragwürdigen Umgang mit den Texten (281), von der Selbstimmunisierung gegen die Suche nach Analogien (281) – zeigt, wie sehr er sich über den klassischen Auferstehungsglauben ärgert. Wenn man sich die Exegeten und Theologen früherer Generationen und in der Gegenwart vor Augen führt, die für die Historizität der Auferstehung Jesu argumentiert haben und argumentieren, sind solche Wertungen unverständlich. Für das wissenschaftliche Gespräch sind sie jedenfalls nicht hilfreich.

Vielleicht sollte Becker versuchen, mit seinem Verständnis von Ostern nicht nur Vorlesungen und Vorträge zu halten, sondern Glaubenslose und Andersgläubige zu missionieren. Dies ist nicht polemisch gemeint – Wahrheit lässt sich zwar nicht mit Existenz Erfahrung „beweisen“, aber der christliche Glaube, wie er jahrhundertlang geglaubt und gelebt wurde und im „globalen Süden“ von den vielen (wachsenden!) Christengemeinden immer noch geglaubt und gelebt wird,

erweist seine Vitalität eben nicht in literarischen Analysen und religionsgeschichtlichen Vergleichen, sondern in der Bekehrung von Menschen zu dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn Jesus Christus (Röm 1,1–4) und im Auf- und Weiterbau der Gemeinde Jesu Christi. In der missionarischen Verkündigung wird sich zeigen, ob „die geistliche Kraft des Evangeliums“ (287) auch wirklich Kirche aufbaut, wenn das Fundament des Evangeliums darin besteht, dass Anhänger Jesu in Visionen erfahren haben, dass Gott „durch sein auferweckendes Handeln an dem gekreuzigten Jesus“ – dessen Leib im Grab verwest ist, weil Gott zur Auferstehung/Erhöhung keine „Reste“ braucht – offenbart, „wer er für die beginnende Endzeit sein will“ (287). Wenn mit der so verstandenen Ostererfahrung „das Wirken des Geistes“ einsetzt und sich in Verbindung mit der Evangeliumsverkündigung weiter fortsetzt (287), sollte sich dies in der Bekehrung von Nichtchristen und in der Entstehung und im Wachstum von Gemeinden zeigen. Das ist die eigentliche Bringschuld gegenüber der Öffentlichkeit, die theologische Lehrer haben.

Eckhard Schnabel

Cilliers Breytenbach, Jörg Frey (Hgg.): *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments*, WUNT 205, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2007, Ln., XII + 364 S., € 99,-

Die Genesis des Bandes führt auf eine von C. Breytenbach und J. Frey initiierte Fachtagung zurück, die im Juni 2004 die Aufgaben und Probleme der Darstellung einer neutestamentlichen Theologie diskutierte, aus Anlass des Erscheinens von F. Hahns „Theologie des Neuen Testaments“. Die Beiträge neutestamentlicher Exegeten (J. Becker, R. Hoppe, F. W. Horn) und systematischer Theologen (W. Krötke, P. Neuner, N. Slenczka) gehen auf diese Tagung zurück. Die Herausgeber haben „einschlägig ausgewiesene Autoren aus dem außerdeutschen Sprachraum“ (Vorwort) um weitere Beiträge gebeten (C. K. Barrett, J. D. G. Dunn, R. Morgan, J. Reumann, J. S. Vos, H. Räisänen) und drei weitere programmatische Arbeiten aufgenommen (J. Schröter, F. Vouga, K. Lehmann). Ferdinand Hahn hat ein Nachwort verfasst.

Teil I „Theologie des Neuen Testaments‘ in der Diskussion“ präsentiert vier Beiträge: Jörg Frey, „Zum Problem der Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments“ (3–53); Rudolf Hoppe, „Überlegungen zur Theologie des Neuen Testaments aus katholischer Sicht“ (55–71); John Reumann, „New Testament Theology, within Biblical Theology and Beyond, for Ecclesial and Ecumenical Uses“ (73–84); Robert Morgan, „Made in Germany: Towards an Anglican Appropriation of an Originally Lutheran *Genre*“ (85–112). Teil II „Das Für und Wider einer ‚Theologie des Neuen Testaments‘“, hat sieben Beiträge:

Jürgen Becker, „Theologiegeschichte des Urchristentums – Theologie des Neuen Testaments – Frühchristliche Religionsgeschichte“ (115–133); Jens Schröter, „Die Bedeutung des Kanons für eine Theologie des Neuen Testaments. Konzeptionelle Überlegungen angesichts der gegenwärtigen Diskussion“ (135–158); François Vouga, „Die Aufgaben der Theologie des Neuen Testaments. Verstehen als interdisziplinäre Kunst der Interpretation“ (159–173); Heikki Räisänen, „Towards an Alternative to New Testament Theology: Different Paths to Salvation“ (175–203); C. K. Barrett, „Historia Theologiae Genetrix“ (205–223); James D. G. Dunn, „Not so much ‚New Testament Theology‘ as ‚New Testament Theologizing‘“ (225–246); Johan S. Vos, „Theologie als Rhetorik“ (247–271). Teil III behandelt mit fünf Beiträgen „Die eine ‚Theologie des Neuen Testaments‘ – ein Gespräch mit der systematischen Theologie“: Notger Slenczka, „Systematische Bemerkungen über die Aufgabe und den Ansatz einer Theologie des Neuen Testaments am Beispiel des Entwurfes von Ferdinand Hahn“ (275–286); Friedrich Wilhelm Horn, „Die Nachfolgeethik Jesu und die urchristliche Gemeindeethik. Ihre Darstellung innerhalb Ferdinand Hahns Theologie des Neuen Testaments“ (287–307); Peter Neuner, „Fundamentaltheologische Implikationen einer Theologie des Neuen Testaments“ (309–317); Wolf Krötke, „Erlaubt die ‚Einheit‘ der Theologie des Neuen Testaments eine eindeutige Hoffnung? Eine Frage an Ferdinand Hahn“ (319–333); Karl Kardinal Lehmann, „Die Bedeutung von Bibel und Bibelwissenschaft für Kirche und Gesellschaft“ (335–345). Abgeschlossen wird der Band durch Ferdinand Hahns „Nachwort“ (347–356).

Die Beiträge können hier nicht im Einzelnen vorgestellt werden. Die Entstehungsgeschichte des Bandes und die Natur der „Sache“, um die es geht, lassen nicht erwarten, dass man Antworten zu den gestellten Fragen bekommt. Was auffällt, aber nicht überrascht, ist die Tatsache, dass die Konzentration auf rhetorische Strategien, literarische Konventionen und theologische Überzeugungen und Strukturen der neutestamentlichen Texte im Vordergrund steht und an mehreren Stellen die ethnische Herkunft der neutestamentlichen Autoren ins Gespräch gebracht wird (Juden/Heiden), aber ihr konkreter historischer Ort ausgeblendet wird – sie waren zum großen Teil offensichtlich an der aktiven Verkündigung des Evangeliums von Jesus Christus beteiligt, nicht nur in den Wortgottesdiensten der Gemeinden, sondern in missionarischen Kontexten in Synagogen, auf den Marktplätzen und in Privathäusern der Städte des Mittelmeerraums. Die Frage, wie *diese* Wirklichkeit die theologischen Überzeugungen und die literarischen Texte der ersten Christen geprägt und beeinflusst hat, kann von einer Theologie des Neuen Testaments nicht ignoriert werden. (Es ist nicht ganz klar, ob J. Reumanns Bemerkung zu der von D. A. Carson verantworteten Serie „New Studies in Biblical Theology“, die seit 1995 in dem evangelikalen Verlag InterVarsity Press erscheint – „Mission“ im Neuen Testament sei ein „popular topic“ [77 Anm. 19] – deskriptiv oder abschätzig gemeint ist.) Der hilfreichste Beitrag des Bandes sind die Ausführungen von Jörg Frey, in dem man bibliographisch um-

fassend informiert und zugleich kompetent in die wichtigsten hermeneutischen, historischen und theologischen Fragestellungen eingeführt wird. Die Lektüre des Bandes stimuliert auf jeden Fall zum neuerlichen Lesen älterer und neuerer Theologien des Neuen Testaments. Und wer Ferdinand Hahns zweibändige Darstellung noch nicht gelesen hat, wird dies sicherlich jetzt nachholen wollen.

Wenn J. Reumann meint, in Nordamerika sei man seit langem der „common opinion“, dass die „biblische Theologie“ im Niedergang begriffen sei (73), dann spricht er für die *mainline* Konfessionen, die aufgrund des Mitgliederschwunds zunehmend in der informierten Öffentlichkeit als *sideline* bezeichnet werden, während evangelikale Konfessionen, Gemeinden und theologische Hochschulen ihre Stellung halten und in vielen Fällen ausbauen. Wenn R. Morgan Recht hat, dass der konfessionelle Charakter der theologischen Fakultäten in Deutschland und in der Schweiz, deren Nähe zu einer Landeskirche, ihre Aufgabe der Pfarrer- und Priesterausbildung, neben anderen Faktoren, den theologischen Charakter der deutschsprachigen neutestamentlichen Theologie bestimmen (89), dann werden nicht nur von wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten her Fragen der internationalen und ökumenischen Perspektiven wichtig. Angesichts der zunehmend deutlichen Konsequenzen der Entkirchlichung in Europa und angesichts des Wachstums der von Morgan als „free churches“ (85 Anm. 3) bezeichneten Konfessionen, Gemeinden und Hochschulen nicht nur in Nordamerika, sondern noch viel mehr im „globalen Süden“ (d.h. der sog. Dritten Welt), sollten Fachgespräche über die Aufgaben der neutestamentlichen Theologie, die *wirklich* international, interdisziplinär und ökumenisch sein wollen, nicht mehr auf Vertreter der (früheren) Großkirchen und der (immer noch) renommierten Universitäten beschränkt werden.

Wenn eine Theologie des Neuen Testaments einerseits als historische Disziplin zu verstehen ist und von daher die Aufgabe hat, eine historisch-deskriptive Darstellung der frühchristlichen Traditionsentwicklungen und Denkstrukturen vorzulegen, wenn sie andererseits aber auch – mit J. Frey – eine theologische Disziplin ist, die „nach dem Sachgehalt und der Bedeutung der von ihr erhobenen Aussagen zu fragen“ hat (40), wenn in diesem Zusammenhang die Frage nach der Einheit der neutestamentlichen Theologie sowohl aus historischen wie auch aus theologischen Gründen unaufgebar ist (50), wenn eine Theologie des Neuen Testament als Summe neutestamentlicher Wissenschaft als *theologia viatorum* „auf dem Weg“ ist und weiterhin „auf das biblische Wort“ hört (53), stellt sich die Frage, ob eine neutestamentliche Theologie nicht doch die Aufgabe hat, die neutestamentliche Verkündigung für die Gegenwart zu verantworten (44f).

Eckhard Schnabel

Gordon D. Fee: *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study*, Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007, geb., 593 S. + Anhänge und Verzeichnisse (89 S.), \$ 39,95

Gordon Fee hat spätestens 1987 mit der Veröffentlichung seines Kommentars zum Ersten Korintherbrief („The First Epistle to the Corinthians“, NICNT) seinen wohl verdienten Platz unter den renommiertesten nordamerikanischen Neutestamentlern eingenommen. Durch seine 1994 veröffentlichte Untersuchung der paulinischen Pneumatologie („God’s Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul“) hat sich sein Ruf noch gefestigt. Nun wendet er sich im vorliegenden Band der paulinischen Christologie zu und bietet eine ähnlich umfassende Analyse eines genauso wichtigen und umstrittenen Themas. Das Interesse an Fees Buch im angelsächsischen Sprachraum ist dementsprechend groß: Nur wenige Monate nach seiner Veröffentlichung verteidigte Fee seine Thesen vor mehreren Respondenten und einem engagierten Publikum bei der Jahreskonferenz der Society of Biblical Literature. Das Interesse ist verständlich, denn Fee liefert neben der gewohnten sorgfältigen Exegese einzelner Texte auch Thesen, die manche christologische Brände wieder aufflammen lassen werden.

Fee bedient sich erneut der Vorgehensweise, die ihm in „God’s Empowering Presence“ zu klaren und nachvollziehbaren Ergebnissen verholfen hat: Nach einer knapp gehaltenen Einleitung bietet er in einem ersten, analytischen Teil detaillierte exegetische Untersuchungen aller relevanten paulinischen Texte (einschließlich der umstrittenen Paulinen). Darauf folgt ein zweiter, synthetischer Teil, in dem er seine Ergebnisse zusammenfasst.

In seiner Einleitung (Kap. 1) bringt Fee das theologische Problem der paulinischen Christologie auf dem Punkt: Zwei Überzeugungen des Paulus stehen in Spannung zueinander. Einerseits sei Paulus sein Leben lang Monotheist geblieben; andererseits sei er, wie Fees Studie belegen will, zur Auffassung gelangt, Jesus Christus müsse als Sohn Gottes Identität mit Gott zugeschrieben werden (7). Letzteres setzt per definitionem die Präexistenz Christi voraus, und schließlich drehen sich alle Diskussionen von den Anfängen der Reflexion über die Christologie bis heute um dieses eine grundlegende Thema (9). In einem (meiner Meinung nach viel zu) kurz gehaltenen forschungsgeschichtlichen Teil widmet Fee den Beiträgen von Bousset, Cullmann, Hengel, Dunn und Kim jeweils einen kurzen Absatz. Anschließend geht er etwas näher auf zwei jüngere Studien ein, deren Hauptthesen er zustimmt und die er untermauern möchte: eine hohe Christologie, die Jesus Christus aufs Engste mit Gott identifiziert. Diese bildete sich, erstens, bereits in den frühesten urchristlichen Gemeinden aus (L. Hurtado, „Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity“, Grand Rapids 2003) und erfolgte, zweitens, ohne konzeptionellen Rückgriff auf etwaige vermittelnde Gestalten im Frühjudentum (R. Bauckham, „God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament“, Grand Rapids 1998). Es folgt

ein kurzer Ausblick, in dem Fee vor allem seine Schlüsse aus den drei christologischen Haupttexten bei Paulus (1 Kor 8,6; Kol 1,13–17; Phil 2,6–11), aber auch aus Beobachtungen zum paulinischen Gebrauch von κύριος (dies sei wie in der LXX in den meisten Fällen und insbesondere dort, wo Paulus auf das AT anspielt, als Ersatz für den göttlichen Namen Jahwe bzw. für Adonai zu verstehen) vorwegnimmt.

Im exegetischen Teil des Buchs (Kap. 2–10) behandelt Fee in chronologischer Reihenfolge alle Paulinen (nebenbei bietet er erfrischend neue Argumente für die paulinische Verfasserschaft mancher umstrittener Briefe – so sei z. B. die paulinische Vorliebe für das artikellose κύριος im Zusammenhang mit bestimmten Präpositionen in 2 Thess genauso vorzufinden wie in den unumstrittenen Paulinen) und geht auf alle relevanten Texte näher ein. Neben vielem, was zu den Standardargumenten für eine hohe Paulus-Christologie gehört – etwa die Übertragung alttestamentlicher Jahwe-Aussagen (z. B. aus Joel 3,5 in Röm 10,13 oder aus Jes 45,23 in Phil 2,10f) oder göttlicher Privilegien (z. B. Richten, Gebetsanhörung) auf Jesus – geht Fee auch unübliche Wege. Er analysiert zum Beispiel nicht nur Texte, die bewusst christologische Aussagen machen, sondern auch Texte, die nicht *für* eine hohe Christologie, sondern *davon ausgehend* – das heißt von unreflektierten christologischen Prämissen – argumentieren, oft sogar in Argumentationslinien, die dies gar nicht verlangen.

Als besonders hilfreich empfand ich die beiden Anhänge, die jeweils am Ende jedes Kapitels im exegetischen Teil erscheinen. Im ersten befinden sich (auf Griechisch) alle Texte mit christologischem Gehalt, wobei die wichtigsten Begriffe und Wendungen fett gedruckt sind. Im zweiten bietet Fee eine statistische Analyse zum Vorkommen von Bezügen auf Gott beziehungsweise Christus sowie eine ausführliche Auflistung der verschiedenen Bezeichnungen für Christus (κύριος, Χριστός, Ἰησοῦς und υἱός) in jedem paulinischen Brief, auch in jeder beliebigen Kombination. Diese Auflistung gibt zudem für jedes Vorkommen den Kasus sowie etwaige ihm zugeordnete Präpositionen und Pronomen an und hält fest, ob ein Bezug zur Septuaginta vorliegt. Diese statistische Erhebung ist an sich schon aufschlussreich. Sie belegt zum Beispiel, dass die Bezeichnung von Christus als κύριος in den Thessalonicherbriefen verhältnismäßig *häufiger* als in manchen späteren Schriften vorkommt, was jede simplifizierende These einer Entwicklung in der Christologie des Paulus von vornherein verbietet.

Fees Exegese einzelner Stellen ist meistens überzeugend, und es gelingt ihm immer wieder, bisher nicht oder zu wenig beachtete Details hervorzuheben und sie für die Erschließung der paulinischen Christologie fruchtbar zu machen. Ein Beispiel ist seine Erläuterung der christologischen Implikationen des Abba-Begriffs in Gal 4,4–7. Er stimmt der bahnbrechenden Analyse von J. Jeremias im Großen und Ganzen zu, dass der Abba-Ruf auf Jesus zurückzuführen ist und eine besonders enge Beziehung zu Gott als seinem Vater ausdrückt. Fee weist aber geschickt darauf hin, dass die Verknüpfung mit dem Geist, der der Geist des

Sohnes ist (vgl. Gal 4,6), ein hohes christologisches Moment in sich trägt (220). Ein anderes Beispiel ist die Analyse von Kol 1,15–17. Hier zeigt Fee meisterhaft, wie der sogenannte „Christushymnus“ aufgrund seines vermeintlich vorpaulinischen Gehalts zu oft völlig abgekoppelt vom Kontext gelesen wird. Man übersieht infolgedessen allzu leicht, dass sich die auffallenden Relativ- und Personalpronomen auf den „geliebten Sohn“ in Vers 13 beziehen, was die Annahme einer dem Hymnus zugrunde liegenden Weisheitschristologie erschwert (siehe dazu unten). Zu bewundern ist aber nicht nur Fees Gabe, leicht zu übersehende christologische Aspekte paulinischer Texte hervorzuheben, sondern genauso seine Vorsicht und Besonnenheit. Er lässt sich nicht von seiner eigenen These vereinnahmen, sodass diese alle exegetischen Entscheidungen vorgeben würde. Er argumentiert zum Beispiel meiner Meinung nach überzeugend (mich hat er jedenfalls zur Revision meiner bisherigen Position bewegt), dass Paulus in Röm 9,5 und Tit 2,13 – zwei beliebten Belegstellen für die Göttlichkeit Jesu – Christus eben *nicht* als „Gott“ bezeichnet, obwohl dies selbstverständlich seine These stärken würde.

Im zweiten Teil des Buchs (Kap. 11–16) fasst Fee seine beachtlichen exegetischen Leistungen zusammen und versucht, die verschiedenen christologischen Aussagen des Apostels zu systematisieren. In Kapitel 11 (Christ, the Divine Savior) verweist er auf die soteriologische Ausgangsbasis der frühchristlichen Christologie: Jesus wurde von Anfang an als Retter anerkannt und infolgedessen wurde ihm Anbetung („Christ devotion“) entgegengebracht. In Kapitel 12 (Christ Preexistent and Incarnate Savior) zeigt Fee, wie bei Paulus die Präexistenz und Inkarnation des Gottessohnes überall vorausgesetzt (vgl. vor allem 1 Kor 10,4,9; 2 Kor 8,9; Phil 2,6–8; Kol 2,9; 2 Tim 1,9f) und somit die göttliche Identität des Retters Jesus Christus eindeutig behauptet wird. Hier zieht Fee insbesondere gegen J. Dunn, der für Paulus eine Präexistenzvorstellung von Christus konsequent abstreitet, zu Felde und hält ihm vor allem die Rolle entgegen, die Paulus Christus als Schöpfungsmittler (vgl. 1 Kor 8,6; Kol 1,15–17) und als von Gott gesandter Erlöser (vgl. Gal 4,4–7; Röm 8,3f) zuschreibt. In Kapitel 13 (Jesus as Second Adam) behandelt er die vermeintliche Adam-Christologie des Paulus, wobei er sich zwischen einer minimalistischen und einer maximalistischen Auslegung positioniert. Konkret bedeutet dies unter anderem, dass er eine Adam-Christologie hinter Kol 3,9–11 vermutet, nicht aber hinter Phil 2,5–11. In den nächsten beiden Kapiteln setzt sich Fee mit der Messianität Jesu bei Paulus auseinander. Letztlich haben beide christologischen Bezeichnungen „Sohn Gottes“ und „Herr“ ihre Wurzel in jüdischen messianischen Vorstellungen von einem „davidischen Gottessohn“. So behauptet Fee in Kapitel 14 (Jesus: Jewish Messiah and Son of God), dass die Übertragung der „Sohn Gottes“-Tradition auf Jesus von Nazareth ihren Ausgangspunkt in der frühchristlichen Rezeption von Texten wie Ex 4,22f; 2 Sam 7,13f; Psalm 2,2,7f; 72,1; 89,26f hat, deren Erbe und Tradent Paulus war. In Kapitel 15 (Jesus: Jewish Messiah and Exalted Lord) behandelt Fee die andere grundsätzlich messianische Tradition, die in der Christologie des Paulus eine ent-

scheidende Rolle spielt: die des Herr-Seins Jesu. Für Paulus seien zwei Faktoren von entscheidender Bedeutung gewesen: seine Begegnung mit dem Auferstandenen und seine Deutung dieses Ereignisses anhand von Ps 110,1. Paulus sei hier nicht eigene Wege gegangen – die vorpaulinische Tradition habe diesen Text bereits christologisch aufgefasst –, sondern er habe die Implikationen am weitesten ausgeführt, indem er Jesus engstens mit Gott identifiziert (vgl. vor allem 1 Kor 8,6; Phil 2,10f; Röm 10,9–13). Fee schließt mit Kapitel 16 (Christ and the Spirit: Paul as a Proto-Trinitarian), das einen kurzen Ausblick auf die Anfänge einer trinitarischen Theologie bei Paulus bietet.

Was im zweiten Teil *nicht* vorkommt, ist im Falle dieses Buchs genauso wichtig wie das, was erscheint. Es fehlt nämlich ein Kapitel über die sogenannte Weisheitschristologie des Paulus. Das hat damit zu tun – und hier stoßen wir auf eines der wichtigsten Anliegen des Werks –, dass Fee heftig dementiert, dass es diese überhaupt gibt. In seiner Analyse aller Stellen, hinter denen ein weisheitschristologischer Hintergrund vermutet wird (vor allem die christologischen Hauptstellen), in drei verschiedenen Exkursen und schließlich in einem 32-seitigen Appendix (Christ and Personified Wisdom) bestreitet Fee konsequent, dass die Vorstellung der personifizierten Weisheit, die in der Weisheitsliteratur an drei Stellen vorkommt (vgl. Spr 8,22–31; Sir 14,3–22; Weish 7,21–10,21), einen auch nur minimalen Einfluss auf die Christologie des Paulus ausübte. Damit wendet er sich gegen eine starke Auslegungstradition, die wenigstens im angelsächsischen Raum selten hinterfragt wird. Wir können hier nur ein paar von Fees wichtigsten Argumenten kurz erwähnen: 1. Eine „Sohn“-Christologie lasse sich nicht ohne weiteres von der Vorstellung der „Frau Weisheit“ ableiten. 2. Paulus mache in den christologischen Haupttexten keinen Gebrauch von Weisheitsterminologie. Diejenigen, die in diesen Texten dennoch einen weisheitlichen Hintergrund ausmachen, argumentieren von vermeintlichen Übereinstimmungen zwischen der jeweiligen Rolle der Weisheit und Christi bei der Schöpfung her. Diese Übereinstimmungen werden aber von Paulus selbst nicht herausgestellt. 3. Ob es tatsächlich relevante Übereinstimmungen gibt, sei überhaupt fraglich. Die jeweiligen Rollen der Weisheit beziehungsweise des Sohnes bei der Schöpfung seien verschieden. Vor allem die entscheidende paulinische Vorstellung, dass der Kosmos durch Christus geschaffen wurde, finde keine Entsprechung bei der personifizierten Weisheit – weder das Verb „schaffen“ noch die Präposition „durch“ sei jemals mit ihr in Verbindung gebracht worden. Auch in Weish 9,1f, einer Stelle, die als Hauptbeleg für eine vermittelnde Rolle der Weisheit bei der Schöpfung dient, sei dieses Konzept nicht vorhanden, sondern es sei dort von einer nicht-personifizierten Eigenschaft Gottes die Rede. 4. Auch der vermeintliche Rückgriff des Paulus auf Weisheitstradition in 1 Kor 1,24.30 sei nicht haltbar. 5. Es gebe ernsthafte Zweifel, ob Paulus die Weisheit Salomos überhaupt gekannt hat. Damit sind Fees Argumente noch nicht erschöpft, aber diese müssten reichen, um klar zu machen, dass es seit der Veröffentlichung dieses Buchs nicht mehr möglich ist, eine Weisheitschristologie bei Paulus einfach

vorauszusetzen. Wer sie dennoch vertreten möchte, wird sich zuerst mit Fees zum Teil starken Argumenten auseinandersetzen müssen.

„Pauline Christology“ ist nicht ohne Mängel. Ich erwähne drei: 1. Fee führt den Leser zu wenig in die Forschungsgeschichte ein und setzt sich mit deutschen Beiträgen zu wenig auseinander. 2. Manche Texte kommen im synthetischen Teil zu wenig zum Tragen. Das auffallendste Beispiel ist Kol 1,15–20, ein Text, den Fee im exegetischen Teil mit einem bewundernswerten Feingefühl auslegt und in ein neues Licht stellt, ihn aber dann im zweiten Teil eher stiefmütterlich behandelt. 3. Wer Fees Engagement für die sogenannte komplementäre Position in der Diskussion über die „Frauenfrage“ in nordamerikanischen evangelikalen Kreisen kennt, könnte den Verdacht hegen, dass seine spürbare Abneigung gegen eine subordinatianische Christologie, wie sie meiner Meinung nach im Ersten Korintherbrief kaum zu leugnen ist, stärker davon beeinflusst wird, als er sich selbst bewusst ist (vgl. zu 1 Kor 1,3). Dennoch ist dieses Werk ein absolutes Muss für alle, die sich ernsthaft mit der paulinischen Christologie befassen wollen.

Abschließend erlaube ich mir die Beobachtung, dass mit Fees Werk neben Hurtados „Lord Jesus Christ“ and Bauckhams „God Crucified“ eine beeindruckende Trilogie von Studien aus dem angelsächsischen Raum vorliegt, die gemeinsam eine sehr frühe und hohe Christologie im Urchristentum belegen und dafür keine zufriedenstellende Erklärung in Mittlergestalten des Frühjudentums finden. Die Erklärungen dieser drei renommierten Autoren fallen unterschiedlich aus, aber alle drei suchen die Antwort in der frühen Überzeugung der urchristlichen Gemeinden, dass Jesus der Messias Israels ist, den Gott durch seinen Geist von den Toten auferweckt hat. Es ist zu hoffen, dass diese Entwicklung auch in der deutschen Forschung wahr- und ernst genommen wird.

Joel White

Martin Hengel: *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV*, hg. von C.-J. Thornton, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2006, Ln., X + 650 S., € 179,-

Nach der Veröffentlichung von bereits drei Aufsatzbänden (*Judaica et Hellenistica I. Studien zum antiken Judentum und seiner griechisch-römischen Umwelt*, 1996; *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, 1998; *Paulus und Jakobus. Kleine Schriften III*, 2002), ist hier der vierte Band vorstellen, der in chronologischer Reihenfolge 13 Studien Martin Hengels abdruckt, die zwischen 1967 und 2004 erschienen sind: „Der Kreuzestod Jesu Christi als Gottes souveräne Erlösungstat. Exegese über 2. Korinther 5,11–21“ [1967] (1–26); „Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums“ [1972] (27–51); „Ist der Osterglaube noch zu retten?“ [1973] (52–73); „Der Sohn Gottes“ [1977] (74–145); „Der stellvertretende Sühnetod

Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas“ [1980] (146–184); „Hymnus und Christologie“ [1980] (185–204); „Das Christuslied im frühesten Gottesdienst“ [1987] (205–258); „Jesus der Messias Israels. Zum Streit über das ‚messianische Sendungsbewußtsein‘ Jesu“ [1992] (259–280); „Setze dich zu meiner Rechten! Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Psalm 110,1“ [1993] (281–367); „Die Throngemeinschaft des Lammes mit Gott in der Johannesapokalypse“ [1995] (368–385); „Das Begräbnis Jesu bei Paulus und die leibliche Auferstehung aus dem Grabe“ [2001] (386–450); „Das Mahl in der Nacht, ‚in der Jesus ausgeliefert wurde‘ (1 Kor 11,23)“ [2004] (451–495); „Abba, Maranatha, Hosanna und die Anfänge der Christologie“ [2004] (496–534).

Martin Hengel bemerkt im Vorwort, dass sich diese Studien auf die früheste Entwicklung der Christologie konzentrieren, die angestoßen wurde „durch die Begegnung der Jünger mit ihrem von Gott auferweckten Meister Jesus von Nazareth, der wegen seines messianischen Anspruchs gekreuzigt worden war. Es verband sich damit eine einzigartige, stürmische Denkbewegung, die aus den galiläischen Nachfolgern Jesu Messiasboten machte.“ Diese historische und zugleich theologische Überzeugung, die den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu an den Anfang und in die Mitte der frühchristlichen Geschichte und des urchristlichen Glaubens stellt, hat Hengel konsequent in den über 40 Jahren durchgehalten und exegetisch erklärt, in denen diese Studien entstanden sind.

In dem Aufsatz von 1967 betont Hengel gegen D. Sölle und H. Gollwitzer den Stellvertretungscharakter des Todes Jesu am Kreuz; Sölle wirft er die „Umwandlung des christlichen Glaubens in eine philosophische Ethik“ vor, Gollwitzer die „Auflösung der Theologie in einen idealistisch gefärbten Humanismus“ (25). In der Cullmann-Festschrift von 1972 formuliert er den Satz Käsemanns von der Apokalyptik als der „Mutter aller christlichen Theologie“ historisch zutreffend dahingehend um, dass die Mission der Urgemeinde, die durch die Erscheinungen des auferstandenen Jesus ausgelöst wurde, „die Mutter der christologischen Reflexion“ und damit der frühchristlichen Theologie überhaupt wurde“ (49). Hengels Aufsatz über den Osterglauben von 1973 setzt sich mit einem streitbaren Aufsatz von R. Pesch auseinander, den er daran erinnert, dass auch nach 200 Jahren theologischer Aufklärung „nicht nur der Glaube, sondern ebenso sehr auch die Vernunft strittig geblieben ist, zuallermeist die sogenannte ‚historische Vernunft‘“ (53).

Die Studie „Der Sohn Gottes“ (nach der 2. ergänzten Auflage 1977 gedruckt) geht auf Hengels Tübinger Antrittsvorlesung 1973 zurück (sie ist nicht der umfangreichste Beitrag des Bandes, wie im Vorwort vermerkt ist; diese Ehre kommt der Studie zur Inthronisation Christi zur Rechten Gottes aus dem Jahr 1993 zu). In der ersten Fußnote kommt Hengel kurz aber kräftig auf H.-W. Bartsch zu sprechen, der die ersten Zeilen des Philipperhymnus nicht auf den präexistenten Jesus Christus bezieht, sondern allein auf den Menschen Jesus – eine nach Hengel „schlechterdings abenteuerliche Deutung“, in der „ideologisch motivierte,

höchst phantasievolle Spekulation“ triumphiert (74f). Am Ende der Studie kommentiert er die „scheinbar wissenschaftliche, in Wirklichkeit oft nur primitive ‚entmythologisierende‘ Abqualifikation“ der neutestamentlichen Aussagen über Jesus, den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, mit dem Satz, dass diese „zuweilen auch ein Zeichen von geistiger Simplizität und Bequemlichkeit“ sein könnte (144f).

Im ersten Aufsatz von 1980 schließt Hengel, dass die paulinische Überzeugung von der freiwilligen Lebenshingabe des sündlosen Gottessohnes, die ein unüberbietbarer Ausdruck von Gottes freier Liebe war, keine mythische Anschauung ist, die man beiseite schieben könnte, denn „hier stoßen wir auf die Mitte des Evangeliums, das unseren Glauben, nicht anders als den der ersten Zeugen, begründet und trägt“ (184). Die Studie zum Thema Hymnus und Christologie schließt unter anderem mit dem Ergebnis, dass der Geist die ersten Christen dazu drängte, im „neuen Lied“ des Christushymnus über den Inhalt der Predigt und über den Inhalt der Bekenntnisformeln hinaus „Neues, Gewagtes, Größeres auszusprechen, weil die menschliche Sprache aufgrund ihrer Erdschwere Gott immer zu wenig zutraut“ (204). Die Studie zum Christuslied im frühesten Gottesdienst, die in der Festschrift zum 60. Geburtstag von Joseph Kardinal Ratzinger (jetzt Papst Benedikt XVI) im Jahr 1987 erschien, betont nach einem ausführlichen Überblick über die Geschichte der frühchristlichen Psalmendichtung, dass das christologische Bekenntnis der urchristlichen Gemeinde durch die geistgewirkten Christuslieder „in besonderer Weise vorangetrieben“ wurde – eine Entwicklung, die wahrscheinlich in die Jerusalemer Urgemeinde zurückreicht, „wo man nach den Begegnungen mit dem Auferstandenen gar nicht anders konnte (Apg 4,20), als die *μεγαλεία* τοῦ θεοῦ an und durch seinen Gesalbten Jesus von Nazareth zu preisen (2,11.32.36) und bei der Feier des Brotbrechens in endzeitlicher *ἀγαλλίασις* zu besingen (2,46f)“ (257). Im Beitrag zur Flusser-Festschrift von 1992 argumentiert Hengel, dass sich der messianische Sendungsauftrag Jesu „mit den Mitteln historisch-kritischer Forschung nachweisen läßt“ (280).

Der mit 87 Seiten längste Beitrag des Bandes, die Studie zur Inthronisation Christi zur Rechten Gottes von 1993, betont wie frühere Beiträge, dass die grundlegenden christologischen Vorstellungen, „daß der am Holz der Schande aufgehängte und von Gott auferweckte Messias-Menschensohn Jesus von Nazareth als Throngenosse zur Rechten seines himmlischen Vaters erhöht und Teilhaber an dessen göttlicher Macht geworden sei“, in den zwei, drei, höchsten vier Jahren nach dem Tod und der Auferstehung Jesu (und vor der Bekehrung des Paulus) ausgebildet wurden (325). Die theologisch-christologischen Überzeugungen und gemeindebildenden Aktivitäten der ersten Christen speisten sich aus drei Quellen: aus der Erfahrung der Erscheinungen des Auferstandenen, aus der noch unmittelbar lebendigen Erinnerung an Jesu messianisches Wirken und seine Botschaft und aus dem Wort der Schrift, vor allem den messianischen Psalmen

(363). In der Studie aus dem Jahr 2001 weist Hengel in einer der zahlreichen informativen Fußnoten darauf hin, dass man bei dem viel missbrauchten argumentum e silentio bei Paulus vorsichtig sein sollte – die (echten) Paulusbriefe enthalten „knapp 20.000 Worte“ und lassen sich in drei oder vier Stunden mühelos lesen; daraus ergibt sich, dass wir „vielleicht doch nicht so vorschnell darüber urteilen“ sollen, „was Paulus nicht wußte, nicht kannte, oder woran er überhaupt nicht interessiert war“ (405 Anm. 72; vgl. 453 Anm. 8, wo er mit Hinweis auf R. Morgenthalers Statistik die Zahl von 24.053 Vokabeln nennt).

Die Studie zum Herrenmahl aus dem Jahr 2004 bekräftigt im Anschluss an J. Jeremias, dass das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern ein Passamahl war. Die vielen Hypothesen zur Abendmahlstradition, die als hinter den Quellen liegende „Wirklichkeit“ vermutet und rekonstruiert wird, bedenkt Hengel mit folgendem Satz: „In 200 Jahren ‚historischer‘ Kritik hat sich vielfach gezeigt, daß radikale Skepsis (meist verbunden mit ungehemmter Konstruktionsfreude) mit der geschichtlichen Lebenswirklichkeit oft nichts mehr zu tun hat“ (491f). Vielleicht sollte man deshalb die Vermutung Hengels, Markus übertreibe, „wenn er das ganze Synhedrium in der Passanacht zusammenkommen läßt“ (488), überdenken. Der Beitrag zur Jünger-Festschrift aus dem Jahr 2004 beschließt den Band, in dem Hengel zur Frage der Anfänge der Christologie zurückkehrt. Er betont, dass der Abba-Ruf nicht eine nostalgische Nachahmung der Sprache des irdischen Jesus war (509); er hat seine neue und entscheidende Bedeutung darin, „dass *der Sohn*, Jesus, durch seinen Tod für die Jüngergemeinde angesichts ihres Versagens bei Jüngerflucht und Verleugnung und ihres beharrlichen Unverständnisses und Zweifels Vergebung erwirkt und ‚den Zugang zum Vater‘ geöffnet hat, der zugleich für alle Glaubenden gilt“ (511, Hervorhebung M.H.). So verbindet der Abba-Ruf „die späteren Missionsgemeinden mit Jesus selbst und bringt dabei zugleich dessen einzigartige Würde als ‚der Sohn‘ zum Ausdruck“ (534).

Wer diesen Band durcharbeitet, bekommt nicht nur Martin Hengels exegetische Arbeitsweise, historische Überzeugungen und theologische Anliegen vorgeführt, sondern zugleich die grundlegenden Inhalte der neutestamentlichen Glaubenszeugen. Als neutestamentlicher Exeget und Theologe war und ist Martin Hengel deshalb ein Vorbild.

Eckhard Schnabel

Ulrich Wilkens: *Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre. Teilband 1: Das Fundament*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, Pb., 327 S., € 29,90

Im Jahr 2005 konnte der renommierte evangelische Theologe und Altbischof den ersten Band (in vier Teilbänden) seiner neutestamentlichen Theologie: „Die Geschichte der urchristlichen Theologie“, abschließen. Konservative Rezensenten nahmen unter anderem würdigend zur Kenntnis, dass Wilckens dem über Jesus in den Evangelien Berichteten ein hohes Maß an Historizität beimisst und von der Echtheit des Zweiten Thessalonicherbriefes sowie des Kolosserbriefes ausgeht, und kündigten ihr gespanntes Interesse am Band II an (vgl. R. Riesner, *ThBeitr* 36 [2005], 342f; 38 [2007], 369ff; J. Buchegger-Müller, *JETH* 21 [2007], 313ff). Bei der Aufteilung seiner Theologie in einen ersten, die Vielfalt des Neuen Testaments herausstellenden Teil und einen zweiten, die Einheit des Neuen Testaments erschließenden Teil beschreitet Wilckens den Weg, den F. Hahn vor ihm beging und dessen „Theologie des Neuen Testaments“ (Tübingen 2002) von Wilckens als „epochal“ gewürdigt wurde (5). Der zweite Teil liegt nun mit der Veröffentlichung des ersten Teilbandes zur Hälfte vor. Ein zweiter und letzter Teilband soll noch in diesem Jahr erscheinen. Die unerwartete Vermehrung der Teilbände des ersten Bandes lässt jedoch befürchten, dass der zweite Band bei der Fülle des angekündigten noch zu bewältigenden Stoffes (10–12) eine ähnliche Erweiterung erfahren könnte. Dem im Vorwort geäußerten Wunsch des Achtzigjährigen, Gott möge ihm seine Gesundheit erhalten, bis er dieses Werk – und darüber hinaus noch einen geplanten dritten Band – vollendet, kann nur zugestimmt werden.

Das Buch ist in fünf Kapitel gegliedert: I. Die theologische Bedeutung des Kanons für Glaube und Leben der Kirche. II. Der einzig-eine Gott: Theologie im Alten Testament. III. Gottes Heilsvollendung im Wirken und Geschick Jesu Christi. IV. Der Tod und die Auferstehung Jesu Christi als das zentrale Heilsgeschehen in Verkündigung und Theologie der Urkirche. V. Der Heilige Geist. Diese Aufteilung begründet Wilckens in seiner Einleitung einerseits damit, dass der neutestamentliche Kanon und die Zusammengehörigkeit von Altem Testament und Neuem Testament die zwei „grundlegenden Voraussetzungen“ einer neutestamentlichen Theologie, „die diesem Titel gerecht werden will“ (6), bilden (damit beschäftigen sich Kap. I und II) und andererseits mit dem trinitarischen Wesen Gottes, das „das absolute Neue des neutestamentlichen Heilsgeschehens gegenüber dem alttestamentlichen“ (10) darstellt (entfaltet in Kap. III bis V). Im Folgenden wird das erste Kapitel wegen seiner für das Gesamtwerk programmatischen Bedeutung – hier werden die hermeneutischen Weichen für den Rest des zweiten Bandes gestellt – ausführlicher, die anderen Kapitel knapper zusammengefasst und kommentiert.

Kapitel I ist in vier Hauptpunkte gegliedert und will die theologische Bedeutung des Kanons herausstellen. Auffallend ist zunächst, dass Wilckens nirgends versucht, das Konzept eines Kanons, von seinem Umfang ganz zu schweigen, *biblisch*-theologisch zu begründen. Der Kanon sei als vorgegebene Entscheidung der Kirche zu akzeptieren (7.57f). Wilckens beteuert zwar, dass die Autorität Gottes und nicht die der Kirche den Kanon legitimiert. Aber wenigstens seine protestantischen Leser werden eine biblische Argumentationsweise vermissen. Wilckens geht es in erster Linie um die Ermittlung einer „Mitte“ der Schrift (§ I.1). Diese findet er – ausgehend von der Prämisse, dass es ein und derselbe Gott ist, der sowohl im Alten Testament als auch im Heilshandeln Christi spricht – in der Entfaltung des Namens Gottes, die stufenweise in drei Schritten im Buch Exodus erfolgt. In dieser Selbstoffenbarung gebe sich Gott zuerst als der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ (Ex 3,6) beziehungsweise als JHWH (Ex 3,14) zu erkennen, danach als „Gott seines Volkes“ beziehungsweise „dein Gott“ (Ex 20,1), und schließlich als der Gott, der „barmherzig und gnädig ist (und handelt), langsam zum Zorn und reich an Liebe und Treue“ (Ex 34,6). Erst im Wirken und Geschick Jesu könne aber die Barmherzigkeit Gottes seinen (in Ex 34,7 genauso eindeutig thematisierten) berechtigten, aber im Widerspruch zu ihr stehenden Zorn überwinden (17–20). Dieses Verständnis vom Wesen Gottes bilde die Mitte der Schrift.

Dass sein Ansatz eine bewusst christliche Auslegung des Alten Testaments erforderlich macht, ist Wilckens selbstverständlich klar. Den daraus resultierenden Problemen widmet er zehn Seiten (25–35). Hier werden manche Leser Bedenken anmelden, denn Wilckens fühlt sich in seiner Sichtweise nicht nur durch den gewöhnlichen Appell zu einer typologischen Vorgehensweise zur „Auslegung über den Wortsinn hinaus“ bestätigt, sondern er findet „im NT nicht wenige Stellen, an denen um des christlichen Auslegungsziels willen ... der Wortsinn geradezu in sein Gegenteil verkehrt wird“ (28). Daraus folgt für Wilckens letztendlich die Möglichkeit, ja sogar die Notwendigkeit, einer sachkritischen Auslegung der Bibel, die als Maßstab für die „kanonische Autorität“ einzelner Schriftausagen seine oben dargestellte Mitte der Schrift heranzieht. Ein klares Beispiel von Texten, denen kanonische Autorität abzuspochen ist, sind für Wilckens solche, die die Ausrottung der kanaanitischen Völker bei der Landnahme befürworten. Dies widerspreche dem barmherzigen Wesen Gottes, wie er sich in Ex 34,6 beziehungsweise in Christus offenbart. Im Umgang mit solchen Texten bleibe nur noch die Möglichkeit einer allegorischen Deutung (32f).

Die Paragraphen I.2–3 behandeln die Frage der Einheit der Theologie des Neuen Testaments. Die schon im ersten Teil herausgearbeitete These, die Evangelien hätten bei aller Verschiedenheit gemeinsam ein tiefes Interesse an der Geschichte Jesu, unterstreicht er hier in aller Deutlichkeit. Für sie habe es keine andere Lehrautorität als die Jesu selbst gegeben, sowohl vor als auch nach Ostern. Überhaupt haben die Schriften des Neuen Testaments ein gemeinsames Thema, das ihren „zentrale[n] Verkündigungsinhalt“ ausmacht: das Leben und den Tod

Jesu sowie seine Auferweckung durch Gott (42). „Das Ostergeschehen trennt nicht, sondern verbindet“ die Verkündigung Jesu und das Kerygma der nachösterlichen Gemeinde (43). Im Neuen Testament habe sich jedoch die paulinische Rechtfertigungslehre als „der Prüfstein für das eigentlich und entscheidend Christliche ... im Urchristentum“ herauskristallisiert (50, kursiv beim Autor, hier wie in allen Zitaten). Diese dürfe aber nicht zum „Kanon im Kanon“ aufgewertet werden, denn es sei die christologische Basis der Rechtfertigungslehre und nicht die Lehre an sich (das heißt in ihrer „gesetzeskritische[n] Konsequenz“ – so trete sie nur im polemischen Kontext des Röm und Gal in den Vordergrund), die die Rolle einer *regula fidei* einnehmen kann: „Daß alle Menschen *allein* durch die Heilswirkung des Todes und der Auferstehung *Jesu Christi* von der Macht der Sünde für ihr Leben frei und *allein* durch die in Christus wirkende *Gnade Gottes* ‚gerecht‘ (Gott zugehörig) werden können, das ist der entscheidende Kern des Evangeliums“ (51). Man spürt förmlich das geistige Ringen eines Kirchenmanns, der sowohl seiner evangelischen Tradition treu bleiben als auch um ökumenischen Konsens bemüht sein möchte. Reaktionen darauf, seien es von akademischer oder von kirchlicher Seite, werden wohl sehr unterschiedlich ausfallen.

Ebenso unterschiedlich werden die Reaktionen auf Wilckens ausführliches und zum Teil eigenwillig wirkendes Plädoyer für eine „geistliche Schriftlesung“ in der Tradition des Origenes (§ I.4) sein. Es geht Wilckens um nichts weniger als die Rehabilitierung des vierfachen Schriftsinns der alexandrinischen Schule für die Kirche von heute. Auch wenn sein Anliegen – die Kirche muss zu einer (letztlich neutestamentlichen) Hermeneutik zurückzukehren, die sowohl zur theologischen Reflexion als auch zur rechten Praxis christlichen Lebens anleiten kann (68) – volle Zustimmung verdient, bleibt die kritische Frage, ob dieses kostbare Erbe der Apostel bei Origenes wirklich am sichersten aufbewahrt ist.

Kapitel II bietet eine alttestamentliche Theologie, auf deren Basis Wilckens seine neutestamentliche Theologie entfaltet. Hier bedient er sich konsequent eines dialektischen Denkschemas. Wie schon angedeutet, findet er die zentrale Aussage des Alten Testaments über Gott in Ex 34,6f: Gott ist vom Wesen her gnädig. Dass dieser Text Gott genauso deutlich als einen den Sünder strafenden Gott darstellt, ist Wilckens natürlich bewusst. Er deutet dies als „Spannung im ‚Wesen‘ Gottes selbst“ (98), die das zentrale Problem im Alten Testament ausmache, das „erst durch die überraschende, total wunderbare Wende dieser Geschichte im Wirken und Geschick Jesu Christi“ endgültig gelöst wird (99). Diese Wende sei jedoch durch die jeremianische Verkündigung des neuen Bundes angekündigt worden, der den Ausweg aus dem „Widerspruch in Gott selbst“ bietet (124). Es „entsteht in der Kraft der *Kontinuität* der Gnade Gottes ... aus der *Diskontinuität* ... seines Zornes ... eine ganz neue, ewige *Kontinuität eschatologischen Charakters*“ (126). Dies eröffne das im Buch Levitikus vorgezeichnete System der kultischen Sühnehandlungen, die ihren soeben erwähnten eschatologischen Charakter durch die Übertragung auf das stellvertretende Leiden und Sterben des Gottesknechts in Jes 53 erhalten. Im Bekenntnis des einzig-einen

Gottes, der in seiner „Pro-Existenz“ für sein Volk (Wilckens Deutung des Gottesnamens JHWH) einen Weg der Sühne findet, so dass seine Barmherzigkeit seinen Zorn abwenden und zum Heil reichen kann, sei die Mitte der alttestamentlichen Theologie gefunden worden (169).

In Kapitel III argumentiert Wilckens, dass die Offenbarung des einzig-einen Gottes des Alten Testaments in Jesus Christus ihren Höhepunkt erreicht. Wilckens bemerkt, dass das Neue Testament überall die Aussagen des *Sch'ma* voraussetzt und dort, wo dies anklingt, fast immer Jesus Christus mit ins Spiel bringt. Die Übertragung des Kyrios-Namens Gottes auf Jesus sei „besonders augenfällig“ (177). Auch die Selbstbezeichnung „Menschensohn“ sei ein deutlicher Anspruch auf Gottes Vollmacht. Im Übrigen geht es Wilckens darum, das im ersten Teil seines Werkes Herausgearbeitete nochmals zu betonen: „Das Wirken Jesu in seiner Heilsverkündigung und seinen Heilstaten ... steht in engem und wesentlichem Zusammenhang mit den Ereignissen seines Leidens und Todes und seiner Auferstehung ...“ (184). In Deutschland, wo jede neutestamentliche Theologie noch immer an Bultmanns Entwurf gemessen wird und manche zögern, sich eindeutig zu positionieren, spricht Wilckens eine erfrischend klare Sprache. Genauso klar ist Wilckens Zustimmung zu einer Deutung des Todes Jesu, die ihre stellvertretende und sühnende Wirkung bejaht. Christus nimmt das Zorngericht Gottes auf sich und löst somit „die Spannung in Gott selbst“ (206). Und deutlicher könnte Wilckens in seiner Einschätzung der Historizität der Auferstehung Jesu nicht sprechen: „Aufgrund dieser beiden verschiedenen Zeugnisarten, der Engelsverkündigung im leeren Grab Jesu und der vielen Erscheinungen des Auferstandenen ... ist mit der geschichtlichen Wirklichkeit des Wunders der Auferstehung Jesu zweifellos zu rechnen ...“ (208). Wer dies leugnet, tue es nicht aus exegetischen, sondern aus weltanschaulichen Gründen. In Jesu Auferstehung sei das entscheidende, endzeitliche Heilsereignis vorweggenommen und habe die Einheit Jesu mit Gott ihre vollkommene Verwirklichung gefunden.

Kapitel IV stellt die Kontinuität zwischen Jesu Wirken beziehungsweise seinem Geschick und der Verkündigung beziehungsweise der Theologie der Urkirche heraus. Die Soteriologie der apostolischen Verkündigung greife einerseits die Heilsbedeutung der Auferstehung, durch die Gott in seiner unwiderstehbaren Macht Jesus als Messias erwiesen hatte (so das Zeugnis der Apg), und andererseits die Sühnewirkung des Todes Christi auf. Was Letzteres betrifft, mache 1 Kor 15,3–5 klar, dass diese Deutung auf die früheste Verkündigung zurückgeht und in Jesu Deutung seines eigenen Todes in Mk 10,45 wurzele. Diese beiden Aspekte – den Sieg Gottes und den Sühnetod Christi – führen die Briefe und die Johannes-Apokalypse weiter aus. So habe sich Gottes Erwählungsliebe, wie sie seine „Proexistenz“ verwirklicht und in Ex 34,6 zum Ausdruck kommt, „geschichtlich erfüllt und somit vollendet“ (238).

Wilckens fasst in Kapitel V die Rolle des Heiligen Geistes folgendermaßen zusammen: „Das Heilsgeschehen, das sich im Tod und in der Auferstehung Christi ‚für uns‘ verwirklicht hat, wird ‚in uns‘ und im Leben der Kirche wirk-

sam durch den Heiligen Geist“ (267). Es folgt eine Beschreibung der Wirkung des Geistes im Wirken Jesu, zu Pfingsten, in der Taufe, im Leben eines Christen und im Streben nach der Einheit unter Christen. Der Geist sei besonders wirksam in der apostolischen Verkündigung und der Inkarnation des Sohnes Gottes. Hier wird wenig problematisiert und, wie ich meine, zu sehr nach den Vorgaben eines systematischen Entwurfs zur Pneumatologie vorgegangen. Dieses Kapitel ist deswegen aus biblisch-theologischer Sicht das schwächste.

Es ist keine leichte Aufgabe, über ein un abgeschlossenes Werk Bilanz zu ziehen. Dennoch erlaube ich mir ein erstes Urteil. Zuerst das negative: Auf vereinzelte Probleme habe ich im Vorhergehenden aufmerksam gemacht. Darüber hinaus ist allgemein zu bemängeln, dass Wilckens Entwurf für meinen Geschmack einen etwas zu „lutherischen“ Ton hat. Jesus und Paulus (zusammen mit dem Schreiber des Hebräerbriefes, der neben Lukas eine wohltuende Aufwertung erfährt) drängen die katholischen Briefe immer noch an den Rand des theologischen Geschehens. Die Skizzierung des nächsten Teilbandes (10f) verspricht diesbezüglich keine Kurskorrektur. Auch die überall begegnende praktische Gleichsetzung der Begriffe „Glaube“ und „Taufe“ wird nicht alle Leser erfreuen. Die größten Fragen sind aber die hermeneutischen. Die von Wilckens vorgeschlagene Mitte der Schrift sowie sein Versuch, Auswege aus exegetischen Engpässen im vierfachen Schriftsinn zu finden (die allegorische Deutung abschreckender Gerichtstexte ist ein Beispiel), werden sowohl von historisch-kritischer als auch von evangelikaler Seite auf skeptische Reaktionen stoßen.

Trotz alledem ist dies ein wertvolles Buch. Wilckens arbeitet nah am Text und nimmt das Zeugnis der Apostel ernst. Das Resultat ist ein tragfähiger Entwurf einer die Einheit des Neuen Testaments begründenden neutestamentliche Theologie, der (selbst)bewusst präskriptive Wirkung haben möchte. Am Ende einer eindrucklichen Karriere ist es Wilckens offensichtlich längst nicht mehr die erste Priorität, noch eine theologische Diskussion mit Akademikern zu führen, in der Hoffnung, er könne vielleicht ihre Meinung in dem einen oder anderen Punkt beeinflussen. Er will die Kirche erneuern. Das heißt: Er will, dass Menschen die Kraft der Auferstehung erfahren, wie sie ihm erstmals als jungem Soldat am Ende des zweiten Weltkrieges und offenbar seitdem immer wieder begegnet ist (Band I/1, V). Das sagt aber Wilckens selbst am allerbesten: „*Zu wirklichem Leben aus wirklichem Totsein erweckt werden* – das ist es, was in jeder biblischen Geschichte von Heilungen und Vergebungen Jesu erzählt und in jeder echten Bekehrung zu allen Zeiten bis heute nach- und neuerlebt werden kann ... Es gibt sehr wohl auch heute – wie im Christentum seit 2000 Jahren – *wirkliche Begegnungen* mit Jesus, durch die das eigene Ich eine Freiheit zum Leben und eine Freude am Leben gewinnt, wie sie kein Mensch sich selbst zu verschaffen oder zu erkämpfen vermag, sei er noch so stark oder erfolgreich“ (195.200).

Joel White

Systematische Theologie

1. Allgemein

Dizionario di teologia evangelica, a cura di Pietro Bolognesi, Leonardo De Chirico, Andrea Ferrari, Marchirolo (Varese): Casa Editrice Uomini Nuovi, Lugano-Agno: Associazione Missionaria Uomini Nuovi – Amici di Gesù, geb., XVI+875 S., CHF 94,- / € 58,-

Wenn in Deutschland, England oder den USA ein neues einbändiges theologisches Lexikon erscheint, findet dies kaum größeres Interesse in evangelischen Rezensionsorganen oder in christlichen Buchhandlungen. In den kleineren evangelischen Bevölkerungsgruppen Südeuropas ist das anders – so auch in Italien. Die Veröffentlichung eines evangelischen Wörterbuchs ist für evangelikale und darüber hinaus evangelische Kreise Italiens ein ganz besonderes Ereignis. Auch italienischsprechende Bewohner der Schweiz und evangelische Auslandsgemeinden italienischer Sprache profitieren von dieser Publikation.

Im Vorwort schildern die Herausgeber die Geschichte evangelischer theologischer Wörterbücher in Italien. Sie ist schnell erzählt und überwiegend von Übersetzungen geprägt: 1891 wurde Philipp Schaffs *Biblisches Wörterbuch* übersetzt, das 1939 von Luigi Zibelli umgearbeitet wurde. Ein *Kleines Biblisches Wörterbuch* von Davide Bosio erschien 1941. Giovanni Miegge veröffentlichte 1957 ein *Biblisches Wörterbuch*. 1981 wurde das *Neue Bibellexikon* von René Pache übersetzt, 1988 ein weiteres kurzes *Biblisches Wörterbuch* im Verlag Haus der Bibel (Vicenza). Für 2007 wurde eine Übersetzung des *New Bible Dictionary* von IVP angekündigt. Kennzeichnend für die literarische Produktion ist demnach, dass Übersetzungen ausländischer Werke und biblische Themen dominieren.

Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass die Neuerscheinung für die Evangelischen in Italien einen Meilenstein darstellt. Von den über 600 mit Literaturangaben versehenen Einträgen stammen nur rund 170 von nicht-italienischen Autoren. Etwa 150 von diesen wurden überwiegend aus evangelikalen ausländischen Lexika übernommen (70 Artikel aus dem *Evangelical Dictionary of Theology* von Walter Elwell, 51 aus dem *New Dictionary of Theology* von Ferguson, Packer und Wright, 14 aus dem *Dictionary of Theology* von E. F. Harrison und 15 aus dem *Grand Dictionnaire de la Bible*.) Daher finden sich unter den 208 Mitarbeitenden des Lexikons 144 Namen aus den USA, Großbritannien und Kanada. In kleinerem Umfang haben auch europäische Autoren mitgearbeitet (sechs aus Frankreich, fünf aus der Schweiz, vier aus Deutschland, drei aus den Niederlanden, je einer aus Spanien und Irland). Dazu kommen noch sechs weitere Mitar-

beiter aus weiteren Ländern. – Etwa 430 Artikel wurden von 60 italienischen Autoren verfasst. Im Vergleich mit den älteren italienischen Bibellexika ist das eine bemerkenswerte Leistung!

Das neue Wörterbuch der evangelischen Theologie sieht sich einer evangelisch-reformierten Perspektive, die vom Erbe der klassischen evangelischen Theologie lebt, verpflichtet (III). Es ist unter maßgeblicher Mitarbeit der beiden führenden Theologen des Istituto di formazione evangelica e documentazione in Padua, Pietro Bolognesi und Leonardo De Chirico, entstanden. Eine Durchsicht des umfangreichen Bandes und ein Vergleich mit dem Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde ergeben, dass eine besondere Stärke des Lexikons im Bereich ethischer und theologischer Stichworte liegt. Hier sind besonders Schlagwörter reformierter Theologie, aber auch reformierte Lebensläufe zu nennen (zum Beispiel Infralapsarismus, Hypercalvinismus, J. G. Machen, Milleniarismus, J. Murray, Princeton-Seminar, Remonstranten, C. van Til, B. B. Warfield). Dazu kommen Beiträge, die auf die Evangelikalen in Italien und die Geschichte der Evangelischen in Italien eingehen (zum Beispiel Evangelische Allianz in Italien, Vereinigung Evangelischer Kirchen in Italien). In Überblicksartikeln werden größere Themen zusammengefasst (zum Beispiel Theologiegeschichte, Theologie der Gegenwart). – Besonders die Beiträge über italienische Theologen (L. Francescon, G. Miegge, T. P. Rossetti, V. Subilia und andere) dürften auch für Theologen in anderen Ländern Europas interessant sein, weil ansonsten nur schwer Informationen über sie zu erhalten sind.

Zwei Anhänge zum Text (799–808), die speziell für Nicht-Kenner der evangelikalen Szene gedacht sind, informieren knapp über die weltweite evangelikale Theologie heute (mit Literaturhinweisen) und über Evangelikale in Italien. Ausführliche Register (809–875) beschließen das Werk, das man auch online in der Schweiz bestellen kann (www.eun.ch).

Es ist den Herausgebern zu danken, dass sie die Mühe nicht gescheut haben, in jahrelanger Kleinarbeit die Beiträge zu dem gelungen, sowohl theologisch profunden als auch sprachlich allgemeinverständlichen Lexikon zusammenzustellen. Jeder, der italienische Gläubige kennt, sollte sie unbedingt auf dieses Werk hinweisen.

Jochen Eber

Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie, hg. von Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreutzer, 2., korr. Auflage, Freiburg: Herder, 2007, geb., 520 S., € 19,90

Das erstmals im Jahr 2003 erschienene *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie* hat breite Akzeptanz in Theologenkreisen gefunden. Daher war

schon nach vier Jahren eine korrigierte Neuauflage notwendig – ein Hinweis darauf, dass das Werk eine echte Lücke ausfüllt. Kaum ein Theologiestudent oder Pfarrer wird sich das zwölfbändige Historische Wörterbuch der Philosophie für rund 2000 Euro zulegen – dieses epochale Werk bleibt den Bibliotheken vorbehalten. Da ist ein Wörterbuch in einem Band schon wesentlich handlicher, und es reicht sicher für die überwiegend gesuchten Inhalte studentischer und pastoraler Praxis völlig aus.

Evangelische Theologinnen und Theologen sollten nicht meinen, dass nur katholische Kollegen ein Werk dieser Thematik bräuchten, weil sie sich tiefer in die Philosophie einarbeiten. Gerade Evangelischen fehlt wegen ihrer geringeren Kenntnisse oft das kritische Empfinden für Begriffe, mit denen sie täglich arbeiten. Da wird in einem Zug die bleibende inhaltliche „Substanz“ moderner Gottesdienste von ihrer variablen „Form“ unterschieden und gleichzeitig die Transsubstantiationslehre verdammt – und kaum jemand bemerkt, dass er begrifflich im selben Boot sitzt wie die mittelalterlichen Scholastiker.

Im Fall der Scholastik brauchen auch evangelische Theologen terminologische Hilfe; das haben schon die „Grundbegriffe der Scholastik“ von Josef de Vries gezeigt (3. Aufl. 1993). Doch auch das Studium der altprotestantischen Orthodoxie kommt ohne entsprechende Kenntnisse nicht aus (man vergleiche etwa den Dictionary of Latin and Greek theological terms drawn principally from Protestant scholastic theology von Richard A. Muller, Grand Rapids, 1985). Jeder, der die kurzgefassten Wörterbücher für den theologischen Fachwortschatz mit etlichen tausend Einträgen kennt, weiß um die Unzulänglichkeit ihrer knappen Definitionen, wenn man zentrale theologische Schlüsselbegriffe sucht.

So ist es auch von evangelischer Seite sehr zu begrüßen, dass das Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie in einer zweiten, korrigierten Sonderausgabe, allerdings ohne die der ersten Auflage beigelegte CD-ROM, noch einmal veröffentlicht worden ist. Es enthält 258 Lemmata und etwa noch einmal soviele Unter- und Verweisstichworte. So gibt es zum Beispiel einen Beitrag zu „Praxis“ und „Theorie“ wie auch zu „Abstrakt – Konkret / Abstraktion“ oder „Begründung / Letztbegründung“, „Substanz – Akzidenz“ und „Verifikation / Falsifikation“. Einige Stichworte sind philosophiegeschichtlich wichtigen älteren und neueren relevanten Strömungen gewidmet (zum Beispiel Cyber-Philosophie, Existenzphilosophie, Feministische Philosophie, Neuplatonismus, Platonismus, Positivismus, Postmoderne, Thomismus, Transzendentalphilosophie); andere kann man der philosophischen Ethik zuordnen (zum Beispiel Gemeinwohl, Gewissen, Liebe, Menschenwürde, Naturrecht, Solidarität, Subsidiarität, Tod, Totalitarismus).

Eigentlich „theologische“ Begriffe, die auch in der Philosophie eine Rolle spielen (zum Beispiel Dogma, Glaube, Gott, Gottesbeweis, Theismus, Theodizee), findet der Leser ebenso wie die Hauptmenge „philosophischer“ Begriffe, die für die Theologie wichtig geworden sind (zum Beispiel Entelechie, Grund / Kausalität / Ursache – Wirkung, Hypostase, Metaphysik, Ontologie, Sein / Sei-

endes) und weitere, die man als „rein philosophisch“ einordnen würde (zum Beispiel Einbildung / Einbildungskraft, Indexikalität, Qualität, Quantität / Quantifizierung, Quidditas). Kurztitel bei den Lexikonartikeln verweisen auf das Quellenverzeichnis und das Literaturverzeichnis im Anhang des Buches, in dem man allerdings nicht alles auf Anhieb findet (zum Beispiel beim Stichwort „Entelechie“: „Daecke 2001“, „Schiwy, 1990“). Das Personenverzeichnis vermerkt die Lebensdaten der erwähnten Denker. Bei allen Artikeln erwartet den Leser gediegene Information, die für die theologische Arbeit gut zu gebrauchen ist.

Dem Werk ist zu wünschen, dass es eine weite Verbreitung findet, und es ist allen evangelischen Theologiestudierenden sehr zu empfehlen!

Jochen Eber

Heiner Faulenbach, Eberhard Busch (Hgg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Band I/2: 1535–1549*, bearb. von Mihály Bucsay, Eberhard Busch, Emidio Campi u. a., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, Ln., VIII+ 490 S., € 78,- / *Band I/3: 1550–1558*, bearb. von Judith Becker, Gerald Bray, Eberhard Busch u. a., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, Ln., VIII+ 478 S., € 78,-

Der erste Band dieser großen Sammelausgabe reformierter Bekenntnisschriften erschien schon im Jahr 2002, nachdem eine Neuedition bereits 1928 (!) durch den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss geplant worden war. Der Beginn dieses großen Unternehmens hat breite Zustimmung gefunden (vgl. u. a. JETH 18, 2004, 296–299; EJT 13, 2004, 123–125). Zügig erschienen die beiden Teilbände I/2 und I/3 in den Jahren 2006 und 2007, wenn man den Zeitraum zwischen den drei Bänden mit der langen Vorbereitungsphase des Projekts vergleicht. Damit sind 48 Texte herausgegeben und kommentiert worden, etwa die Hälfte der in Band I/1 (8–24) geplanten Bekenntnisse. Die neu publizierten Teilbände I/2 und I/3 behandeln wiederum Texte aus reformierten Territorien der Reformationszeit bis etwa zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Sie sind genauso gediegen ediert wie im ersten Teilband von 2002. Der dritte Teilband enthält fünf Register, die alle erschienenen Bände umfassen. Der Herausgeberkreis des Gesamtwerks wurde um Matthias Freudenberg, Peter Opitz und Georg Plasger erweitert, während Reinhold Friedrich und Friedhelm Krüger ausgeschieden sind. Die Mitarbeiterzahl der Teilbände ist über ein ursprünglich rein deutsches Kollegium hinausgewachsen und integriert jetzt auch Kollegen aus reformierten Kirchen der europäischen Nachbarländer: aus der Schweiz (wie ursprünglich geplant [vgl. Bd. I,1, 49]), den Niederlanden, Italien, Ungarn und den Anglikaner Gerald L. Bray aus Cambridge / England.

Die Bände enthalten so bedeutende Bekenntnistexte wie die Wittenberger Konkordie und die CA Variata; daher seien sie hier aufgelistet: Genfer Thesen

(1535), Confessio Helvetica Prior (1536), Wittenberger Konkordie (1536), Lausanner Thesen (1536), Genfer Bekenntnis (1536/1537), Confessio Augustana (Variata 1540/1542), Waldensisches Bekenntnis von Aix (1541), Ordonnances ecclésiastiques Genf (1541/1561), Genfer Katechismus (1542), Genfer Gottesdienstordnung (1542), Waldensisches Bekenntnis vor Sadolet (1541/1542), Waldensisches Bekenntnis vor Franz I. (1543/1544), Bekenntnis der Niederländer in Wesel (1544/1545), Thesen des Pfarrkonvents in Nagyvárad (1544, heute Rumänien), Bekenntnis der Synode zu Erdöd (1545), Züricher Bekenntnis (1545), Consensus Tigurinus (1549); Book of Common Prayer with Catechism (1552, 1549/1662), Niederländisches Bekenntnis London (1550/1551), Professio fidei catholicae Frankfurt (1552/1554), Consensus Genevensis (1552), Forty-Two Articles (1552/1553), Confessio Raetica (1552/1553), Een corte undersouckinghe des gheloofs (1553/1555), Kleiner Emder Katechismus (1554/1579), Bekenntnis von Locarno (1554), Bekenntnis der englischsprachigen Gemeinde in Genf (1556), Waldensisches Bekenntnis Turin (1556), Bekenntnis der Pariser Gemeinde (1557), Confession de foi Brésilienne (1557/1558).

Die umfangreiche Zahl abgedruckter Bekenntnistexte kann auf lutherischer Seite nur mit den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK) verglichen werden, wenn man die 26 Fränkischen Bekenntnisse der Reformationszeit (München 1930) hinzunimmt, und zusätzlich Kirchenordnungen aus der Sammlung von Emil Sehling (1902ff) und Lehrbücher aus den Katechismussammlungen von Ferdinand Cohrs (1900–1907) und Johann Michael Reu (1904–1935). Hier zeigt sich die unterschiedliche Lehrentwicklung auf lutherischer Seite, in der sich ein klar umrissenes Corpus doctrinae (mit oder ohne Konkordienformel) als weltweit feststehendes Bekenntnis der lutherischen Kirche durchgesetzt hat. Auf reformierter Seite gibt es eine vergleichbare Festlegung nicht (vgl. Bd. I,1, 5.49.51). Auswahl und möglichst angestrebte Vollständigkeit hängen mit der Planung dieser Ausgabe in den 1930er Jahren zusammen (vgl. Bd. I,1, 47f). „In größerer Breite als je zuvor“ soll reformiertes Bekennen dargestellt werden (Bd. 1, 51 [vgl. 53]), wobei man sich angesichts der Textfülle darüber wundert, dass sogar auf Texte verzichtet wurde, die zum Teil in Vorgängersammlungen veröffentlicht wurden (ebd.): nicht-reformierte und private Bekenntnisse, fürstliche Lehrdeklarationen, Synodalakten sowie kirchenrechtliche und katechetische Texte, die regional-zeitlich nur begrenzt wirksam waren. – Der Abdruck der Texte in den Ursprachen (u. a. Schweizerdeutsch, Lateinisch, Französisch, Niederländisch) wird manchem Leser Schwierigkeiten bereiten, aber ebenso sicher wird nicht jeder Leser alle dieses Texte für seine Orientierung in reformierter Bekenntnisgeschichte brauchen.

Die Teilbände I,2 und I,3 enthalten auch drei Texte, die „keinesfalls“ als reformierte Bekenntnisse beansprucht werden sollen (Bd. I, 56): Die Marburger Artikel von 1529, die Wittenberger Konkordie von 1536 und die CA Variata von 1540. „Diese Texte werden mit dem Argument berücksichtigt, daß in ihnen bekenntnisartig die Stellung der reformierten Kirchen zum Luthertum und anderen

Kirchen kenntlich ist.“ Gerade diese drei sind für die Dogmatik sehr wichtig, besonders in der Diskussion um das Abendmahlsverständnis und die Einigung, die Martin Bucer in dieser Frage 1536 mit den Wittenbergern erzielt hat (vgl. Bd. I,1, 266f; I,2, 73f.161). Bei der Variata werden alle Änderungen gegenüber der Invariata vermerkt (Bd. I,2, 144f). Sie war auch deshalb so bedeutsam, weil die Reformierten durch Zustimmung zu dieser Textversion ab 1555 unter dem Schutz des Augsburger Religionsfriedens standen (Bd. I,2, 149).

Die Genfer Kirchenordnung von 1541/1561 wurde abgedruckt, weil sie unter anderem für viele Flüchtlingsgemeinden wichtig wurde (Bd. I,2, 237–239). Der umfangreiche Genfer Katechismus (1542) mit seinen 373 Fragen „wurde im Lauf der Zeit dann zum geltenden Katechismus der Kirchen französischer Sprache“ (Bd. I,2, 280). Als einzige Gottesdienstordnung wurde Calvins Ordnung aus demselben Jahr aufgenommen, die sehr schön den Zusammenhang von Lehre und Gottesdienst illustriert, zum Beispiel mit Schuldbekennnis und Absolution („Offene Schuld“ [Bd. I,2, 376]) und der Definition der Sakramente in Aufnahme Augustins als „sichtbares Wort“ („*parolles visibles*“ [372]). Erwähnenswert ist für Dogmatiker in diesem Band unter anderem die Schriftlehre der Confessio Helvetica Prior (Bd. I,2, 44) und die Synode von Erdöd, die den Abschnitten ihres Bekenntnisses von 1545 jeweils eine knappe These voranstellt: „*Baptismus, coena Domini tollunt peccata*“ (444). Von Bedeutung für die Abendmahlslehre sind am Ende des Bandes Bullingers Zürcher Bekenntnis vom Abendmahl, das auf Luthers neuerliche Polemik ab 1543 eingeht, und Calvins Consensus Tigurinus, der in der Abendmahlsfrage die Trennung der Schweizer und Oberdeutschen von den Lutheranern manifestiert. – Im dritten Teilband sticht Calvins Genfer Consensus (1552) nicht nur durch seine Länge, sondern durch seinen allein auf die Prädestinationslehre konzentrierten Inhalt hervor (116–231 [128: „*Augustinus totus noster*“; 133ff: Schriftbelege]). Die Schriftlehre der 42 Artikel von 1552/1553 und des Kleinen Emdener Katechismus von 1554/1579 sind besonderer Erwähnung wert (237f.326f). Beim Rätischen Bekenntnis aus Graubünden und beim Bekenntnis der Gemeinde von Locarno fragt sich der Leser, ob diese schon in ihrer Zeit eher unbedeutenden Dokumente eine Publikation benötigt hätten. Doch entspricht der Abdruck dem in der Einleitung zu Band 1 genannten Ziel erstrebter Vollständigkeit. Auch den Bekenntnissen des dritten Teilbands sind teils sehr knappe, teils längere Einleitungen vorangestellt, die besonders durch neuere Sekundärliteratur hilfreich sind. Die Einleitungstexte von Gerald Bray wurden nicht aus dem Englischen übersetzt – wer sie nicht lesen kann, wird auch die Bekenntnistexte in altem Englisch nicht verstehen. Das im ersten Band angekündigte Abkürzungs- und Sigelverzeichnis (67) sucht man vergeblich. Auch fällt auf, dass die Kraft des Textkorrektors im dritten Teilband nachgelassen hat: einige Rechtschreibfehler wurden übersehen.

Die auf drei Teilbände angewachsene Edition der reformierten Bekenntnisse wird bei ausländischen Theologen den Verdacht erhärten, dass deutsche „grundlichkeit“ auch im 21. Jahrhundert nicht auszurotten ist, die aber – trotz allem Spott

über das Charisma „deutscher“ Ausführlichkeit – der theologischen Wissenschaft zugute kommt. Es ist sehr zu begrüßen, dass die Reihe in bisheriger Qualität fortgesetzt wird.

Jochen Eber

Siegfried Zimmer: *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts*, Göttingen: V&R, 2007, kt., 203 S., € 19,90

Die im Titel gestellte Frage hat sowohl Erinnerungen an geführte Diskussionen als auch meine Neugier geweckt und war der Auslöser, mir dieses Buch zur Rezension besorgen zu lassen. Um es vorweg zu nehmen: Die im Untertitel versprochene „Klärung eines Konfliktes“ hat sich beim Rezensenten nicht eingestellt, stattdessen eine gewisse Enttäuschung, teilweise sogar Verärgerung.

Doch nun sachlich und der Reihe nach. Der Verfasser hat über die Kindertaufe in der Theologie Martin Luthers promoviert und ist seit 1993 Professor für Evangelische Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Er beginnt seine Erörterungen mit dem Satz: „Durch die Christenheit geht ein Riss“ (7), und er meint damit die Spaltung in die Lager der Befürworter und Gegner der „modernen Bibelwissenschaft“. Als Hintergrund scheinen Diskussionen und Konfrontationen durch, die der Autor als Studierender selbst und später als Professor mit den Studierenden im Umfeld des württembergischen Pietismus erfahren hat. Seine eigene Position bestimmt er als Verbundenheit mit der neueren „Biblischen Theologie“ sowie Martin Luthers reformatorischer Grunderkenntnis. Als primärer Adressatenkreis stehen ihm (Theologie studierende) Christenmenschen vor Augen, die der universitären Bibelexegese skeptisch bis ablehnend gegenüber stehen. Ihnen möchte er einen gangbaren Weg aufzeigen – jenseits der Extreme –, die Anliegen kritischer Bibelwissenschaften aufzunehmen ohne dabei den persönlichen Glauben preisgeben beziehungsweise an ihm Schaden nehmen zu müssen.

Der Band enthält zwei Hauptteile. Im ersten, umfangreicheren Teil werden „Grundsätzliche Aspekte“ rund um Gott und die Bibel erörtert. Der zweite Teil trägt den Titel „Ausgewählte Brennpunkte“, bietet das Buch Hiob als Fallbeispiel und biographische Hinweise zu Konfliktsituationen. Eine knappe Literaturliste beschließt den Band.

Zimmer geht es weniger um Details der Bibelauslegung als vielmehr um ein Plädoyer für das „*grundsätzliche Existenzrecht* der Bibelwissenschaft“ (9). Im Kern dreht sich die Frage um das Verhältnis zwischen „Gott“ und „der Bibel“, deren unterschiedliche Zuordnung der Grund für die „Spaltung der Christenheit“ ist: Während die nichtfundamentalistische (universitär-bibelwissenschaftliche) Theologie von einem deutlichen Autoritätsgefälle zwischen Gott und der Bibel

ausgeht, hat für die fundamentalistische Theologie (unter die er weithin auch die bibeltreue bzw. evangelikale Richtung subsumiert) die Bibel einen absoluten Autoritätsstatus und rückt damit in problematischer Weise neben Gott selbst. Der Verfasser unternimmt es zu zeigen, inwiefern das fundamentalistische Bibelverständnis – trotz guter Absicht und aufrichtiger Motive der betreffenden Christen – der Bibel nicht gerecht wird. Dabei liegt ihm viel daran, den kategorialen Unterschied zwischen Gott als „Herr der Schrift“, dem Alleinverehrungsanspruch gebührt, und der Bibel herauszustellen. In den Worten Siegfried Zimmers: „Die Bibel ist *vom* Heiligen Geist inspiriert. Sie *ist* aber nicht der Heilige Geist. Der Heilige Geist ist kein Bestandteil und keine Eigenschaft der Bibel. Er ist *ihr* Herr. Allein der Heilige Geist bestimmt, welche Wirkungen die Bibel auf unser Herz und Gewissen hat ... Nicht immer, wenn wir die Bibel aufschlagen, beginnt auch schon der Heilige Geist zu wirken. Er schweigt und redet, wann *er* will.“ (34; Hervorhebung im Original) Entsprechend glaubt der Christ an den dreieinigen Gott *allein* und nicht (auch) an die Bibel. Zimmer geht von der Autoritätshierarchie: Dreieiniger Gott => Heilige Schrift => Kirche aus, wobei die beiden nachfolgenden Ebenen ihre Autorität von der ersten ableiten. Aus dem Vorrang Gottes und Jesu Christi vor der Bibel schließt er, dass die Bibel nicht bis in Details fehlerlos ist beziehungsweise sein muss. Sie gehört in den Bereich der Schöpfung, damit der Vernunft und steht der wissenschaftlichen Erforschung offen. „Nicht die Heilige Schrift, sondern *Jesus Christus* ist die entscheidende Offenbarung Gottes ... Fundamentalistische Theologen betonen dagegen *die Heilige Schrift* als die entscheidende Offenbarung Gottes.“ (64; Hervorhebung im Original) Wohl gehören die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus und die „wirksame (schöpferische) Mitteilung dieses Offenbarungsgeschehen“ (Bibel) zusammen, müssen aber dennoch unterschieden bleiben. Von einer Christusmitte her hält Zimmer auch theologische Sachkritik an Aussagen der Bibel für legitim, ja nötig.

Er erörtert in der Folge die verschiedenen „Inspirationsverständnisse“ (mit einem Exkurs zur „Chicagoer Erklärung“), erwähnt die Vielfalt der biblischen Sprachformen und Textsorten und zeichnet die Entwicklung der modernen Bibelwissenschaften nach. Im Fokus seiner Ausführungen steht aber der kategoriale Unterschied zwischen Gott beziehungsweise dessen Selbstoffenbarung in Jesus Christus einerseits und der Heiligen Schrift als Mitteilung dieses Gotteshandelns andererseits. Diese Autoritätshierarchie berechtigt zu einem sachlicheren, vernunftgemäßerem und damit auch freieren (distanzierteren) Umgang mit der Bibel, als dies fundamentalistische Christen zugestehen wollen.

Bei einer Beurteilung, die hier nur knapp geschehen kann, ist zunächst das Bemühen zu würdigen, unterschiedliche christliche „Lager“ auf Gemeinsames und Verbindendes hinzuweisen und miteinander ins Gespräch zu bringen. Zimmer ist auch daran gelegen, die „Fundamentalisten“ nicht abzustempeln, sondern sie ernst zu nehmen und für das seiner Ansicht nach richtige Bibelverständnis zu gewinnen. Evangelikalen steht es zudem gut an, wachsam und selbstkritisch ge-

genüber Tendenzen einer – ich brauche den plakativen, von Zimmer so nicht verwendeten Ausdruck – „Bibelvergottung“ zu sein, wofür Gefährdungen durchaus da sind. Allerdings – und von daher rührt mein Ärger – ist Zimmer selbst nicht gefeit von Vereinfachungen und Pauschalisierungen und plädiert für einen Bibelumfang, der keineswegs immer so „vernünftig“, „wissenschaftlich“ oder „biblisch“ ist, wie er vorgibt. Manche Probleme liegen im Detail und in problematischen Schlussfolgerungen, die von einer Aussage zur andern gezogen werden. Da der Rezensent selber in beiden „Lagern“ studiert und theologisch gearbeitet hat (FETA / STH und Theologische Fakultät der Universität Basel), kennt er die Arbeitsweisen mit der Bibel „hüben“ wie „drüben“ recht gut. So befremdet mich weniger die Kritik am sogenannten „Fundamentalismus“ als eine gewisse Blauäugigkeit, mit welcher der universitären Bibelwissenschaft weithin theologische Unbedenklichkeit attestiert und involvierte Prämissen („methodischer Atheismus“, „etsi Deus non daretur“, „Analogiezwang“ etc.) wenig ideologiekritisch wahrgenommen werden. Überdies halte ich das einfache Modell der Abstufung von Gott zur Bibel – so schlüssig und verfänglich es klingt – für einen simplifizierenden Trugschluss (ob man sich dabei wirklich auf Luther als Gewährsmann berufen kann, ist dann nochmals eine andere Frage). Er sprengt die enge Zuordnung in einer ungunstigen Weise auf, und die dadurch gewährte „Erlaubnis“ zur (gemäßigten) Bibel- und Sachkritik (mit dem problematischen „Maßstab“ der Christusmitte als bibeltheologischen Dietrich für Sachkritik) führt nicht wirklich zu neuen Freiheiten.

Nun mag man den Rezensenten als befangen beurteilen oder gar selber im Gefängnis des Fundamentalismus eingesperrt wähnen (von universitärbibelwissenschaftlicher Seite wird das Buch denn auch gelobt [vgl. Jens Schröter, ThLZ 132, 2007, 1192f]). Ich möchte am Schluss zum Ausgangspunkt zurückkommen: Die Frage ist nicht, ob *die* Bibelwissenschaft dem Glauben schadet, sondern *welche* Bibelwissenschaft. Ohne die Alleinverehrung Gottes anzutasten, ist der Vorrang der Heiligen Schrift vor anderen „Autoritäten“ festzuhalten und ihre Geistgehauchtheit nicht je aktualisierend zu relativieren. Sie erhellt und leitet die Vernunft und ist nicht deren Magd. Auch wenn man die Bibel (auch) zur „Schöpfung“ rechnen mag, so ist das bestenfalls die halbe Wahrheit. Daher prüfe jedermann sorgsam und unvoreingenommen dieses Buch *über* die Schrift – wie andere auch – *an* der Schrift selber und beurteile, ob es sich also verhält (vgl. Apg 17,11).

Beat Weber

2. Dogmatik

Wolfgang Brückner: *Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana*, Adiaphora – Schriften zur Kunst und Kultur im Protestantismus, Regensburg: Schnell & Steiner, 2007, Pb., 292 S., 201 Abb., € 34,90

In einer bildorientierten Mediengesellschaft ist die christliche Lehre ein wortlastiger Fremdkörper. Die evangelischen Kirchen verschiedenster Konfessionen trifft es hart, dass sie – oft ohne gründliche hermeneutische Klärung – bildstürmerische Tendenzen zugelassen haben. Das war nicht nur in der Reformationszeit, besonders in der an Zwingli orientierten Schweizer Reformation und im Calvinismus so. Vielmehr prägt diese Tradition auch die evangelischen Freikirchen und den „aufgeklärten“ landeskirchlichen Protestantismus, der mit dem alten Plunder und erst recht mit Gemälden zum inhaltlich hinterfragten evangelischen Bekenntnis nichts anfangen kann.

Es ist dem Würzburger Emeritus für Volkskunde am Lehrstuhl für Europäische Ethnologie Wolfgang Brückner zu verdanken, dass jetzt die lutherischen Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts in *einem* Band katalogisiert und beschrieben wurden. Der fünfte Teil des Werkes (205–249) stellt auf 44 Tafeln die gesamten Bekenntnisgemälde vor Augen. Im Katalog (Teil 6 [251–282]) werden alle Bilder in der Entwicklung des Bildtyps beschrieben und mit Literaturhinweisen für die weitere Erforschung erschlossen. – Damit sind die bisher durch verschiedene Ausstellungskataloge, besonders zum Reformationsjubiläum 1983, bekannt gemachten Bekenntnisgemälde für die praktische Nutzung im theologischen Unterricht und die private „Erbauung“ bekenntnisinteressierter Pfarrer und Laienchristen verfügbar worden. Die Veröffentlichung des Bandes in der Reihe „Adiaphora – Schriften zur Kunst und Kultur des Protestantismus“ weist („Adiaphora“ schon in der stoischen Philosophie) auf die „Mitteldinge“ hin, die ethisch neutral sind, also vielleicht nützlich, aber nicht heilsnotwendig. In derselben Reihe sind fünf weitere Werke über Pastorenbildnisse, Taufbecken und Taufengel, evangelische Schriftaltäre und über die Kirchengestaltungen des Künstlers Rudolf Schäfer (1878–1961) erschienen.

In einer Einführung (Teil 1 [11–34]) führt der Verfasser in die grundlegenden Fragestellungen der zwischenkirchlichen Problematik „Bekenntnis und Bild“ ein. Am Bekenntnisbild der Freien Reichsstadt Windsheim von 1601 erläutert er die Funktionen und Absichten des ikonographischen Bildtypus (29–34). Der zweite Teil (35–60) widmet sich vergleichend der katholischen Ikonographie und zeigt anhand von Sakramentbildern, Apostelschiff-Darstellungen und am Kreuzifixus Diskontinuität und Kontinuität mit den evangelischen Bildern auf. Kreuzestheologie und die beiden Sakramente bilden die theologische Mitte der lutherischen Altarbilder. Ausgehend vom prominenten Weimarer Cranach-Altar von 1555

beschreibt Brückner im dritten Teil (61–118) das Anliegen der evangelischen Verkündigung durch Bilder. Auch die abgrenzende Polemik gegen falsche Lehren fehlt nicht; so wurden besonders Zwinglianer und Calvinisten wegen ihrer Abendmahlslehre verunglimpft (85; vgl. 91). Schriftbänderolen und Sprechblasen verweisen auf besonders zentrale Zitate des hochgeschätzten Wortes Gottes. Schriftaltäre entstanden unter calvinistischem Einfluss besonders in Norddeutschland (105–118).

In der Mitte von Brückners ambitioniertem Sammelwerk steht die Entwicklung lehrhafter Augustana-Gemälde im fränkisch-sächsischen Raum (Teil 4 [119–204]). Hier findet der Leser zuerst eine Darstellung der Entwicklung der Bekenntnisbilder. Anschließend werden – nach Themen gruppiert – die Elemente konfessionellen Christentums dargestellt, die man auf den Bildern finden kann. Hier wird man nun in überreichem Maße mit Details aus der christlichen Praxis der Reformationszeit und des Altprotestantismus bekannt gemacht. Brückner nennt dies „eine Konfessionsarchäologie der Kasualien“, aber thematisch geht seine Sammlung weit über die abgebildeten Kasualien hinaus, indem sie christliches Leben und christliche Lehre vergangener Jahrhunderte illustriert. Neben den dogmatisch wichtigen Themen Predigt (und Kanzel [182f]), Taufe (184f), Beichte, Bann (188f) und Abendmahl (193f) finden sich Kasualien wie die Eheschließung (202f) und Bestattung (203f). Weitere Themen sind die Lehre und das Lernen, besonders an der Person Luthers, an Irrlehrern und dem Katechismusunterricht illustriert (176f), die „Obrigkeit“ (161f), das allgemeine und Türkengebet (163f.166), das Kirchengestühl (als Spiegel der damaligen Gesellschaftsordnung [164f.179f]) und die liturgischen Gewänder (167f), Kirchengesang und -musik (170f), die Kinderlehre (180f), der katechetische Jugendunterricht (181f), die Kleinkinderbetreuung (182) und das Almosengeben (201) und manches andere.

Wer sich über kirchliches Bekenntnis und christliches Leben vergangener Jahrhunderte kurzweilig unterrichten will, sollte zu diesem Buch greifen! Ebenso sei es allen empfohlen, die Theologie bisher ohne visuelle Hilfsmittel unterrichtet haben.

Jochen Eber

Armin Buchholz: *Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–1528*, TVG, Systematisch-theologische Monographien 20, Gießen: Brunnen, 2007, Pb., 352 S., € 30,-

Bernhard Kaiser hat für das Jahrbuch für evangelikale Theologie bereits die erste Auflage dieser in den Europäischen Hochschulschriften erschienenen Hamburger Dissertation besprochen (JETH 8, 1994, 194–196; vgl. außerdem die Rezensionen

von Thorsten Dietz, *Ichthys* 22, 1996, 71–73 und Jochen Eber, *EJT* 6, 2/1997, 186f). Den Empfehlungen schließe ich mich gerne an und wünsche diesem Buch noch eine weite Verbreitung, denn für alle, die sich um rechtes Schriftverständnis mühen, sind die hier gewonnenen Klärungen enorm hilfreich.

Buchholz hat für die zweite Auflage einen Teil angefügt, in dem er mutig seine eigene Sicht der gegenwärtigen Relevanz des Themas kundtut (S. 288–309). Darüber soll hier kurz berichtet werden. Es überrascht zunächst, dass es ethische Grundsätze sind, an denen er entlang geht: Das Bekenntnis 1. zur Sachlichkeit, 2. zur intellektuellen Redlichkeit und 3. zum Respekt vor dem Andersdenkenden. Beim ersten Punkt geht es um korrektes Verstehen und Wiedergeben der Anschauungen Andersdenker. Luther habe hierin zwar nicht immer ein gutes Vorbild hinterlassen, aber hiermit sei in historischer Fairness zu verfahren. Punkt 2 besagt, dass darüber Rechenschaft abzulegen ist, ob und inwieweit wir Luthers Sicht teilen können. Und Punkt 3 scheint in unserer Zeit besonders von Bedeutung, denn vielfach wird Toleranz gefordert, in Fragen des Verständnisses der christlichen Bibel wird sie aber oft eingeschränkt. Respekt und Toleranz können durchaus in pointiertem Widerspruch zum Ausdruck kommen. Hierin ist Luther vorbildlich.

Diese ethischen Hinweise verbindet Buchholz dann eindrücklich mit seiner *Assertio*: Luthers Schriftverständnis und -auslegung sei in heutigen Lehrstreitigkeiten von allergrößter Relevanz (294). Buchholz bejaht Luthers Theologie in allen verhandelten Fragen. Dies gilt zunächst für die Begründungsproblematik theologischer Axiome. Äußere Klarheit und göttliche Autorität der Schrift sind nach Buchholz wie für Luther letztgültig begründet im Zeugnis der Schrift von ihr selbst; diese Frage ist damit beantwortet und abgeschlossen. Das „göttlich-autoritative Schriftprinzip“ sei dem „historisch-kritischen Vernunftprinzip“ der Neuzeit entgegengesetzt und nicht vermittelbar (296). Die Neuzeit schließe gerade nicht an Luther, sondern an die traditionelle Schriftauslegung vor Luther an, indem sie den natürlichen Sinn der Schrift nicht überall mit ihrem göttlich-geistlichen Sinn identifiziere und daher beide einen vom natürlichen Schriftsinn abgehobenen „geistlichen“ Sinn behaupten. Luther hingegen halte für jeden Text der Bibel nur eine einzige, kontextuell fixierte, das heißt von natürlicher Sprache hinreichend definierte Bedeutung fest. Diese schöpfungstheologische Sicht von Sprache umfasse sowohl profane Anwendungsbereiche als auch die Schrift Gottes. Es bestehe kein Dualismus zwischen natürlicher und geistlicher Dimension: Gott habe sich völlig auf die natürlichen Verstehensbedingungen eingelassen, und wir sollten uns ihnen auch nicht entziehen (301). Gott spreche so, dass mit der natürlichen Vernunft der Inhalt seiner Botschaft korrekt wiedergegeben werden kann. Mithin ist nicht das Opfer, sondern gerade das Funktionieren unseres Intellekts gefragt. Dabei taucht wieder das ethische Problem auf, sachlich zu verstehen und korrekt darzustellen. Intellektuell redlich wiederum ist es, ehrlich zu sagen, wo man mitgehen kann und wo nicht; Respekt vor dem Andersdenkenden wird dort sichtbar, wo man eine biblische Position unbeschadet der eigenen als

biblisch respektiert (302). Von hier aus entsteht ein klares Votum für konfessionelle Pluralität nicht innerhalb, sondern zwischen Glaubensgemeinschaften (304f). In einem letzten Anwendungsbereich hinterfragt Buchholz die theologisch-akademische Ausbildung. Historisch-kritische Schriftauslegung sei nicht neutral, sondern treffe viele Vorentscheidungen, ja solche, die den faktischen Bekenntnissen (aller!) Kirchen widersprechen, sodass Glaube gegen Glaube und Bekenntnis gegen Bekenntnis stehen. Konfessionelle Neutralität kann es nicht geben. Daraus ergeben sich höchst aktuelle Alternativen: Wenn akademische Theologie sich nicht mehr als konfessionell gebunden sieht, müsste sie entschieden pluralistisch sein; versteht sie sich hingegen als konfessionell, müsste sie klare Rechenschaft über ihren Glauben ablegen. Bekenntnisgebundene akademische Theologie kann zumindest von Luther her nicht als intellektuell unmöglich dargestellt werden. Wird von historisch-kritischen Theologen gesagt, man könne nicht hinter die Aufklärung zurück, so ist das entweder eine chronologische Platitude oder eine geschichtstheologische Behauptung, die an die römische Argumentation erinnert, nicht hinter die Konzilsentscheidungen zurückfallen zu können (307f).

Schließlich ruft Buchholz zur Buße über den Weg der evangelischen Theologie „der letzten paar hundert Jahre“ auf, in denen das „erste Prinzip“, die Schrift Gottes, verdreht, verleugnet und verloren worden war. Unsere einzige Chance auf Umkehr bestehe in gründlicher Umkehr zur Schrift.

Stefan Felber

Ingolf U. Dalferth, Jens Schröter (Hgg.): *Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, Pb., 141 S., € 14,-

Die „Bibel in gerechter Sprache“ ist darum so gefährlich, weil in ihr wortgetreu übersetzte Stellen ständig mit ideologisch motivierten Veränderungen abwechseln. Der vorliegende Aufsatzband macht dies deutlich und damit der „Bibel in gerechter Sprache“ den Garaus. Das philologische und historisch-kritische Ethos, den antiken Text und nicht moderne Interessen zur Sprache zu bringen, erhebt hier den ebenso nötigen wie wichtigen Einspruch gegen Verfälschungen und Verflachungen dieser sogenannten Übersetzung. Dabei bedenken die Autoren (neben den Herausgebern: M. Köhlmoos, M. Morgenstern, A. Lindemann, Th. Söding, H. Barth / C. Kähler, Rat der EKD) auch Ziele und Selbstverständnis dieser sogenannten Übersetzung. Sie sind sich einig, dass selbst bei großen Wohlwollen gegenüber dem heutigen Ziel der Gerechtigkeit zwischen Menschen (freilich eine dominierend innerweltliche Perspektive!) nicht folgen darf, die alten Texte heutigen Bedürfnissen anzupassen, wo sie unseren Zwecken zuwiderlaufen. Wo die Texte eine androzentrische Perspektive bieten, darf sie nicht neu-

tralisiert werden; Sachkritik, ja die Entdeckung der im einzelnen aufgewertete Stellung von Frauen in der Bibel werde gerade verhindert durch die allgemeine Eintragung femininer Formen (Schröter). Das grundlegende Problem sei die Einbnung des Abstandes zwischen eigenen Anliegen und denen der biblischen Texte – ein Rückfall hinter Reformation und Aufklärung (Schröter, Dalferth). In Frage zu stellen seien also nicht nur einzelne, verbesserbare Fehler, sondern fraglich sei das Gesamtkonzept, das sich vor Kritik immunisiere (Barth / Kähler) und den Leser bevormunde (Köhlmoos, Söding, Dalferth, EKD). Es wird Texttreue versprochen und zugleich die Unmöglichkeit korrekter Übersetzung behauptet; maskiert durch die wörtlich übersetzten Teile ist diese „Übersetzung“ tatsächlich außerordentlich frei (Köhlmoos). Kritisiert wird die Tendenz zur Entpersönlichung, letztlich Gottentfremdung, wenn etwa aus Gott dem „Vater“ die „himmlische Quelle“, aus dem „Geist“ die „Geistkraft“ wird (Morgenstern, Barth / Kähler). Der alttestamentliche Kanon „paßt hinten und vorne nicht“, und man liest Texte „wie aus dem exegetischen Gleichstellungsbüro“ (Söding).

Die dogmatischen Probleme werden am eindringlichsten von Schröter gestellt. Die peinliche Unkenntnis der Übersetzer und Übersetzerinnen in Bezug auf die Begegnung mit dem Judentum und ihren Weg, aus dem Hebräischen zu übersetzen, kommt bei Morgenstern zur Geltung. Lindemann analysiert beispielhaft „Übersetzungen“ neutestamentlicher Texte, auch längerer Einheiten. Zum Vergleich lag ihm bereits die Neue Zürcher Bibel vor.

Die Autoren repräsentieren mit ihrer Kritik eine deutschsprachige Universitätstheologie, die noch zu unterscheiden weiß zwischen Heiliger Schrift und Ideologie. Vermißt habe ich die Rückbindung an die englischsprachige Diskussion, die das Thema schon länger reflektiert. – Ich empfehle das Buch besonders für das Gespräch im Pfarrkonvent.

Stefan Felber

Johann Gerhard: *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae Interpretatione* (1610) Lat. – Dt., hg. von Johann Anselm Steiger, *Doctrina et Pietas* I/13, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2007, Ln., 541 S., € 498,-

Ders.: *Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum* (1612) Lat.-Dt., hg. von Johann Anselm Steiger, *Doctrina et Pietas* I/12, Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2008, Ln., 519 S., € 478,-

Man hätte dem dogmatisch aufschlussreichen *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae Interpretatione* von Johann Gerhard wahrlich einen zivileren Preis gewünscht, damit er eine größere Verbreitung findet. Vermutlich standen nicht genug Fördergelder zur Verfügung, um das Forschungsprojekt und die Publikation günstiger zu gestalten. Der hochgelehrte altprotestantische Dogmatiker Gerhard

ist es wert, dass man sich mit allen seinen greifbaren Werken beschäftigt, weil er nicht nur in diesem ersten größeren Werk zu einem fundamentaltheologischen Thema (488) *grundlegende* Überlegungen angestellt hat, die über seine Zeit hinausgehen.

In der Auseinandersetzung mit zwei führenden katholischen Kontroverstheologen: Robert Bellarmin (1541–1621) und Thomas Stapleton (1535–1598), entwickelt Johann Gerhard seine hermeneutischen Überlegungen, die – nach dem Urteil des Herausgebers Johann Anselm Steiger – zu den wichtigsten lutherischen Publikationen zu diesem Thema zwischen der „Clavis“ des Matthias Flacius und der „Philologia Sacra“ des Salomon Glassius gehört (489). Dies kann man auch aus der Wirkungsgeschichte des „Tractatus“ erschließen, der nicht nur separat, sondern auch als Teil von Gerhards monumentaler Dogmatik „Loci Theologici“, allerdings nicht in der letzten Ausgabe von Eduard Preuß, erschienen ist. In den älteren Ausgaben ist das Thema nach Meinung des Rezensenten sogar besser verständlich, weil dem Original von 1610 eine übersichtliche Gliederung fehlt. Diese ist zum Beispiel der Cotta'schen Ausgabe beigegeben (Loci Theologici, hg. v. J. F. Cotta, Bd. 1, Tübingen 1762 [Inhaltsverzeichnis auf den ungezählten Seiten 381–383, Text 42–91]).

Johann Gerhard stellt in seiner Abhandlung zuerst die „päpstliche“ Schriftauslegung dar. Bellarmin behauptet beispielsweise, dass sich die Heilige Schrift nicht selbst auslegt und keinen eindeutigen Sinn hat. Darum könne sie in kirchlichen Lehrstreitigkeiten auch nicht die richterliche Funktion ausüben (15). Nicht *sola scriptura*, sondern *sola ecclesia*, auf das Lehramt des Papstes konzentriert, lautet das katholische Schriftprinzip (16; vgl. 41). Gerhard überprüft diese Argumente auf ihre Stichhaltigkeit. Die evangelische Schriftauslegung ist nur von der Bibel selber abhängig, sie ist für unser Heil von ausreichender Klarheit (27). Die Notwendigkeit der Erleuchtung durch den Heiligen Geist bedeutet nicht, dass die Bibel dunkel sei. Vielmehr ist die Heilige Schrift selber klar, und ihre dunklen Stellen sind in Übereinstimmung mit der *Regula fidei*, die aus der Bibel klar belegt ist, zu interpretieren (103.113f.319). Die Schrift legt sich selber aus (200: „Scripturae legitima interpretatio haec est, quae sit ex ipsa & per ipsam“).

Die vier katholischen Normen der Schriftauslegung (Glaubensregel [117f], Praxis der Kirche, Kirchenväterkonsens [125f] und Konzilsdekrete) sind in der katholischen Weise ihrer Anwendung ebenso kritisch zu hinterfragen wie die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn (211ff). Die Allegorie soll nur christologisch angewendet werden (231).

Die Schriftauslegung muss vom Literalsinn des Wortes Gottes ausgehen. Alle grundsätzlichen Lehren der Glaubensregel sind aus den klaren und wörtlich verstandenen Aussagen der Bibel gezogen. Am Beispiel der Einsetzungsworte des Abendmahls kann gezeigt werden, dass auch hier nicht vom wörtlichen Sinn abgewichen werden muss (251ff). Dies verlangt auch nicht die Vernunft, wenn sie im Widerstreit mit Glaubenssätzen liegt. Nicht der Verstand, sondern die Bibel ist das Licht, das die Erleuchtung durch Lesen des Textes selber bringt (97–101;

vgl. 271.281). In diesem Sinn können allgemeine philologische Instrumente bei der Bibelauslegung benutzt werden (273ff).

Am Schluss seines Traktats gibt Gerhard verschiedene Hinweise, wie der Bibelleser mit Widersprüchen und anderen „dunklen“ Problemen der Schrift umgehen kann (305ff). Der Sprachstil der biblischen Autoren ist ebenso zu beachten wie die Ursprachen, Wortbedeutungen, Grammatik, Rhetorik, Gattungen und sprachliche Idiomatik (117f.327–339). Wichtig ist der innerbiblische Textvergleich (339–351). Christus ist der Skopus der ganzen Heiligen Schrift: „Omnia de Christo, per Christum cuncta loquuntur“ (353). Johann Gerhard beschließt das Werk mit den drei allgemeinen Voraussetzungen fruchtbarer Schriftauslegung: *oratio*, *meditatio* und *tentatio* (357–371).

Als Textanhang sind „Theoremata de Scripturae Sacrae interpretatione“ beigegeben (385–436). Bei diesem Text handelt es sich um eine Vorarbeit zum Thema in Form von Disputationsthesen, die Gerhard während einer Studienreise 1604 bei einem Aufenthalt in Marburg verteidigt hat. Anhang und Nachwort des Buches dokumentieren wie in den vorangegangenen Bänden die lateinische und deutsche Textedition, Emendationen und Entstehungsgeschichte des Werkes; sie enthalten auch die Register und das Literaturverzeichnis.

Mit dem „Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum“ (1612) macht Johann Anselm Steiger erstmals ein prominentes lutherisches Gebetbuch aus der Zeit zwischen Reformation und Aufklärung in einer historisch-kritisch muster-gültigen Ausgabe zugänglich. Zwar wurde die Gebetsliteratur in den letzten Jahren vermehrt Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchungen, und Urteile der älteren Forscher Paul Althaus d. Ä und Constantin Große gelten inzwischen als überholt (vgl. 490.508f). Dennoch ist die Reichweite nicht-pietistischer Frömmigkeit der frühen Neuzeit noch viel zu wenig untersucht und es bleibt zu hoffen, dass diese beispielhafte Edition weitere Forschungen nach sich zieht. Nur so kann das Zerrbild einer lehrhaft fixierten altprotestantischen Orthodoxie überwunden werden. Dass der größte Dogmatiker seiner Zeit weithin auch durch seine Frömmigkeit wirkte, weist das „Exercitium“ nach. Es wurde zwar nicht so oft wie seine „Meditationes sacrae“, aber immerhin 86-mal aufgelegt und in 13 Sprachen übersetzt! Besonders oft wurde der Text im Englischen und Finnischen nachgedruckt (494). Damit ist er ein „wichtiger Meilenstein innerhalb der Geschichte der frühneuzeitlichen Gebetsliteratur und -frömmigkeit“ geworden (490). Obwohl Johann Arndt im gleichen Jahr seine noch weiter verbreitete Gebetssammlung „Paradiesgärtlein“ herausbrachte, wurde Gerhards Büchlein allein auf Deutsch und Lateinisch 40-mal gedruckt.

Gerhard veröffentlichte das Gebetbuch ein halbes Jahr nach dem Tod seiner ersten Frau. Schon bei Luther findet sich die Ansicht, das Gebet sei eine „Übung der Frömmigkeit“ (*exercitium pietatis*). Das Gebet ruht auf vier Pfeilern, nämlich auf Gottes Güte und Wahrheit, auf der Stellvertretung Christi und dem Zeugnis des Heiligen Geistes (17). Über eine Seite nimmt die Aufzählung der Ehrentitel in Anlehnung an Johann Arndt ein, die Gerhard in seiner Widmungsvorrede vor-

anstellt: Das Gebet ist ein freundliches Gespräch mit Gott, eine heilsame Arznei in aller Not, ein Schlüssel des Himmelreichs und Eröffnung des Paradieses, ein Trost der Traurigen und Freude der Heiligen. Sündenbekenntnis, Dank, Gebet und Fürbitte sollen eine tägliche Übung aller Christen sein. Nach diesen vier Hauptaspekten gliedert sich Gerhards Werk in vier Teile: 1. Betrachtung („meditatio“) unserer Sünden (38–79); 2. Betrachtung der göttlichen Wohltaten (80–145); 3. Betrachtung unserer eigenen Bedürftigkeit (146–209); 4. Betrachtung der Bedürftigkeit unseres Nächsten (210–243). Geistliches Leben und evangelische Lehre sind im gesamten Gebetbuch untrennbar miteinander verbunden.

Im ersten Teil fällt auf, wie ernst Johann Gerhard die Sünde nimmt – solche Töne haben in der antinomistisch ausgerichteten Predigtpraxis der Gegenwart und in den gottesdienstlichen Gebeten Seltenheitswert. Der zweite Teil ist wie schon der erste und die weiteren mit Schriftanspielungen getränkt; die drei Hauptteile des Glaubensbekenntnisses: Schöpfung und Erhaltung, Erlösung, Heiligung, werden wie in Luthers Kleinem Katechismus auf das christliche Leben bezogen und um die Themen Berufung, Bekehrung („So viel ein Toter dazu tun kann / dass er wiederum auferstehen möge / so viel habe ich auch zu meiner Bekehrung und geistlicher Auferstehung tun können“ [113]), Taufe und Abendmahl erweitert. Im dritten Teil betet Gerhard um Abtötung des alten Menschen, um die christlichen Tugenden Glaube, Hoffnung, Liebe, Demut, Geduld, Sanftmut und Keuschheit. Bitten um „Verschmähung der Irdischen“, Selbstverleugnung, Sieg über die Welt, Trost im Leiden und Seelenruhe, Sieg in Anfechtungen, seliges Sterben und eine fröhliche Auferstehung zum ewigen Leben schließen sich an. Die Fürbitten des letzten Teils wenden sich schließlich dem Nächsten zu. Gerhard teilt die Gebetsanliegen in sieben Abschnitte ein: Er bittet um Erhaltung des Wortes Gottes und Wachstum der Kirche, für Lehrer und Hörer in der Kirche, Obrigkeit und Untertanen, für die Familien (*status oeconomicus*), Verwandte und Unterstützer, Feinde und Verfolger, Notleidende und Geängstigte. Zwei „alte Gebetlein“, die auf Heinrich Seuse zurückgehen, beschließen das Buch (245–247).

Doch damit ist erst die Hälfte der Druckseiten gefüllt. Der zweite Teil des Buches enthält das „*Exercitium Pietatis*“ in der gereimten Form, die ihm der gelehrte Stettiner Pastor Friedrich Fabricius (1642–1703) gegeben hat. In seiner nur einmal aufgelegten „*Praxis pietatis Gerhardi melica*“ (1688) hat der fleißige lutherische Dichter, der unter anderem in Jena studierte, den gesamten Text neu herausgegeben und jedes Gebet mit einem eigenen Choral ergänzt (506f). Seine Gedichte verfasste er, als er 1678–1679 von seinen pastoralen Pflichten entbunden war, weil er die vermeintlich drohende Calvinisierung seiner Stadt unter Einfluss des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg angegriffen hatte (ebd.). Die Liedtexte hinterlassen einen tiefen Eindruck von der Frömmigkeit, die in der Barockzeit die evangelische Kirche geprägt hat und weithin nur mit dem Namen von Paul Gerhardt verbunden wird. – Auch diese Werkausgabe beschließen Anhang und Nachwort in der für die gesamte Ausgabe üblichen Qualität.

Es ist besonders dem Herausgeber Johann Anselm Steiger und auch der Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, die die Arbeit am „Tractatus“ unterstützte, zu danken, dass diese beiden Bände von Johann Gerhards Werken erscheinen konnten. Der Rezensent hofft, dass sie nicht nur der Aufarbeitung der evangelischen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte, sondern auch der Erneuerung akademischer Theologie und kirchlicher Frömmigkeit dienen werden.

Jochen Eber

Thomas Hafner, Jürg Luchsinger (Hgg.): *Eine Taufe – viele Meinungen*, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008, 125 S., € 14,80

Das Buch ist zwar nicht das dickste, hat es aber dennoch „in sich“. Denn es bietet eine offene, faire und selbstkritische Auseinandersetzung aus unterschiedlicher Sicht mit der Thematik der Taufe, die man erstens so (leider) nicht immer antrifft und die zweitens alle wesentlichen Aspekte und Problemstellungen anspricht. Lösungen werden nicht geboten – was aber weder beabsichtigt noch leistbar gewesen wäre. Denn der Band enthält die Vorträge eines Studientages, den die Schweizerische Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT) 2007 anlässlich ihres 25-jährigen Bestehens veranstaltete. Wie die Herausgeber Thomas Hafner und Jürg Luchsinger, beide Pfarrer der reformierten Kirche und in leitenden Positionen im AfbeT tätig, in ihrem Vorwort bemerken, hat man sich „angesichts teils hitzig geführter Taufdiskussion in unserem Land“ im „Täuferjahr 2007“ für die genannte Thematik entschieden (7f). Von daher „ist schon einiges gewonnen, wenn verkürzte Sichtweisen erweitert sowie schiefe Fremdwahrnehmungen korrigiert werden und die Diskussion nicht auf die Alternative reduziert wird, ob denn nun die Säuglingstaufe oder Erwachsenentaufe die richtige Taufe sei“ (9). Das ist den Referenten beziehungsweise dem Band vollauf gelungen.

Im ersten Beitrag „Taufe zwischen Theologie, Kirchenverständnis und Praxis“ (15–31) geht es Beat Weber, reformierter Pfarrer und Dozent für Altes Testament an zwei theologischen Seminaren in der Schweiz, darum, „die mit der Taufe verbundenen Spannungsfelder anzusprechen“ (15). Es sind dies im Einzelnen das „Spannungsfeld von Bibel, Tradition und Situation“ (16), die „Einordnung der Taufe als Übergangsritus“ („Kasus, Ritus, Heilszeichen oder Heilmittel?“ [18]), die Taufe „als Verbindungs- und Scheid(e)zeichen“ (20), die „mit der Taufe verbundenen Aspekte der Heilswende und deren Zuordnung“ (22) sowie die Taufe „als Gottes Reden und Handeln und des Menschen Antworten“ (24). Weber bietet zu den einzelnen Themenbereichen sowohl konsensfähige als auch den Dissens (vor allem zwischen volksgemeinlich-reformierter und täuferischer Theologie und Praxis) benennende Aspekte – eine gute Einführung in die vielfältigen As-

pekte und Problemhorizonte der gegenwärtigen Taufdiskussion. Dabei ist das primäre Ziel nicht Abgrenzung, sondern Integration. Das wird etwa an der folgenden Äußerung deutlich: „Eine symbolische oder spiritualistische Auffassung der Taufe ist m. E. ... nicht hinreichend. In der Taufe ist an göttlichem *und* menschlichem Handeln festzuhalten. Das Zueinander der verschiedenen Elemente ist – ob Gläubigen- oder Säuglingstaufe – von der Schrift her und in Anregung durch andere Konfessionen neu zu überdenken.“ (26; Hervorhebung im Original) Auf ein derartiges Fundament lässt sich aufbauen.

Der nächste Beitrag – von Dieter Kemmler, Dozent für Neues Testament und Griechisch am Theologisch-Diakonischen Seminar Aarau – liefert einen exegetischen Zugang zur Thematik: „Sterben und Leben mit Christus: Beobachtungen zu Röm 6,1–14“ (33–57). Kemmlers Anspruch ist bescheiden, aber gerade in dieser Eigenschaft sachgemäß: Er möchte durch „beobachtendes Lesen“ kommentieren, „was für die Frage nach der Bedeutung und Wirklichkeit der Taufe wesentlich erscheint“ (33.36). Aus den vielen aufschlussreichen Einzelbeobachtungen können hier nur einige herausgegriffen werden: So wird nach Kemmlers Verständnis von Röm 6 das Sterben Christi in der Taufe „real vergewärtigt und in den Glaubenden und Getauften realisiert. Das ... bedeutet, dem Herrschaftsbereich der Sünde gestorben zu sein.“ (40) Wenn Kemmler in diesem Zusammenhang von der „Energie des Todes Jesu“ spricht (41), klingt das zwar ungewohnt, aber durchaus konsequent. Etwas mehr Mühe habe ich allerdings, wenn er von einer „neue[n] Natur“ spricht, die wir aus der „Todes- und Auferstehungsgemeinschaft“ mit Christus in der Taufe „empfangen“ (44). Hier müsste der Naturbegriff geklärt werden, zumal Kemmler zu Recht am eschatologischen Vorbehalt der aus der Taufe resultierenden „neuen Lebensqualität“ (wiederum ein etwas fragwürdiger Begriff) im Blick auf die noch ausstehende Auferstehung der Toten festhält. Vielleicht liegt die teilweise zutagetretende Originalität der Sprache Kemmlers am erklärten Verzicht auf Hinzuziehung von Sekundärliteratur (33). Gerade dies aber scheint ihm Gedanken und Erkenntnisse zu ermöglichen, die manch neues Licht auf Röm 6 werfen – wie etwa das vielfache Einbringen von Gesichtspunkten aus der Jesusüberlieferung, insbesondere der Abschiedsreden des Johannesevangeliums (55–57).

„Ein täuferisches Taufverständnis in der ökumenischen Diskussion“ trägt sodann Bernhard Ott, Leiter des Theologischen Seminars Bienenberg, vor (59–102). Weil hier eine intensive Auseinandersetzung mit einem nicht-täuferischen Verständnis der Taufe erfolgt und um eine gegenseitige Verständigung gerungen wird, ist dieser Beitrag zu Recht der längste in dem Band. Ott geht die Fragestellung von der fundamentalen These an, „dass nur im Horizont von Mission und Evangelisation angemessen von der Taufe gesprochen werden kann“ (59). Es geht also um ein „Ringeln um eine Verständigung um der Mission willen“ (so der Untertitel). Zunächst wirbt Ott um ein Verstehen des täuferischen Taufverständnisses – vor allem mit dem Argument, dass dieses „neutestamentlicher Lehre und Praxis entspricht“. Das zeige sich besonders daran, dass im Neuen Testament

durchweg Menschen getauft würden, „die das Evangelium gehört haben und durch Umkehr und Glaube eine persönliche Antwort gegeben haben“, aber auch in der Ekklesiologie, „die die Gemeinde der Glaubenden vertritt“ (68f). Ist damit ein klares Profil umrissen, so geht Ott in einem zweiten Schritt „Grenzen und Gefährdungen des täuferischen Taufverständnisses“ (69) nach. Hier geht es selbstkritisch um Fehlentwicklungen innerhalb des Täufertums, aber auch um Anfragen aus dem Blickwinkel reformatorischer Theologie, die vor allem die Gefahren des Synergismus, des Pelagianismus, des ekklesiologischen Elitarismus sowie der Entsakramentalisierung der Taufe betreffen. Ott zeigt hoffnungsvolle Ansätze auf, wie sich eine gegenwärtige täuferische Theologie ernsthaft mit derartigen Punkten auseinandersetzt. Etwas weniger hoffnungsvoll im Blick auf eine Verständigung klingt das Fazit des nächsten Schwerpunkts „Täuferische Anliegen im Gespräch mit Kirchen, die Säuglinge taufen“ (81). „Wenn Menschen, die als Säuglinge zwar getauft wurden, jedoch Gott und der Kirche fernstehen ... zum Glauben finden und einer täuferischen Gemeinde beitreten, ja sich vielleicht sogar auf ihren Glauben hin taufen lassen möchten, dann verstehen täuferische Kirchen dies nicht als Proselytismus. Das ist ... die logische Konsequenz einer täuferisch-freikirchlichen Ekklesiologie. Hier treffen zwei ekklesiologische Modelle aufeinander, die nicht kompatibel sind.“ (87) Das ist wohl wahr. Gleichwohl besteht Hoffnung für die Praxis der Taufanerkennung (= „das ungelöste ökumenische Problem“ [89]), insofern es im Täufertum Ansätze zu einer theologischen Neubeurteilung der Säuglingstaufe (im Kontext eines umfassenden christlichen Initiationsprozesses) gibt, die eine Annäherung ermöglicht, „ohne dabei täuferische Akzente aufgeben zu müssen“ (96). Dem Gesamtfazit Otts kann man nur zustimmen: „Die Säuglingstaufe, alle Formen von Bekenntnis- und Gläubigentaufe sowie alle Spielarten der partiellen oder totalen Taufanerkennung müssen von der Frage her beurteilt werden: Wie weit sind sie in Theorie und Praxis im Stande zu markieren, dass ein Mensch ein Christ wird? Alles andere sind Nebenschauplätze.“ (97)

Die „reformierte Taufpraxis – theologisch verantwortet“ präsentiert abschließend Ralph Kunz, Professor für Praktische Theologie an der Universität Zürich (103–124). Im Blick auf das umstrittene Verhältnis von göttlicher Gnadenvermittlung und menschlichem Bekenntnis bei der Säuglingstaufe hat Kunz das Problem sehr anschaulich formuliert: „Es ist wie beim Hasen und beim Igel. Der Bekenntnishase kommt zu spät, weil die vielen Igel der Gnade durch den allgegenwärtigen und allwirksamen Geist immer schon da sind. Und es ist abzusehen, dass sich das Bekenntnis irgendwann einmal zu Tode läuft.“ (111) Er plädiert nach sorgfältigem Abwägen insgesamt für „pragmatische Schritte auf eine größere Akzeptanz der Gläubigentaufe“ in der reformierten Kirche. „Die Pointe einer reformierten Tauftheologie“ sieht er darin, „dass Heil nur empfangen werden kann und eben diese Empfänglichkeit zum Zeugnis ruft. *Die Praxis, in der die Täuflinge sich selbst für die Taufe entscheiden, entspricht dieser Tauftheologie besser.*“ (119f; Hervorhebungen i. O.) – Bemerkenswerte Sätze eines „volks-

kirchlichen“ Theologen, die dieses ebenso bemerkenswerte Buch abschließen. Wer starr an der traditionellen Tauftheologie und -praxis festhält, wird von dem Band enttäuscht sein. Wer hier offener ist, findet reichlich Stoff zum Nachdenken. Möge es Früchte tragen im Blick auf das missionarische Zeugnis der Kirchen nicht nur in der Schweiz!

Roland Gebauer

Lydia Jaeger: *Wissenschaft ohne Gott? Zum Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Wissenschaft*, Christliche Philosophie heute 7, Bonn: VKW, 2007, Pb., 121 S., € 12,90

Dieses Buch ist das Ergebnis einer Vorlesungsreihe, die 1999 im Rahmen einer Sommeruniversität an der Faculté libre de théologie évangélique in Vaux-sur-Seine (Yvelines, Frankreich) gehalten wurde. Es ist für interessierte Laien geschrieben, aber durchaus auch anregend für Wissenschaftler, besonders für Theologen und Philosophen. Gut, dass es nun ins Deutsche übersetzt vorliegt. Lydia Jaeger ist promovierte Physikerin und hat Theologie studiert. In dieser Vorlesungsreihe hat sie nun die möglichen Verbindungen zwischen Religion und Wissenschaft aufgezeigt.

Im Zentrum steht die Frage, „ob man als Wissenschaftler Glaubender sein kann“ (12). Jaeger spürt den Anfängen der Wissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert und ihrer Beziehung zum christlichen Glauben nach und setzt sich mit der Haltung der Kirche angesichts der kopernikanischen Wende und in der Folgezeit auseinander. Dabei räumt sie mit so manchem Vorurteil auf. „Galilei, Kepler, Boyle und Newton – sie alle gelten als Väter der modernen Wissenschaft. Und sie alle sahen keinen Konflikt zwischen der Wissenschaft und dem Glauben an einen Schöpfer, der die Welt durch seine Vorsehung am leben erhält.“ (35) Und dann kommt sie zu einer interessanten Aussage, die sie zuvor aber gut begründet hat: „Festzuhalten ist, dass die Verbreitung des Deismus (und später des Atheismus) mit Hilfe der neuen Wissenschaft nicht so sehr das Werk der Wissenschaftler selbst war, als vielmehr das der Schriftsteller und Philosophen.“ (35) Nach diesem mehr historischen Kapitel folgt ein theologisches über „Das biblische Weltbild“. Hier geht es vor allem um das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung. In diesem Zusammenhang setzt sie sich mit Deismus und Pantheismus auseinander. Die Spannung zwischen christlichem Glauben und Wissenschaft entsteht ja bei der Frage, „ob und wie wissenschaftliches Arbeiten in einer geschaffenen Welt möglich ist“ (57). Dem geht sie im dritten Kapitel nach. Dabei versucht sie einerseits nicht billig zu harmonisieren und andererseits unterschlägt sie nicht, „dass auch die Theologie das Ergebnis unserer Interpretation der Bibel ist, so wie unsere Wissenschaft unsere Interpretation der Natur ist. Wissenschaft und

Theologie sind gleichermaßen menschliche Unternehmungen und daher in ihren Ergebnissen vorläufig, unvollständig, fehlbar und in manchen Teilen auch falsch.“ (71)

Zwei Fragen hat sich Jaeger bis zum Schluss aufgehoben. Einerseits geht es in Kapitel 4 um die Frage: „Ist eine naturalistische Wissenschaft überhaupt denkbar?“ In der modernen Wissenschaft ist ein direktes Eingreifen Gottes beziehungsweise ein Wunder als wissenschaftliche Hypothese undenkbar. Wird damit nicht deutlich, dass die Wissenschaft von einem geschlossenen Weltbild ausgeht? Schließlich kommt sie zu einer interessanten These: „Die Beschreibung der Natur, die die Wissenschaft liefert, kann somit wahrhaft ‚naturalistisch‘ sein, d. h. sie darf sich entschieden auf das Wirken der Zweiten Ursachen beschränken, die geschaffen wurden und daher nicht göttlich sind.“ (90) Kritisch kann sie so Deismus und Atheismus vorwerfen, die Natur zu vergöttern. Zur Frage der Wunder stellt sie schließlich fest: „Letzten Endes zeigen die Wunder – ähnlich wie der menschliche Faktor – Grenzen der wissenschaftlichen Methode auf.“ Deshalb muss im fünften und letzten Kapitel die Frage geklärt werden, ob die Bibel selbst Wahrheiten aus dem Bereich der Wissenschaft lehrt. Sie wehrt das „K. O.-Argument“ ab, dass die Bibel kein wissenschaftliches Lehrbuch sei und deshalb keine Aussagen macht, die in das Sachgebiet der Wissenschaft fallen.

Insgesamt ist das Buch sehr lesenswert und durchaus anregend mit vielen guten neuen Gedanken. Zum Schluss nur eine kleine Kritik: Wenn Jaeger von Wissenschaft spricht, meint sie Naturwissenschaft. Ich würde dies durchgängig im Buch gerne so finden; auch schon im Titel sollte stehen: „Naturwissenschaft ohne Gott?“ – Übrigens ist das Buch bei dem humanen Preis auch gut zu verschicken.

Ralf-Dieter Krüger

Frank Jehle, *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert*, Zürich: TVZ, 2006, geb., 637 S., 50 Abb., € 44,-

Vierzig Jahre nach dem Tod des 1966 verstorbenen schweizerischen Theologen Emil Brunner ist hier zum ersten Mal eine umfassende Darstellung von dessen Leben und Werk vorgelegt worden. Obwohl es sich um eine Auftragsarbeit der Emil-Brunner-Stiftung handelt (9), ist ein Buch entstanden, das bei aller Sympathie für die Person und den Weg Brunners auch kritische Anfragen nicht verschweigt. Insofern kann hier im besten Sinne von einer kritischen Würdigung Brunners gesprochen werden.

Die einzelnen Kapitel zeichnen den Weg Brunners, ausgehend vom elterlichen Pfarrhaus in Winterthur, bis in die letzten in Zürich verbrachten Lebensjahre hinein nach. Dabei lässt Frank Jehle Brunner selbst immer wieder zu Wort kommen,

wobei neben gedruckten Quellen hier erstmals auch auf unveröffentlichte Teile des Nachlasses zurückgegriffen wird. Dabei wird mindestens dreierlei deutlich. Zum ersten hat sich Brunner von Beginn seines Berufsweges an international orientiert. Der frühe Wunsch, solide Kenntnisse des Englischen zu erwerben, setzte sich mit einem Studienaufenthalt am Union Theological College in New York 1919/20, einem Jahr als Gastprofessor in Princeton, später dann mit der Übernahme einer Professur in Japan fort. Dazu kommen die kontinuierlichen internationalen Kontakte, die Brunner auch während seiner Zeit als Professor in Zürich pflegte. In der Tat darf er als Brückenbauer kontinentaleuropäischer Theologie nach Nordamerika und in andere Teile der Welt gelten.

Zum zweiten zeichnete Brunner das Bemühen aus, sich mit seiner (nicht auf die Universität beschränkten) Lehrtätigkeit, vor allem aber mit seinen Büchern, an ein weiteres und nicht lediglich das fachwissenschaftliche Publikum zu wenden. Jehle zeichnet glaubwürdig das Bild eines begabten und engagierten Lehrers, der seine Zuhörer zu faszinieren vermochte. Brunners Veröffentlichungen lassen erkennen, dass es ihm nicht darum ging, Gelehrsamkeit zur Schau zu stellen, sondern in klarer Sprache Orientierungswissen zu vermitteln – mit Positionen, die im Spannungsfeld von biblischem Offenbarungszeugnis einerseits und gegenwärtiger (geistig-kultureller und religiöser) Erfahrungswirklichkeit andererseits gewonnen, ja errungen sind. Dabei hatte Brunner stets mit Kritik aus ganz verschiedenen Richtungen zu rechnen. Galt den einen sein offenbarungstheologischer Ansatz beim Wort Gottes als suspekt, so den anderen (insbesondere Barth) sein Festhalten an der Lehre von den Schöpfungsordnungen, noch anderen sein Mangel an konsequent orthodoxen Positionen, zum Beispiel in der Frage der Jungfrauengeburt. Letzterer Kritik begegnete Brunner vor allem während seiner Zeit als Professor in Princeton. Jehle schildert eindrücklich das nicht unpeinliche Wirken sowie Brunners Ablehnung des amerikanischen Fundamentalismus, dem dieser sein eigenes Programm einer nichtkonfrontativen Verhältnisbestimmung von Theologie und Profanwissenschaften entgegenhielt.

Schließlich ist auf die von Brunner durchgängig betonte und gelebte missionarische Dimension der Theologie hinzuweisen. Nach ihm eignet der Theologie entweder ein praktischer Grundzug, der auf die Reflexion und Stärkung des gelebten Glaubens zielt, oder der Theologie ist ihre Spitze abgebrochen. Dieses – auf dem europäischen Kontinent eher ungewöhnlich anmutende – Theologieverständnis brachte Brunner in Verbindung mit der Bewegung für praktisches Christentum sowie mit dem (internationalen) CVJM. Seinem Engagement für beide Bewegungen ist je ein eigenes Kapitel gewidmet. Sehr schön zeigt Jehle auf, inwiefern Brunners Buch „Das Missverständnis der Kirche“ im Kontext der Anliegen zu verorten ist, die ihn in seiner Arbeit für den CVJM bewegten.

In seiner kenntnisreich und anregend geschriebenen Darstellung nimmt Jehle auch die Entwicklungen in den Blick, die Brunners Lebensweg kennzeichneten. Er beschreibt seine Ablösung von seinem Lehrer Leonard Ragaz, die Schwankungen im Verhältnis zu Karl Barth (einschließlich einer späten Versöhnung),

seinen zunehmenden Konservatismus in ethischen Fragen und seine Verhärtung in einer antikommunistischen Grundhaltung (die ihn wiederum von Barth unterschied). All dies geschieht im jederzeit nachvollziehbaren Rekurs auf die in den Anmerkungen nachgewiesenen Quellen und wird unterstützt durch Bildmaterial, das den Weg Brunners noch anschaulicher werden lässt. Das Buch bietet im Anhang eine Zeittafel sowie ein übersichtlich gegliedertes Literaturverzeichnis. Dazu kommt ein Personenregister, das nicht nur die Fundorte auflistet, sondern Biogramme der erwähnten Personen bietet.

Jehle hat eine Biographie vorgelegt, die angesichts ihrer profunden Quellenkenntnis und ihrer gelungenen Darstellungsweise größte Aufmerksamkeit verdient. Es bleibt zu wünschen, dass die Lektüre des Buches zur erneuten und vertieften Beschäftigung mit einem Theologen anregt, der in einem gut evangelikal-sinnigen soliden Wissenschaft mit persönlicher Glaubensüberzeugung zu verbinden vermochte. Darin bleibt Brunner auch bei allen Anfragen, die man an einzelne Positionsbestimmungen haben mag, ein Vorbild für Generationen theologischer Lehrer.

Christoph Raedel

Ulrich H. J. Körtner (Hg.): *Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, Kt., 159 S., € 22,90

Sechs der acht Beiträge in diesem interdisziplinären Sammelband gehen auf die Vorträge zurück, die auf der 8. Jahrestagung der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie (2006) gehalten wurden. Zwei ergänzende Aufsätze befassen sich mit dem Verhältnis von Hermeneutik und Geschichte bei Bultmann (Eve-Marie Becker) und mit dessen Umgang mit der Wahrheitsfrage bei der Entwicklung seiner Auslegungsmethodik (Matthias Dreher). Die Palette der Fragestellungen ist breit: Sie reicht von der Erörterung des Verhältnisses von Geschichte und Vergangenheit, von Geschichte und Geschichten, von Fiktionalität und Faktizität bis hin zur Frage, wer unsere Lebensgeschichte schreibt und erzählt. Behandelt werden sowohl erkenntnistheoretische Grundlagen historischer Arbeit als auch ihre Implikationen für die Theologie.

Ulrich Körtner als Herausgeber eröffnet den Band mit einer Einführung in die schwierigen Grundfragen, a) inwieweit die erzählenden oder schreibenden Subjekte (ihre Situation in der Gegenwart, ihre Zukunftserwartung usw.) in das aus der Vergangenheit Erzählte oder Geschriebene eingehen, b) in welchem Sinn eine Geschichtsdarstellung *wahr* ist, also auch richtig verstanden werden kann, oder nur *eine* mögliche Deutung darstellt und, damit verbunden, c) in welchem Maße sie eine Konstruktion und nicht nur eine (gedeutete) Rekonstruktion ist. Körtner beschreibt den methodologischen Streit heutiger Geschichtsschreibung

sowie den „cultural turn“, die Wende zur kulturwissenschaftlichen Betrachtungsweise. Letztere rückt Geschichtsschreibung und das Erzählen näher zueinander; die *eine* große Geschichte (history) löst sich in viele kleine Erzählungen (stories) auf. Davon ist auch die Kirchengeschichtsschreibung beeinflusst (vgl. das Programm einer Narrativen Theologie). Der *cultural turn* gipfelte sogar in der Forderung nach einem „Abschied von der Heilsgeschichte“ (F. Hesse). Körtner macht auf die problematische Voraussetzung moderner Geschichtsschreibung aufmerksam, dass sie Gott als mögliches Subjekt geschichtlicher Vorgänge a priori ausschließt. Zudem seien Kirchen nicht nur Objekt einer kritischen Forschung, sondern erzählende Subjekte der Kirchengeschichte bzw. von Geschichten in dieser Geschichte. Dieses Erzählen hat identitätsstiftende und -stabilisierende Funktion. Körtner weist auf die *Macht* von Geschichten hin, die diese über Menschen oder Gemeinschaften haben können (Normierung durch Geschichten). Hier soll die kritische Geschichtsschreibung einen wichtigen Dienst tun, nämlich die Menschen von unseligen, unheilstiftenden Geschichten frei zu machen. „Die Bibel ist voll von Geschichten der Befreiung, vom Exodus bis zum Christusgeschehen.“ Sie erlaubt die Umdeutung und Neuerzählung von Geschehe(n). In diesem Zusammenhang kommt dem Sich-Erinnern hohe Bedeutung zu. Es ist relevant, ja brisant, *wer* sich erinnert und auf welche Weise er es tut, zu welchem Zweck und was dabei vergessen wird. Körtner erörtert schließlich die eschatologischen Dimensionen von Geschichtsschreibung, die gerade dort (etwa in Form neuer Heilstheorien) hervortritt, wo man sich von den christlichen Grundlagen zu lösen versucht.

Zu den einzelnen Beiträgen: Der Historiker *Lucian Hölscher* (Bochum), der einzige Nichttheologe unter den Verfasserinnen und Verfassern, untersucht theologische Implikationen moderner Konzepte von Geschichte. Dabei spielt der Begriff der Erfahrung eine wichtige Rolle, den man mehr passiv oder mehr aktiv verstehen kann und verstanden hat. Geschichtliche Zusammenhänge werden auch nicht einfach entdeckt, sondern zumindest zum Teil hergestellt. Versuchte man in der neuzeitlichen Geschichtsschreibung die Geschichte nach einem einheitlichen Konzept darzustellen, versucht die moderne Geschichtsschreibung ein möglichst dichtes Netz über das Geschehene zu legen.

Matthias Dreher zeichnet die Entwicklung von Bultmanns exegetischer Methodik nach. Sie geht auf Johann Philipp Gablers dreigliedrige historisch-kritische Exegese zurück, gibt ihr aber einen existentialen Interpretationsrahmen. Dreher stellt Bultmanns wie auch Gablers Konzeptionen einer postmodernen konstruktivistischen Hermeneutik und Geschichtsschreibung gegenüber. Es geht dem Autor um die Aufrechterhaltung der Wahrheitsfrage. Dazu müsse an der Unterscheidung von Historie und Interpretation festgehalten werden. Auch wenn Interpretationen fiktionale (konstruktiven) Charakterzüge haben, sollen sie nicht zu rein fiktiven Konstrukten werden, sondern sich am Faktischen orientieren.

Konrad Schmid (Zürich) untersucht den Lebensbezug von Ereignissen und Deutungen anhand von Jer 36. Im Bewusstsein der Problematik von Geschicht-

s theologien will er im Anschluss an Bultmann die biblischen Geschichtstheologien sachkritisch interpretieren. Dazu erscheint ihm die Tatsache, dass es mehrere Geschichtstheologien in der Bibel gebe, theologisch relevant zu sein: Es gebe somit kein Deutungsmonopol für die Texte bzw. die biblische Geschichte. Zum andern ist die (historisch-kritisch eruierte oder konstruierte?) komplizierte Geschichte der biblischen Geschichtsdeutungen ein Argument, auf eine ein für allemal gültige, das heißt feststehende Geschichtstheologie zu verzichten. Theologen sollen sich in der Tugend der hermeneutischen Distanz üben.

Der Lukas-Spezialist *Eckhard Plümacher* versucht anhand der Apg zu zeigen, wie theologische *Geschichtsdeutung* in Form von *Geschichtsschreibung* geschieht. Er ordnet sie der Gattung „mimetischer“ (nachahmender) *Geschichtsschreibung* zu: Es gehe um lebensnahe Nachahmung der Wirklichkeit (*mimesis*) zur Erregung von Gefühlen bei der Leserschaft. Also stelle Lukas dramaturgische Effekte über die Treue zu den Fakten. Er greife besonders eindruckliche Episoden heraus und betone das heldenhafte Verhalten des Apostels. Die Apg diene vor allem der Legitimation der lukanischen Kirche, die das judenchristliche Element weitgehend verloren habe. Im Hintergrund stehe der Misserfolg der Judenmission bzw. die Ablehnung der christlichen Botschaft durch die Synagoge. Die Darstellung des Siegeszuges des Evangeliums von Jerusalem nach Rom diene der eigenen Legitimation. Ihre Kehrseite sei die Theorie von der Verstockung der Juden (Apg 28,25–27) und ihrem Ausscheiden aus der Heilsgeschichte. Plümacher sagt nicht, wo zum Beispiel dieses Ausscheiden im Text der Apg greifbar ist. Er scheint hier und öfters nicht auf den *sensus litteralis* abzustellen.

Christoph Müller (Bern) plädiert für einen kritischen und respektvollen Umgang mit *Geschichten* im Blick auf den Umgang mit *Geschichte*. Angeregt durch K.-P. Jörns' kirchenkritische Gedanken möchte er die *Gleichursprünglichkeit* von (offensichtlich) *Vergangenem* und von (oft verdecktem) *Gegenwärtigem* bei jeder Beschäftigung mit *Geschichte* ins Licht stellen. Die Aneignung von *Tradition* und *Geschichte* sei immer zugleich ein *Mit-Konstruieren* und ein *Annehmen* des gegenüberstehenden anderen. Wer dies entdecke, könne eine „*dialog- und lernbereite Distanz* zur *Vergangenheit*, zu *Geschichte* und *Geschichten*“ einnehmen (130). Dies täte nicht zuletzt Theologen gut, die es gewohnt sind, kirchliche Vorgänge in bestimmter Weise wahrzunehmen und reihenweise über den *Traditionsabbruch* in der *Volkskirche* lamentieren (was als hermeneutisches Defizit zu sehen sei). Müller kritisiert dieses Lamento; kirchliche *Tradition* und *Moderne* würde in *Wahrheit* nur anders *verflochten*. Dies skizziert Müller am Beispiel der *Taufe* (und anhand einer *Berner Taufstudie* 2003–2006).

Müller lehnt er den klassischen *Wahrheitsbegriff* ab. Er meint, wir beschäftigen uns „*nicht mit der Wahrheit, sondern bloß mit den Möglichkeiten der Wahrheit*“ (Zitat von Peter Bichsel, 137). Er will dies zwar nicht als *Türöffner* zur *Beliebigkeit* verstanden wissen, sondern als *Eröffnung* zu verschiedenen *sinnvollen Diskursen* im Rahmen bestimmter *Zugangsweisen* und *Interessenlagen*. Müllers *Sprachverständnis* wird ausdrücklich (138) vom „*linguistic turn*“ der neueren Phi-

Iosophie bestimmt. Seltsam, dass der *Theologe* sich in keinem Satz mit der Frage beschäftigt, woher die Sprachfähigkeit kommt und ob sie so geartet sein könnte, dass das menschliche Mitkonstruieren in den Sprechakten (zumindest öfters, trotz Sündenfall) zu den „Objekten“ korrespondierenden Ergebnissen führt. Müller outet sich als Kind der Postmoderne; er sagt viel Richtiges und wenig Neues. Die Begründungen für seine teils weitreichenden Aussagen erscheinen mir oft als etwas zu knapp.

Thomas Hafner

Siegfried Liebschner: *Dem neuen Menschen eine Chance geben. Baptistische Beiträge zu einer Theologie des Heiligen Geistes*, hg. von Uwe Swarat, Baptistus-Studien 10, Kassel: Oncken, 2006, Pb., 252 S., € 28,-

Schon kurz nach dem Tode Siegfried Liebschners erschien dieser Sammelband mit 29 Aufsätzen aus seiner Feder, herausgegeben und eingeleitet von seinem Kollegen Uwe Swarat. Beide waren beziehungsweise sind Dozenten am Theologischen Seminar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Elstal. Obwohl Liebschner eher ein Mensch mündlicher Rede war, ist es ein Glücksfall, dass viele seiner Artikel jetzt gesammelt greifbar sind.

Hauptbrennpunkte der Beiträge sind die Pneumatologie und die Ethik. Liebschner geht es darum, die nach seiner Wahrnehmung allzu oft vernachlässigte Frage nach dem Geist zu stellen und biblisch-theologisch zu beantworten. Innerhalb der ethischen Fragestellung kommt dem Geist eine entscheidende Rolle zu, indem er die Kraft zu dem von Gott geforderten Handeln bildet („Die Bedeutung des Heiligen Geistes für die Ethik“, „Neue Moral durch die Herrschaft Gottes“). Die gesetzte Norm versteht Liebschner dagegen eher christologisch, und sie ist in enger Bindung an die Schrift zu erkennen. Nicht zufällig schimmert also ein trinitarischer Ansatz durch. Auch zum Beispiel das Gebet erschließt Liebschner trinitarisch („Eine kleine Theologie des Gebets“). Konkretionsfelder der Ethik sind in den Beiträgen „Erneuerung durch Heiligung“ sowie „Die Erfahrung der Führung durch den Heiligen Geist“ umrissen.

Daneben ist die missionstheologische Besinnung präsent. Liebschners wichtigster Einfluss diesbezüglich kam von Walter Freytag, wie aus dem Lebenslauf Liebschners von Jochen Jäger im Anhang des Buches hervorgeht. Mission und Evangelisation werden eng an die Gemeinde als Trägerin geknüpft. Schriftgemäßer Gemeindegestaltung gilt ein weiteres Augenmerk Liebschners. Er fragt nach „Geistliche[r] Leitung“ und macht „Mut zur vom Geist gestalteten Gemeinde“. Dabei interessieren nicht primär Strukturen im Sinne von Ämtern und Ordnungen, sondern biblisch-theologische Grundzüge, die sichtbar werden müssen. Ist das der Fall, dann hat die ganze Bandbreite charismatischer Dienstausrüstung

ihren Platz in der Gemeinde. Anticharismatische Tendenzen sind Liebschners fremd.

Die Beiträge sind durchgängig so angelegt, dass sie Impulse aus der Pfingstbewegung und der ökumenischen Bewegung (insbesondere der Missionskonferenzen und der Lausanner Bewegung) aufgreifen, aber zügig übergehen in eine schriftgebundene Reflexion. Hier lag die Leidenschaft Liebschners und liegt die Stärke seiner Texte. Wichtige Aufsätze dieses Bandes sind als Bibelarbeit gestaltet. Der erwähnte Lebenslauf gibt Auskunft darüber, wie dieses biblisch-theologische Fragen Liebschners biografisch entstanden und verankert ist, nämlich aus einer existenziellen Krise durch die Begegnung mit der Theologie Tillichs, die eine tragfähige Antwort erforderte.

Etlche Beiträge verraten deutlich ihre Entstehungszeit durch die Debatten der siebziger Jahre. Die Aufsätze sind aus unterschiedlichen Anlässen entstanden; es sind Zeitschriftenartikel, Konferenzbeiträge und sieben Artikel aus dem Evangelischen Gemeindelexikon von 1978. Nachdem dieses durch das dreibändige Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde abgelöst wurde, ist es begrüßenswert, dass Liebschners Beiträge jetzt neu zugänglich sind. Alle Aufsätze reden die aufmerksame Gemeinde an und sind bei aller Tiefe wohltuend verständlich, dabei aber ergiebig auch für den mit der Diskussion vertrauten Theologen.

Ein besonderer Bonus des Bandes ist die vorzügliche Einführung von Uwe Swarat in Liebschners Denken, die Methode und Inhalt darstellt. Absichtsvolle Einseitigkeiten werden benannt, kritisch beleuchtet, aber auch gewürdigt. Liebschner ging es nie um flächendeckend ausgewogene Darstellungen von zeitloser Gültigkeit, sondern er wollte diejenigen Glaubensaussagen neu zum Leuchten bringen, die zum Schaden der Theologie wie der Gemeinde im Schatten standen. Innerhalb des trinitarischen Ansatzes betont er daher besonders den Heiligen Geist, innerhalb der Eschatologie den präsentischen Akzent, innerhalb der Christologie eher die Erlösung als faktische Kraft denn die Versöhnung mit Gott. Rechtfertigung allein forensisch aufzufassen, genügt ihm nicht, die effektive Wirkung ist hervorzuheben. Römer 7 ist eine Liebschners schmerzlich vertraute Existenzbeschreibung, aber Römer 8 ist sein theologischer Orientierungshorizont. Wenn auch die Fragestellungen, die er bearbeitet, in zurückliegenden Jahrzehnten geboren wurden, so ist die Art der Argumentation und die Akzentuierung seiner Antworten meines Erachtens durchaus nicht überholt. Indem Liebschner stets schriftgebunden arbeitet, ist eine sinnvolle Diskussionsgrundlage gegeben. Auf den ersten Blick mag seine Denkweise polarisierend wirken, eben auch von den genannten intentionalen Einseitigkeiten her. Nicht übersehen werden darf aber dabei der integrative Charakter seiner Theologie. So hat er etwa für den Dialog zwischen Evangelikalismus und Charismatik Wichtiges geleistet. Swarats Textauswahl bietet das theologische Zeugnis eines Menschen, dessen Denken stets biografisch durchlebt und durchlitten war.

Ulrich Wendel

Wilhelm Löhe: *Drei Bücher von der Kirche*. 1845, Löhe Studienausgabe 1, hg. von Dietrich Blaufuß, Neuendettelsau: Freimund, 2006, 270 S., € 14,80

Ein für das Verständnis des lutherischen bayerischen Erweckungspredigers Löhe besonders wichtiges Werk bildet den Einstieg der von dem ausgewiesenen Löhe-Experten Dietrich Blaufuß (Erlangen) verantworteten Neuedition. Es handelt sich bewusst um eine „Studienausgabe“, weil der Quellentext als Grundlage für das Selbststudium im Vordergrund stehen soll und nicht die nachträgliche Kommentierung und Deutung. Blaufuß beschränkt sich daher auf unbedingt notwendige Hinweise zum Verständnis von Andeutungen im Text sowie auf die Wiedergabe von Abweichungen zwischen den drei früheren Textausgaben (1845 und 1954–1956). Die Paginierung der früheren Ausgaben kann leicht nachvollzogen werden und die formale Gestaltung des Werkes ist sehr ansprechend aufbereitet.

Inhaltlich entspricht die Aufteilung in die drei Bücher „Von der Kirche“, „Von den Kirchen“, „Von der lutherischen Kirche“ dem Anliegen Löhes, den Leser sukzessive an die lutherische Kirche als diejenige Kirche heranzuführen, in der „Kirche“ im phänomenologischen und theologischen Sinne graduell am stärksten übereinkommt. Im ersten Buch macht Löhe mit einer schöpfungstheologischen Argumentation die Notwendigkeit von Kirche allgemein plausibel: Der Mensch ist auf Gemeinschaft hin angelegt (16), bedarf für sein Glück mehr als nur Gottes (17f), findet in der gemeinschaftlichen Verherrlichung Gottes seine Vollendung (20). Der Aufweis des Zusammenhangs von Lebenden und Toten (23–25) unterstreicht die sozusagen „zeitliche“ Katholizität der Kirche. Löhe tritt dem Vorwurf entgegen, die lutherische Kirche bestehe erst seit 300 Jahren. Im Gegenteil werde in ihr gegenwärtig die auch vorher schon in unterschiedlichen Gestalten begegnende wahre Kirche manifest (26–28). Als Wirkgrund der Katholizität im Sinne einer stets, wenn auch in unterschiedlicher Gestalt und Ausdehnung existierenden Gemeinschaft von Gott ergriffener Menschen stellt Löhe das Wort Gottes heraus. Die Heilige Schrift wird als in allen das ewige Leben betreffenden Fragen klar und allgemein verständlich wahrgenommen (53f). Sie steht als „Prüfstein“ aller mündlichen Überlieferung und menschlichen Tradition gegenüber (59f).

Im zweiten Buch setzt sich Löhe mit dem Problem der faktischen konfessionellen Ausdifferenzierung des Phänomens Kirche auseinander, mit der Verhältnisbestimmung von Kirche (Singular) und Kirchen (Plural). Löhe lehnt rein formale beziehungsweise äußerliche Urteilkriterien wie Alter, Verbreitung, apostolische Sukzession, Heiligkeit des Lebens oder ekstatische Phänomene ab. Alles Gewicht wird auf das inhaltliche Kriterium des Bekenntnisses gelegt (97–99). Zwischen den Bekenntnissen besteht gemäß Löhe ein Gefälle im Maß ihrer Authentizität, das heißt ihrer Nähe zu dem in der Heiligen Schrift enthaltenen Inhalt. Die Bekenntnisse und damit die Kirche werden als logisch sekundär, als *norma normata* gegenüber der Schrift als *norma normans* herausgestellt (99). Dementsprechend zeichnet sich die lutherische Kirche durch die Schriftgemäßheit ihres

Bekenntnisses aus (105). Die faktisch plurale Auslegung der Schrift führt Löhe auf das Vorhandensein von Vorurteilen zurück (102), während gerade der einfache, unbedarfte Leser durch die Klarheit der Schrift überführt werde (107). Bei den Parteiungen in Korinth ging es eher um Unterschiede in der Art und Weise des Lehrens, während sich der Unterschied zwischen der lutherischen Kirche und den anderen Kirchen auf den *Lehrgehalt* bezieht (105f), also gewichtiger ist. Die Wirksamkeit der Schrift (*efficacia*) sieht Löhe gerade in ihrer letztendlichen Durchsetzung gegenüber der selbstzerstörerischen Phase des Rationalismus belegt (108f). Er vertritt aber keinen starren Exklusivismus, sondern bezieht die in den anderen Konfessionen vorhandenen (Teil-) Wahrheiten auf die eine, in „reiner“, „unverhüllter“, „völliger“ Weise in der lutherischen Kirche manifeste Wahrheit (109f).

Der profilierte und gerade dadurch integrative Ansatz Löhes wird dann auch im dritten Buch ausgeführt. Die lutherische Kirche erscheint hier als „die Mitte der Confessionen“ (170). Die Beispiele Abendmahl und Willensfreiheit verdeutlichen demnach das lutherische „Streben nach Harmonie“, weil die anderswo vorhandenen Extreme bewusst vermieden werden (170f). Weil die lutherische Kirche in sich einen Unionscharakter aufweist, kann sich Löhe zufolge eine sekundär, prozessartig von Menschen herbeigeführte Union mit den Reformierten und anderen Konfessionen nur verzerrend auswirken. Einheit muss von Gott ausgehen, als Einheit in der Wahrheit (statt umgekehrt) (172.175).

Zunächst mag manchem von der postmodernen *political correctness* geprägten Leser das konfessionelle Selbstbewusstsein Löhes als überzogen oder anachronistisch erscheinen. Gerade der Rückbezug auf Gott – positiv in der Frage nach der Wahrheit und negativ in der Haltung beständiger Buße (175) – könnte aber einen Hinweis darauf geben, warum in der ökumenischen Bewegung mit ihrem zumeist prospektiven und nivellierenden Charakter vieles in geistlich wenig ergebnisreichen Bahnen verläuft. Der kritische Rückbezug auf die Schrift als objektiv-konkretem Urteilsgrund bewahrt den empirischen Vergleich der Konfessionen vor einer rein deskriptiven Beliebigkeit, ohne in die Vereinnahmungstendenz des römisch-katholischen Synthesedenkens hineinzugeraten. Die mit dieser Studienausgabe erleichterte Lektüre Löhes könnte der häufig nicht nur über-, sondern akonfessionellen evangelikalischen Bewegung den Sinn einer dezidiert konfessionellen Gestalt christlicher Existenz neu vor Augen führen.

Christian Herrmann

Manfred Lütz: *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten*, München: Pattloch, 2007, geb., 297 S., € 19,95

Ein phantastisches Buch! Selten war christliche Apologetik so unterhaltsam und humorvoll verpackt. Nicht ohne Grund hat unsere Tochter den Band auf dem Regalbrett unter den Rezensionsexemplaren entdeckt („endlich mal etwas Aktuelles!“) und als erste gelesen. Der Rezensent erst nach ihr, als zweiter. Gesamteindruck: Das ist ein Sachbuch, wie es ansonsten nur die Amerikaner schreiben können. Informiert, sehr gut lesbar, von hinreißender Sprachqualität und oft äußerst witzig. Der Verfasser ist als examinierter katholischer Theologe und Psychotherapeut kompetent jenseits von allem oberkirchenrätlichen Kompetenzgerede – allgemeingebildet, bewandert in Kirche, Theologie, Philosophie und Therapie, sodass er ohne jeden Anflug von Eitelkeit alle Bereiche aus einer wunderbar kritischen Distanz sehen und weder von der Psychotherapie noch von pseudowissenschaftlich-liberaler Theologie die Rettung von Kirche und Menschheit erwartet. Stattdessen findet der Leser im ruhigeren zehnten Kapitel des Buchs ein klares, missionarisches Glaubenszeugnis, das jedem Evangelikalen zur Ehre gereicht hätte: zuerst am Beispiel von Edith Stein, dann in Ausführungen über das vertrauende Glauben an den persönlichen Gott, dies aber – wie auch sonst – nicht ohne werbenden Bezug auf die katholische Mutterkirche (203ff.237–240; vgl. 266f).

Doch worum geht es Lütz eigentlich? Der Chefarzt des Alexianer-Krankenhauses in Köln und Bestsellerautor (*Lebenslust. Wider die Diät-Sadisten, den Gesundheitswahn und den Fitnesskult*, 2002; *Der blockierte Riese. Psycho-Analyse der katholischen Kirche*, 1999) plädiert für den Glauben an Gott gegen jede Form des Atheismus und der Wissenschaftsgläubigkeit. Er belegt, dass schon Musik und Kunst über die Lebenseinstellung eines platten Materialismus hinausführen. Gestützt auf die „Geschichte des Atheismus“ von Georges Minois (2000) untersucht Lütz die Gotteskritik in der abendländischen Geistesgeschichte. Er bespricht Psychologen ebenso wie Ludwig Feuerbach und Friedrich Nietzsche. Die Standard-Kontroversen und Fortschritte im Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft, wie sie sich an den Personen von Galilei, Darwin, Einstein und Hawking festmachen, müssen natürlich im Text vorkommen wie auch die Gottesbeweise und Kants Kritik (165ff). Mengenmäßig sind das Hauptproblem aber nicht die brillanten Denker, sondern die atheistischen Normalbürger: „Der ‚Atheismus‘ der Spießler ist heute das Problem, das Heer der total normalen Mitläufer, die ihr Fähnchen stets nach dem Wind hängen, ihre Meinung nach den neusten Umfragen richten und für die die Existenz Gottes folgerichtig davon abhängt, wie viele Deutsche an ihn glauben. Als ob die Mehrheit der Deutschen nicht schon an ziemlich viel Unsinn geglaubt hat und in unruhigen Zeiten nicht nur kleine Minderheiten der Hort des Glaubens an unverlierbare Wahrheiten gewesen seien ...“, also die pragmatisch-gottlose Existenz

nach dem Grabstein-Motto: „Er lebte still und unscheinbar, er starb, weil es so üblich war.“ (271)

Wer dieses Buch zur Hand nimmt, wird es kaum wieder weglegen können. Es ist ein ausgezeichnetes Plädoyer für einen reflektierten Glauben, eine echte christliche Mystik. Dieses Buch ist ein absolutes Muss, das beste Buch, das ich innerhalb des letzten Jahres gelesen habe! Solche Autoren braucht auch die evangelikale Welt.

Jochen Eber

Christoph Raedel (Hg.): *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge*, Reutlinger Theologische Studien 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, Pb., 262 S., € 23,90

Das von Christoph Raedel, Dozent am CVJM-Kolleg in Kassel, herausgegebene Buch stellt in mehrfacher Hinsicht ein bemerkenswertes Unternehmen dar. Zunächst schließt es eine Forschungslücke, da bisher kaum, schon gar nicht in dieser Intensität und Qualität, die Beziehung zwischen Methodismus und charismatischer Bewegung thematisiert worden ist. Bemerkenswert ist daneben die Art und Weise des theologischen Diskurses. Als Leser gewinnt man den Eindruck, dass die einzelnen Autoren sich intensiv um Verständnis für die Position des theologischen Gegenübers bemühen. Das Buch beeindruckt schließlich durch seine inhaltliche Weite: Es enthält neben historischen, hymnologischen und theologischen Beiträgen auch Praxisberichte und ein kirchenamtliches Dokument. Der Weg führt von gemeindepraktischen Horizonten über kirchengeschichtliche und systematisch-theologische Vertiefungen zurück zur Gemeinde und zum kirchenleitenden Handeln. Besondere Bedeutung für die Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland (EmK) erhält das Buch durch die in den neuen Bundesländern immer noch ungelöste Verhältnisbestimmung zwischen charismatischen und traditionell geprägten Gemeinden.

Nach einem Geleitwort von Andreas Kraft, dem Sprecher des Arbeitskreises Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelisch-methodistischen Kirche, und einer Einleitung des Herausgebers Christoph Raedel folgt ein erstes Kapitel „Historische Beiträge“. Walter Klaiber, langjähriger Bischof der EmK, beschreibt aus kirchenleitender Perspektive die Auseinandersetzung um eine Integration charismatischer Spiritualität in den Methodismus. In seinen Ausführungen verschweigt er nicht, dass die methodistische Kirche in Westdeutschland eine insgesamt positive Integration der charismatischen Bewegung erlebt hat. Im Gegensatz dazu bestehen in den östlichen Bundesländern bis heute Probleme. Der nächste Artikel stammt von Reiner Dauner, dem langjährigen Vorsitzenden des Arbeitskreises Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelisch-methodis-

tischen Kirche in der alten Bundesrepublik und nach der Vereinigung auch der gesamtmethodistischen charismatischen Erneuerung. Er trägt die Überschrift: „Der Weg des ‚Arbeitskreises Geistliche Gemeindeerneuerung in der Evangelisch-methodistischen Kirche‘. Persönliche Erfahrungen und Eindrücke.“ Im Wesentlichen werden darin die verschiedenen Aktivitäten des Arbeitskreises, wozu vor allem die Jährlichen Konferenzen und die vielfältige Jugendarbeit gehören, thematisiert. Der Beitrag von Dieter Weigel, dem Vorsitzenden der ostdeutschen charismatischen Bewegung in der EmK, zeichnet die Geschichte der charismatischen Bewegung in der EmK in der DDR nach. Entscheidend ist dabei der Hinweis auf die Tatsache, dass die innermethodistische charismatische Bewegung wesentliche Impulse aus der geistlichen Erneuerung im Rahmen der evangelischen Landeskirchen empfangen hat. Dem entspricht, dass ein erster Abschnitt des Artikels den charismatischen Aufbruch in den Landeskirchen der ehemaligen DDR thematisiert – eine sehr gute, prägnante und umfassende Darstellung der innerkirchlichen charismatischen Bewegung. Es spricht für die theologische Ausgewogenheit des vorliegenden Werkes, dass schließlich mit Thomas Röder auch ein Autor zu Wort kommt, der dem charismatischen Aufbruch in der EmK skeptisch gegenüber steht: „Erfahrungen mit der charismatischen Bewegung in der Evangelisch-methodistischen Kirche in der DDR“. Er scheut sich nicht, problematische Seiten charismatischer Theologie und Praxis zu benennen, so zum Beispiel übertriebene Skepsis gegenüber der akademischen Theologie, Überbetonung okkulten Phänomene und nicht am biblischen Wort geprüfte prophetische Eindrücke. Er plädiert für eine notwendige Pluralität in der EmK, wobei er dieser eine doppelte Grenze setzt. Sie darf weder die Notwendigkeit der biblischen Wahrheit verharmlosen noch die Einheit der Kirche zerstören (58).

Das zweite Kapitel des Buches enthält hymnologische Beiträge. Tatsächlich bildet das charismatische Liedgut auch in der Außenwahrnehmung ein besonderes Charakteristikum der Bewegung. Dazu kommt, dass das charismatische Liedgut sich weit über die Grenzen der eigentlichen charismatischen Bewegung hinaus durchgesetzt hat. Der erste Beitrag von James H. S. Steven trägt den Titel „Das charismatische Liedgut im Lichte des frühen methodistischen Liedguts“. Seine These ist, dass das Liedgut der frühen Methodisten und der heutigen Charismatiker viele Ähnlichkeiten aufweist. Der Verfasser macht dies an der zentralen Bedeutung des Singens im Gottesdienst für beide Bewegungen fest, daneben an der Überschwänglichkeit des Lobpreises Gottes, an der Volkstümlichkeit des Liedgutes beider Bewegungen, das sich vor allem in den eingängigen Melodien zeigt, am Festcharakter der Hymnen, an ihrer Prägung durch die biblische Sprache und am christologischen Fokus. Schaut man genauer hin, so muss man feststellen, dass die genannten Ähnlichkeiten bloß formaler Natur sind. Steven kommt deswegen auch nicht umhin, in einem abschließenden Teil seines Artikels Unterschiede zwischen dem Liedgut Wesleys und dem der charismatischen Bewegung herauszuarbeiten. Interessant ist, dass das Liedgut der frühen methodistischen Bewegung im Wesentlichen auf Charles Wesley zurückgeht, während im

charismatischen Liedgut die Dichtungen vieler zusammenließen. Dazu kommt als weiterer Unterschied der ausgereifte poetische Stil Charles Wesleys im Gegensatz zum äußerst einfachen Stil der meisten charismatischen Lieder. Schließlich enthält das charismatische Liedgut keine ausgereifte und zusammenhängende Theologie wie diejenige Wesleys. Wichtiger als diese formalen Unterschiede sind jedoch die inhaltlich-theologischen Differenzen. Das charismatische Liedgut beschreibt nur einen kleinen Ausschnitt der christlichen Erfahrung. Zwar wird Gott als Schöpfer und Erlöser der Welt besungen, aber ohne dass das Leben und die Erfahrung in der Welt angesprochen würden. Weiter wird in den charismatischen Liedern vor allem Christus als der erhöhte Herr gelobt. Der priesterliche Christus, der hier und heute am Menschen wirkt, wird darüber vernachlässigt. Drittes Problem ist die Interpretation des Geistes, wie er in charismatischen Liedern zum Ausdruck kommt. Er wird weniger als dritte Person der Trinität in ihrer Beziehung zu Christus und dem Vater thematisiert als vielmehr als Kraft Gottes. Insgesamt ist der Artikel von Steven ein wichtiger Beitrag zur Würdigung des charismatischen Liedguts, ohne jedoch die Schwächen ausreichend zu thematisieren.

Diesem Desiderat versucht Joachim Georg in seinem Artikel „Wir loben unsern Gott von ganzem Herzen – Anbetung in der Evangelisch-methodistischen Kirche aus Sicht eines Gemeindepastors“ abzuhelfen. Die Stärke seines Beitrags liegt in der Einbettung der Frage des charismatischen Lobpreises in den Zusammenhang der Liturgik insgesamt und in seinem Mut, eine Reihe kritischer Anfragen an die charismatische Lobpreiskultur zu formulieren. Problematisch empfindet er die bisweilen zu beobachtende Instrumentalisierung der Lobpreislieder. Auch charismatische Lieder können das Wirken des Geistes Gottes nicht herbeizwingen. Gott bleibt in seinem Handeln souverän. Weiter beobachtet er ein magisches Verständnis von Lobpreis. Besonders brisant empfinde ich den Hinweis auf die Überbetonung des regressiven Elementes in den charismatischen Lobpreisliedern. In ihnen wird tatsächlich die Balance zwischen Gotteskindschaft und einem in der Nachfolge Jesu wachsenden eigenverantwortlichen Handeln des Christen zugunsten der Kindschaft verschoben. Überdies wird nicht reflektiert, was die Herrschaft des Lammes, das auf dem Thron sitzt, theologisch für uns heute bedeutet. Ich kann seiner abschließenden Würdigung nur zustimmen, dass die Zukunft auch einer erneuerten Lobpreiskultur nur im Zusammenklang unterschiedlichster hymnologischer Traditionen liegen kann.

Im Zentrum des vorgelegten Bandes steht auch vom Umfang her Kapitel 3 „Theologische Beiträge“. Es wird eröffnet mit Roland Gebauers Artikel „Gottes wirksame Gegenwart. Grundlinien des neutestamentlichen Zeugnisses vom Heiligen Geist und den Geistesgaben“. Im Zentrum seiner exegetischen Überlegungen zum Heiligen Geist steht die Definition desselben als wirksame Gegenwart Gottes im Menschen. Nicht ganz eingeleuchtet hat mir sein Gedanke, dass der Heilige Geist speziell zur Überbrückung der Differenz zwischen Gott und Mensch nötig ist. In der traditionellen Dogmatik wird die Differenz zwischen

Gott und Mensch doch zunächst durch die Inkarnation überwunden. Unmissverständlich formuliert das Neue Testament, dass es nur einen Mittler zwischen Gott und Mensch gibt, nämlich Jesus Christus. Reformatorische Theologie hat aus dieser Erkenntnis ihre christologische Konzentration gewonnen. Gebauer gibt einen Überblick über das Verständnis der Charismen im Neuen Testament. Nicht eingeleuchtet hat mir der Schluss des Artikels. Gebauer behauptet darin, dass die Theologie nicht dazu in der Lage sei, dafür zu sorgen, dass ihre Erkenntnisse im Leben zur Realität werden. Dies sei allein Sache Gottes. Eine solche Aussage widerspricht jedoch Grundeinsichten reformatorischer Theologie, die davon ausgeht, dass Gott sich in seinem Wirken gerade an die Verkündigung des Evangeliums gebunden hat. Luther formulierte: „doctrina est coelum, vita terra“. Ebenso frage ich mich, was die Aussage bedeutet, dass wir nicht wissen könnten, was geschieht, wenn Gott wirkt. Ist es nicht gerade die Aufgabe der Theologie, in Aufnahme biblischer Aussagen Menschen hier Klarheit zu verschaffen?

Der nächste Beitrag stammt von Vilem Schneeberger: „Ein Herr – ein Geist – ein Glaube. Die pneumatologische Programmatik wesleyanischer Theologie“. Schneeberger will zeigen, dass Wesleys Theologie pneumatologisch ausgerichtet ist, eine Weiterführung der Reformation darstellt (162) und vom Ansatz her eine große Nähe zu modernen charismatischen Bewegungen aufweist. Er geht davon aus, dass Wesley zwischen der Rechtfertigungserfahrung und der Herzensreinigung unterschieden hat. Wenn ich recht orientiert bin, ist gerade das damit verbundene Vollkommenheitsverständnis des Menschen und die Auffassung von dessen Perfektibilität in der modernen methodistischen Theologie umstritten. Ob die Aussage, dass der Methodismus eine Weiterführung der Reformation darstellt, sich gerade in diesem Zusammenhang aufrechterhalten lässt, erscheint mir fraglich. Ich meine, dass Luthers *simul peccator et iustus* gegenüber aller Rede von einer die Sünde überwindenden Heiligkeit des Menschen immer noch ein größeres Recht besitzt.

Ein Höhepunkt des Buches stellt Christophs Raedels Artikel „Gotteserfahrung im Widerstreit? Zwischen methodistischer Identität und charismatischer Erneuerung“ dar. Raedel betont die soteriologische Ausrichtung der Pneumatologie Wesleys. Hierin liegt meines Erachtens auch der wesentliche Unterschied zum charismatischen Ansatz. Luther hat im Kleinen Katechismus in klassischer Formulierung darauf hingewiesen, dass das in Christus vollbrachte Heilswerk den Menschen durch den Heiligen Geist zugeeignet wird. Auf dem Hintergrund der soteriologischen Orientierung werden ekstatische Phänomene im Zusammenhang mit dem Wirken des Geistes relativiert. Mit Recht weist Raedel darauf hin, dass das Herzstück der Theologie John Wesleys die Lehre von der Erlösung war. Die Grunderfahrung des Heils bleibt der entscheidende Aspekt des Christseins. Demgegenüber betonen charismatische Bewegungen stärker die Konsequenzen der soteriologisch orientierten Grunderfahrung. Raedel meint, jeder Tendenz zur Verselbstständigung der Gabenausübung wehren zu müssen (169). Was das konkret heißt, führt er am Beispiel des unmittelbaren Redens des Geistes im Herzen

vor. Entscheidend ist, dass das Wort der Bibel Maßstab jedes inneren Redens des Geistes bleibt. Weitere Überlegungen Raedels beziehen sich auf ein vermeintlich unmittelbares Wirken des Heiligen Geistes. Er kommt hier zu ganz ähnlichen Ergebnissen wie Karl Rahner, der bereits vor Jahrzehnten festhielt, dass es aufgrund der geschöpflichen Verfasstheit des Menschen in dieser Welt nur vermittelte Unmittelbarkeiten geben kann. Vielleicht hätte Raedel zur Interpretation des Sakramentsverständnisses Wesleys durchaus auch Überlegungen Martin Luthers berücksichtigen können, in denen dieser das sakramentale Wirken Gottes anthropologisch herleitet: Als Einheit von Geist, Seele und Leib muss dem Menschen das Heil auch auf leibliche Weise vermittelt werden. Mir scheint, dass der charismatischen Bewegung trotz ihrer Betonung der Ganzheitlichkeit der Anbetungspraxis das Verständnis für diese anthropologische Grundverfasstheit fehlt. Nicht eingeleuchtet hat mir die Kritik Raedels, dass die Betonung der Wortverkündigung im Rahmen der Charismen durch Wesley eine Einschränkung darstellt. Grundet diese Überzeugung nicht neben dem reformatorischen Grundkonsens in der Auffassung des Paulus, wie er sie in 1 Kor 12–14 zum Ausdruck gebracht hat? Der Wert eines Charismas bemisst sich für Paulus am Nutzen, den dieses für die Verkündigung und damit für den Aufbau des Leibes Jesu besitzt. Richtig weist Raedel darauf hin, dass die charismatische Bewegung mit ihrer Betonung der Vielfalt der Charismen zu einer neuen Wahrnehmung der Bedeutung der Laien in der Gemeinde geführt hat und letztlich zu einer Gemeindekirche anzuleiten vermag.

Diese besondere Stärke der charismatischen Bewegung illustrieren die beiden Praxisberichte in Kapitel 4 des Buches. Frank Drutkowski: „Charismatischer Gemeindeaufbau in der Evangelisch-methodistischen Kirche. Ein Praxisbericht aus der Gemeinde der Kreuzkirche in Berlin-Lankwitz“, beschreibt, wie die dortige Gemeinde in einem längeren Prozess erweckt worden ist. Abgesehen von einer etwas enthusiastischen Sprache wird deutlich, dass diese Gemeinde ein Beispiel für die Überwindung der Betreuungskirche darstellt. Entscheidend war auf diesem Weg, dass gerade der Pastor sich als jemand verstand, der die unterschiedlich begabten Gemeindemitglieder zur Mitarbeit beruft. Frank und Irmgard Ufer schließlich beschreiben in ihrem Artikel die Wichtigkeit der Zusammengehörigkeit von Wortverkündigung und sozial-diakonischem Handeln in der Gemeinde: „Sozialdiakonische Arbeit im Kontext geistlicher Gemeindeerneuerung. Geschichte und Auftrag der Suchtkrankenhilfe ‚come back‘ in Zittau“. Die Ausführungen zeigen in einleuchtender Weise, dass zur Lebendigkeit einer Gemeinde die Diakonie eminent wichtig ist. Den Abschluss des Buches bilden Leitlinien: „Die Evangelisch-methodistische Kirche und die charismatische Bewegung“, die 1996 von der United Methodist Church verabschiedet wurden.

Dem lesenswerten und zur weiteren theologischen Arbeit anregenden Buch sind hilfreiche Personen- bzw. Sachregister beigegeben.

Peter Zimmerling

Hermann Sautter (Hg.): *Wer glaubt, weiß mehr!? Wissenschaftler nehmen Stellung*, Witten: R. Brockhaus / SCM, 2008, Pb., 143 S., € 10,95

Nach landläufigem Verständnis sind Glauben und Wissen zwei völlig verschiedene Dinge, die sich so gut wie ausschließen. Wenn man etwas nicht wissen kann, kann man es allenfalls noch glauben. Dieses Überlegenheitsgefühl auf Seiten der „Wissenden“ beziehungsweise einiger intellektueller Kreise fasste Erich Kästner seiner Zeit in das ironische Diktum: „Wir haben's schwer,/ denn wir wissen nur ungefähr, woher,/ jedoch die Frommen/ wissen gar, wohin wir kommen!/ Wer glaubt, weiß mehr!“ Im vorliegenden Buch nehmen Wissenschaftler zu der simplifizierenden Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen Stellung. Sie gewinnen Kästners Worten einen positiven Sinn ab: Wer glaubt, weiß tatsächlich mehr als der Skeptiker! Der Herausgeber Hermann Sautter, Vorsitzender der Studentenmission in Deutschland (SMD), hat acht Beiträge von Professoren und Dozenten zum Thema gesammelt. Die nach Länge, Stil und Blickwinkel verschiedenen Aufsätze geben Aufschluss über die Glaubensgrundlagen einiger wissenschaftlichen Disziplinen.

Die Beiträge von Peter C. Hägele und Herbert Haf befassen sich mit der Frage, was naturwissenschaftliche beziehungsweise mathematische Verfahren leisten können. Hägele macht auf die vielfältigen Begrenzungen des (modellbildenden) naturwissenschaftlichen Zugriffs auf die Welt aufmerksam. Er beschreibt und betont den Glaubenscharakter von Prämissen, Begriffen und methodischen Entscheidungen, die allen naturwissenschaftlichen Erkenntnisprozessen zugrunde liegen. Der Gang der Forschung ist nicht durchweg rational und aus ihm selbst nur teilweise erklärbar. Er wird von geschichtlichen, politischen und ökonomischen Faktoren beeinflusst. Der methodische Atheismus in der Wissenschaft hat zwar viele Erkenntnisse erst möglich gemacht, schließt umgekehrt aber wissenschaftlich begründete Aussagen über Gott völlig aus. Gleichzeitig erscheint die naturwissenschaftlich immer besser, aber bloß funktional erklärte Welt als zunehmend sinnlos. Daher muss der Mensch die gewonnenen Erkenntnisse wieder in ein Sinn Ganzes (Weltbild) einbetten. Diese Einbettung lässt sich wissenschaftlich nicht begründen oder steuern; sie kann daher auf unterschiedliche Weise, zum Beispiel atheistisch oder im Glauben an einen Gott geschehen. Hägele folgert: „Wer weiß, dass er glaubt, weiß mehr.“

Haf untersucht die Wahrheit mathematischer Sätze. Er zeigt, dass selbst die Mathematik auf außermathematische Annahmen zurückgreifen muss, um manche ihrer Sätze als „wahr“ oder „falsch“ bezeichnen zu können. So unanfechtbar gewiss, wie es den meisten scheint, sind sie also gar nicht. Denn es gibt keinen „absoluten Nullpunkt“, von dem aus das Denken starten könnte.

Daniel von Wachter untersucht und entwirrt den Gebrauch von Begriffen wie etwa „Wahrheit“, „Gewissheit“, „Glaube“. Er schlägt vor, anstatt von „Glauben“ und „Wissen“ allgemein von „Überzeugungen“ zu sprechen, für die es mehr oder

weniger gute „Gründe“ (in Form von Erfahrungen und Indizien) gibt. Gut begründete Überzeugungen sind vernünftigerweise zu glauben. Auch der Glaube an Gott (Theismus) kann anhand von Gründen überprüft werden. Wachter sieht hinreichend gute Gründe für den Theismus und im Besonderen für die Wahrheit der christlichen Lehre. Christ ist allerdings erst, wer in einem existentiellen Akt den Glauben wagt; dieses Wagnis aber geschieht auf dem Boden guter Gründe.

Klaus Berger nimmt Stellung zur Frage der Wahrheit der neutestamentlichen Berichte, einschließlich der Wundergeschichten. Er plädiert für deren Wahrheit in dem Sinne, dass sie uns etwas Verlässliches über das Wesen des Menschen, den Sinn der Welt und das Woher und Wohin unseres Lebens sagen. Sie wollen nicht nach den Kriterien der modernen Naturwissenschaften beurteilt werden. Diese haben dazu nichts zu sagen, denn sie kümmern sich lediglich um die „Regelmäßigkeiten“ in der Welt, nicht um das Verhältnis von Gott und Mensch und dessen Auswirkungen auf die Welt.

Reinhard Deichgräber plädiert (in einem mit Bergers Ausführungen kompatiblen Sinne) für die Gleichwertigkeit der verschiedenen Zugänge zu der *einen* Wirklichkeit. Er illustriert dies am Beispiel eines Regenbogens, der sowohl physikalisch erklärbar als auch wunderschön ist. „Ist der Wertmaßstab, aufgrund dessen wir die subjektive Wahrnehmung diskreditieren, wissenschaftlich begründet?“ Der Autor verneint. Wer alles Erfahrbare beziehungsweise Wirkliche in das Raster wissenschaftlicher Rationalität zwängen will, schließe sich und andere von ganzen Dimensionen des Wirklichen aus. Glauben und Denken sollen und können (wieder) zu Freunden werden – zum großen Vorteil der Menschen.

Karl Ernst Nipkow fragt danach, wie ethisches Handeln durch Wissen beziehungsweise durch Glauben begründet wird und was sich daraus für die moralische Erziehung ergibt. Ist eine nichtreligiöse Ethik einer religiös begründeten unter- oder überlegen? Nipkow macht auf dem Hintergrund der Zwei-Regimenten-Lehre Luthers darauf aufmerksam, dass der Glaubende, der in der Welt verantwortlich handeln will, die (zeitbedingten) wissenschaftlichen Erkenntnisse nötig hat. Darum müsse permanent überprüft und aktualisiert werden, was der Glaube zu wissen meint. Der Autor wirft in diesem Zusammenhang der religiös motivierten Bewegung des Intelligent Design eine Grenzüberschreitung vor. Er fokussiert auf die Frage, wie Glaube und Wissen bei der moralischen Erziehung einander recht zuzuordnen sind. Gläubige Menschen können weder auf pädagogische noch auf Glaubenserkenntnisse verzichten. Ihr Wissen um die Gottesebenbildlichkeit des Menschen erlaubt eine tiefere Verankerung moralischen Handelns als wissenschaftliche (besonders anthropologische) Erkenntnisse allein.

Hartmut Kreikebaum geht als Betriebswirt den Fragen nach, wie ethisches Handeln in der Wirtschaft glaubens- beziehungsweise wissenschaftsmäßig verankert ist oder werden kann und ob die Bibel Wertmaßstäbe für ökonomisches Handeln bereithält. Einerseits kann man beobachten, dass im marktwirtschaftlichen Konkurrenzkampf nicht bloß die ökonomische Effizienz zählt, sondern dass es

auf Tugenden wie etwa Verlässlichkeit und Aufrichtigkeit ankommt. Andererseits wissen engagierte Christen glaubensbedingt, das heißt aufgrund ihres „richtigeren“ Menschenbildes, eher besser, wie ein Unternehmen erfolgreich zu führen ist als etwa allein an Vernunfteseinsichten sich orientierende Atheisten. Sie verlieren zudem weniger schnell die Hoffnung. Kriekebaum verweist zur Untermauerung seiner Sicht auf empirische Untersuchungen.

Zum Schluss untersucht Hermann Sautter in einem fiktiven Briefwechsel, dem eine authentische Korrespondenz zugrunde liegt, inwiefern christlicher Glaube in der Politik zum Tragen kommen kann. Er zeigt auf, dass sowohl der überzeugte Christ als auch der Skeptiker von ihren unterschiedlichen vorwissenschaftlichen Einstellungen beziehungsweise Werturteilen ausgehen und daher verschieden argumentieren.

Aus den Beiträgen wird deutlich, dass das „Faktenwissen“, das sich wissenschaftlicher Forschung verdankt, auf „Glaubenswissen“ angewiesen ist, das in Lebenserfahrungen beziehungsweise in der Tradition wurzelt. Das Glaubenswissen ordnet das Faktenwissen in einen Sinnzusammenhang ein. Für die moderne Höherbewertung des Faktenwissens gibt es keine vernünftigen Gründe. Christen können und sollen lernen, beide Arten des Wissens zu pflegen – unvermischt und ungetrennt. Das Buch eignet sich für Leute, die dem Verhältnis von Glauben und Wissenschaft nachgehen möchten. Es empfiehlt sich auch als Gesprächsgrundlage für Studiengruppen oder in der Erwachsenenbildung – dies auch dank des günstigen Preises.

Thomas Hafner

Roland Scharfenberg: *Theologie – Warum? Was? Wie? Eine Einführung*, Nürnberg: VTR, 2006, Pb., 93 S., € 9,80

Roland Scharfenberg, der am Theologischen Institut der Universität Mannheim und an weiteren theologischen Schulen unterrichtet hat, möchte mit dem schmalen Bändchen „Theologie – Warum? Was? Wie?“ sowohl christliche „Laien“ als auch Studierende der Dogmatik an Wesen und Aufgaben der Theologie heranzuführen. Nach einer Einführung zählt er die verschiedenen Disziplinen auf, in denen Theologie vorkommt: biblische, historische, systematische und praktische Theologie (18–40). In einem weiteren Teil erfährt der Leser etwas über große theologische Systeme (41–49): römisch-katholisch, „subjektiv“ (zu kritisierender rationalistischer, sentimentaler oder moralistischer Ansatz), evangelisch (dialektisch, pfingstlich, fundamentalistisch, dispensationalistisch, evangelikal) und „modern“ (Prozesstheologie, Befreiungstheologie, pluralistische Theologie).

Drei weitere Abschnitte beschäftigen sich mit den Fragestellungen, warum überhaupt Theologie betrieben wird, wo ihre Möglichkeiten und Grenzen liegen

und in welcher Haltung theologisch gearbeitet werden soll (50–69). Zwei Anhänge vertiefen die Themen Fundamentalismus und pluralistische Theologie der Religionen (70–85). Mit Leseaufgaben und einem Literaturverzeichnis können die Themen der Lektüre vertieft werden.

Scharfenbergs Einführung in die Theologie wird durch einen narrativen Stil geprägt, sie wirkt stellenweise sogar wie ein Manuskript. Bei vielen Sympathien für Autor, Werk und Anliegen des Buches muss man doch kritisch anmerken, dass sich in der Auswahl der Themen mitunter, zum Beispiel bei den „großen Systemen der Theologie“, eher Zufälliges als Grundsätzliches findet. Die Mind-map-Darstellung zur pluralistischen Religionstheologie in Anhang B sollte eine sorgfältige Wiedergabe im Text nicht ersetzen, sondern ergänzen. – Das Buch kann sicher auch in dieser Form interessierten Christen einen Einstieg in die Theologie ermöglichen. Es bleibt allerdings zu wünschen, dass eine zweite Auflage über das Stadium des gedruckten Manuskripts hinauswächst.

Jochen Eber

Hans Schwarz: *Theologie im globalen Kontext. Die Letzten zweihundert Jahre*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 2006, geb., 799 S., € 39,50

Bereits im Titel definiert Hans Schwarz, emeritierter Professor am Institut für Evangelische Theologie der Universität Regensburg und Adjunct Professor am Lutheran Theological Seminary of Columbia (USA), Anspruch und Aufgabe des vorliegenden knapp 800-seitigen Werkes. Er stellt die letzten 200 Jahre Theologiegeschichte chronologisch mit globaler Perspektive dar und nimmt dabei die notwendige Selbstbegrenzung bewusst vor (9), wobei er durchaus auch der Zeit vorausgreifend darstellen kann, wo es von der Sachlogik her gefordert scheint.

Leider erfahren die Lesenden weder im Vorwort noch in der Einleitung, sondern bloß im kleingedruckten Klappentext, dass das Buch eine Übersetzung der amerikanischen Originalausgabe aus dem Jahr 2005 ist (*Theology in a Global Context. The Last Two Hundred Years*). Obwohl „die Fußnoten für den deutschsprachigen Leser völlig neu erstellt“ worden sind (Klappentext), verweisen die Referenzen zu einem auffallend großen Teil auf angelsächsische Publikationen auch dort, wo es durchaus deutschsprachige Forschungsliteratur zur deutschsprachigen Theologiegeschichte gäbe (vgl. exemplarisch den Abschnitt zu Richard Rothe, Julius Müller und Isaak August Dorner [65–71]). Einige mögen es beklagen, andere werden es begrüßen, dass Schwarz angelsächsische Rezipienten und Kritiker mit ihrer Literatur näher stehen als deutschsprachige.

Der Aufbau des Buches ist klar gegliedert. Bereits durch das Inhaltsverzeichnis können sich die Lesenden in den 15 Kapiteln gut orientieren und zu der gesuchten Zeit oder den gewünschten Namen vordringen. Das knapp 30-seitige

Personen- und Sachregister unterstützt die Interessierten ebenfalls, sich durch 200 Jahre Theologiegeschichte zu navigieren.

Im ersten Kapitel steigt Schwarz mit der „Eindämmung der Aufklärungsflut“ durch Immanuel Kant und Friedrich Schleiermacher in seine Darstellung ein. Leider erwähnt er den fundamentalen, intelligenten und scharfen Widerspruch, den Kant von seinem Kollegen Johann Georg Hamann erfahren hat, mit keinem Wort. Damit verpasst er, sich von der üblichen Darstellungslinie, die von Kant zu Schleiermacher führt, angenehm abzusetzen und einen wichtigen Forschungsbeitrag zu leisten, wie er besonders für die evangelikale Theologie bedeutend wäre.

Begrüßenswert ist der Anspruch auf eine globale Perspektive, weil Schwarz diese nicht nur in Richtung römisch katholische und orthodoxe Tradition (Kap. 13) ausfaltet, sondern besonders, weil er in Kapitel 14 einen Schwerpunkt auf die „neuen Stimmen“ legt. Darin lässt er befreiungstheologische und postkoloniale Positionen zu Wort kommen, die in der mitteleuropäisch-universitären Theologie seit einigen Jahren Gehör und Eingang gefunden haben, jedoch von evangelikaler Seite zu wenig wahr- oder ernst genommen beziehungsweise ausschließlich in der Abgrenzung behandelt wurden: Schwarze Theologie (Cone, Roberts, West), Südamerikanische Befreiungstheologie (Clodovis, Boff, Gutiérrez), Feministische Theologie (z. B. Schottroff, Schüssler-Fiorenza), afrikanische (z. B. Tutu, Mbiti, Oduyoye) und asiatische (z. B. Kitamori, C. S. Song, Chakkarai, M. M. Thomas, Samartha, Panikkar) Positionen. Dieser ausgeweitete Blickwinkel ist Gebot der Stunde, weil sich der Schwerpunkt der theologischen Forschung und deren Beitrag zur Weiterarbeit an praktisch-theologischen, systematischen, historischen und fundamentaltheologischen Fragen – insbesondere im ökumenischen Rahmen – von Westen nach Osten und Süden verlagert hat. Schwarz bemerkt zu Recht, dass diese Tatsache in evangelikalen Theologenkreisen nicht länger ignoriert werden kann, denn: „Theologie muss sich im Konzert der Weltreligionen behaupten.“ (766)

Als großen Gewinn werden die Lesenden die weiterführende Literatur wahrnehmen, die nach jedem Kapitel zu den besprochenen Personen oder Positionen aufgeführt ist. Die abgedruckte Primär- und Sekundärliteratur ermöglicht eine vertiefte und weiterführende Auseinandersetzung mit der jeweiligen Epoche, den Personen und deren Theologie.

Für das deutschsprachige Europa enthält das Buch auch interessante und amüsante Details, wie etwa über das „Jesus-Seminar“ von Funk und Crossan an der Universität Montana (388f), in dem es um eine Art akademisch-demokratische Entscheidungsfindung für einen wissenschaftlichen Konsens über „historische Wahrscheinlichkeiten“ in der Jesus-Forschung geht.

Eine große Stärke dieser Publikation liegt darin, dass Theologen und Theologinnen innerhalb ihres je eigenen sozialen und kulturellen Kontextes dargestellt werden und ihre persönliche, biographische Verortung berücksichtigt wird. Dabei hält Schwarz nicht mit seiner Kritik zurück, seine eigenen theologischen Präferenzen sind mehr oder weniger dezent eingewoben.

Ein gewisser Mangel an präziser Terminologie und Detailtreue ist wohl einerseits darauf zurückzuführen, dass das Buch aus dem Amerikanischen übersetzt ist, und liegt andererseits wohl an der oben genannten Selbstbeschränkung. Trotzdem sei hier auf einige meines Erachtens gravierende Mängel und Lücken hingewiesen:

So sprach beispielsweise Schleiermacher nie von einem Gefühl der „absoluten“, sondern der „schlechthinnigen Abhängigkeit“ (23–32); oder es ist für den deutschsprachigen Raum falsch, wenn der Pietist August Tholuck als „evangelikaler“ Theologe bezeichnet wird, denn diese Begrifflichkeit gab es zu seiner Zeit noch gar nicht und trifft mit der zeitgenössischen Konnotation des Terminus kaum auf Tholuck zu.

In den gegenwärtigen religionstheologischen Debatten wird die Alternative einer repräsentativen und einer konstitutiven Christologie breit diskutiert. Diese Unterscheidung zielt nicht primär auf die Bestimmung der Person Jesu Christi, sondern auf seine Rolle im Heilshandeln Gottes. Die Bezeichnung dieser Unterscheidung geht auf Schubert Ogden zurück. Obwohl der Prozesstheologe Ogden präsentiert wird (466–469), erwähnt Schwarz diese wichtige Unterscheidung für den gegenwärtigen religionstheologischen Diskurs mit keinem Wort.

Eine andere empfindliche Lücke betrifft die Paulusforschung. Der seit den frühen 1980er Jahren eingeleitete Paradigmenwechsel in der Paulusforschung, der heute unter dem Leitwort „The New Perspective“ – oder im deutschsprachigen Raum „Die neue Paulusperspektive“ – zusammengefasst wird, findet keine Erwähnung. Die neue Paulusperspektive geht auf Ed Parish Sanders und Krister Stendahl zurück (weiter entfaltet von namhaften Neutestamentlern wie James D. G. Dunn) und setzt sich von der seit der Reformation gängigen Paulusinterpretation in Bezug auf die Rechtfertigungslehre deutlich ab. An verschiedenen theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten nimmt diese neue Interpretation nicht nur in der neutestamentlichen Forschung, sondern auch in der systematisch-theologischen Ausfaltung teilweise breiten Raum ein. Deshalb ist es unverständlich, dass diese sowohl für das jüdisch-christliche Verhältnis als auch für die christlich-theologische Rechtfertigungsfrage zentrale Debatte völlig unerwähnt bleibt.

Auf das Ganze gesehen ist es Schwarz jedoch gelungen, eine gut lesbare und – im besten Sinn des Ausdruckes – „erbauliche“ Theologiegeschichte abzufassen. Inhaltlich richtet sich dieses Werk meines Erachtens eher an interessierte Laien oder Bibelschüler(innen), die sich einen schnellen Überblick über die letzten 200 Jahre verschaffen möchten. Für ein akademisches Publikum könnten allenfalls die weiterführende Literatur sowie die vielen Referenzen auf angelsächsische beziehungsweise nordamerikanische Autoren wertvoll sein.

Es bleibt aber anzumerken, dass dem Buch durchaus eine weite Verbreitung zu wünschen ist, weil man sich damit einen schnellen Überblick verschaffen, „Gedächtnislücken“ über die Theologiegeschichte der letzten 200 Jahre stichwortar-

tig auffüllen und einen ersten Zugang zur Theologiegeschichte in fremden Kontexten gewinnen kann.

Peter Müller

Werner Thiede: *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 272 S., € 29,95

Thiede will mit seinem Buch die intellektuelle und existenzielle Herausforderung der Theodizeefrage in einen ganzheitlichen Verstehensprozess stellen. Dazu gehören die kognitive und die affektive Ebene, sodass im Reflexionsprozess der Strahl der Liebe Gottes den Nachdenkenden trifft. Im Überblick seien gleich zu Beginn die Hauptlinien seiner Antwort skizziert: „Die Kreatur stellt ein positiv zu verstehendes, von Gott gesetztes Gegenüber seines Liebeswillens dar“ (244). Nicht die Unterwerfung unter die Vergänglichkeit steht dabei am Anfang (das „metaphysische Übel“), sondern vielmehr der Umstand, „dass Gott in seiner Liebe sein freies Gegenüber um dessen ontologischer Freiheit willen erst einmal in die Seinsstrukturen der Heteronomie und Autonomie setzen musste, um es von da heraus in seine vollendende Gemeinschaft unter theonomem Vorzeichen einzuholen“ (244). Dieses Einholen wird geleitet vom „Motiv göttlicher Selbstentäußerung aus dem Geist der Liebe“. Diese Selbstentäußerung wird trinitarisch entfaltet, in vier klar strukturierten Kapiteln: A. Theodizee-Skepsis (13–92), B. Die Selbstentäußerung Gottes des Vaters (93–141), C. Die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes (143–196), D. Die Selbstentäußerung Gottes des Geistes (197–254).

Im ersten Kapitel „Theodizee-Skepsis“ plädiert Thiede für die Überwindung der Verweigerungshaltung neuzeitlicher Theologie gegenüber der Theodizeefrage. Alternativ will er mit der Vernunft den geoffenbarten Weg der göttlichen Weisheit, wie sie sich im Zeichen des Kreuzes auftut, nachzeichnen. Denn die neutestamentliche Offenbarung des Kreuzes „bringt Gott selbst und das Leid auf einen Nenner“ (28). Dabei stellt Thiede das Kreuzesgeschehen dezidiert in die Perspektive der noch ausstehenden (eschatologischen) Vollendung des Reiches Gottes, und er befreit das biblische Gottesbild vom statischen Gedanken der Unveränderlichkeit Gottes, der erst durch den Einfluss der griechischen Philosophie vorherrschend wurde.

Im Kapitel über „Die Selbstentäußerung Gottes des Vaters“ konstatiert Thiede: Die Preisgabe des Schöpfungsglaubens in unserer von naturwissenschaftlichen Methoden geprägten Welt stellt die Theodizeefrage zwar ruhig, da dann kein Schöpfer mehr die Letztverantwortung für die Welt trägt. Doch diese Glaubeinstellung (!) macht hoffnungslos, weil dann auch „keine Erlösung, also keine künftige Gerechtigkeit, keine letzte Sinngebung, kein umfassender Sieg der

Liebe“ (93) mehr erwartet wird. Aktuelle physikalische Theorien entwickeln Vorstellungen der autonomen Entstehung des Universums aus dem Nichts (zum Beispiel Peter W. Atkins) gegenüber der theonomen durch das Wort des Schöpfers. Thiede zeigt den spekulativen Charakter dieser Erklärungsversuche auf und schließt sich Pannenberg's These an, dass „die Theologie die naturwissenschaftlichen Gesetzesaussagen prinzipiell in den Kohärenzrahmen ihrer Beschreibung der Welt als Schöpfung Gottes einordnen kann“ (98). Schöpfung wird hierbei prozesshaft verstanden als „Unterwegs-Sein zum Vollendungsziel“ (106). Auf diesem Weg erhält Gott die Schöpfung dauerhaft, aber doch nur so, dass das vollendete Gottesreich noch nicht vorweggenommen wird. Gott wirkt im „Modus göttlicher Selbstzurücknahme“ (107). Gott, der Vater, schränkte sich ein, „indem er sich selbst in Beziehung zu Anderem gesetzt hat und damit endgültig als *Person* bestimmt, ja begrenzt hat“ (119). Er entäußerte sich weiter darin, dass „mit dem Sohn auch der Vater vom Schmerz der Ohnmacht betroffen“ ist (126). Am Anfang steht also die Liebe Gottes, die Schöpfung als ein Anderes setzt. Dieses Geschaffene ist seinsmäßig unvollkommen (vgl. Leibniz' „metaphysisches Übel“). Es ist vorläufig, denn Gott verfolgt das Ziel, es in den Machtbereich seiner Liebe hineinzuholen. Bis dies vollendet wird, durchbricht die Allmacht der Liebe Gottes den Entfremdungsstatus wenigstens ansatzweise (133). Mit diesen Gedanken legt Thiede eine Erklärung dafür vor, dass der allmächtige und liebende Gott eine „unvollkommene“ und ihm gegenüberstehende Welt geschaffen hat, die eine eigene Entwicklung durchläuft. Je und je greift Gott aber ein, womit er die Entfremdung durchbricht und antizipatorisch auf sein eschatologisches Ziel weist.

Im dritten Kapitel „Die Selbstentäußerung Gottes des Sohnes“ geht Thiede den christologischen Antworten auf die drei Arten des Bösen (nach Leibniz) nach: dem *malum metaphysicum* (Geschöpflichkeit als wesenhafte Unvollkommenheit), dem *malum naturale* (naturhafte Widrigkeiten) und dem *malum morale* (Untaten, Sünde und Schuld). Die Frage nach dem *malum metaphysicum* wird mit der Menschwerdung des göttlichen Logos beantwortet: Der Gottessohn machte sich den Geschöpfen solidarisch und trug befreiend ihr geschöpfliches Unvollkommensein. Diese Antwort zeigt sich nicht als Dogma, sondern im persönlichen Gegenüber: Er kennt und liebt jeden – und er will Antwort.

Die Menschwerdung des Logos (Weihnachten) ist die Antwort auf die Frage nach dem *malum metaphysicum*; Karfreitag und Ostern ergänzen die Antwort auf die Fragen nach dem *malum naturale* und dem *malum morale*. Denn „in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi kommt Gottes gelebte Solidarität mit allem Leid der Welt zum Ausdruck – seien es die Widrigkeiten der unvollendeten Schöpfung, der Leben und Tod in sich tragenden Natur, seien es die inneren und äußeren Belastungen durch menschliche Schuld vor den Mitmenschen und insbesondere vor Gott selbst. Keines dieser Übel kann den Glaubenden mehr von Gott trennen; inmitten aller nur denkbaren Entfremdung darf er sich für immer geborgen, auf eine ewige Zukunft hin gerettet wissen. Die bedingungslose Zusage sol-

cher Liebe ist im Kern Gottes befreiende Antwort auf die Theodizeefrage oder -klage des Menschen“ (170). In der Passion Jesu erweist sich Gott als leidensfähig. Sein Leiden vollzieht sich „nicht bloß durch Empathie, durch eine innere Haltung der Identifikation, sondern durch reales Identisch-Werden“ (173f). Es ist ein Leiden, in dem der Gottessohn unsere Schmerzen (*malum naturale*) und unsere Sünden (*malum morale*) auf sich nimmt. In diesem Zusammenhang plädiert Thiede für eine Rückkehr zur neutestamentlichen Sühne- und Stellvertretungsvorstellung des Kreuzes Jesu. Sühne allerdings nicht in dem Sinn, dass menschlicherseits eine Gabe zur Beschwichtigung Gottes gebracht werde, sondern so, dass „Gott selbst die ihm eigentlich geschuldete Sühne im Tod seines Sohnes ein für allemal auf sich nimmt“ (189). Nicht dass dadurch schon die Fragen nach dem Warum und Wozu des Leidens erklärt würden. Aber im Blick auf das Kreuz gewinnt die sinngebende Gewissheit Raum: Gott selbst ist in Jesus Christus schon dort gewesen. Darum kann nichts mehr von Gott trennen (196).

„Die Selbstentäußerung des Geistes“ (Kapitel D) wird evident, wenn man bedenkt, dass „er als Geist des Absoluten sie [sc. die Welt im Allgemeinen] allenthalben durchdringen und erhellen“ müsste. Tatsächlich tut er es aber im Kontext der Kreuzesbotschaft (1 Kor 2,10) in einer sich selbst zurücknehmenden Form. Philosophische, theosophische und holistische Ansätze der modernen Naturwissenschaften belassen aufgrund ihres geistmonistischen Konzepts Gott in einer transzendenten Indifferenz gegenüber dem leidenden Sein. Thiede beschreitet ausgehend von der Sendung des Sohnes *und* des Geistes den Weg der Kenosis des Heiligen Geistes. Analog zu Kreuz und Auferstehung des Gottessohns beschreibt er das Wirken des Geistes einerseits kenotisch als Setzen und Erhalten (Begleiten) der Schöpfung, andererseits vollendend als Erleuchten und Erlösen der neuen Kreatur. Beide Linien sind geleitet von der teleologischen Richtung auf das Ziel Gottes mit der Schöpfung. Erschlossen wird dieses doppelte Amt des Heiligen Geistes freilich erst dem Glaubenden, der als geistlicher Mensch alles ergründet (1 Kor 2,14f). Die spannende Frage, „ob und in welcher Weise Gott innerhalb dieser relativ ‚losgelassenen‘, eigenständigen Welt in einzelnen Fällen wunderbar eingreift und rettend oder eventuell strafend handelt“, beantwortet Thiede mit einem Hinweis auf Jesu Aufforderung zum Bittgebet positiv, aber kurz.

Thiedes Buch ist empfehlenswert für theologisch und philosophisch interessierte Leser, die Antworten zur Theodizeefrage (wieder einmal) gedanklich durchkämmen wollen. Sie werden im vorliegenden Buch weiterführende Linien finden, die in ihrer Entfaltung gemäß dem trinitarischen Wesen Gottes und der eschatologischen Vollendung bestechen. Die eingeflochtenen Diskussionen um benachbarte (christologische) Themen und ihre Interpretation sind dabei ein reizvolles Additum. Solche kenntnisreichen und zur Auseinandersetzung anreizenden Einzelgedanken ergehen zum Beispiel zur Kritik der feministischen Theologie am Vatergott (119–121), zum „Engelsturz“ als Genese des Bösen (128f), zu kenotischen Lehrmeinungen (des 19. Jahrhunderts [157–170]), zur gnostischen

(198–202) und hegelschen (202–208) Antwort auf die Theodizeefrage, zur Teilhard de Chardins kosmischer Christologie (216–222).

Roland Scharfenberg

3. Ethik

Lebensordnung für die Gemeinde (LOG). Evangelisch-Lutherisches Handbuch zu Lehre und Leben, hg. von Martin Pflaumer im Auftrag des Arbeitskreises Bekennender Christen in Bayern (ABC), Neuendettelsau: Freimund, 2007, kt., 183 S., € 9,80

Das vom Arbeitskreis Bekennender Christen in Bayern (ABC) verantwortete Buch stellt eine Gemeinschaftsarbeit dar. Neben wissenschaftlichen Theologen haben Pfarrer und engagierte bayerische Laien daran mitgewirkt. Martin Pflaumer, der als Herausgeber fungiert, ist Vorsitzender des ABC, gleichzeitig Mitglied der Landessynode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern und der Generalsynode der VELKD. Das Buch verdankt sich der im Advent 2002 den Gliedkirchen der VELKD übergebenen Leitlinien kirchlichen Lebens („Handreichung für eine kirchliche Lebensordnung“), die 2003 in Buchform erschienen sind. Die von der VELKD erarbeiteten Leitlinien hatten die Aufgabe, ihr Vorgängermodell, die alte Ordnung des kirchlichen Lebens (OKL) aus dem Jahr 1955 zu ersetzen. Von der Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern wurden die Leitlinien zum 1. April 2005 förmlich anerkannt und gleichzeitig die alte OKL außer Kraft gesetzt. Die Herausgeber der „Lebensordnung für die Gemeinde“ (LOG) sehen im Hinblick auf die neuen Leitlinien kirchlichen Lebens ein doppeltes Problem. Zum einen kritisieren sie, dass die Leitlinien der theologischen Klarheit entbehren, deshalb mindestens interpretationsbedürftig, wenn nicht sogar missverstehbar und desorientierend sind (154). Darüber hinaus finden sich nach Meinung der Herausgeber der LOG sogar theologisch bedenkliche oder falsche Aussagen. Zum anderen dienen die Leitlinien weniger der Einheit in der Kirche, sondern führen zu Uneinigkeit (154). Angesichts dieses doppelten Problems sahen sich die 120 Delegierten aus den Mitgliedsgemeinschaften des ABC dazu veranlasst, zum 1. April 2005 eine „Lebensordnung für die Gemeinde“ anzubieten. Auf Grund der zahlreichen Vorschläge für Änderungen und Ergänzungen wurde dann die LOG durch die 8. Versammlung um Bekenntnis, Einheit und Erneuerung der Kirche am 11. Februar 2007 in Nürnberg einstimmig verabschiedet.

Anders als die Leitlinien nimmt die LOG in Anspruch, sich nicht an Vorgaben des Zeitgeistes, sondern an der Heiligen Schrift und am Bekenntnis der Kirche zu orientieren (13). In der Einführung weist der Herausgeber der LOG darauf hin,

dass letztlich nur theologische Argumente zu einer breiten Zustimmung einer Lebensordnung führen können. Die LOG versteht sich nicht als Sammlung unmittelbarer Handlungsanleitungen für sämtliche konkreten Lebenssituationen. Vielmehr bieten sie einen Orientierungsrahmen, in dem sich christliches Leben ereignen kann. Ausdrücklich hervorgehoben wird in diesem Zusammenhang die Notwendigkeit seelsorgerlichen Handelns von Pfarrern und Laien (13). Ebenso betont die Einführung, dass die LOG ein Angebot und keine Gesetz für Christen sein will.

Ihr Ziel sieht die LOG primär in der Ergänzung und Vertiefung der Aussagen der Leitlinien. Dort, wo die Leitlinien die biblisch-reformatorische Botschaft verlassen, wird ihnen widersprochen (13). Insgesamt folgt die LOG weitgehend dem Aufbau der früheren Ordnung des kirchlichen Lebens (OKL) der VELKD.

Die LOG soll nach Auffassung ihrer Herausgeber eine Vielzahl von Funktionen erfüllen (15f). Sie stellt eine kurze Zusammenfassung evangelisch-lutherischer Lehre vom Leben der Gemeinschaft der Christen dar. Von daher kann das Werk als Lern- und Arbeitsbuch genutzt werden. Weiter versteht sich die LOG als Nachschlagewerk in theologisch herausfordernden Situationen. Die darin enthaltenen theologischen Argumente helfen zur Problemlösung. Außerdem bietet die LOG einen Orientierungsrahmen zur Vertiefung theologisch-geistlicher Erkenntnisse. Die einzelnen Kapitel des vorliegenden Buches können auch als Grundlage für Diskussionen in Gemeindegruppen, Wochenendseminaren und Hauskreisen Verwendung finden. Gleichzeitig erfüllt die LOG damit eine wichtige Aufgabe im Rahmen der Aus- und Fortbildung von Ehrenamtlichen. Weiter kann sie zur Leitbildfindung im Rahmen des Gemeindeaufbaus beitragen. Schließlich stellt sie eine Vorbereitungshilfe im Zusammenhang einer kirchlichen Kasualie dar.

Die LOG ist in 12 Abschnitte eingeteilt. Die Abschnitte thematisieren das Gemeindeleben in seiner ganzen Breite: 1. Von der Heiligen Taufe; 2. Vom Dienst der Gemeinde an ihren Kindern und Jugendlichen; 3. Vom Zusammenleben in Gemeinde und Kirche; 4. Vom Gottesdienst; 5. Von Seelsorge, Beratung und Beichte; 6. Vom Heiligen Abendmahl; 7. Von christlicher Ehe, Familie und Partnerschaft; 8. Von Krankheit und Sterben des Christen und von der kirchlichen Bestattung; 9. Vom Amt und Dienst in der Gemeinde; 10. Vom Dienst der Gemeinde in der Gesellschaft; 11. Von der Gliedschaft in der Kirche; 12. Von der brüderlichen Zurechtweisung in der Gemeinde.

Es kann an dieser Stelle natürlich nicht darum gehen, sämtliche Abschnitte zu würdigen. Ich möchte exemplarisch drei herausgreifen. Dabei fällt auf, dass die LOG auch unzeitgemäße und sperrige Aussagen des kirchlichen Bekenntnisses nicht umgeht. Im Abschnitt über die Taufe wird zwar deutlich eine Glaubenstaufe als Wiedertaufe abgelehnt. Gleichzeitig wird jedoch die Tür zu unterschiedlichen Formen der Erneuerung der Taufe weit geöffnet. Hier werden die Feier der Osternacht oder der Gottesdienst am 6. Sonntag nach Trinitatis oder Taufen im

Hauptgottesdienst als mögliche liturgische Orte von Taufgedächtnisfeiern vorschlagen.

Im Abschnitt 7, in dem es um Ehe, Familie und Partnerschaft geht, wird die Frage nach einer kirchlichen Wiedertrauung ausführlich angesprochen. Dabei wird die Trauung eines Geschiedenen nicht grundsätzlich abgelehnt. Grund dafür ist die Möglichkeit, durch die Vergebung der Sünden einen neuen Anfang vor Gott machen zu können. Allerdings wird deutlich festgehalten, dass die Wiedertrauung Geschiedener in der Evangelisch-Lutherischen Kirche nie zu einem „Rechtsanspruch“ werden darf.

Hervorheben möchte ich schließlich noch den Abschnitt 12, in dem es um die Kirchenzucht geht. Die LOG hält an der Notwendigkeit einer brüderlichen Zurechtweisung in der Gemeinde fest. Dass die neuen Leitlinien diese Fragestellung ausblenden, stellt einen großen Mangel dar. Im Hinblick auf die Praxis brüderlicher Zurechtweisung wird betont, dass alle Glieder der Gemeinde dazu aufgerufen sind, aufeinander zu hören, einander zu ermahnen und zu warnen. Kirchenzucht stellt somit eine Aufgabe der Gesamtgemeinde dar.

Insgesamt fällt positiv auf, dass die LOG einerseits darum bemüht ist, die biblischen Aussagen und deren Interpretation durch die kirchlichen Bekenntnisschriften zur Geltung zu bringen, andererseits aber auch die modernen Infragestellungen zu berücksichtigen. Auf diese Weise gelingt der Lebensordnung ein Brückenschlag zwischen der unaufgebbaren christlichen Tradition auf der einen und der Situation der Gemeinde und des einzelnen Christen in einer von Pluralismus und Säkularismus gekennzeichneten Gesellschaft auf der anderen Seite. Insgesamt zeigt sich ein wohlthuender seelsorgerlicher Charakter der Ausführungen. Positiv hervorzuheben ist auch der klare Bezug auf die Gemeinde und der Versuch, die reformatorische Wiederentdeckung des allgemeinen Priestertums in der heutigen kirchlichen Situation zur Geltung zu bringen.

Schließlich möchte ich noch auf die dem Buch beigegebenen Register hinweisen: Bibelstellenregister und Stichwortregister ermöglichen es, gesuchte Themen sehr schnell zu finden.

Peter Zimmerling

Eberhard Schockenhoff: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg i. Br.: Herder, 2007, geb., 584 S., € 39,90

Der Autor ist Professor für katholische Moraltheologie an der Universität Freiburg und Mitglied des Deutschen Nationalen Ethikrates. Der vorliegende, über 500-seitige Band ist eine Fundamentaethik, deren theologische und anthropologische Voraussetzungen in einem weiteren Buch unter dem Titel „Theologie der Freiheit“ bei Herder im selben Jahr erschienen sind.

Schockenhoff ist ein Meister der Komplementarität und Synthese. Im Gefolge von Thomas von Aquin verbindet er die ihm grundlegend erscheinende Tugendethik (aufbauend auf Aristoteles) mit einer ergänzenden normativen Prinzipienethik. Er setzt mit Origenes, Thomas, Schleiermacher und Rahner beim Menschen und der Vernunft ein und verteidigt die autonome Moral. Weite Teile des Buchs sind in Auseinandersetzung mit der Philosophie geschrieben. Gleichzeitig vertritt Schockenhoff eine dezidiert christliche Ethik, die zwingend Glaubensethik ist, obwohl er nicht mit Augustin, Luther, Barth und von Balthasar bei Gott und dessen Offenbarung beginnen will. Dies wird exemplarisch deutlich bei der Begründung seines tugendethischen Ansatzes: Mit einer normativen Ethik werde der Glaube vom Zentrum an den Rand verdrängt und das Proprium einer christlichen Ethik sei lediglich „Bibel minus Vernunft“ (was sehr wenig sei, weil die meisten ethischen Normen in der Bibel vernünftig seien). Hingegen ermögliche eine Tugendethik, von der biblischen Vorstellung von Glück (etwa der Vollenendung des Lebens im Reich Gottes oder der Gemeinschaft mit der Trinität) ausgehend, also vom Zentrum des Glaubens her, der ganzen christlichen Ethik Profil zu verleihen. Entsprechend entfaltet der Autor auf rund 150 Seiten Glaube, Hoffnung und Liebe als Tugenden und schließt seine Ethik mit der Thematik des ewigen Lebens in der Gemeinschaft mit Gott als letztem normativem Ziel.

Einleitend (15–42) klärt Schockenhoff – gestützt auf Aristoteles und Thomas, seine beiden Hauptgewährsmänner – Begriffe, das grundsätzliche Verhältnis von Ethik und Religion beziehungsweise Theologie sowie das Verhältnis der theologischen Ethik zur philosophischen Ethik, zur Exegese und zur Dogmatik.

Der erste Hauptteil (43–302) ist der Tugendlehre gewidmet. In der philosophischen Perspektive wird in enger Anlehnung an die aristotelische Anthropologie die moralische Tugend als vernunftgeleitetes und die Affekte durchformendes stetiges Wählen entworfen (anders als bei Kant und Plato, wo Pflicht bzw. Vernunft der Sinnlichkeit gegenüber steht). Der Tugendhafte handelt aus seiner vernunftbestimmten Mitte heraus und verwirklicht das Beste und Schönste, eben das Gute (und nicht etwa das Mittelmaß, wie Nietzsche behauptet). Tugenden sind in der Mehrzahl zu fassen (und nicht wie bei der Stoa und Kant als die eine Tugend der Pflichterfüllung), und verschiedene Einteilungen werden dargelegt. Die vier platonischen Kardinaltugenden werden anthropologisch verankert: Klugheit (und Vernunft) gehört zum Personsein des Menschen und ist allen Menschen gemeinsam, anders als die je individuellen Körper, Wille und Sinne. Gerechtigkeit gehört zur Sozialität des Menschen, und damit sind zwingend Ehrfurcht und die Anerkennung des Anderen verbunden (axiomatisch wird Sozialität mit Aristoteles positiv konnotiert und von Hobbes' „homo homini lupus“ abgegrenzt). Tapferkeit und Maßhalten gehören zum Menschen als Naturwesen, im Sinn einer vernünftigen Ausrichtung der Aggression (tapfer im Umgang mit Gefahren bedeutet, am Guten gegen den Widerstand des Bösen festzuhalten) und der Lust (maßvoll im Umgang mit Sinnesempfindungen).

Die theologische Perspektive entfaltet die Tugenden als Grundhaltungen des Glaubens. Dabei ist es grundlegend, dass die Bibel den klassischen griechischen Tugendbegriff als Anstrengung und Selbstvervollkommnung des Menschen transformiert: Die Offenbarung Gottes redet von der Ausgießung des Geistes, dessen Frucht in den Glaubenden wächst. Mit Luther kritisiert Schockenhoff Aristoteles: Nicht das Tun eines Menschen mache ihn gerecht, sondern nur der Gerechte (und das heißt der durch Gottes Gnade Gerechtfertigte) tue Gerechtes. Wichtig ist dem Autor aber, dass das Neue Testament vom Wachstum des neuen Seins (und nicht nur vom strikten Gegenüber altes Sein – neues Sein!) redet. Er will dies auch bei Luther nachweisen (verweist aber fälschlicherweise auf die tägliche Umkehr, die gerade nicht das Wachstum, sondern den täglich neuen Anfang betont!), kritisiert aber, dass Luther nur Gottes gnädiges Anfangen bei der Rechtfertigung des Menschen sehe, aber wegen der zu radikalen Ablehnung von Aristoteles keine Fortsetzung nach diesem Anfang kenne. Luther warne, zu hoch vom Menschen zu denken (aus Angst vor der Werkgerechtigkeit), während Thomas mit Luther die grundlegende Gnade Gottes betone, aber ohne Luther auch die Erfahrbarkeit dieser Gnade lehre. Denn Thomas wolle nicht zu niedrig von Gott denken, dessen Gnade schöpferisch und real sei: Gott gieße dem Menschen seine Gnade ein, die ihn wirklich verändert. (Schockenhoff setzt sich nicht weiter mit der ganzen Debatte um Rechtfertigung und Heiligung sowie um objektiv und subjektiv in der weiteren protestantischen Tradition – Pietismus, Heiligungsbewegung usw. – auseinander.)

Ausgehend vom neutestamentlichen Befund (gute kurze Synthesen!) entfaltet er anschließend Glaube, Hoffnung und Liebe als Tugenden. Glaube ist a) die beständige Ausrichtung der Existenz auf Gott, der durch Teilhabe an sich den Widerspruch zwischen Streben nach ewigem Glück und dem begrenzten Leben aufhebt, und b) das Ergreifen des letzten Ziels und Beginn des ewigen Lebens (spezifisch christliches und nicht allgemein-religiöses Glaubensverständnis!). Christliche Hoffnung ist mehr als Optimismus oder naive Daseinsfreude; sie beinhaltet eine Ewigkeitsperspektive und den Impuls für eine bessere innerweltliche Zukunft. Liebe ist die Antwort auf die Selbsthingabe Gottes, das heißt das Geschenk seiner Gnade und Mitvollzug seiner schöpferischen Liebe. Systematisch und breit reflektiert der Autor die Liebe Gottes sowie des Menschen Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe.

Der zweite Hauptteil (303–568) wendet sich der Normtheorie zu. Diese allein blendet gemäß Schockenhoff das Handlungssubjekt aus und thematisiert die Kraft zum Handeln unzureichend. (Darum beginnt er mit einer Tugendethik, die das bietet!) Sie ist aber eine wichtige Ergänzung zur Tugendethik, weil a) diese den Normbegriff voraussetzt – Tugend ist nicht individuelles Wünschen des Sollens, sondern das Gute ist der Tugend normativ vorgeordnet – und ihn darum sinnvollerweise reflektiert („sittliche Normen sind sekundäre Derivate der praktischen Vernunft, die deren primäres Wirksamwerden im Streben des Handelnden ergänzen“ [304]). Des Weiteren sind die Tugenden bei den allermeisten Men-

schen mangelhaft ausgeprägt und Laster präsent, so dass b) Normen von außen eine Hilfe sind.

In der philosophischen Perspektive legt Schockenhoff zuerst das moralische Gesetz als Anordnung der Vernunft dar: in Auseinandersetzung mit Emotivismus (die Norm „stehle nicht!“ bedeutet „Stehlen = ‚pfui!‘,“) und mit Dezisionismus (die Norm „stehle nicht!“ bedeutet „ich bin [oder Gott ist] gegen Stehlen“), auf der Grundlage des moralischen Realismus (Handlungen sind unabhängig von Wahrnehmungen gut bzw. schlecht) sowie in Erörterung des naturalistischen Fehlschlusses (die automatische Ableitung des Sollens aus dem Sein wird abgelehnt, weil die empirische Wahrnehmung von Fakten nicht das Ganze ist; aber das Sollen wird ans Sein angedockt, weil gemäß der aristotelischen Ontologie jedem Seienden ein Potential innewohnt – dieses ist ein gedeutetes und nicht empirisch wahrgenommenes Faktum! – und die Vollendung dieses Potentials ist das Gute, das Gesollte).

Anschließend entfaltet Schockenhoff verschiedene Begründungstypen von Normen in komplementärer Weise: a) Die teleologische Argumentation (Güterabwägung) gehört zur Ethik des Alltags in einer endlichen Welt mit einer Vielfalt konkurrierender Güter; sie ist hilfreich für einen Ausgleich der Güter unterhalb der Personenebene. b) Die deontologische Argumentation schützt die Personwürde und elementare Gerechtigkeit mit einigen wenigen Verboten, die „nicht widerspruchsfrei bestreitbar“ sind (445): Dazu gehören die Verbote, Unschuldige zu töten, zu foltern, falsch auszusagen (Täuschen eines Berechtigten), Versprechen zu brechen, zu vergewaltigen, die Ehe zu brechen. c) Die hermeneutische Argumentation führt nicht zu einer zwingenden Normbegründung, sondern entwirft eine plausible Vision des guten Lebens und deren Zusammenhang zu Normen für die Gestaltung des Alltags in allen Lebensbereichen (insbesondere in Ehe und Familie, Gebrauch der Sexualität, Umgang mit Gesundheit, Krankheit, Sterben, Misserfolg, Schuld usw.). – Die jeweiligen Argumentationstypen werden an Fallbeispielen dargestellt und kritisch gewürdigt (Justizmord als Beispiel für die Grenzen der Teleologie, Folterverbot für Deontologie, Selbsttötung und Zusammenhang von Sexualität und Liebe für Hermeneutik).

Die theologische Perspektive steht unter dem Titel: Die Freundschaft des Menschen mit Gott als Ziel des Gesetzes. Angesichts eines falsch konstruierten Gegensatzes zwischen Gesetz und Evangelium rehabilitiert Schockenhoff die Thora als Weisung, die Jesus, Paulus und die Kirche weitergeführt haben. Gleichzeitig bejaht er mit Thomas die praktische Vernunft als Erkenntnis- und Bestimmungsprinzip der Moral: Im Normalfall ist Gottes Handeln vernünftig wahrnehmbar und ist Gottes Wille identisch mit der sittlichen Vernunft. Das natürliche Gesetz ist inhaltlich identisch mit dem neuen Gesetz im Neuen Testament, das den Dekalog und die Sozialgesetze des Alten Testament bestätigt und die kultisch-rituellen Gebote aufhebt. (Schockenhoff räumt aber Ockham gegenüber Thomas doch eine gewisse Berechtigung ein: Der Voluntarismus „warnt die Vernunft davor, sich selbst absolut zu setzen und damit der eigenen Selbstkritik

den Boden zu entziehen“ [542]). Trotzdem ist die Rede von Gottes Wille gegenüber der sittlichen Vernunft keine redundante Verdoppelung, sondern sie bringt eine neue Perspektive: Das sittliche Handeln ist nicht Gehorsam gegen ein unpersönliches Gesetz und nicht autonome Selbstverpflichtung, sondern freie Antwort auf Gottes zuvorkommende Liebe. Das Gesetz Christi ist kein forderndes Gesetz, sondern Gnade des Heiligen Geistes. Diese Gnade verbindet menschliches Glück und göttlichen Lohn in der Liebe, in der der Mensch sich selber transzendiert: Er verleugnet sich selbst in der Gottes- und Nächstenliebe, aber gerade darin wächst er (in Parallele zu Nietzsches Übermensch!) über sich hinaus und wird „Gott und ein Sohn Gottes“ (559; Zitat von Thomas). Das Gesetz Christi zielt „auf das Glück der Liebe, das wir in der Hingabe an Gott und den Nächsten erlangen, auf die ewige Vollendung eines auch in seinem Verzichten gelungenen Lebens bei Gott.“ (568; Satzesatz des Buchs)

Der Band wird von einem Personen- und Sachregister abgeschlossen (15 S.). Auf Literatur wird in den Anmerkungen verwiesen. Das Werk bietet einen anspruchsvollen und umfassenden Einblick in katholische Moraltheologie, mit den Stärken und Gefahren einer Theologie der Komplementarität beziehungsweise des „und“, gegen die sich die Reformatoren im Blick auf die Soteriologie pointiert mit dem dreifachen „sola“ gewandt haben.

Paul Kleiner

Historische Theologie

Martin Greschat u. a.: *Basiswissen Kirchengeschichte. Daten, Fakten, Zusammenhänge von den Anfängen bis heute*, CD-ROM, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht / Wuppertal: R. Brockhaus, 2007, € 19,90

Zu den erfreulichen jüngeren Entwicklungen in wissenschaftlichen Verlagsprogrammen gehört die zunehmende Einbeziehung der elektronischen Medien. Die von Vandenhoeck & Ruprecht und dem R. Brockhaus Verlag gemeinsam herausgegebene und von Bibelsoftware.de erstellte CD-ROM „Basiswissen Kirchengeschichte“ ist dafür ein ausgezeichnetes Beispiel. Zu einem erschwinglichen Preis werden hier drei von V&R verlegte Studienbücher, die „Übersichten zur Kirchengeschichte“ (2001), der „Klausurenkurs Kirchengeschichte“ (2002) und das „Personenlexikon Religion und Theologie“ (1998), in elektronischer Form verfügbar gemacht und zugleich mittels Verlinkung so miteinander verknüpft, dass daraus ein originelles kirchengeschichtliches Repetitorium entsteht.

Die von Manfred Sitzmann und Christian Weber verfassten „Übersichten zur Kirchengeschichte“, der Kern des dreigliedrigen Lernpakets, stellen den gelungenen Versuch dar, das kirchengeschichtliche Grundwissen in sehr knappen Längs- und Querschnitten mit Hilfe überschaubarer Chronologien, Tabellen und Karten und mit lerntechnischen Hinweisen leichter zugänglich zu machen. Sie wurden bereits in JETH 15 (2001), 158f (v. Padberg) besprochen und dort als „rundum begrüßenswertes Buch“ gewürdigt.

Durch entsprechende Links mit den Übersichten verknüpft ist der „Klausurenkurs Kirchengeschichte“. Er bietet neben Hinweisen für Examenskandidaten Gliederungsentwürfe zu 61 Themen, die in den letzten Jahren für den Kirchengeschichts-Essay im ersten Theologischen Examen des Volltheologiestudiums gestellt wurden. Die von Jörg Ulrich und Uta Heil mit praktischem universitärem Lehrhintergrund verfassten, zum Teil stichwortartigen Entwürfe decken zu annähernd gleichen Teilen Themen aus Altertum, Mittelalter, Reformation und Neuzeit ab. Auf einen einleitenden Abschnitt folgen jeweils eine chronologisch und thematisch geordnete Entfaltung des Themas und zuletzt ein reflektiver Schlussteil. Die Autoren sind sich der Gefahr einer missbräuchlichen Verwendung – Absolutsetzung der Musterentwürfe oder bloßes Auswendiglernen – bewusst und betonen, dass der Klausurenkurs eine herkömmliche inhaltliche Vorbereitung nicht ersetzt, sondern voraussetzt und sich „lediglich als Strukturierungshilfe für die erlernten Inhalte im Blick auf anzufertigende Examensklausuren“ versteht. So verstanden, bieten die Gliederungsentwürfe nicht nur eine nützliche Faktenkomprimierung, sondern auch eine hervorragende Orientierungshilfe bei der oft

als schwierig empfundenen Aufgabe, einen Aufsatz zu einem kirchengeschichtlichen Thema schlüssig aufzubauen.

Wie die Übersichten folgt auch der Klausurenkurs – auch mit Blick auf die Examensrelevanz – dem klassischen kirchengeschichtlichen Kanon eines deutschen landeskirchlichen Theologiestudiums und berücksichtigt daher die angelsächsische und die außereuropäische Christentumsgeschichte fast gar nicht und lässt etwa die evangelikale und charismatische Bewegung im 20. Jahrhundert ganz aus. Trotz solcher inhaltlicher Grenzen gelingt es, auf geringem Raum eine erstaunliche Menge wichtiger kirchengeschichtlicher Informationen aufzubereiten und in sinnvollen Sachzusammenhängen darzustellen.

Das von dem emeritierten Gießener Kirchenhistoriker Martin Greschat herausgegebene „Personenlexikon Religion und Theologie“ schließlich umfasst etwa 360 kurze biographische Artikel aus dem Evangelischen Kirchenlexikon (EKL) sowie mehrere Tausend weitere Kurzeinträge zu Personen aus der Religions-, Kirchen- und Theologiegeschichte. Das Personenlexikon hat in der CD-ROM vor allem unterstützende Funktion: Jeder auftretende Personennamen in den beiden anderen Werken ist mit dem entsprechenden biographischen Eintrag im Personenlexikon verlinkt, so dass fehlende biographische Hintergrundinformationen per Mausklick sofort zur Verfügung stehen. Eine Aufschlüsselung der Namenskürzel für die Autoren der 360 ausführlicheren Artikel findet sich in der elektronischen Version etwas versteckt unter „i“ (Informationen).

Die (benutzerfreundliche) Installation des Programms auf dem Computer setzt Windows 2000 ab Service-Pack4, Windows XP ab Service-Pack2 oder Vista als Betriebssystem voraus. Nach der Installation ist kein Einlegen der CD-ROM mehr erforderlich. Ein überzeugendes Layout, gute Inhaltsübersichten und mehrere Suchfunktionen machen das Programm nach kurzer Einarbeitungsphase leicht benutzbar.

Das Kapitel „Häufige Verwechslungen“ in den Übersichten ist sehr originell und weiterführend. Die CD-ROM trägt aufgrund eines technischen Problems mit der Verlinkung allerdings selbst zu einer Verwechslung gleichnamiger Personen bei: Wo ein Herrscher- oder Familienname im Personenlexikon mehrere Einträge aufweist, wird beim Klicken auf diesen Namen in einem der beiden anderen Werke automatisch der alphabetisch zuerst aufgeführte Eintrag berücksichtigt. Dies führt in seltenen Fällen (z. B. für Maximilian I., Franz II., Augustin von Canterbury, Cyrill, Clemens, Krafft, Thomasius, Hahn und Blumhardt) zu einer Verlinkung mit der falschen Person. Bei einer zweiten Auflage dürfte dieses Problem zu beheben sein. Bei Probedurchgängen lieferte die eingebaute Druckfunktion für das Drucken von Schaubildern und Kartenmaterial mangelhafte Graphikqualität; der Ausdruck nach dem (unkomplizierten) Kopieren in ein Textverarbeitungsprogramm oder PowerPoint funktionierte einwandfrei.

Vor allem im Klausurenkurs finden sich einzelne Druckfehler („Marheinke“, „Dekandanztheorie“, mehrere versehentliche Zusammenschreibungen wie „Zustromaus Holland“). Ein Eintrag im Personenlexikon beschreibt „Barth,

Christian Gottlieb“ statt „Barth, Christian Gottlob“. Insgesamt ist das dreigliedrige Werk jedoch sauber lektoriert. Spätestens bei einer weiteren Auflage wäre eine Aktualisierung der Literaturempfehlungen für die Jahre seit dem Erscheinen der Buchausgaben wünschenswert. Zu empfehlen wäre auch, zumindest für die Lexikonartikel, zur leichteren Zitation eine Seitenkonkordanz zur Buchausgabe herzustellen oder jedem Artikel eine Seitenzahlangabe beizufügen.

„Basiswissen Kirchengeschichte“ eignet sich von seiner Konzeption her schlecht als Einführung oder erste Auseinandersetzung mit einem kirchengeschichtlichen Thema. Begleitend dazu, zu Wiederholungszwecken und zur Gewinnung eines größeren Überblicks ist es dagegen außerordentlich wertvoll und füllt eine bislang bestehende Marktlücke aus. Besonders für die Examensvorbereitung ist die preiswerte CD-ROM jedem Kirchengeschichtsstudenten zum Kauf zu empfehlen.

Jan Carsten Schnurr

Klaus Koschorke, Frieder Ludwig, Mariano Delgado (Hgg.): *Außereuropäische Christentumsgeschichte*, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen VI, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener [2004], 2. durchgesehene Auflage 2006, 344 S., € 24,90

Klaus Koschorke, Frieder Ludwig, Mariano Delgado (Hgg.): *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latinamerica, 1450–1990. A Documentary Sourcebook*, Grand Rapids: Eerdmans, 2007, 426 S., € 26,99 (US \$35)

Eurozentrische und konfessionelle Missionsgeschichtsschreibung ist bereits seit längerem übergegangen in die Schreibung regionaler und ökumenischer Christentumsgeschichte durch nichtwestliche und westliche Autoren. In dieser Perspektive rückt auch die Bedeutung missionsgeschichtlicher Quellen für die Geschichtsschreibung nichtwestlicher Kirchen, Regionen, Nationen und Kulturen sowie globaler historischer Entwicklungen zunehmend in den Blick der Geschichtswissenschaft – auch der Kirchengeschichte. Viele politische und soziale Entwicklungen in der nichtwestlichen Welt ereigneten sich im weiten Spannungsfeld der Kulturbegegnungen im Rahmen der Missions- und Kolonialgeschichte. Erst langsam wird auch in der kirchenhistorischen Lehre und Forschung in Deutschland die Signifikanz missionsgeschichtlicher Quellen für eine global orientierte Kirchengeschichte aufgegriffen und umgesetzt. Umso erfreulicher ist das Erscheinen (2004) und die erste Neuauflage (2006) des vorliegenden Quellenbandes in der von H. Obermann, A. M. Ritter, H.-W. Krumwiede und V. Lepin herausgegebenen Reihe Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen.

Der Quellenband bietet 317 Quellentexte aus der Kolonial-, Missions- und Kirchengeschichte von 1450 bis 1990 in ökumenischer und globaler Perspektive.

Die Texte sind durchgehend nummeriert und nach den geographischen Regionen Asien (Teil I), Afrika (II) und Lateinamerika (III) angeordnet. Jede Region wird dann noch einmal in die jeweils gleichen fünf Zeitepochen (1450–1600, 1600–1800, 1800–1890, 1890–1945, 1945–1990) untergliedert. Am Ende des Buches findet sich ein ausführliches Inhaltsverzeichnis, in dem jeder einzelne Text verzeichnet ist. Darüberhinaus gibt es ein Orts-, Personen- und Sachregister sowie ein kurzes Verzeichnis wichtiger Standardwerke und Quellenausgaben zu nicht-westlicher Kirchen- und Missionsgeschichte. In der zweiten, durchgesehenen Auflage von 2006 sind ursprünglich fehlerhafte Jahreszahlen im Inhaltsverzeichnis sowie weitere kleine Fehler korrigiert sowie die Literaturangaben aktualisiert worden. Unter anderem wurde zum Beispiel Klaus Wetzels „Kirchengeschichte Asiens“ und S. Neills „Geschichte der christlichen Missionen“ aus der Liste der „Standardwerke“ (335f) gestrichen. S. Neills „History of Christianity in India“ rangiert immer noch alphabetisch verkehrt vor Mayeurs „Geschichte des Christentums“. Doch das nur am Rande.

Parallel zur zweiten Auflage in Deutschland ist auch eine amerikanische Ausgabe im Eerdmans Verlag in Grand Rapids erschienen, die von einem der Herausgeber, Frieder Ludwig (Associate Professor für Mission and World Christianity am Luther Seminary in St. Paul, Minnesota, USA), koordiniert wurde. Sie bietet die entsprechenden 317 Texte in Englisch, wobei die Quellenangaben und Literaturhinweise dem englischen Sprach- und Forschungsraum angepasst und wenn möglich auf englischsprachige Ausgaben und Literatur bezogen sind. Eine der deutschen Ausgabe entsprechende Liste von englischsprachigen Standardwerken und Quellenausgaben fehlt in der englischen Ausgabe. Im Index der englischen Ausgabe fehlt die Rubrik „Sachen/Themen“.

Doch nun zu den Quellen selbst. Die Texte dokumentieren sozusagen im Originalton die ersten Begegnungen zwischen europäischen Entdeckern, Händlern und Missionaren und den Menschen und Gesellschaften nichtwestlicher Regionen und Kulturen. Sie spiegeln zum Beispiel die Erwartungen der Portugiesen, die mit Vasco da Gama 1498 Indien erreichten, und sie zeigen andererseits die Sicht der indischen Thomaschristen über die ankommenden Portugiesen, wie sie in einem Brief indischer thomaschristlicher Kleriker an das nestorianische geistliche Oberhaupt 1504 zum Ausdruck kommt. So wird deutlich, dass auch im Kontext der europäischen Expansion ein Diskurs eigenständiger Subjekte möglich war und stattfand.

Im Zentrum stehen immer wieder Quellen, die von missionarischen Begegnungen und Dialogen berichten, zum Beispiel Gespräche des ersten Dänisch-Halleschen Missionars B. Ziegenbalg mit dravidischen Brahmanen aus dem Jahr 1714. Weiter dokumentieren die Texte zum Beispiel die Ansätze, nachfolgenden Streitigkeiten und Perspektiven zur Akkomodationsmethode der jesuitischen Missionare Matteo Ricci in China und R. De Nobili in Indien, den Aufbau lokaler Kirchenstrukturen, Auseinandersetzungen zwischen Missionaren, Kirchen, Kolonialregierungen und Handelsgesellschaften, die Begegnung westlicher und

asiatischer Kultur und Wissenschaft bis hin zum Aufbruch der nichtwestlichen Nationen in die Unabhängigkeit seit Ende des 19. und in der Mitte des 20. Jahrhunderts und die damit verbundenen Entwicklungen in Mission, Kirche und Theologie. Es finden sich Texte aus der Perspektive nicht-westlicher Kirchenführer, von (Befreiungs-)Theologen und Dokumente unterschiedlicher nichtwestlicher Kirchenbewegungen, zum Beispiel im Feld der charismatischen Bewegungen.

Die Auswahl ist gut getroffen und deckt ein relevantes und breites Spektrum ab. Leider ist der Beitrag der Glaubensmissionen, der eigentlichen Vorläufer der evangelikalen Bewegung, die heute in vielen Ländern der nichtwestlichen Welt eine nicht geringe Rolle in den Kirchen spielt (vgl. z. B. Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*, Oxford 2006), etwas unterrepräsentiert. So kommt etwa Hudson Taylor und die von ihm 1865 gegründete China Inland Mission (CIM) trotz ihres nicht unbedeutenden Beitrags zur chinesischen und globalen Kirchengeschichte nicht vor (vgl. dazu Alwyn Austin, *The China Inland Mission and Late Qing Society, 1882–1905*, *Studies in the History of Christian Missions*, hg. v. R. E. Frykenberg and Brian Stanley, Grand Rapids 2006). Zu wenig berücksichtigt ist meines Erachtens auch die Rolle der evangelikalen Kirchen zum Beispiel in Lateinamerika nach 1945 (hier werden allerdings die pentekostalen Kirchen berücksichtigt) sowie der Aufbruch der Weltmissionsbewegung aus den nichtwestlichen Kirchen als Thema außereuropäischer Kirchengeschichte.

Trotz dieser Mängel ist den Herausgebern mit diesem Band ein wichtiger Beitrag gelungen, der sicherlich zu einer globalen und in diesem Sinn auch repräsentativer ausgerichteten Lehre der Kirchengeschichte auch an deutschen Universitäten, Akademien und Seminaren beitragen wird. Die amerikanische Ausgabe dürfte auch für deutschsprachige Leser, etwa Dozenten, die im Ausland oder mit internationalen Studenten arbeiten, eine sinnvolle Ergänzung sein.

Friedemann Walldorf

Hans-Jürgen Prien: *Das Christentum in Lateinamerika*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/6, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 448 S., € 48,-

Aus mehrfachem Grund ist es gut, dass dieses Buch vorliegt. Zum einen wird die seit vielen Jahren in der Evangelischen Verlagsanstalt publizierte Reihe um einen weiteren Band erweitert. Zum anderen ist für die Behandlung der lateinamerikanischen Kirchengeschichte der ausgewiesenste Kenner der Materie ins Boot geholt worden, dessen opus magnum aus dem Jahr 1978 nicht einfach wiederholt wird, sondern einerseits gestrafft (im Gegensatz zu dem damaligen Werk mit

1302 Seiten umfasst das vorliegende „nur“ 448 Seiten) und andererseits ergänzt und aktualisiert worden ist. Dass die Ergänzung notwendig ist, erschließt sich leicht dadurch, dass inzwischen 30 Jahre kirchlicher Weiterentwicklung berücksichtigt werden konnten, und schließlich auch dadurch, dass – wie schon in der Publikation von 1978 – eine umfangreiche aktualisierte Bibliographie vorgelegt wird. Im vorliegenden Band umfasst sie 41 Seiten.

Es muss nicht eigens betont werden, dass es eine fast nicht zu realisierende Aufgabe ist, die Geschichte des Christentums über einen Zeitraum von etwa einem halben Jahrtausend für einen so großen wie disparaten Bereich, wie es Lateinamerika darstellt, zu schreiben. Es ist erst recht nicht möglich, die große Zahl von Detailinformationen einerseits und die großen Zusammenhänge andererseits der kritischen Würdigung einer Rezension zu unterziehen. Der Verfasser nimmt den weitestmöglichen geografischen Untersuchungsraum an, indem er nicht nur den iberoamerikanischen (spanisch und portugiesisch sprechenden) und hispanoamerikanischen (spanisch sprechenden) Raum berücksichtigt, sondern „den gesamten Subkontinent südlich der USA unter Einschluss des Karibischen Raumes“ (6). Historisch erfolgt eine Zweiteilung: Kapitel 1: „Die Kolonialzeit“ (65–244), und Kapitel 2: „Lateinamerika im Zeichen der Unabhängigkeit“ (245–437). Einem besseren Zugang zu der Materialfülle dient ein Personenregister (439–448). Ein Ortsregister fehlt, das zugestandenermaßen sehr umfangreich hätte ausfallen müssen. Die Landkarte am Ende des Bandes ist nur eine Verkleinerung derselben Karte, die schon dem oben genannten Werk aus dem Jahr 1978 beigelegt war. Hingewiesen sei noch auf ein ausführliches Glossar (17–22), das demjenigen Leser eine Hilfe ist, der sich in der Fülle der gängigen Begrifflichkeit des Christentums in Lateinamerika nicht völlig selbstverständlich bewegt.

Innerhalb der beiden großen Abschnitte werden verschiedene Darstellungsweisen gewählt. Im Groben dem Geschichtsverlauf folgend kommt es zu einer themenhaften Untergliederung, die unter anderem den „Aufbau der Kolonial- und Missionskirche in Hispanoamerika“ (103–135), die „Kolonialethik“ (136–158), die „Inquisition“ (196–210) oder „Volksreligiosität, Volkskatholizismus und Volksfrömmigkeit“ (211–223) in Blick nimmt. Dass Brasilien immer wieder in besonderer Weise bedacht wird (z. B. „Mission und Kirchenaufbau von Brasilien vom 16.–18. Jahrhundert“ [158–177]) mag dem Umstand geschuldet sein, dass der Verfasser selbst jahrelang als Professor an der Kirchlichen Hochschule in São Leopoldo, Brasilien, gelehrt und das einschlägige Werk „Evangelische Kirchwerdung in Brasilien“ (Gütersloh 1989) verfasst hat. Methodisch geschickt werden einzelne thematische Einheiten anhand von „Fallbeispielen“ einzelner Länder zur Darstellung gebracht. So wird in Kapitel 2 die Abhandlung über den „Ultramontanismus und Romanisierung der katholischen Ortskirchen in Lateinamerika“ (286–307) anhand der Fallbeispiele „Ekuador“ (287–293), „Mexiko“ (293–298) und „Brasilien“ (298–307) vorgenommen.

Dass die Geschichte der römisch-katholischen Kirche in Lateinamerika – in ihrem ganz unterschiedlichen Verhältnis zueinander – den meisten Raum bean-

spricht, ergibt sich von selbst. Deswegen ist es besonders spannend, sich die Abschnitte anzusehen, in denen es um die Bemühungen der „Protestantismen“ (Vf. begründet den Plural mit Blick auf die „sehr heterogene[n] Kräfte des US-Protestantismus“ [321]) geht: Vornehmlich sind es Kapitel 2, B 3–5 (316–332) und C 4 (421–437). Hier wird vor allem auf die – wenigstens partielle – Kooperation politisch liberaler Kräfte (19. Jh.) mit protestantischen Einflüssen verwiesen, die beide die enge Verquickung von Staat und (römisch-katholischer) Kirche auflösen wollten. Weiter geht es um die Missionsbemühungen aus dem anglo-amerikanischen Bereich. Dabei wird immer wieder betont, wie sich das nordamerikanische Selbstverständnis des „manifest destiny“ (319.321) auswirkte. In diesem Zusammenhang werden auch Grundpositionen und die daraus folgenden missionarischen Anstrengungen der „faith missions“ thematisiert (319–325). Die Ausführungen zu diesem Themenkreis heben sich deutlich von weiten Teilen des Buches ab. Während es ansonsten durch eine äußerst gute Kenntnis der Quellen- und Sekundärliteratur besticht, führt es hier nicht über lexikalische Skizzen hinaus. Eine differenzierte Untersuchung protestantischer Missionsarbeit, die stärker im Raum der Dissenter, Freikirchen und so weiter (Vf. tut sich mit der Nomenklatur wiederholt verständlicherweise schwer) angesiedelt ist, müsste das Gesamtbild der „Geschichte des Christentums in Lateinamerika“ abrunden.

Ist dies der Eindruck, der von der Darstellung des 19. Jahrhunderts entsteht, ändert sich das nicht grundsätzlich, wenn die Entwicklung des 20. Jahrhunderts beschrieben wird. Hier wird das explosive Wachstum der pentekostalen Kirchen dargestellt (Vf. schätzt für Brasilien im Jahr 2004: 26 Millionen). Sie – und andere Kirchen und Bewegungen – nicht nur vor dem Hintergrund der eigenen historischen Entstehung wahrzunehmen, sondern ihre eigene Transformation angesichts der soziopolitischen Situationen zu beschreiben (abgesehen von der inneren Vielfalt dieser Gruppen), bleibt eine Herausforderung der Kirchengeschichtsschreibung Lateinamerikas. „Der Evangelikale Escobar“ (421) wird zwar einmal mit einem Zitat aus dem Jahr 2004 zu Gehör gebracht. Ansonsten stützt sich die knappe Darstellung „evangelikaler“ Missionsbemühungen auf alte Stellungnahmen etwa von P. Beyerhaus (1973) oder P. Wagner (1970). Neuere Entwicklungen, in denen einseitige Einordnungen zu Bemühungen von „Wohl“ und „Heil“ aufgebrochen werden, müssen anderweitig ergänzt werden. Während sich der Verfasser im Rahmen der Darstellung der Befreiungstheologie dagegen ausspricht, diese beiden Stichworte unzulässig voneinander zu trennen, bleibt er bei der Darstellung „evangelikaler“ Bemühungen bei diesem Gegensatz.

Zum Schluss sei noch auf einen (bzw. zwei) Sachverhalt(e) ergänzend verwiesen, die wenigstens eine kleine Erwähnung verdient hätten, weil sie deutlich machen, dass in der frühen Neuzeit sich nicht nur die katholische Kirche um den amerikanischen Subkontinent bemüht hat. Dem am Barockpietismus besonders interessierten Rezensenten ist aufgefallen, dass die Arbeit der Herrnhuter Brüdergemeine auf den westindischen Inseln (Karibik) völlig unerwähnt bleibt. Und vielleicht hätte sogar der – durchaus interessante – Außenseiter Justinian von

Welz wenigstens eine Fußnote verdient, auch wenn er, 1665 nach Südamerika ausgereist, kaum etwas Nachhaltiges für die Entwicklung des Christentums in Lateinamerika beigetragen haben dürfte.

Diese kritischen Anmerkungen sollen den Wert des Bandes in keiner Weise schmälern. Wie eingangs betont, kommt hier ein ausgewiesener Kenner eines überaus disparaten und umfangreichen Stoffes zu Wort und bringt eine außergewöhnliche Leistung. Aber er kann nur Schneisen schlagen. Jede Überblicksdarstellung – und erst recht eine solche – hat eine doppelte Aufgabe: Sie will zusammenfassen und fassbar darstellen, was der „Stand der Kenntnisse“ ist, und gleichzeitig erkennbar machen, wo weitere Forschungsaufgaben bestehen. Beides wird erreicht.

Klaus vom Orde

Darrell L. Bock: *Die verschwiegenen Evangelien: Gnosis oder apostolisches Christentum. Muss die Geschichte des frühen Christentums neu geschrieben werden?*, Gießen, Basel: Brunnen, 2007, 301 S., € 20,-

Der vorliegende Band ist die deutsche Ausgabe von „The Mission Gospels: Unearthing the Truth Behind Alternative Gospels“ (Nashville 2006). Er ist einer von mehreren neuen Bänden, die sich kritisch mit der gegenwärtigen Revision weiter Teile der Geschichte des frühen Christentums und der Alten Kirche und der damit verbundenen Aufwertung neutestamentlicher Apokryphen auseinandersetzt. Darrell Bock ist einer der renommierten US-amerikanischen Neutestamentler und lehrt am Dallas Theological Seminary. Bock beschreibt diese heute weitgehend von Nordamerika ausgehende Umdeutung der frühen Kirchengeschichte sowie die Neubewertung und verstärkte Berücksichtigung verschiedener gnostischer Schriften (Zusammenfassung 11), um sie jeweils einer gründlichen und teilweise vernichtenden Kritik zu unterziehen. Nach dem Geleitwort von Rainer Riesner (11–14, guter Überblick über die aktuelle Diskussion und ihre Bedeutung) beginnt Bock mit der Frage: „Die Schriftfunde von Nag Hammadi – oder: Muss das Christentum generalüberholt werden?“ (15–24)

Nach Bock verdient diese These es, kritisch hinterfragt zu werden: Haben wir es mit einem Werbefeldzug einer selbsternannten Avantgarde zu tun? Könnte es sein, dass diese Behauptungen nicht etwa deshalb so gut ankommen, weil ihr Geschichtsbild fortschrittlich und im Wesentlichen korrekt wäre, sondern vielmehr, weil sie den Zeitgeist des 21. Jahrhunderts erfolgreich, aber mit sachlich falschen Behauptungen ansprechen? Was ist wahr an diesen Ideen und ist überhaupt etwas an ihnen wahr? Unser Ziel ist es, einer Beantwortung dieser Fragen dadurch näher zu kommen, dass wir das ganze inhaltliche und lehrmäßige Spektrum, das sich in den wiederentdeckten Texten findet, anschauen und uns nicht das heraus-

picken, was uns in unserer Kultur passt und was wir gerne in unser religiöses Weltbild einbauen möchten. Des Weiteren werden wir die Diskussion aufarbeiten, die um diese Texte geführt wird, um zu sehen, ob es wirklich Argumente für eine Revision unseres Bildes vom frühen Christentum gibt (20).

Nach einem Überblick „Wer war wer? Epochen, Personen und Werke in der Frühgeschichte der Kirche“ (25–42; u. a. zeitliche Einordnung der neu entdeckten Evangelien, die apostolischen Väter und das Aufkommen „alternativer“ Texte, die Apologeten und weitere alternative Texte) beschreibt Bock zunächst das alternative Christentum der Gnosis (43–51) sowie ihr Alter und ihre Wurzeln (52–62; u. a. mit einer knappen Geschichte der Erforschung und Definition der Gnosis). Dann geht es um einen auch forschungsgeschichtlich orientierten Überblick über die Vielfalt des frühen Christentums und die damit verbundenen Probleme der historischen Urteile (63–76; u. a. das Thomasevangelium und die Behauptungen der „neuen Schule“ über Jesus). Grundlegend für die gegenwärtige Revision ist die Position des deutschen Neutestamentlers Walter Bauer (Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934; 2. Aufl. 1964), die Bock ausführlich darstellt und kritisch würdigt. „Es gibt schlicht keine Belege dafür, dass in der Frühzeit des Christentums eine bunte Vielfalt herrschte, bei der die nichtorthodoxen Stimmen in der Mehrheit waren.“ (89) Bock untersucht auch andere Wurzeln der „neuen Schule“ (77–90).

Anschließend schildert Bock anhand vieler Quellenzitate und Interpretationen wesentliche Inhalte der Gnosis und stellt ihnen die biblisch-„traditionelle“ oder „orthodoxe“ Position zum Vergleich gegenüber, um Schwerpunkte, Ähnlichkeiten und Unterschiede herauszuarbeiten: Das Wesen Gottes und die Schöpfung (91–138), Jesus – Mensch und/oder Gott (139–177), das Wesen der Erlösung: Nur die Seele oder auch der Leib? (178–216), der Tod Jesu: Erkenntnis, Sünde und Erlösung (217–256).

In der Zusammenfassung („Die ‚neue Schule‘, die ‚verschwiegenen‘ Evangelien, alternative Formen des christlichen Glaubens und die Frage nach der Orthodoxie“ [257–275]) würdigt Bock zunächst den positiven Beitrag der „neuen Schule“, nämlich „dass die Verlierer der großen theologischen Auseinandersetzungen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte gebührend gehört und gewürdigt werden“ (257). Bock diskutiert die Leistungen und Grenzen der „neuen Schule“ und ihrer Thesen. Nach Bock hat sie vier wichtige Beiträge zur Erforschung der Frühgeschichte des Christentums geleistet: 1. Sie zeigt die damaligen Alternativen zur kirchlichen Lehre auf („Die Alternativtexte zeigen uns eine ganze Reihe von Glaubensvorstellungen, die meistens Versuche waren, das Christentum theologisch mundgerechter zu machen für eine griechisch-römische Umwelt, in der es von Göttern wimmelte und in der die Toten nicht auferstanden“ [258]). 2. Sie zeigt die Komplexität der religiösen Szene im 2. und 3. Jahrhundert und ihre polemische Atmosphäre. 3. Sie macht dafür sensibel, „dass das frühe Christentum in verschiedenen Regionen der damaligen Welt verschieden ausgeprägt war“ (259). 4. Sie zwingt zu fragen, wie die alte Kirche „wirklich“ war und woher die

Christen ihre Identität bezogen, bevor das Neue Testament das verbindliche Quellenbuch der Kirche wurde.

Dem stellt Bock drei Probleme gegenüber, an denen diese „neue Schule“ krankt: 1. Der Wert der frühchristlichen Überlieferung wird ignoriert oder unterschätzt, ebenso die Tatsache, dass die traditionellen Texte nach wie vor unsere besten Quellen für die Frühzeit des christlichen Glaubens darstellen. „Dieser Textbefund bezeugt, dass die ‚rechtgläubigen‘ Texte mehr repräsentieren als nur eine religiöse Alternative unter vielen in den ersten Jahrhunderten“ (260–264 [Zitat: 260]). 2. Es wird übersehen, dass gewisse Gedanken in den „neuen“ Texten praktisch sofort zu heftigen Auseinandersetzungen führten (265–270). 3. „Die ‚Neue Schule‘ liegt historisch falsch mit ihrer Behauptung, dass in den beiden ersten Jahrhunderten verschiedene Varianten des Christentums nebeneinander bestanden, von denen keine ein Recht hatte, sich als die allein richtige zu betrachten“ (270–272 [Zitat: 270]). Und: „Die Behauptung, dass es neben dem traditionellen Christentum von Anfang an die gnostischen Bewegungen gab, ist schlicht falsch“ (271).

So schließt Bock: Die Neuentdeckung der gnostischen Schriften bedeutet keinesfalls, dass das Christentum umgeschrieben werden muss. Wer sich in die so genannten verschwiegenen Evangelien und in die gnostische Lehre vertieft, wird dort kaum Erleuchtung für das 21. Jahrhundert finden; da mag die „Neue Schule“ behaupten, was sie will. Wer diese Texte so sieht, macht sich eines argen Anachronismus schuldig und legt zudem die Axt an die christlichen Wurzeln unserer Gesellschaft. Eine solche Neuschreibung von Geschichte und Theologie ist eine Verzerrung und Verfälschung nicht nur der Gnosis, sondern vor allem des christlichen Glaubens und der frühen Geschichte des Christentums. Die Hauptthese der „Neuen Schule“, dass die Geschichte des Christentums zeigt, dass der christliche Glaube neu definiert werden muss, entbehrt jeder historischen Grundlage. Was revidiert werden muss, ist nicht der christliche Glaube – es sind die Hypothesen der „Neuen Schule“, die dies dringend nötig haben (274). – Der Band schließt mit Aufstellungen der behandelten „alternativen“ Texte (276–280) und von Schlüsseltexten bei den Apostolischen Vätern (281–284), einer Bibliographie (285–294) und einem Glossar (295–301).

Bocks Studie gibt eine hervorragende, gut lesbare sowie allgemeinverständliche Einführung in eine aktuelle Debatte, bei der für ein historisch orientiertes Christentum viel auf dem Spiel steht und die höchst medienwirksam geführt wird. Neben dem Einblick bietet Bock eine solide Bewertung und viele gute Argumente für ein orthodoxes Christentum, das sich an den kanonischen Schriften des Neuen Testaments orientiert. Neben den von Bock vorgebrachten Argumenten wäre noch auf eine ganze Reihe neuerer Studien hinzuweisen, die die historische Zuverlässigkeit und die gepflegte Überlieferung der neutestamentlichen Evangelientradition vertreten, ferner auf evangelikale (Früh-)Datierungen neutestamentlicher Bücher, die den erheblichen zeitlichen Abstand zwischen den

späten neutestamentlichen Büchern und den ersten nachapostolischen Schriften aufzeigen. Von einem fließenden Übergang kann nicht die Rede sein.

Weitere hilfreiche Bände zum Thema sind M. Green, *Die verborgenen Bücher. Wie das Neue Testament entstand – Mythos und Wahrheit* (Wuppertal 2007), H. Lona, *Judas Iskariot. Legende und Wahrheit* (Freiburg 2007) und B. Witherington, *What Have They Done With Jesus? Beyond Strange Theories and Bad History – Why We Can Trust the Bible* (San Francisco 2007).

Christoph Stenschke

Michael Fiedrowicz: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg: Herder, 2007, 448 S., € 30,-

Nach vielen Jahren des Schneewittchendaseins ziehen die Kirchenväter und ihre Zeit in ganz verschiedenen Zusammenhängen wieder größere Aufmerksamkeit auf sich. Lange Zeit ging es eher um ein von systematischem und dogmengeschichtlichem Interesse geleitetes Nachvollziehen der theologischen Entwicklung der ersten Jahrhunderte (so hauptsächlich die Entwicklung des Christusbekenntnisses mit den facettenreichen und verworrenen christologischen Streitigkeiten). Heute erscheinen die Kirchenväter auch oder eher im Kontext der wissenschaftlichen und populären Suche nach (Erneuerung der) Spiritualität und der (Wieder)Entdeckung der Väterexegese im Bemühen um eine geistliche Schriftlesung. Zu dieser Entwicklung gehört auch der vorliegende Band von Michael Fiedrowicz, Professor für Kirchengeschichte des Altertums, Patrologie und Christliche Archäologie an der Theologischen Fakultät der Universität Trier. Fiedrowicz gibt darin einen verständlichen, hervorragenden Überblick über die Grundlagen der Theologie der Kirchenväter. Will man das Vätererbe für die Spiritualität oder Exegese fruchtbar machen, ist die Kenntnis der hinter ihrer Theologie liegenden Parameter unverzichtbar.

Nach der Einführung (13–17) beschreibt Fiedrowicz im ersten Teil die Überlegungen der Väter zur Legitimität der Glaubensreflexion (18–43; Vorbehalte gegenüber Reflexion und Spekulation, Unverzichtbarkeit der Theologie, Auseinandersetzung mit dem Ideal der *simplicitas fidei* und denkender Glaube bei Clemens Alexandrinus, Origenes, Hilarius und Augustinus sowie der Theologiebegriff der vorchristlichen Antike und seine christliche Rezeption). Kennzeichen patristischer Theologie ist die „Orientierung am Ursprung: das Prinzip der Überlieferung“ (44–96). Dazu gehört der Begriff der *paradosis/traditio*, der Inhalt der apostolischen Tradition, der Rekurs auf den Anfang (u. a. in der Auseinandersetzung mit dem Gnostizismus), die Norm der Apostolizität, die Verschriftlichung der apostolischen Tradition, die apostolische Sukzession, die Bedeutung des römischen Apostelsitzes, das Problem konkurrierender Traditionen (u. a. Ausei-

nandersetzung mit charismatischen Eingebungen, die die Tradition überbieten wollen) sowie das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tradition (Bedeutung und Umfang ungeschriebener Überlieferungen, esoterische Tradition, die Genügsamkeit der im Licht der Tradition gelesenen Schrift).

Teil drei gilt der Bedeutung und Auslegung der Schrift („Die Richtschnur der Schrift“ [97–187]) und schildert den religiösen Zugang zur Schrift (die Schrift als Quelle und Maß der Glaubensreflexion und als geistliches Geschehen, das geistige Schriftverständnis, Aktualisierung des Schriftwortes als Auslegungsziel). Ferner beschreibt Fiedrowicz Schriftgebrauch und systematische Schriftauslegung, hermeneutische Grundlagen, Auslegungsmethoden und –regeln (Typologie, allegorisch-symbolische Auslegung, der Kampf um die Allegorese, allgemeine Auslegungsprinzipien) und den kirchlichen Kontext der Schriftauslegung (die Kirche der Apostel als Interpretin ihrer Botschaft und als zeitübergreifende Erkenntnisgemeinschaft, die bibelhermeneutische Funktion der Glaubensregel, die Einheit der Schrift).

Im vierten Teil geht es um Glaubensregel und Glaubensbekenntnis als Norm und Ausdruck theologischer Reflexion (188–236; Begriff, Inhalt und Funktion der *regula fidei*, der Bekenntnischarakter des christlichen Glaubens, Begriff und Bedeutung des Symbolums, konziliare Lehrbekenntnisse, Lehrdekrete und Anathematismen und die Problematik der Glaubensformeln). Teil fünf schildert die Bedeutung der Liturgie für die Theologie der Kirchenväter („*Lex orandi – lex credendi*“ [237–254]). Weitere Teile gelten der Entstehung und Bedeutung des Väterarguments (255–290; die Anfänge der Berufung auf die Väter, die Entfaltung des Väterbeweises im Umfeld von Nizäa, die Ausbildung der Methode in den christologischen Kontroversen, das Väterargument bei Augustinus, die Väter als Zeugen des Glaubens der Kirche, Probleme des Väterbeweises, der *consensus patrum*), dem Anspruch der Konzilien, einen synchronen und diachronen Konsens darzustellen (291–322) und der Lehrentfaltung (323–364; Vorbehalte, die Notwendigkeit einer Weiterentwicklung, Anlässe und bestimmende Faktoren sowie die Anfänge einer Theorie der Dogmenentwicklung). Zu dieser Theorie gehören die Anerkennung eines faktischen Fortschritts, kontroverse Auslegungen der Parakletverheißungen, das sukzessive Erfassen der Offenbarungswahrheit, präzisere Formulierungen des Glaubens, die inhaltliche Entfaltung des Glaubensgutes und die Bestimmung von Kriterien für eine authentische Lehrentfaltung.

Abschließend untersucht Fiedrowicz das spannende Verhältnis von Orthodoxie und Häresie (365–437). Nach Klärung der Terminologie geht es um die Legitimität von Abgrenzungen, um die Frage von Priorität und Posteriorität von Orthodoxie und Häresie, um die Einheit des Glaubens und theologische Pluralität, Erscheinungsformen der Häresie (Hinzufügungen und Verkürzungen kirchlicher Lehrer bzw. substantielle Veränderungen), um die Merkmale der Orthodoxie, den Wahrheitsbegriff, die Beziehung zur Kirche (bei den Häretikern die Loslösung von kirchlicher Glaubensüberlieferung und der elitäre Anspruch, die wahre Kirche zu repräsentieren; die Orthodoxie mit dem Anspruch, dem gemeinsamen

Taufglauben zu dienen bzw. das *sentire cum ecclesia*) und das Denken über Gott (u. a. die Rolle der Philosophie als Mutter der Häresie oder als Waffe gegen den Irrtum; Respekt vor dem Mysterium; Ziel der Theologie ist die Anbetung). Angesichts der gegenwärtig verbreiteten, historisch nicht gerechtfertigten Wertschätzung der gnostischen Schriften und anderer apokrypher Evangelien hilft dieses Kapitel, ja der ganze vorliegende Band die im Zusammenhang dieser Diskussion teilweise verkürzt oder verunglimpfend dargestellte Position der orthodoxen Großkirche, ihre Wurzeln und ihr Vorgehen zu verstehen. Er zeigt, wogegen sich Gnostiker und andere Irrlehrer wandten, aber auch, warum und von welchem theologischen Gebäude her die Abgrenzung und Verwerfung durch die Kirche mit guten theologischen Gründen erfolgte. Dass die Position der Großkirche dabei teilweise weniger einheitlich war, als in der gegenwärtigen Diskussion auf beiden Seiten postuliert wird, wird ebenfalls deutlich.

Der Band bietet einen guten Überblick über Entwicklung, Gestalt und prägende Faktoren patristischer Theologie. Davon unbenommen ist, dass Protestanten angesichts der Lehrstreitigkeiten des 16. Jahrhunderts einzelne Aspekte anders oder kritischer werten werden, unter anderem die Kontinuität zwischen dem Urchristentum und dem Neuen Testament beziehungsweise der patristischen Zeit und ihrer Lehrentwicklung. Fiedrowicz bietet keine systematische Darstellung der patristischen Theologie anhand einzelner systematischer Topoi, wie der Titel suggeriert. Vielmehr geht es um die Parameter patristischer Theologie, wie der Untertitel verdeutlicht: „Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion“. In dieser Ausrichtung liegt die Stärke des Bandes, da eine umfassende Aufarbeitung und Darstellung dieser Grundlagen bisher fehlte. Dem Verlag ist zu danken, dass er einen Band in diesem Umfang und in dieser Qualität für einen moderaten Preis anbietet.

Christoph Stenschke

Theresia Heither, Christina Reemts: *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam*, *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern 2*, Münster: Aschendorff, 2007, 334 S., € 36,-

Die vorliegende Studie ist der zweite Band in der neuen Serie „Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern“, die sich dem patristischen Verständnis biblischer Gestalten widmet. Der erste Band zu Abraham war 2005 erschienen. Dabei ist es das Ziel, „die Art und Weise, wie die großen Theologen der frühen Christenheit die Bibel lasen, vorzustellen und so zu einer geistlichen Schriftauslegung in unserer Zeit Anregungen zu geben“ (6). Den Lohn solcher Beschäftigung beschreiben die Autorinnen wie folgt: Für die Kirchenväter ist die Bibel Quelle und Ziel jeder Freude, jeder Schönheit, aber auch jeder denkerischen Bemühung. Ihre

Werke sprechen von der Faszination, die von der Bibel ausgeht und der man sich, einmal davon gepackt, nicht mehr entziehen kann. Dadurch leiten sie auch ihre Leser an, die Bibel zu lesen, sie neu zu lesen, sie wieder und wieder zu lesen und in ihr die Begegnung mit Gott zu suchen. Die Beschäftigung mit ihrer Theologie zwingt uns, gerade weil sie uns in vielem fremd ist und unsere Plausibilitäten nicht teilt, unser Selbstverständnis und unsere Denkgewohnheiten zu hinterfragen und zu neuen Fragen vorzustoßen (6).

Das Vorwort (11–13) umreißt die altkirchliche Bedeutung Adams: „Adam wird in der patristischen Theologie große Aufmerksamkeit gewidmet, ja man kann sagen, dass er für die Väter eine der ganz zentralen biblischen Gestalten ist. An ihm, dem ersten Menschen, kann man ablesen, was Menschsein bedeutet, er ist Maßstab, Vorbild und zugleich warnendes Beispiel für alle seine Nachfahren und – das ist für christliche Theologie entscheidend wichtig – Typus des ‚zweiten Adam‘, Jesus Christus“ (11). Dabei geht es um Adam als den Menschen am Anfang, nicht aber um Adam als den Menschen überhaupt.

Reemts beginnt mit einem Überblick über die mit Adam verbundenen Themen in der Väterexegese (18–106; Was heißt „Adam“?, die Einheit der Menschheit in Adam, Adam als Geschöpf Gottes, als Bild Gottes, als Wesen aus Leib und Seele sowie Adam als Bewohner des Paradieses: Leben in der Gottesgemeinschaft, der königliche Mensch, der jugendliche Mensch, der keusche Mensch, der ganz freie Mensch). Nach den Vätern kann nur an Adam gezeigt werden, wie das Wesen Mensch gedacht war. Nur an ihm ist abzulesen, wie Gott den Menschen gewollt und in welchen Stand er ihn gesetzt hatte. Und: „Die Väter machen deutlich, dass wir von Adam nicht nur die Sünde geerbt haben, sondern auch die Gottesebenbildlichkeit und damit den verantwortungsvollen Auftrag, Gott in der Welt gegenwärtig darzustellen“ (105).

Heither stellt in Teil zwei die wichtigen Auslegungen von Gen 2,15–5,5 durch die Väter zusammen (107–246; erst ab 2,15 erscheint der Name Adam in der Septuaginta, vorher ist vom Menschen allgemein die Rede [107]): Adam im Paradies, die Hilfe für Adam, die Verführung, der Sündenfall, Gott sucht den Menschen, das Verhör Gottes, der Urteilsspruch (hier auch Behandlung des Verständnisses von Gen 3,15 als Protoevangelium), Adam gibt der Frau den Namen, Gottes Handeln nach der Sünde und die Geschlechterfolge Adams. Dabei greift Heither hauptsächlich auf folgende Väter zurück: Origenes, Homilien zur Genesis; Didymus, In Genesisin; Johannes Chrysostomos, Homilien zur Genesis; Theodoret, Questiones in Octateuchum; Cyrill von Alexandrien, Glaphyra in Pentateuchum; Augustinus, Zwei Bücher über die Genesis gegen die Manichäer, De genesi ad litteram libri duodecim und Prokop von Gaza, Katenenkommentar zum Octateuch. Nach der Darstellung der Exegese fasst Heither jeweils den theologischen Ertrag ansprechend zusammen.

Teil drei gilt der Sünde Adams im Verständnis der Väter (247–281, Reemts) unter folgenden Überschriften: Wer gab den Anstoß?, das Wesen der Sünde (Ungehorsam, Gier, Stolz), die Folgen der Sünde für Gott und seine Engel, für die

Beziehung des Menschen zu Gott, für die Beziehung des Menschen zu sich selbst, für die Beziehung der Menschen untereinander sowie Tod und Grab Adams. Die Sünde Adams ist in sich unverständlich. Auch die Kirchenväter können sie nicht erklären, aber „sehr deutlich wird bei den Vätern, dass die Sünde mehr ist als ein bedauerlicher Unfall, sie ist die radikale Zerstörung der Beziehung von Gott und Mensch und zieht nach sich zerstörte Beziehungen innerhalb der Schöpfung“ (281).

Teil vier untersucht die neutestamentlichen Aussagen über Adam bei den Kirchenvätern (286–307), da nur vom neutestamentlichen, weitgehend christologisch geprägten Adamverständnis her die Reflektion der Väter auf Adam zu verstehen ist: Die Väter lesen und erklären die Schrift des Alten Testaments von Christus her und erkennen einen durchgehenden Heilsplan Gottes mit dem Menschen. Was in Adam begonnen hat und was dieser in eine falsche Richtung gelenkt hat, das wird in Christus so aufgenommen, dass der Mensch wirklich zu dem von Gott gewiesenen Ziel geführt wird. In Christus wird der Mensch neu geschaffen, er ist der Stammvater der neuen, erlösten Menschheit (283).

Adam und Christus erscheinen im Neuen Testament als die zwei Stammväter, die unter dem Stichwort der recapitulatio zusammengebracht werden. Ferner ist Adam ein Typus des Kommenden. Christus steht im Gegensatz zu Adam. Ein „adamitisches“ Menschsein wird der Zugehörigkeit zum Leib Christi gegenübergestellt. Ferner stellt Heithier Adam und Eva Christus und die Kirche gegenüber.

Im Epilog zeichnet Reemts „Die Rettung Adams“ nach (309–316; Erlösung oder Verwerfung Adams in der patristischen Diskussion – die Erlösung Adams wird bei den Kirchenvätern mit der „Höllenfahrt“ Christi in Verbindung gebracht; ferner die Bezüge zwischen Protologie und Eschatologie). Der Band schließt mit Bibliographie und Register von Bibelstellen und Texten der Kirchenväter.

Das Buch gibt einen hervorragenden Einblick in die patristische Exegese und Theologie. Durch die Übersetzungen und Einführungen werden die diskutierten Texte gut erschlossen. Der gründlich erarbeitete Band ist für eine theologisch orientierte Exegese der biblischen Adamsstellen inspirierend (durchaus auch für die homiletische Bearbeitung der Genesis), enthält mehrere Perspektiven für eine gesamtbiblische Theologie und für verschiedene Themen der systematischen Theologie. Die Reflektionen der Autorinnen („Zum Weiterdenken“) sind weiterführend. Erarbeitet wurde der schöne Band in der Benediktinerinnenabtei Mariendonk am Niederrhein, zu der die Autorinnen gehören und die sich um die Erschließung und Bewahrung des Vätererbes verdient gemacht hat (vgl. www.mariendonk.de).

Christoph Stenschke

Volker Leppin: *Theologie im Mittelalter*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/11, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, Hardcover, 181 S., € 38,-

Das Überraschende an diesem neuen Band der vorzüglichen Reihe Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen ist, dass es ihn gewissermaßen schon vor Erscheinen gegeben hat. 1993 erschien unter derselben Ordnungsziffer aus der Feder von Karl-Hermann Kandler das Buch „Christliches Denken im Mittelalter bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts“ (vgl. JETH 8, 1994, 190–192). Das ist verlagspolitisch ein merkwürdiges Verfahren, das bei den inzwischen annähernd vierzig Bänden der Reihe bislang noch nicht vorgekommen ist. Sollte Kanders Darstellung nicht mehr genehm gewesen sein? Das ist eher unwahrscheinlich, denn die Forschung hat sich zwar weiterentwickelt, aber nicht unbedingt grundstürzend. Natürlich ist auch der Stoff der gleiche, mit dem Unterschied, dass Kandler mit Gregor von Rimini (gest. 1358) endet und Leppin mit der konziliaren Theologie. Kandler ordnet den Stoff nach der klassischen Einteilung in Früh-, Hoch- und Spätscholastik, während Leppin auf diese Standardformeln verzichtet, aber natürlich auf die gleichen Komplexe und Personen eingeht. Kurzum, diese Doppelung wird das Geheimnis des Verlages bleiben.

Dem Aufbau der Reihe folgend steht ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis am Anfang (13–30), in dem die Quellenverzeichnisse zu den im Folgenden behandelten Theologen besonders hilfreich sind. Die Einleitung „Theologiegeschichte des Mittelalters und evangelische Theologie“ (31–36) bringt Reflexionen über das Verhältnis von systematisch-theologischer (römisch-katholisch) und kirchengeschichtlicher (evangelisch) Herangehensweise an die mittelalterliche Theologie und versucht deren Bedeutung herauszuarbeiten. Dazu gehören so komplexe Sätze wie dieser: „Die Beschäftigung mit dem Mittelalter ist gewissermaßen die diachrone Realisierung des für heutiges Theologieverständnis so wichtigen synchronen ökumenischen Gesprächs“ (34). Besonders betont Leppin die Notwendigkeit, Spielwiese und Elfenbeinturm zu verlassen und die mittelalterliche Theologie als Teil der Gesellschaft zu begreifen, „in der sie gedacht, formuliert und geschrieben wurde“ (35). Als Aufgabe stellt er sich daher, die Theologie in der „Gesamtheit der kirchengeschichtlichen Realität“ (ebd.) zu sehen und zu verstehen. Bedenkt man die Verquickung von Staat und Kirche im Mittelalter, so dürfte dies nicht nur auf die kirchengeschichtliche Seite beschränkt bleiben, sondern müsste jeweils die gesamte Entwicklung ins Auge fassen. Das gelingt im Verlauf der Darstellung nicht immer. So fehlen etwa Ausführungen zur Missionstheologie in der Zeit Karls des Großen und zur Stellung der Theologie (z. B. Bernhard von Clairvaux) zu den Kreuzzügen.

Das Buch ist differenziert gegliedert nach teils chronologischen, teils systematischen Aspekten. Die Überschriften vermitteln bereits inhaltliche und interpretierende Aspekte. Kapitel 1 behandelt „Instanzen der Traditionswahrung und -durchdringung im frühen Mittelalter: Bischöfe, Mönche und der Hof der Karo-

linger“ (37–53) und kann aufgrund der begrenzten Diskussion in dieser Zeit kurz sein. Die landläufig als Frühscholastik etikettierte Epoche erörtert Kapitel 2 „Beginnende Professionalisierung der akademischen Weltwahrnehmung (1050–1200)“ (54–95). Sie befasst sich neben dem Gegenüber von scholastischem und monastischem Denken mit der Berengar-Kontroverse (sog. Zweiter Abendmahlstreit), Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairvaux, Joachim von Fiore, Petrus Abaelard, Petrus Lombardus und anderen. Konzise werden jeweils die theologischen Überzeugungen der Autoren beschrieben, belegt mit trefflichen Zitaten aus ihren Werken (jeweils in Übersetzung). Kapitel 3 beschreibt „Anfänge der Universitätstheologie und Bestimmung des Verhältnisses zu Aristoteles (1200–1277)“ (96–127). Im Mittelpunkt steht hier die aristotelische Durchformung der Theologie nach Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Daraus ergeben sich in Kapitel 4 „Neue Wege der Theologie im 14. Jahrhundert (1300–1350)“ (128–159; exakt handelt es sich nur um die erste Hälfte des 14. Jh.). Der neueste Forschungsstand wird daran deutlich, dass von der „Immediatisierung des Gottesbildes“ die Rede ist und nicht der missverständliche Begriff Mystik in der Überschrift erscheint. Beschrieben werden Meister Eckharts Beitrag zur scholastischen Theologie sowie die Konzepte von Johannes Duns Scotus und Wilhelm von Ockham. Letzterer ist mit Marsilius von Padua Gegenstand des etwas missverständlichen Abschnitts „Politikberatung“. Kapitel 5 schließlich erörtert unter der Überschrift „Die Vielgestaltigkeit der Theologie in den pluralen Kontexten des langen 15. Jahrhunderts (1350–1500)“ (160–179) die Spannung zwischen antiqui und moderni in Paris, Gabriel Biel, John Wyclif, Jan Hus sowie den Konziliarismus.

Die Thematik wird in der bewährten Weise der Reihe konzentriert und nachvollziehbar entfaltet, unterstützt von übersetzten Quellenzitaten. Die Anmerkungen dienen fast ausschließlich dem Nachweis der Quellenzitate, so dass sich das Gespräch des Autors mit den Fachkollegen auch nur diesen erschließt. Eine Zusammenfassung fehlt, ein knappes Personenregister erleichtert die Benutzung. Das Buch ist sorgfältig ediert, zu bemängeln gibt es nur wenig. Eine Bibliographie lässt immer Wünsche offen, das kann angesichts der Überproduktion auch gar nicht anders sein. Dennoch vermisst man bei den Quellensammlungen einen Hinweis auf die Monumenta Germaniae Historica (gerade sie bieten Texte zur Einbettung der Theologie in ihre Zeit) und in Abschnitt IV. Arnold Angenendts große „Geschichte der Religiosität im Mittelalter“ (Darmstadt 1997, ³2005; vgl. JETH 13, 1999, 195–197). Die neuere Forschung benutzt nicht mehr den tautologischen Begriff „iro-schottische Mission“ (40; siehe Knut Schäferdiek, „Irische Mission“, in: Reallexikon der Germanischen Altertumskunde 15, Berlin 2000, 491–493). Anselm von Laon ist 1117, nicht 1170 verstorben. Die politisch korrekte Sprache wird mit „jeder Laie und jede Laiin“ auf die Spitze getrieben. Empfehlenswert ist Leppins Buch als neueste Darstellung einer komplexen Thematik allemal.

Andrea Rottloff: „*Stärker als Männer und tapferer als Ritter*“. *Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter*, Kulturgeschichte der antiken Welt 115, Mainz: Ph. von Zabern, 2007, 155 S., € 25,-

In der gegenwärtigen (Neu)Entdeckung der Spiritualität bekommt auch die Idee des Pilgerns wieder Aufwind. Die neuen Titel zu Erfahrungen mit dem Pilgern sind kaum noch zu übersehen. Dabei sind manche Berichte, zum Beispiel über Pilgerschaften auf dem Jakobsweg, an Trivialität und Banalität kaum zu überbieten. In dieser Flut von Literatur ist eine solide recherchierte, zugleich verständlich und interessant geschriebene sowie reich bebilderte historische Studie zu einem Aspekt spätantiken und mittelalterlichen Pilgerwesens eine Wohltat. Der vorliegende Band der Archäologin und Historikerin Andrea Rottloff schildert ausgehend von den Voraussetzungen und Zielen des Pilgerwesens „das Schicksal von Frauen, die die historische Überlieferung, die archäologischen und kunsthistorischen Monumente aus dem Schatten ihrer männlichen Begleiter hervortreten ließen“. Leitende Fragen sind dabei: „Waren Frauen nur die Begleitung des Mannes oder konnten sie selbständig auf Pilgerschaft gehen? Was unterschied Pilgerinnen von den Kreuzfahrerinnen?“ (Umschlagtext).

Rottloff beginnt mit einem allgemeinen, einführenden Teil, der auf gute Weise den ganzen Komplex des Pilgerns erschließt, um auf diesem Hintergrund speziell die pilgernden Frauen der Spätantike und des Mittelalters zu untersuchen. Nach der Einleitung (u. a. Entstehung der Wallfahrtsorte, Bedeutung von Reliquien in diesem Prozess) fragt Rottloff nach den verschiedenen Motiven für Pilgerfahrten („Homo viator oder warum Menschen pilgern“ [11–31]). Zu den Motiven gehörten Wunder, Heilungen, Bußen und die Aussicht auf Ablass. Freilich gab es auch durchweg Widerstand und Kritik am Pilgerwesen (28–31; mit Texten von Hieronymus, Thomas von Kempen, Evagrius Ponticus, Martin Luther, Gregor von Nyssa und Bonifatius).

Dann beschreibt Rottloff die logistischen Anforderungen in der Vorbereitung und Durchführung einer Pilgerfahrt im ausgewählten Zeitraum (33–57; Aussendung in der Heimat, Reisen in Gruppen, Pilgertracht, die Pilgerstraßen, Landkarten und Pilgerführer, Verkehrsmittel zu Land und die Reise per Schiff, Unterkünfte und Verpflegung, die Gefahren auf der Pilgerschaft) sowie die wichtigsten Pilgerziele (57–81; Entstehung, Namenszuweisung, wichtige Frauenwallfahrtsorte, Jerusalem als Nabel der Welt, Rom als das Hauptpilgerziel im Westen sowie Santiago de Compostela [„Über den Sternenweg zum Heil“]). Dieser Teil ist eine hervorragende Zusammenfassung des spätantiken und mittelalterlichen Pilgerwesens. Dabei sind die Besonderheiten für Pilgerinnen durchweg im Blick.

Unter der Überschrift „Getrieben von Evas Sünde – pilgernde Frauen“ gibt Rottloff im zweiten Teil einen Überblick über 24 bekannte (Fern-)Pilgerinnen. Durch die gelungenen Einzeldarstellungen auf dem Hintergrund des ersten Teils erhalten die pilgernden Frauen dadurch „Gesichter“. Nach einführenden Überle-

gungen zu Frauen als Pilgerinnen und deren Wahrnehmung der damit verbundenen Herausforderungen sowie zum Frauenbild des Mittelalters (87–93) geht es zunächst um die Anfänge in spätantiker Zeit (4.–6. Jh.): die Kaisermutter Helena – von der politischen Pilgerin zur legendären Finderin des Wahren Kreuzes (Jerusalem, etwa 327 n. Chr.), Egeria (Sinai, Heiliges Land, Kleinasien, 383/84 n. Chr.), Paula und ihre Tochter Eustochium (Heiliges Land, Bethlehem, nach 380 n. Chr.), Ursula und die 11.000 Jungfrauen (angeblich Rom, 450 n. Chr.), Maria von Ägypten (Jerusalem, 2. Hälfte des 5. Jh. n. Chr.).

Weitere Abschnitte untersuchen die Pilgerinnen in späteren Epochen: „Die dunklen Jahrhunderte – die persisch-frühislamische Zeit (7.–11. Jh.)“ (103–108), und das 11.–13. Jahrhundert unter der Überschrift „Sie nahmen das Kreuz – Kreuzfahrerinnen als Pilgerinnen unter Waffen?“ (108–130). Nach der Einleitung und Überlegungen zu „Frauen als Teilnehmerinnen von Kampfhandlungen“ (111–115) geht es um Eleonore von Aquitanien, Sibylle von Anjou, Margarete von Beverley („Von Frömmigkeit und Reiselust zugleich erfüllt“; Jerusalem, 1187, Rom, Santiago, nach 1190), die heilige Bona von Pisa, Uta von Ursin-Ronsberg, Hildegund von Schönau, Eleonore von Kastilien und Ann-Els von Tannenberg. In einem Exkurs fragt Rottloff ferner: „Wir, die wir Abendländer waren, sind nun Orientalen geworden ...“ – Die Kreuzfahrerstaaten als „Multi-Kulti-Gesellschaft“ (120–123). Sie beschreibt das bunte Durcheinander von Völkern und Religionen im Heiligen Land unter der Herrschaft der Kreuzfahrer: Das Heilige Land war zur Kreuzfahrerzeit erstmals seit der Spätantike wieder ein einziger großer Schmelztiegel, der sich so unter arabischer Herrschaft nicht hatte entwickeln können, unter der Andersgläubige bestenfalls geduldet wurden. Pilger aller Couleur, Neugierige, Abenteurer, Siedler und Kirchenmänner kamen aus allen Ländern der damals bekannten Welt, und das Heilige Land wurde ihnen allen bald zur Heimat. Auch wurde der Islam nun nicht mehr pauschal als Heidentum verstanden, sondern als mehr oder weniger gleichberechtigte Religion neben (nicht unter!) dem Christentum, das im Heiligen Land in viel verschiedenen Ausprägungen daher kam als im Westen (123). – Der letzte Abschnitt gilt sieben Pilgerinnen nach Santiago („Mystik auf dem Sternenweg“, 14.–15. Jh.).

Im abschließenden Ausblick setzt Rottloff die hier beschriebenen spätantiken und mittelalterlichen Pilger und Pilgerinnen mit den Pilgern späterer Zeit, vor allem seit dem mittleren 19. Jahrhundert in Beziehung und verweist auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Sie betont, dass Pilgerreisen vor allem Mittel des Kulturaustausches waren und bis heute geblieben sind. An diesem Austausch waren Frauen maßgeblich beteiligt. Nach Rottloff spüren heute viele Menschen, dass die Segnungen der modernen Zivilisation nicht alles gewesen sein können: Deshalb machen sie sich auf die Suche nach diesem „Alles“, das über alles bekannte, alltägliche hinausgreift und das menschliche Dasein erst rechtfertigt. Ihre ganz subjektiven Motive dürften sich kaum von den ebenso subjektiven Motiven der mittelalterlichen Pilger unterscheiden: Andacht, der Wunsch nach Heilung und Vergebung von Sünden, die Einlösung eines Gelübdes, aber auch Abenteuer-

lust und Ausstieg aus dem Alltag – so viel hat sich in den letzten 1000 Jahren nicht geändert, auch wenn keiner mehr Ablassbriefe verteilt. Stattdessen sind es Bestätigungen in Form von Pilgerbriefen, die den Daheimgebliebenen, aber auch einem selbst beweisen: Ich war wirklich dort, habe es geschafft. Ich bin ein anderer Mensch geworden.

Ein Literaturverzeichnis beendet den hervorragend produzierten Band, der 40 Farb- und vier Schwarzweißabbildungen enthält. Rundum ein interessanter und attraktiver Band und eine willkommene Abwechslung für Augen, die an die Bleiwüsten akademischer Fachliteratur gewöhnt sind. Rottloff bietet eine gute Einführung in die historischen Wurzeln und Ausgestaltungen eines die Kirche über Jahrhunderte prägenden Aspekts christlicher Spiritualität, dem sich evangelische Christen heute verstärkt zuwenden. Der Band kann dazu helfen, nicht ohne Kenntnis und Verständnis der Wurzeln aufzubrechen. Hinzuweisen ist noch auf den schönen Band von Andrea Rottloff zu Frauen in der römischen Antike: „Lebensbilder römischer Frauen“ (Mainz 2006).

Christoph Stenschke

Berndt Hamm, Volker Leppin (Hgg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. Gottfried Seebaß zum 70. Geburtstag, Spätmittelalter und Reformation* 36, X + 349 S., € 89,-

Der aus einer Sozietät 2005 in Erlangen und Jena entstandene Band umfasst zwei Schwerpunkte. Im ersten geht es um die Mystik, wie sie sich im 15. Jahrhundert gestaltet hat, im zweiten um Martin Luther – und hier vor allem um die Frage, ob und inwieweit er im Zusammenhang „wiederholter frappierender Neuaufbrüche und Transformationen von Mystik“ (VII) verstanden werden muss. Eine gewisse Sonderstellung nimmt dabei der Beitrag von Heidrun Munzert ein, der einen Bogen vom 13. bis ins 17. Jahrhundert spannt: „Unio mystica versus Teufelsbuhlschaft. Überlegungen zur Vergleichbarkeit von mystischer Erfahrung und Hexenvorstellung am Beispiel von Gertrud von Helfta und Else Rodamer“ (289–341).

Wiederum in anderer Weise ist der sich geradezu monografisch ausnehmende und knapp ein Drittel des gesamten Buches umfassende Aufsatz von Andreas Zecherle hervorzuheben: „Die ‚Theologia Deutsch‘. Ein spätmittelalterlicher mystischer Traktat“ (1–95). Diese Besonderheit begründet sich nicht nur durch den Umfang, sondern durch die Klammerfunktion für beide Schwerpunkte. Einerseits geht es um eine umfassende Interpretation eines – wohl schon ins Ende des 14. Jahrhunderts! – zu datierenden Textes mystischer Couleur und andererseits um den Text, den Luther zweimal (1516 und 1518) edierte.

Dem ersten Themenbereich zugehörend sind die Beiträge von Christoph Burger: „Mystische Vereinigung – erst im Himmel oder schon auf Erden? Das Doppelgesicht der geistlichen Literatur im 15. Jahrhundert“ (97–110), und von Berndt Hamm: „‘Gott berühren’. Mystische Erfahrung im ausgehenden Mittelalter. Zugleich ein Beitrag zur Klärung des Mystikbegriffs“ (111–137), und die Detailstudie von Barbara Steinke: „Den Bräutigam nehmt euch und habt ihn und verlasst ihn nicht, denn er verlässt euch nicht.‘ Zur Moral der Mystik im Nürnberger Katharinenkloster während des 15. Jahrhunderts“ (139–164). Dem zweiten Themenbereich widmen sich die Aufsätze von Volker Leppin: „Transformationen spätmittelalterlicher Mystik bei Luther“ (165–185), von Sven Grosse: „Der junge Luther und die Mystik. Ein Beitrag zur Frage nach dem Werden der reformatorischen Theologie“ (187–235), und von Berndt Hamm: „Wie mystisch war Luthers Glaube?“ (237–287).

Betrachtet man die verschiedenen Beiträge näher, dann wird erkennbar, wieso etwa in der – angloamerikanischen wie deutschen – Heiligungsbewegung, die ihre greifbaren Nachwirkungen im Bereich heutiger evangelikaler Frömmigkeit hat, es zu einer Art „Renaissance“ der Mystik kam. Würde man die „Theologia Deutsch“ in eine moderne Sprache übersetzen und ihre Herkunft aus dem 14. Jahrhundert verschweigen, wäre sie durchaus zum Bestseller geeignet (viele Aussagen über die menschliche Sünde, den Weg der Rettung der Menschen, das christliche Leben, die Frage nach der möglichen Sündlosigkeit des Christen).

Der Beitrag C. Burgers weist darauf hin, dass zwar die Mehrzahl der mystischen Texte des späten Mittelalters eine *unio mystica* erst nach dem leiblichen Tod erwarten, es aber doch etliche Texte gibt, in denen eine schon in diesem Leben mögliche Vereinigung des Menschen mit Gott als möglich wahrgenommen wird. Diese Beobachtung unterstreicht in gewissem Maße Berndt Hamm, der von einer „gewissen Entgrenzung, ‚Demokratisierung‘ oder Popularisierung sowie einer gewissen Normierung“ (112) in der Mystik spricht. „Im Zentrum der mystischen Texte stehen nicht gewagte Spekulationen, extreme Grenzerfahrungen und außergewöhnliche ekstatische Erlebnisse von Ausnahmemenschen, sondern die nicht-elitäre, einfache, den Eigenwillen loslassende und in den Kreuzesweg des Leidens einwilligende Christusliebe, die jedem Christenmenschen in der Alltäglichkeit seiner gewohnten Lebensweise möglich ist“ (112f). Oder später: „Mystik vollzieht sich nicht abseits der ‚vita activa‘, sondern hat ihren Platz in den profanen Lebensvollzügen einfacher, ungelehrter Menschen“ (116). Vor allem angesichts der Formulierung „ungelehrter Menschen“ ist auf die Beobachtung Hammes hinzuweisen, dass in der damaligen Gelehrtenwelt ein geradezu mystikfeindliches Klima geherrscht habe (114).

Nimmt man dies wahr, dann ist nach einer sorgfältigen Klärung dessen zu fragen, was „mystisch“ ist beziehungsweise so genannt werden darf. Der – regelmäßig in der Literatur wieder zu findenden – Tendenz, alles, was nur entfernt mit dem „unio“-Gedanken zu tun haben könnte, gleich mit dem Prädikat „mystisch“ zu belegen, ist wenig hilfreich. Hamm betont zu Recht: „Allen Christen, die ge-

rettet werden, wird nach mittelalterlicher Lehre die rechtfertigende Gnade eingegossen, und mit dem Gnadengeschenk ist der Hl. Geist persönlich in ihren Herzen gegenwärtig“ (135). Es muss also nach einem anderen Maßstab gesucht werden. Hamm zeigt – ebenfalls zu Recht – auf, dass es für den Historiker nicht möglich ist, zwischen Texten, die in mystischer Sprache ein Erleben schildern und dem mystischen Erleben als solches zu unterscheiden (134). Der Historiker kommt – wenigstens, wenn es um solche persönlichen und geradezu intimen Erfahrungen geht – nicht hinter die Texte derer zurück, die diese Erfahrungen schriftlich mitgeteilt haben. Es ist gewiss auf die Vorentscheidung Hamms hinzuweisen, dass er sich vor allem mit solchen Texten beschäftigt, die „vom unmittelbaren Körperkontakt des Berührens und Schmeckens sprechen“ (134), freilich so, dass damit das „innere Gespräch Christi mit der Seele oder (die) Schau (contemplatio) des geistiges Auges versinnbildlicht wird“ (134f). Trotz dieser Vorentscheidung, die damit die Auswahl der Texte begrenzt, ist die „Definition“ mystischer Erfahrungen im Großen und Ganzen schlüssig: „Es sind besondere Gnadenwiderfahrnisse, die eine beseligende, aber auch aufwühlend-erschütternde Unmittelbarkeit der göttlichen Nähe herbeiführen“ (135). Freilich ergänzt er selbst die Rede von der „Unmittelbarkeit Gottes“ notwendigerweise von der sie kontrastierenden – oder besser komplementären – „schrecklichen furchtbaren Erfahrungen der Abwesenheit Gottes“ (136) oder – auf Luther bezogen – der „quälenden Fernerfahrung Gottes“ her (136f). „Beide Erfahrungspole, Ferne und Nähe, gehören in der spätmittelalterlichen Mystik untrennbar zusammen“ (137).

In der Studie über das Nürnberger Katharinenkloster kommt Steinke – neben vielen Detailergebnisse – zu dem Schluss, dass gerade auf Grund der Seelsorge an den Nonnen, die darauf hinzielt, ihre Mystik auf die Treue zu dem Bräutigam Christus zu lenken, in der Reformationszeit „trotz des massiven Drucks ihrer Verwandten nur einzelne Dominikanerinnen aus dem Kloster“ austraten (164).

Leppin wendet sich – nicht als Erster und offenbar deutlich gegen die Ausführungen in der jüngsten Ausgabe der RGG – der Frage nach den mystischen Wurzeln Luthers zu und wird bei Staupitz und über ihn – mehr als zu Bernhard von Clairveaux – zu Tauler geführt (171–174). Im zweiten Teil seines Aufsatzes geht Leppin der Frage nach, „was denn eigentlich aus diesen mystischen Anfängen bei Luther geworden ist“ (174). Die Antwort wird anhand reformatorischer „Kern“-Theologumena vorgenommen: 1. Gesetz und Evangelium, 2. Rechtfertigungslehre und 3. Allgemeines Priestertum. Beim ersten Thema entdeckt Leppin die aus der Mystik stammenden Vorstellungen der *desparatio* (176), des *opus alienum* Gottes (177) und der wahren *contritio cordis* (177) und schlussfolgert: „Diese wohl durch mystische Lektüre mit bewirkte Erkenntnis Luthers wird aber mit fortschreitender Entwicklung worttheologisch gebrochen, ohne dass die Struktur des mystischen Weges gänzlich beseitigt würde“ (178). Auch wenn Leppin natürlich feststellt, dass die reformatorische Rechtfertigungslehre nicht aus der spätmittelalterlichen Mystik herzuleiten ist, findet er dennoch strukturelle Analogien (179) und verweist vor allem auf die nicht mehr länger nötige Media-

tisierung des Heilsgeschehens durch einen gestuften Klerus (180). Anders als vorher lässt sich hier von „Transformation mystischen Denkens“ reden; „sie bereitete ... den Boden für die Aufnahme der augustinischen Theologie“ (182). Dass schließlich bei der Rede vom Allgemeinen Priestertum die – schon von Tauler bekannte, aber dort noch in die „soziale Sonderexistenz“ der Beginnen gedrängte – „Alleinigkeit der Gnade Gottes“ und damit einhergehende Voraussetzunglosigkeit auf Seiten des Menschen (184) vorhanden ist und – sozial und politisch – zu einem Systembruch führt (184), ist naheliegend genug.

Leppin kommt also zu der Schlussfolgerung, dass die Mystik „einen stärkeren Anteil an Luthers Entwicklung gehabt zu haben (scheint), als gemeinhin angenommen“, und dass sie „einen wichtigen Impuls für die Entwicklung seines Denkens“ gehabt habe, der „freilich, vielfach gebrochen, am Ende keineswegs mehr rein erkennbar ... wurde“ (185). Es nimmt sich geradezu als Warnung aus, wenn er schreibt: „Aber den Verdikten über die Mystik einfach zu folgen, hieße, die fundamentale Einbindung Luthers in die mystische Tradition des späten Mittelalters nicht nur zu unterschätzen, sondern schlankweg zu ignorieren“ (185). Dieser Aufsatz ist als „Gegengewicht“ zu vielfachen anderen Betonungen in der Lutherdeutung wahrzunehmen. Wie groß seine Bedeutung ist, müssten umfassendere Untersuchungen zeigen. Jedenfalls wäre dieser Spur sorgfältiger nachzugehen, wenn es in der Pietismusforschung ebenfalls um die Frage nach der Bedeutung des mystischen Einflusses dieser – zunächst lutherischen – Erneuerungsbewegung geht.

Sven Grosse geht einer ähnlichen Fragestellung nach und betont die Bedeutung der „Notwendigkeit des reflexiven Glaubens“ (212) für Luther, den er im Zusammenhang der Mystik erläutert. Ohne den Beitrag im einzelnen vorstellen zu können, sei auf zwei Gedanken hingewiesen: Einerseits verweist Grosse auf die „Zweideutigkeit der Mystik“ (231), die von dem ihr inhärenten Neuplatonismus, wenigstens, was die Onotologie betrifft (229), zu einer „nur noch christlich verbrämten heidnischen Philosophie hätte führen können, davor aber durch die „Krisis des Abendlandes“ (230), die sich „in einer solchen Anfechtungserfahrung ... wie Luther sie machte“ (231), ausdrücken konnte, bewahrt wurde. Andererseits verweist Grosse auf die Tatsache, dass die „Nachfolger Luthers“ in der lutherischen Orthodoxie „so intensiv und extensiv ‚vorreformatorische‘ Mystik rezipiert“ haben (233). Diese Beobachtung ist für ihn ein Hinweis darauf, dass „die Mystik für Luther kein Durchgangsstadium gewesen sein kann“ (233).

Schließlich beschäftigt sich ein dritter Beitrag, von Berndt Hamm, noch einmal mit dieser Thematik. Auch hier geht es wieder um den Mystikbegriff. Er wird problematisch, wenn er auf „alle möglichen verinnerlichten Frömmigkeitsformen des ausgehenden Mittelalters“ angewendet wird (242) und wenn man ihn „so eng auf bestimmte Spielarten mittelalterlicher Traditionen festlegt“, dass Luther keinesfalls in den Verdacht gerät, ein „mystischer Theologe“ zu sein (243). Vielmehr will Hamm den Mystikbegriff anhand von „solchen Quellencorpora und Überlieferungszusammenhängen der christlich-abendländischen Tradition“

her entwickeln, „die allgemein von den historisch arbeitenden Disziplinen als ‚mystisch‘ bezeichnet werden“. Dazu gehören für Hamm, angefangen von Pseudo-Dionysius bis Jan Ruusbroec alle die Namen, die üblicherweise im Zusammenhang der spätmittelalterlichen Mystik genannt werden (243). Dies ist zunächst methodisch anfechtbar, weil es ein klassischer Zirkelschluss ist. Er wird aber durch die Aufzählung sachlicher Merkmale aufgebrochen: die „Ganzheit einer individuell-persönlichen Gottesbegegnung“, die „unmittelbare Direktheit der Gottesbeziehung“, die „innige Gemeinschaft mit Gott, die das Innerste der Seele berührt“, die „Nähe Gottes“, die „als Vereinigung mit ihm erlebt wird“ und so weiter (244). Von hier aus wird Luther in seiner Nähe und Andersartigkeit zu der Mystik in unterschiedlichen Zugängen beschrieben. Dies kann hier nicht im Einzelnen dargestellt werden. Der Beitrag endet mit der Frage beziehungsweise mit dem Statement: „Warum es sinnvoll ist, Luther als ‚mystischen Theologen‘ zu bezeichnen und zu verstehen“ (285). Antwort: Zunächst einmal sprechen historische Gründe dafür, und dann – vor allem: „Die Verwendung der Mystik-Terminologie bietet aber vor allem die Chance, Luthers Christologie und Rechtfertigungstheologie nicht nur in ihrer forensischen Dimension ... sondern in ihren ganzheitlichen Lebens-, Erfahrungs- und Frömmigkeitsbezügen zu verstehen“ (286).

Der letzte Beitrag (von Heidrun Munzert) vergleicht die mystische Christusbegegnung Gertrud von Helftas (1281) mit der 1596 als Hexe verbrannten Else Rodamer. Von dieser wird gesagt, dass sie den „Schwellner Teufel“ als Buhlen gehabt habe (312). Was lässt sich überhaupt vergleichen? Munzert weist darauf hin, dass beide Frauen in unterschiedlichen sozialen Gruppen (Kloster bei Gertrud; Bedienstete mit „moralisch nicht einwandfreiem Ruf“ bei Else) leben, die die jeweilige Richtung „vorgewiesen“ haben. Gemeinsam sind die Erscheinung einer „attraktive(n) Männergestalt“, die „Verheißung“ von Gutem, das „sehr enge Verhältnis zu ihrem Gegenüber“, das „über Jahre hinweg“ andauert (321). Ein wichtiger Unterschied liegt in der Funktion dieser „Vereinigungen“: die „unter irdischen Bedingungen größtmögliche Nähe zu Christus“ (325) auf der einen Seite und der „schlicht materielle Vorteil“ (326) andererseits. Ohne die Einzelheiten vorstellen zu können, kann hier das Ergebnis genannt werden, dass „es zwar eine Reihe analoger Strukturelemente zwischen Hexenvorstellung und mystischem Erleben (gibt), doch bilden diese nicht einfach nur jeweils eine positive und eine negative Variante desselben Grundphänomens“ (340). Die Aufnahme christlich mystischer Elemente wird nicht nur „ins Negative transportiert“, sondern auch in „neue Zusammenhänge gestellt“ (341). Für die Zeitgenossen, so Munzert, gab es „klare Kriterien“ zur Unterscheidung beider Phänomene (341).

Die in diesem Band zusammengestellten Beiträge sind nach Auffassung des Rezensenten nicht als abschließende, sondern als anregende gedacht und können so aufgenommen werden. Aus unterschiedlichen Gründen wird man zur Zustimmung oder zum Widerspruch angeregt. Dies ist gut so, ist doch – wie zwischen-drin immer wieder einmal betont – die Frage nach „Mystik“ nicht nur ein „mo-

dernes“ Phänomen (unabhängig davon, wie sauber man den Begriff verwendet oder nicht), sondern spielt sie auch für die unterschiedlichen Ausprägungen der pietistischen und „evangelikalen“ Tradition eine wichtige Rolle. Dies ließe sich an einer ganz langen Reihe ihrer Vertreter verdeutlichen.

Klaus vom Orde

Martin Luther: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, Bd. 1: *Der Mensch vor Gott*, hg. von W. Härle, 2006, 674 S.; Bd. 2: *Christusglaube und Rechtfertigung*, hg. von J. Schilling, 2006, 514 S., je € 38,-

Man kann sich die Situation, die Wilfried Härle im Vorwort der Herausgeber (Bd. I, V) beschreibt, geradezu vorstellen: Weil für das Oberseminar an der Universität Heidelberg – anders als für das Werk Erasmus' – keine zweisprachige Edition wichtiger Werke Luthers vorliegt, müssen sich (doch vermutlich) die studentischen Hilfskräfte der Bastelarbeit unterziehen, eine Kopiervorlage der reformatorischen Hauptschrift „De servo arbitrio“ aus den Texten der „Weimarer Ausgabe“ und einer deutschsprachigen Übersetzung zu erstellen. „Kein überzeugender Auftritt“, so vermerkt Härle selbstkritisch. Ein Beispiel dafür, dass aus einem Dilemma etwas Sinnvolles erwachsen kann, ist die vorliegende Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, die zumal für einen Studenten oder sonstig interessierten Theologen, der sich nicht gerade vollkommen auf die Lutherforschung verlegt und sich eine Weimarer Ausgabe leisten kann, zu einem erschwinglichen Preis zu haben ist. Auf eine dritte crux wird schließlich mit dieser Studienausgabe auch noch reagiert: Es kann nicht wegdiskutiert werden, dass es mit den Lateinkenntnissen bei Studenten und theologisch Gebildeten andernorts meist nicht gerade zum Besten bestellt ist. In diesem Fall kann es nur hilfreich sein, eine sprachliche „Erschließung“ des Originaltextes bei der Hand zu haben, ohne umgekehrt sich unkritisch auf eine Übersetzung verlassen zu müssen, die, wie alle wissen, die je mit Übersetzungen zu tun hatten, nie ohne „Deutung“ des Übersetzers sein kann. Dazu muss man nicht erst Luthers „Sendbrief vom Dolmetschen“ gelesen haben.

In drei Bänden (nach Information des Verlages konnte der für den Herbst 2007 angekündigte dritte Band noch nicht erscheinen, weil der verantwortliche Herausgeber G. Wartenberg plötzlich verstorben ist; angekündigt ist er für das Frühjahr 2008) werden bedeutende Schriften Luthers dargeboten. Unter dem Leitthema „Der Mensch vor Gott“ werden in Band 1 sechs Texte zusammengestellt, davon vier, die den „Weg“ beschreiben, der zu „De servo arbitrio“ führt, der Antwortschrift an Erasmus von Rotterdam, von der Luther selbst sagt, sie sei neben den Katechismen seine wichtigste theologische Schrift (WA Br 8,99f). Aus diesem Grund – und natürlich auf Grund des Anlasses für diese Ausgabe – ist die

zweisprachige Vorlage von „De servo arbitrio“ (219–661) der Höhepunkt des ersten Bandes. Die Stationen bis dahin markieren die ins Jahr 1516 zu datierende „Disputationsfrage über die Kräfte und den Willen des Menschen ohne Gnade“ („Quaestio de viribus et voluntate hominis sine gratia disputata“), die „Disputatio contra scholasticum theologiam“ (1517), die „Heidelberger Disputation“ (1518) und die Reaktion Luthers auf die Bannandrohungsbulle Leos X. „Assertio omnium articulorum Martini Lutheri“ (1520). Während diese Schriften alle in die Zeit um die „reformatorische Wende“ gehören, stammt das letzte Dokument aus dem Jahr 1536, nämlich die „Disputatio D. Martini Lutheri de homine“.

Dieser erste Band ist mit einer Einleitung aus der Feder des Heidelberger Systemikers Wilfried Härle versehen (XI–LXII), die den eigentlichen „Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung“ (XI) zwischen Luther und der katholischen Kirche „nicht ... in der Lehre vom Papsttum, vom Fegfeuer und vom Ablass“ lokalisiert, sondern „in der Frage nach der Entscheidungsfreiheit und der Kraft des menschlichen Willens“ (ebd.). Er stellt im folgenden zwar die verschiedenen vorgelegten Texte in ihrem historischen Zusammenhang vor und folgt dann aber der These Eilert Herms‘, nach dem das Thema von „De servo arbitrio“ das eigentliche *movens* der Entwicklung Luthers als Reformator gewesen sei: „Es war nichts anderes als die durch persönliche Erfahrung motivierte und dann für seine eigene Theologie schlechthin grundlegende Auseinandersetzung mit der nominalistischen Buß- und Gnadenlehre sowie mit deren anthropologischen Implikationen, die Luther ursprünglich dazu veranlasste, eine in augustinischer Tradition stehende Lehre – eben die Lehre vom unfreien Willen – mit neuen Akzenten in Erinnerung zu bringen“ (XII, Anm. 4).

Es wird leicht ersichtlich (und auch offen zugestanden), dass diese Einschätzung der Reformation bei der Auswahl der Texte dieses Bandes Pate stand. Ob man ihrer Rezeption und Darstellung durch Härle und Herms in allen Bereichen folgt, ist angesichts der Bedeutung, die Luther selbst „De servo arbitrio“ – und damit dem Thema dieses Werkes – zugewiesen hat, unerheblich. Jedenfalls wird sich alle Theologie und Frömmigkeit, die sich auf die reformatorische Erkenntnis beruft, in Abwandlung der Gretchenfrage an Faust fragen müssen: „Wie hältst du’s mit dem Vermögen des Menschen, etwas zu seinem Heil beizutragen?“ Dies gilt gleichermaßen für eine Theologie, die sich der Aufklärung verpflichtet weiß, wie für eine Theologie, die ihr und ihren Folgen kritisch gegenüber steht. Diese Frage findet sich auf dem Grund der Spannung zwischen den theologischen Leitbegriffen „Rechtfertigung“ und „Heiligung“, die die pietistische Tradition vom 17. Jahrhundert bis heute prägt, genauso wie in der Theologie und Frömmigkeit angloamerikanischer Couleur, wie sie sich in der Vergangenheit (z. B. bei Finney) und heute findet. Es steht zu befürchten, dass der bei Gelegenheit einmal durchgeführte Test, die Teilnehmer an einer Glaubenskonferenz zu fragen, ob sie dem auf einem Zettel ausgeteilten Text zustimmen würden, in vielen der skizzierten Bereiche ebenso katastrophal ausfallen würde: Man hatte nämlich auf diesem Zettel die Hauptthese Erasmus‘ aufgeschrieben, gegen die Luther sein

Werk schrieb – und damit aufgedeckt, wie wenig diese Leute von dem begriffen hatten, auf das sie sich vermutlich alle beriefen: die reformatorische Erkenntnis.

Es kann deswegen nur äußerst begrüßt werden, dass diese reformatorischen Haupttexte nun vorliegen, so dass sie – durch die Zweisprachigkeit für alle! – lesbar sind. Die eingangs vorgestellte Beschaffenheit (Sprachen, Preis usw.) ermöglicht es, in der theologischen Ausbildung auf seminaristischer und akademischer Ebene das reformationsgeschichtliche Seminar quellenbasiert zu gestalten, nicht zuletzt um die eigene geistlich-theologische Verortung im Hinblick auf die reformatorische Erkenntnis wahr- und vorzunehmen.

Band 2 bleibt mit dem Leitthema „Christusglaube und Rechtfertigung“ weiter im Zentrum reformatorischer Theologie. Eingeleitet ist dieser Band von dem Kieler Kirchenhistoriker Johannes Schilling, der dieses Mal den Schwerpunkt auf die historische Einordnung der vorgelegten Texte legt (IX–XXXIX). 18 Texte sind aufgenommen.

Dass die „Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum (1517)“ (1–15), die landläufig als die „95 Thesen“ bekannt geworden ist und als Initiationsereignis für die Reformation angesehen wird, vorangestellt ist, ergibt sich geradezu von selbst. Die vier reformatorischen „soli“ spiegeln sich *cum grano salis* in der Textauswahl wider.

Schon am Titel lassen sich vier Beiträge dem Themenbereich *iustitia, iustificatio* zuordnen. Aus der Frühzeit der Reformation stammen „Sermo de triplici iustitia (1518)“ (53–65), „Sermo de duplici iustitia (1519)“ (67–85), „Quaestio, utrum opera faciant ad iustificationem (1520)“ (97–99), aus der späteren Zeit „De fide iustificante (1543)“ (481–489). Dazu kommen die dritte und vierte Thesenreihe zu einer Sammlung von Disputationen zu Röm 3,28 aus dem Zeitraum von 1535–1537 (401–441). Die rechte Zuordnung des Gesetzes behandeln neben „Sententiae de lege et fide (1519)“ (87–89) die „Thesen für die erste Disputation gegen die Antinomer (1537)“, Sünde und Buße werden thematisiert in „De remissione peccatorum (1518)“ (25–33) und „Sermo de poenitentia (1518)“ (35–51). Den Themenbereich *fides* behandeln die Texte „Sententiae de lege“ (s. o.) und „Propositiones de fide infusa et acquistia (1520)“ (91–95). Mit Christus beschäftigen sich die Thesenreihen „Verbum caro factum est (1539)“ (461–467) und „De divinitate et humanitate Christi (1540)“ (469–479).

Im Kontext der historischen Entwicklung der Reformation, ohne dabei ihre Bedeutung für die theologischen Themen zu unterschätzen, steht der „Widmungsbrief an Johannes Staupitz zu den ‚Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute‘ (1518)“ (17–23), also zu den Erläuterungen der 95 Thesen, und die „Epistola Lutheriana ad Leonem Decimum summum pontificem“, dem der „Tractatus de libertate christiana (1520)“ beigelegt ist, der die *Elementaria* des reformatorischen Glaubens behandelt (101–185). Luther selbst schreibt über diesen Traktat: „Es ist eyn kleyn buchle, ßo das papyr wirt angesehen, aber doch die gantze summa eyniß Christlichen leben drynnen begriffen, ßo der synn vorstanden wirt“ (WA 7,11,8–10). Dazu kommt die „Vorrede zum ersten Band der

Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften (1545)“ (491–509). Immer ist sie in ihrem autobiografischen Charakter dargestellt worden. Auch wenn diese Einschätzung zu relativieren ist, muss doch festgehalten werden, dass „Luther ... aus dem Abstand von beinahe drei Jahrzehnten seine theologische Entwicklung (beschreibt), und in der Perspektive seiner späten Jahre stellt sich ihm die Beschäftigung mit dem Römerbrief des Paulus als ein Paradigmenwechsel seiner theologischen Arbeit – und auch seines Glaubens – dar“ (XXIIX).

Es bleibt zum Schluss noch die Schrift gegen den Löwener scholastischen Theologen und Erasmianer Jakob Latomus „*Rationes Latomianae pro incendiariis Lovaniensis scholae sophistis redditae Lutheriana confutatio* (1521)“, der längste Text dieser Sammlung (187–399). Sie ist nicht nur deshalb von besonderer Bedeutung, weil Luther selbst knapp zehn Jahre nach ihrem Erscheinen feststellt: „Unus Latomus ist der feinst scriptor contra me gewest“ (WA TR 1, 202,5 Nr. 463). In ihm stellt „Luther das theologische Zentrum seines Christentumsverständnisses (dar)“ (XIX). Unter anderem geht es um die Frage nach der Sünde – und hierbei nach ihrem Wesen vor und nach der Taufe. Luther unterscheidet hier zwischen dem *peccatum regnans* und dem *peccatum regnatum* und betont – gegen die hergebrachte Auffassung der scholastischen Theologie –, dass die Sünde auch nach der Taufe wirkliche Sünde und nicht nur *concupiscentia* sei. Anhand von Röm 6,12 betont er: „*Ut aliud scias esse, peccatum regnare, et aliud, peccatum regnari*“ (310).

Alle Texte sind mit einem erläuternden Apparat versehen. Jeweils auf der linken Seite ist der lateinische, auf der rechten der deutsche Text abgedruckt. Ein Zeilenzähler hilft zur Orientierung. Register fehlen. Ob sie im – angekündigten – dritten Band für die ganze Ausgabe sein werden, bleibt offen. Die lateinischen Texte entsprechen im Wesentlichen der – im selben Verlag erschienenen – Martin-Luther-Studienausgabe von Ulrich Delius (Bd. 1–6, 1979–1999). Allerdings wurden alle Texte noch einmal kritisch durchgesehen und gegebenenfalls korrigiert. Es wird bei allen Texten jeweils die Fundstelle in der Weimaraner und in der Delius-Ausgabe verwiesen.

Dieser Ausgabe ist eine weite Verbreitung und – vor allem – eine intensive Lektüre zu wünschen. Wer sich mit der Theologie der lutherischen Reformation beschäftigen will (und nicht auf umfangreichere ältere Ausgaben zurückgreifen will oder kann), hat hier ein erschwingliches und leicht greifbares Instrumentarium. Aber auch die evangelische Theologie und Frömmigkeit, die sich im Gefolge und in gewisser Differenzierung zu Luthers Erkenntnissen – oder seiner Nachfolger – findet, wird dieses Werk zu schätzen wissen. Lediglich als beliebiges Beispiel sei auf These 13 der „*Thesen für die erste Disputation gegen die Antinomer* (1537)“ verwiesen, die besagt: „*Quare pro conservanda puritate doctrinae, resistendum est iis, qui docent Euangelium non praedicandum, nisi animis prius quassatis et contritio per legem*“ (450). Welche Rolle aber die „Zerknirschung der Seelen“ gerade dort gespielt hat, wo man Menschen mit dem Evangelium erreichen wollte (Bußkampf im Hallischen Pietismus, die „Bußbank“ bei Finney

usw.), ist dem Kirchengeschichtskundigen bekannt. Es ist gut, dass Luthers Wunsch nicht in Erfüllung gegangen ist: „Cupiebam omnes Libros meos perpetua oblivione sepultos, ut merlioribus esset locus“ (492) – und hier nun sogar eine zweisprachige Ausgabe vorliegt!

Nach Verlagsveröffentlichung ist die dreibändige Studienausgabe für 114 Euro beziehbar (nur im Gesamtbezug unter www.eva-leipzig.de zu finden.) Da Band 3 für November 2008 für 38 Euro angekündigt ist, werden die beiden anderen Bände denselben Preis haben.

Klaus vom Orde

Martin Krarup: *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation*, Beiträge zur historischen Theologie 141, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, € 89,-

Dorothea Wendebourg, die Doktormutter des Autors, hat sich in den letzten Jahren immer wieder mit der kirchenpolitisch brisanten Frage nach der Ordination beschäftigt. Es war dementsprechend nahe liegend, einen Doktoranden an die Arbeit zu schicken, die historischen Anfänge der Ordination innerhalb der lutherischen Kirche zu untersuchen. In einer Situation, in der grundlegende Fragen der Kirchenordnung zur Disposition stehen, ist es gut, den theologischen Fragestellungen, die Pate standen, nachzuspüren und den historischen Rahmen bei der Entstehung der Ordination zu beschreiben. Gerade an der letzten Frage lässt sich die Herausforderung herausarbeiten, in die sich eine zur selbständigen Kirche hin entwickelnde reformatorische Bewegung im 16. Jahrhundert gestellt sah.

Krarup entfaltet das Thema zunächst anhand einzelner zeitlicher Abschnitte: „Die Kritik an der Priesterweihe auf der Grundlage des Priestertums aller Gläubigen in Luthers Schriften der frühen zwanziger Jahre“ (19–36). Wird der Leser so in die Phase der theologischen Kritik an der katholischen Kirche geführt – und demnach die Frage nach der Ordination im Konnex der polemischen Auseinandersetzung abgehandelt –, wendet sich der zweite große Abschnitt anhand einiger Beispiele der praktischen Realität der Besetzung von Pfarrstellen zu – um sich von dorthin mit der Ordination zu beschäftigen („Luthers Stellungnahmen in Besetzungskonflikten [1521–1524]“ [37–84]). Bei den besprochenen Beispielen geht es unter anderem um die „Bemühungen Luthers um einen Nachfolger auf seiner Predigerstelle an der Wittenberger Stadtkirche (1521/27)“, den „Streit um die Anstellung des ersten evangelischen Predigers in Altenburg (1522)“ oder den „Streit um Karlstadts Pfarramt in Orlamünde“.

Wer sich die Entwicklung der lutherischen Kirche in der zweiten Hälfte der 1520er Jahre vergegenwärtigt, wird sich nicht darüber wundern, dass Wittenberg immer stärker ins Zentrum rückt. Kapitel III hat dann folgerichtig zum Thema:

„Wittenbergs Rolle bei der Besetzung von kirchlichen Ämtern bis zur Einführung der Zentralordination“ (85–134). Nach den beiden nächsten Kapiteln, die sich im Zusammenhang mit dem Augsburger Reichstag (135–158) und „Bugenhagens reformatorischem Wirken“ in Braunschweig und Hamburg (159–182) fast wie ein Einschub ausnehmen, wird in den drei letzten Hauptkapiteln das Verfahren der Ordination, wie es in Wittenberg und Kursachsen durchgeführt wird, vorgestellt: „Die Anfänge des Wittenberger Ordinationsverfahrens (1535)“ (183–210), „Das Ordinationsverfahren in seiner Begrenztheit auf Kursachsen (1535–1537)“ (211–246), „Die Wittenberger Ordination“ (247–306). Das Schlusskapitel (307–318) zieht ein Resümee aus dem Ganzen, bevor im Anhang fünf Briefe zum Thema (319–323) und drei Diagramme bereitgestellt werden. Dass ein sorgfältig gestaltetes Literaturverzeichnis mit Quellen (handschriftlich und gedruckt) und Sekundärliteratur sowie ein vierfaches Register (Personen, Orte, Sachen, Bibelstellen) beigelegt ist, entspricht der gewohnt hohen Qualität der Untersuchungen, die den „Beiträgen zur Historischen Theologie“ eigen ist.

Diese – in dieser Rezension nur in Auswahl erfolgt – Aufzählung der Einzeluntersuchungsfelder zum Thema fördert eine Vielzahl von Einzelfakten an den Tag, die an dieser Stelle erst recht nicht zur Darstellung gelangen kann. Es ist dem Verfasser zu danken, dass er selbst geholfen hat, die großen Schneisen immer im Auge zu behalten, indem er jedem großen Kapitel eine Art Zusammenfassung vorstellt. Sie stellen eine gute Ergänzung (nicht Ersatz!) der Wahrnehmung der Details dar.

Zunächst wird – zu Recht – die Entdeckung des allgemeinen Priestertums als ein Basiselement der reformatorischen Theologie fokussiert. Von hierher erfährt die Haltung Luthers zur Weihe eine Wendung. Sie ist nicht mehr länger Sakrament, sondern sie wird durch die Wahl und Amtsübertragung bestimmt. Wie die Weihe vollzogen wird, interessiert Luther zu diesem Zeitpunkt noch nicht. Erst allmählich konkretisieren sich Luthers Gedanken hin zu der Betonung der Berufung der Amtsträger aus der Mitte der priesterlichen Gemeinde, die – auf Grund kritischer Vorgänge (Karlstadt) – immer stärker auf die Obrigkeit als Repräsentant der Gemeinde übertragen wird. Im Laufe der nächsten Jahre (seit 1525) zeigt es sich, dass die Frage nach der Ordination – und gar diejenige nach der Priesterweihe – für die Besetzung von Pfarrstellen keine Rolle spielte. Einzig der angemessene christliche Lebenswandel und die fachliche Tauglichkeit, evangelisch zu lehren, spielen eine Rolle. Erst eine äußere historische Entwicklung drängt zur Klärung der Ordinationsfrage: Das Scheitern des Augsburger Reichstags 1530 um die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Für Wittenberg wird der Rang eines evangelischen Bischofsitzes beansprucht, von wo aus evangelische Geistliche auch für andere Orte ordiniert werden können. Seit 1535 wird dieses Verfahren realisiert, obwohl das Ordinationsverständnis der Reformatoren eigentlich gegen eine Zentralordination spricht, denn es wird – auch in Verbindung eines Examens – eine effiziente Kontrolle des Zugangs zum kirchlichen Amt gewährleistet und sie erhält durch einen Erlass des Kurfürsten eine politische Dimensi-

on. Eine ganz praktische Folge besteht darin, dass die Ordination nicht nur für die konkrete Stelle des Kandidaten, sondern für alle möglichen Dienstorte gilt und damit nicht wiederholt zu werden braucht. All dies ist noch nicht für alle lutherischen Gebiete gültig, sondern nur für das ernestinische Kursachsen. Die Bemühungen Melanchthons um eine Ordnung des Zugangs für das kirchliche Amt für den Schmalkaldischen Bund scheitern, so dass – im Umkehrschluss – auch nichtkursächsische Kandidaten in Wittenberg ordiniert werden.

Die eingangs erwähnte aktuelle Diskussion zur Ordination wird vom Verfasser in seinem Schlusskapitel (307–318), und hier besonders im Abschnitt „Überlegungen zur gegenwärtigen Relevanz der Wittenberger Ordinationspraxis“ (315.318), fokussiert. Die aus der historischen Frage entstandene Antwort lautet: Eine Ordination mit Gebet und Handauflegung ist bei den Reformatoren keine notwendige Voraussetzung für das kirchliche Amt gewesen. Somit kann es keine festgelegte Handlungsanweisung geben – etwa als Pendant zur römisch-katholischen Auffassung, nach der durch bischöfliche Handauflegung die Amtsbefähigung vermittelt und der Priester in die apostolische Sukzession eingegliedert wird. Durch alle geschichtlichen Änderungen hindurch soll aber am „Wesen“ der Einführung ins kirchliche Amt festgehalten werden. Dieses wird bestimmt durch die Einheit des Amtes, die Zurückweisung der Vorstellung, als würde dem Ordinierten eine bleibende, andere Christen überragende, geistliche Fähigkeit vermittelt, und den Bezug auf den Rahmen, nämlich der um Kanzel, Taufstein und Abendmahlstisch versammelten Ortsgemeinde. Somit kommt der Funktion eine viel höhere Bedeutung zu als dem Recht, etwa des verbeamteten Pfarrers.

Abgesehen von den historischen Ergebnissen, die diese Arbeit zeitigt, ist sie ein gutes Beispiel dafür, wie kirchenhistorische Arbeit hilfreich ist, aktuelle praktische Fragen zu beantworten – und wie Kirchengeschichte somit erkennbar „Funktion von Kirche“ ist.

Klaus vom Orde

Herman J. Selderhuis, Markus Wriedt (Hgg.): *Bildung und Konfession. Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Spätmittelalter und Reformation 27, Tübingen: Mohr Siebeck, 2006, € 79,-

Der vorliegende Aufsatzband ist aus einer Mainzer Tagung mit dem Thema, das der Untertitel wiedergibt, erwachsen. Ausgangspunkt war die Überlegung, Schneisen zu schlagen in die Fülle an Materialien und schon vorliegenden Interpretationen der in neuerer Zeit immer bedeutsamer werdenden Frage nach dem „spezifisch reformatorischen Bildungsansatz(es)“ (V). Die Zielsetzung der Tagung, künftige Forschungsaktivitäten zu koordinieren, hat zur Folge, dass die

aufgenommenen lokalen Beiträge einerseits wertvolle Hinweise und Einblicke in ganz unterschiedliche Bereiche geben, andererseits Forschungsfelder umreißen und Desiderata benennen. So wird der Leser in die reformierten Bildungstraditionen von Heidelberg (Herman J. Selderhuis, *Eine attraktive Universität. Die Heidelberger Theologische Fakultät 1583–1622* [1–30]), Bremen (Wim Janse, *Reformed Theological Education at the Bremen „Gymnasium Illustre“* [31–49]) und Zürich (Anja-Silvia Göing, *Die Ausbildung reformierter Prediger in Zürich 1531–1575* [293–310]) und in die lutherischen von Hamburg (Rainer Postel, *Hamburger Theologenausbildung vor und nach der Reformation* [51–60]) und Danzig (Sven Tode, *Bildung und Wissenskultur der Geistlichkeit im Danzig der Frühen Neuzeit* [61–101]) hineingenommen. Ebenso erhält er Informationen über die theologische Ausbildung der lutherischen Geistlichen in den Grafschaften Mark und Ravensberg (Johannes Kistenich, *Studienorte der in den Grafschaften Mark und Ravensberg während des 16. Jahrhunderts tätigen lutherischen Geistlichen* [103–129]) und die Seelsorgetätigkeit lutherischer Pfarrer in Franken (Frank Kleinhagenbrock, *„Ansehnliche“ und „geübte“ Personen für die Seelsorge an der Grenze zum Papsttum. Lutherische Pfarrer in fränkischen Reichsgraftchaften um 1600* [131–157]). Thematische Einheiten führen über die „rationes studii theologici“, also Hinweise zum Theologiestudium (Marcel Nieden, *Rationes studii theologici. Über den bildungsgeschichtlichen Quellenwert der Anweisungen zum Theologiestudium* [211–230]), und die Verdeutlichung des Zusammenhangs zwischen reformatorischer Lehrtradition, Aufrechterhaltung von Universitäten und den Familienstrukturen der über Jahrzehnte und sogar Jahrhunderte hindurch dominierenden Professoren (Julian Kümmerle, *Wissenschaft und Verwandtschaft. Protestantische Theologenausbildung im Zeichen der Familie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert* [159–210]) bis zu Fragen nach der Theologenausbildung anhand der Untersuchung einer reformierten Predigt (Frank van der Pol, *Ysbrandus Trabius' Het Cleyn Mostertzaet. 1590* [231–244]), der humanistischen Kritik am Seelsorgeklerus (Peter Walter, *Humanistische Kritik am Seelsorgeklerus und Vorschläge zu dessen Reform* [245–276]) und einer Skizze zu den Kapuzinern (Andreas Wendland, *Armutsgelübde, Ausbildung und Theologie bei den Kapuzinern des 16. Jahrhunderts* [277–291]).

Die Fülle von Detailinformationen lässt sich in dieser Rezension nicht darstellen. Insgesamt lässt sie erkennen, wie in den verschiedenen Situationen sich eine Theologenausbildung – und gar eine mit wissenschaftlichem Anspruch! – erst langsam herausbildete. Neben der Tatsache, dass Leute ohne jegliche theologische Ausbildung ins Pfarramt kommen konnten oder andere trotz miserabler Leistungen in der Prüfung vor der Kirchenleitung die Chance erhielten, sich im praktischen Seelsorge- und Pfarrdienst zu bewähren, sei hier nur auf die erstaunliche Tatsache verwiesen, dass – auf Grund der regionalen Nähe! – nicht wenige lutherische Pfarrer in Mark und Ravensberg ihr Theologiestudium an der katholischen (!) Universität Köln absolvierten. Dies stellt man doch mit einem gewissen

Erstaunen fest, nachdem andernorts noch einmal bestätigt wird, wie sehr die reformatorische Bewegung aus der Universität (Wittenberg) erwachsen ist.

Der Mainzer Tagung, die im vorliegenden Band dokumentiert ist, ist es gelungen, ein vielfältiges Bild der Entwicklung von Bildung und Konfession im 16. Jahrhundert zu malen, das Interesse weckt, weitere Anregungen für das Nachdenken über die theologische Ausbildung aus der Geschichte zu bekommen. In wissenschaftlicher Hinsicht wollte die Tagung nicht „den Sack zubinden“, sondern einen „Doppelpunkt setzen“. Das ist in dem Band nicht nur gelungen mit Hilfe ausführlicher Literaturhinweise, sondern auch durch die Skizzierung weiterführender Fragehorizonte. Aber auch die – heute in unterschiedlicher Weise an verschiedenen Stellen geführte – Bildungsdiskussion wird durch die Mainzer Beiträge angeregt. Sowohl diejenigen, die sehr stark einem (theologischen) Bildungsideal zuneigen, das sich in den vergangenen 200 Jahren entwickelt hat, als auch diejenigen, die eher mit einem Minimum an theologischer Bildung für die Vorbereitung zum Gemeindedienst auskommen wollen, können anhand des vorgestellten historischen Materials „sine ira et studio“ die verschiedenen Haltungen und Entwicklungen mit ihren Stärken und ihren Grenzen wahrnehmen.

Der Aufsatzband ist somit beides: ein durch und durch kirchenhistorisches Sachbuch, das gleichzeitig – stellt man in Rechnung, dass die kirchengeschichtliche Arbeit immer auch „Funktion von und für Kirche“ ist – ein ganz solider Beitrag zu einer aktuellen und zukunftsweisenden Debatte ist. Er ist deswegen neben den kirchenhistorischen Fachleuten auch solchen Lesern empfohlen, die sich der Tatsache bewusst sein müssen, dass im (theologischen und sonstigen) Ausbildungswesen „alles fließt“ und die einzige Konstante wohl – in Anlehnung an die bekannte Formulierung – das „schola semper reformanda“ ist.

Klaus vom Orde

Friedrich Breckling: *Autobiographie. Ein frühneuzeitliches Ego-Dokument im Spannungsfeld von Spritualismus, radikalem Pietismus und Theosophie*, hg. und kommentiert von Johann Anselm Steiger, Frühe Neuzeit. Studien und Dokumente zur deutschen Literatur und Kultur im europäischen Kontext 109, Tübingen: Niemeyer, 2005, 161 S., € 44,-

Es ist in den letzten Jahren modern geworden, ausgehend von der bekannten Textgattung der Autobiografie das Feld dieser und verwandter Textarten als „Ego-Dokument“ zu beschreiben. Das ist hilfreich, weil damit die Ähnlichkeiten und die Unterschiede deutlicher in den Blick geraten. Dies zeigt sich an dem hier vorzustellenden Text.

Verfasser dieser „Autobiografie“ ist Friedrich Breckling (1629–1711). Er ist einer der wichtigsten Vertreter einer mystisch-spiritualistischen Frömmigkeit.

Ursprünglich aus Handewitt bei Flensburg stammend, verbrachte er den größten Teil seines Lebens in den Niederlanden, zunächst als Pfarrer in Zwolle und dann – nach seiner Amtsenthebung – in Amsterdam und schließlich in Den Haag. Das auch schon bislang bekannte Kommunikationsnetz, das ihm den Besuch von und den Briefwechsel mit vielen Zeitgenossen, seien sie nun – wie er selbst – kirchenkritisch eingestellt oder nicht, bescherte, ist durch die hier zum ersten Mal veröffentlichte Schrift bestätigt und verfeinert worden.

Die Edition ist mit „Autobiographie“ betitelt. Im „Nachwort“, das gleichzeitig ein „editorischer Bericht“ ist (131–136), wird festgestellt und betont: „Literatur wie auch theologiegeschichtlich von hoher Bedeutung dürfte zudem die Gattung dieses Textes sein: Breckling verfaßt eine Autobiographie, die gleichzeitig Chronik des zeitgenössischen Geschehens ist“ (135). Dazu kommt noch, so der Herausgeber, dass sich auf Grund des besonderen Interesses des Autobiografen die chronistische Zusammenstellung der Ereignisse (hier besonders kosmische und astronomische Ereignisse, aber auch Brandkatastrophen, Kriege usw.) zu einer Art „apokalyptische(m) Traktat“ (135) zuspitzt. Liest man die Schrift Brecklings genau, will nun die Klassifizierung „Autobiografie“ nicht völlig einleuchten, selbst wenn sie, angereichert mit anderen Elementen, Züge dieser Gattung hat. Sicher erscheinen – gerade zu Beginn – typische Elemente einer Autobiografie (Beschreibung der Herkunftsfamilie, der Ausbildung bzw. des Studiums, dann der eigenen Heirat, Kinder und Wohnorte), aber sie wirken geradezu wie eingestreut in einen chronikartigen Rückblick über die jeweiligen Jahre (die Handschrift endet mit der Beschreibung des Jahres 1704). Im Verlauf der Abhandlung wird die Darstellung immer stereotypischer: Auf die Kennzeichnung des Jahres folgen eine Aufzählung verschiedener politischer (Tod von Herrschern, Thronfolger, Kriege usw.) oder kosmischer Ereignisse (Kometen, Erdbeben usw.) und eine ziemlich genaue Beschreibung der Witterungsverhältnisse (kalter Winter, trockener Sommer, Hochwasser usw.), ein Absatz, der eingeleitet ist mit „Mortui“ beziehungsweise „gestorben“, das einem Who-is-Who für Gesellschaft und Kirche seiner Zeit gleicht, und ein Absatz, in dem aufgezählt wird, mit wem Breckling Bekanntschaft geschlossen hat beziehungsweise wer ihn besucht hat („cogniti“ bzw. „visitarunt [nos]“). Eingestreut werden Hinweise auf die Bücher und Schriften, die er verfasst und publiziert hat. Das Werk gleicht also eher einer Chronik aus persönlichem Blickwinkel als einer Autobiografie.

Welche Bedeutung hat die Edition? Mit ihr wird eine authentische Stimme des mystischen Spiritualismus und der Kirchenkritik hörbar gemacht, die – trotz der Einschränkung seiner Möglichkeiten nach der Amtsenthebung – in einem dichten Austausch mit vielen Menschen aus ganz Europa stand. Brecklings theologische Position wird nur sehr indirekt erkennbar, etwa in dem Interesse, das er den Naturereignissen, aber auch missionarischen Erfolgen („Ostindien [= Indonesien] bekehrt“ [73]) beimisst, wohl um daran zu erkennen, wie weit der Zeiger an der „Weltenuhr“ vorangeschritten ist. Dem Rezensenten ist aufgefallen, dass für das Jahr 1700 die – oben dargestellte – Stereotype des Rückblicks durchbrochen und

auf eine Auflistung der verstorbenen Personen und seiner Besucher verzichtet wird und nur über Natur- und politisch-gesellschaftliche Ereignisse berichtet wird. „Anno 1700 Jst der neuer [sic!] Styl in gantz Europa angenommen“ (89), also die (abgesehen von Schweden und Finnland) allgemeine Einführung des gregorianischen Kalenders. Ein weiteres – abgeleitetes – Indiz seiner eigenen Position ist das geradezu ökumenisch und demokratisch anmutende Defilé von Personen. Da finden sich die strengen Lutheraner Alberti und Carpzwow II. direkt neben dem reformierten Heidegger und „3 Fürsten von Hannover“ direkt neben dem unbekanntem „Meister Elias“ (83f) – alle: „mortui“!

Die Edition hat sich die Aufgabe gestellt, jeden Orts- und Personennamen und jedes erwähnte Ereignis wenn möglich zu erläutern. Das ergibt mehr als tausend Fußnoten für einen Text, der – in der Handschrift – gerade einmal 17 Seiten umfasst! Das ist der Grund dafür, dass in der Edition die Länge des erläuternden Apparats (jeweils am Seitenende) die des eigentlichen Textes um ein Mehrfaches übersteigt. Die Erläuterungen beschränken sich im Wesentlichen darauf, ihre Informationen aus historischen und modernen Lexika zu beziehen. Aufsätze und Monographien werden demgegenüber nur sparsam verwendet und angezeigt. Dies lässt sich auf Grund des Mangels schon vorausgegangener Forschung oftmals auch nicht vermeiden und stellt auch kein grundsätzliches Manko der Edition dar. Es ermuntert im Gegenteil hier und da zu weiterer Arbeit. Gut zugänglich gemacht und aufgeschlüsselt werden die Vorkommnisse der Orts- und Personennamen durch entsprechende Register.

Dem kommentierten Text sind Verzeichnisse der „Schriften Brecklings“ (101–110), „Sonstige(r) Quellen“ (111–116) und der „Sekundärliteratur“ (117–130) beigegeben. Vorgesetzt ist das Faksimile eines Kupferstichs Brecklings aus dem Jahr 1692 und nachgesetzt (99) ein Faksimile der ersten Seite der Handschrift, die sehr sauber und leicht lesbar ist. Ein „Nachwort“ mit „Editorischem Bericht“ (131f) und „Bemerkungen zum Text der Quelle“ (132–136) komplettieren die Ausgabe. Exemplarisch für viele Erkenntnisse im Detail, die diese Ausgabe bietet, und die Verifizierung der Verfasserschaft bei einigen Schriften, deren Autorschaft bislang nicht klar war, sei darauf hingewiesen, dass nun endlich das genaue Geburtsdatum Brecklings, das noch in der jüngsten Auflage der RGG (1998, Bd. 1, 1743) nicht bekannt war, feststeht: Friedrich Breckling ist am 5.2.1629 geboren.

Für jeden, der sich kirchen- oder allgemeinhistorisch für das 17. Jahrhundert, und hier insbesondere für seine zweite Hälfte, interessiert, bietet das Büchlein eine Menge Information und Stoff.

Klaus vom Orde

Rainer Lächele: *Die „Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes“ zwischen 1730 und 1760. Erbauungszeitschriften als Kommunikationsmedium des Pietismus*, Hallesche Forschungen 18, Tübingen: Niemeyer, 2006, kt., 418 S., € 58,-

Rainer Lächele, freier Historiker und Privatdozent in Marburg, widmet sich in seiner Habilitationsschrift der Beschreibung einer relativ unberührten Materie der Pietismusforschung: der pietistischen Publizistik, mit der er sich über ein Jahrzehnt, unter anderem auch im Rahmen eines von ihm geleiteten Projektes zur Erfassung pietistischer Literatur beschäftigt hatte. Einführend skizziert er in Kapitel 2 die pietistische Bewegung Europas und die Entwicklung des theologischen Zeitschriftenwesens im 17. und 18. Jahrhundert, bevor er im dritten Kapitel auf die bedeutendste unter ihnen im Pietismus, die „Sammlung auserlesener Materien ...“ (abgekürzt: Sammlung) und den Werdegang der zum Teil weniger bekannten Herausgeber und Verleger eingeht. In Kapitel 4 wird die Struktur der „Sammlung“ herausgearbeitet und mit anderen pietistischen Zeitschriften, insbesondere des radikalen (Geistliche Fama) und württembergischen Pietismus (Zeitschriften Johann Jacob Mosers), verglichen. Die umfangreichen Recherchen, auf die Lächele zurückgreift, lassen darüber hinaus in der gesamten Darstellung aufschlussreiche Seitenblicke auf andere Periodika zu, die eigentlich thematisch ausgegrenzt wurden. Kapitel 5 geht schließlich auf Einzelfragen publizistischer Tätigkeit ein (Redaktion, Materialbeschaffung, Honorar und Zensur). Untersuchungen zur Wirkungsgeschichte erhärten im sechsten Kapitel die These, dass die „Sammlung“ bis ins 19. Jahrhundert hinein Wirkungsprozesse auslöste und somit die Zeit von Pietismus und Erweckungsbewegung verband.

Schwerpunkt der Darstellung Lächeles ist die Publizistikgeschichte, die er mit einer Vielfalt methodischer Herangehensweisen erschließt, indem er Bibliographien erarbeitet, Auktions- und Verlagskataloge sowie Privatbibliotheken sichtet und so die Tätigkeit der Verleger und deren Wirkungsgeschichte erhellt. Vor allem arbeitet er die pietistischen Korrespondenzen in den Archiven von Halle, Wernigerode, Herrnhut und anderen Orten auf und kommt so den Kommunikationsstrukturen im Pietismus und der Herausgeber auf die Spur kommt. Im Einzelfall bleiben hier und da Anfragen an das methodische Herangehen – so zum Beispiel, wenn Lächele zur Mitwirkung an der Herausgabe der Zeitschrift durch die Lehrer von Kloster Berge urteilt: „Bei keinem ... ließ sich anhand der Quellen die Mitwirkung ... nachweisen“ (184). Eine Einsicht in die erhaltene Korrespondenz der Lehrer hätte aber ergeben, dass zum Beispiel Christian Theophil Manitius die Berichtsbände von Johann Heinrich Callenbergs Judenmission zeitweise für die „Sammlung“ gekürzt und aufbereitet hatte (Manitius an Callenberg, Kl. Berge, 4.2.1735, AFS/H K 21, 98f). Für die Behauptung, dass Callenberg selbst diese Auszüge verfasst habe, gibt es in der Korrespondenz Steinmetz-Callenberg lediglich den von R. Lächele angegebenen Beleg einer Bitte von Steinmetz an Callen-

berg (181f); hätte man jedoch die gesamte Korrespondenz Callenbergs mit Manitus aus Kl. Berge gesichtet, wäre man darauf gestoßen, dass Callenberg dieser Bitte de facto nicht nachgekommen war und Steinmetz deshalb zunächst Manitus damit betraut hatte, aber aus Unzufriedenheit über die geleistete Qualität dies schließlich selbst übernahm (Manitus an Callenberg, Kl. Berge im Juni 1735, AFSt/H K 22, 294). Oder: Bei der verdienstvollen Bibliographie der Zeitschriften bleiben die Kriterien offen, nach denen die Auswahl vorgenommen wurde. So erscheinen einerseits Malabarische Missionsberichte aus Halle, aber die im Kontext pietistischer Zeitschriften viel näher liegenden „Fußstapfen“ Franckes fehlen, oder von den Berichten über die Judenmission werden Stephan Schultzes „Fernere Nachrichten“ im Überblick und in der Bibliographie genannt, aber dessen „Kurze Nachrichten“, „Leitungen des Höchsten“ sowie die gesamte diesbezügliche Nachrichtenliteratur Callenbergs von 1728 bis 1753 bleiben unerwähnt. Bei der Heranziehung von Sekundärliteratur fällt zudem auf, dass Publikationen seit Ende der Neunziger Jahre entweder nicht mehr berücksichtigt oder übersehen wurden.

Lobenswert ist Lächeles Ansatz, nicht nur für die Kenner der Materie zu schreiben, weshalb die Untersuchungen durch zum Teil längere Einleitungen zur Pietismusforschung allgemein und zur jeweiligen bibliographischen Methodik ergänzt wurden. Neben der über weite Strecken dominierenden Untersuchung zur pietistischen Publizistik lebt die Monografie jedoch – wie der Verfasser selbst hervorhebt – von den „Scharnieren“, die das Phänomen des aufblühenden Zeitschriftenwesens im Pietismus in einen Kontext stellen, der ihre Wirkung und Bedeutung erhellt: die chiliastischen Vorstellungen (4.1. Erbauung und Reich Gottes) und die Vielfalt von Kommunikationsformen im Pietismus (5.1. Kommunikation zwischen Pietisten), die einander wechselseitig bedingten und befruchteten. Auf sie geht der Verfasser abgesehen von den beiden Unterkapiteln nur in der Einleitung (1.1.) und der Zusammenfassung (7.) ein. Diese „Scharniere“ verlieren sich jedoch zwischen den meistens rein publizistischen Untersuchungen, da systematisch-theologische Untersuchungen anhand des Zeitschrifteninhalts oder von Äußerungen der Leserschaft nicht vorgenommen wurden. Nach der höchst willkommenen, erschließenden Grundlagenarbeit zur erbaulichen Publizistik wäre deshalb nun eine darauf aufbauende theologische Weiterarbeit wünschenswert, denn die hier aufgearbeiteten Quellen bergen in sich das Potential, einen erhellenden Beitrag zur Debatte um Wesen und Abgrenzung des Pietismusbegriffes zu liefern, wie er durch die pietistischen Zeitschriften selektiert, verfestigt und in der Erweckungsbewegung weitertradiert wurde.

Christoph Rymatzki

Michael Kannenberg: *Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 52, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, geb., 416 S., € 64,90

Als Johann Albrecht Bengel mit Hilfe eines aus der Johannesoffenbarung gewonnenen „apokalyptischen Schlüssels“ den Anbruch des Tausendjährigen Reiches auf das Jahr 1836 berechnete, wusste er noch nichts über den inneren Aufbruch, den diese Voraussage ein Jahrhundert später, im unmittelbaren Umfeld des errechneten Datums, in Württemberg auslösen sollte. Michael Kannenberg ist der Wirkungsgeschichte der Bengelschen Endzeiterwartung im württembergischen Pietismus des frühen 19. Jahrhunderts nachgegangen und hat mit seiner 2005 an der Universität Basel eingereichten Doktorarbeit eine herausragende wissenschaftliche Untersuchung vorgelegt.

Kannenberg lässt die von Bengels Eschatologie inspirierten pietistischen Auswanderer unberücksichtigt, die bis 1817 in mehreren Wellen das Land verließen, und untersucht stattdessen die millenarischen Erwartungen in Württemberg selbst zwischen der 1818 erfolgten Gründung der unabhängigen pietistischen Gemeinde Korntal bei Stuttgart und dem Revolutionsjahr 1848. Die Arbeit folgt dem in der Forschung der letzten Jahre viel verwendeten „weiteren“ Pietismusbegriff und spricht für das frühe 19. Jahrhundert vom württembergischen „Erweckungspietismus“ (18), der sich auf drei Ebenen geäußert habe: unter *pietistischen Theologen* vor allem der jüngeren Pfarrergeneration, unter den im Netzwerk der Christentumsgesellschaft erfassten *bürgerlichen Pietisten* und im *popularen Pietismus* der Privatversammlungen, zu denen vornehmlich Bauern und Handwerker zählten. Diese drei Ausprägungsformen des Pietismus werden mittels Analyse einer großen Bandbreite gedruckter und bis dato vielfach un bearbeiteter handschriftlicher Quellen auf ihre Endzeiterwartungen hin untersucht. Dabei zeigt sich, dass Bengels Eschatologie für die Mehrzahl der württembergischen Pietisten nach 1818 bis ins private Leben einen hohen Stellenwert besaß, der in und außerhalb Württembergs, auch von Gleichgesinnten, mit Sorge beobachtet wurde. Das schon seit 1832 absehbare Nichteintreffen der von Bengel berechneten Ereignisse zog bei denjenigen, die seinen Berechnungen gefolgt waren, eine schmerzliche Enttäuschung nach sich, die in den Folgejahren verarbeitet werden musste und, so Kannenbergs These, im Zuge einer Neuausrichtung des Pietismus auch verarbeitet werden konnte.

Weil Kannenberg bei publizierten chiliastischen Äußerungen weitgehende Vorsichtsstrategien vermutet, richtet er sein besonderes Augenmerk auf Briefe, Zirkularkorrespondenzen württembergischer Pfarrer und weitere Privatquellen, deren Aussagen mit „öffentlichen“ Texten wie dem seit 1831 erscheinenden Wochenblatt „Der Christenbote“ oder gedruckten Predigten abgeglichen werden. Kannenberg nimmt dabei die „wechselseitigen Einflüsse zwischen Autoren und Leser- bzw. Hörerschaft“ (36), also etwa die Wechselwirkungen populärer pietis-

tischer Hoffnungen auf 1836 und ostentativen Vorsichtsbekundungen der pietistischen Pfarrer in den Blick. Er gelangt so zur sorgfältigen Ausleuchtung eines „endzeitlichen Kommunikationsraumes“ (39), dessen Wandlungen im Zuge des Nichteintreffens der Bengelschen Voraussage die weitere Entwicklung des württembergischen Pietismus bestimmte. Die kirchengeschichtliche Studie öffnet sich mit diesem Ansatz neueren kultur- und kommunikationshistorischen Fragestellungen.

Kannenberg's Kernthese ist, dass sich die so eruierte Entwicklung mit dem 1995 von dem Amerikaner Richard Landes aufgestellten Drei-Phasen-Modell für millenarische Bewegungen – Anwachsen apokalyptischer Erwartungen; Unsicherheit und Enttäuschung; Auflösung oder Modifikation – beschreiben lässt. Die ersten zwei der vier Hauptkapitel des Buches, „Kommunikation der Endzeit“ und „Zwischen Unruhe und Ordnung“, beschreiben die erste Phase, das Anwachsen apokalyptischer Erwartungen. Das dritte Kapitel „Enttäuschte Erwartungen“ thematisiert die zweite Phase von 1832 bis 1836. Kapitel 4 „Zwischen Konsolidierung und Resignation“ widmet sich schließlich den unterschiedlichen Strategien einer Konsolidierung und Neuausrichtung endzeitlichen Bewusstseins zwischen 1836 und 1848. Der „Subtext“ (20) dieses Narrativs von Blüte, Enttäuschung und Verarbeitung endzeitlicher Erwartung ist das Wirken einer jungen Generation pietistischer Pfarrer, zu denen der Erweckungsprediger Ludwig Hofacker (1798–1828), der Publizist Johann Christian Friedrich Burk (1800–1880), der Liederdichter Albert Knapp (1798–1864), der Jugend- und Missionschriftsteller Christian Gottlob Barth (1799–1862) und der spätere Prälat Sixt Carl Kapff (1805–1879) gehörten. Diese Generation setzte sich mit den verbreiteten Endzeiterwartungen (Kapitel 1) auf spezifische Weise auseinander (Kapitel 2) und vermochte die sich seit 1832 ausbreitende Enttäuschung aufzufangen (Kapitel 3) und schließlich weite Kreise des württembergischen Pietismus in den Rahmen der Landeskirche zurückzuführen, wobei sich ein kleiner Teil der Pfarrer radikalisierte oder hinsichtlich der Endzeitfrage in Resignation verfiel (Kapitel 4).

Kannenberg entfaltet so unterschiedliche Sujets wie die öffentlichen und verborgenen Begründungsstrukturen der Gemeinde Korntal (58–67), die Wochenbücher der Talheimer Pfarrfrau Beate Paulus (83–95), Ludwig Hofackers Ruf „aus der Speculation in die Erfahrung“ (140–157), die volksaufklärerische Mission des „Christenboten“ (218–231), den Streit um das „Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß (265–273) und (originell) die Eisenbahn als „Zeichen der Zeit“ (302–315). Ihm gelingt dabei eine eindrucksvolle Sichtung des umfangreichen Quellenmaterials und eine sprachlich präzise und flüssige Darstellung, die sich in die Argumentationsweisen und Handlungsmotive der Protagonisten hineinzuversetzen vermag. Er kommt daher auch ohne jenen polemischen oder gönnerhaft-besserwässerischen Duktus aus, der sich in Analysen umstrittener oder falsifizierter Endzeiterwartungen mitunter findet.

Nicht alle Ergebnisse Kannenbergs sind gleichermaßen überzeugend. Auch wenn der „Hauptweg“ des württembergischen Pietismus nach 1836 Integration in die Landeskirche und Überwindung der unmittelbaren Enderwartung hieß, ist es zu scharf, von einer „Verbürgerlichung des Gottesreiches“ (319) zu sprechen. Insbesondere die These, dass das Reich Gottes zu einem „durch Leistungen zu erwerbenden Gut“ (320) geworden sei, erscheint durch die angeführten Quellenbelege nicht gedeckt. Mit Blick auf Hofackers christuszentrierte Verkündigung kann seine Botschaft nur unzureichend als eine „sich schließlich zur Morallehre verengende Bußpredigt“ (152) bezeichnet werden. Nicht ganz glücklich ist es auch, die Offenbarungsauslegung in der Tradition Bengels ohne weitere Qualifikation aus dem „Biblizismus“ abzuleiten (49.211.214), denn konservative Gegner einer Bengelschen Eschatologie teilten dessen Schrifthalung.

Schließlich besteht die – angesichts der Themenstellung verständliche – Tendenz, Handeln und Denken der württembergischen Pietisten *zu* stark von dem Masternarrativ „Enttäuschte Endzeiterwartung“ her zu lesen. Die von Kannenberg meisterhaft herausgearbeitete Endzeitperspektive gerät in dem Buch, das er zugleich als „eine Geschichte des württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848“ versteht (21), mitunter einseitig in den Vordergrund und verdrängt andere wichtige Einflussfaktoren wie die soziopolitischen Entwicklungen seit Napoleon, das Missionsvorbild Englands und gesamtdeutsche Tendenzen. So lassen sich die württembergischen Missionsfeste angesichts ihres Öffentlichkeitscharakters kaum als „Refugien endzeitlicher Frömmigkeit“, vor allem nicht ihre Ritualisierung und periodische Wiederkehr – neben der Sonntagsheiligung – als Indizien einer zunehmend zyklischen Zeitauffassung verstehen (228–230.287.340). Auch die heftige Kontroverse um David Friedrich Strauß hat wohl erst in einem zweiten Schritt mit der eschatologischen Verunsicherung des württembergischen Pietismus um 1836 zu tun (265–273). Die Parallelen zu diesen Entwicklungen in nicht-apokalyptischen Gegenden der deutschen und europäischen Erweckungsbewegung favorisieren meines Erachtens andere Erklärungen.

Druckfehler (17 Mitte: „nicht ist“ statt „ist nicht“; 137 unten: „kier“ statt „hier“; 249 Mitte: „seither“ statt „bisher“) sind äußerst selten. Im Anhang finden sich Biogramme für alle erwähnten Personen aus dem Untersuchungszeitraum (353–372) und Bibelstellen-, Personen-, Orts-, und Sachregister, die zur guten Handhabbarkeit des Werkes beitragen.

Die genannten Anfragen relativieren nicht Kannenbergs mustergültige Forschungsleistung, die ein neues Licht auf den Weg des württembergischen Pietismus im 19. Jahrhundert wirft und für die Erforschung von dessen komplexer Apokalyptik einen echten Meilenstein darstellt. Die Untersuchung lehrt zugleich, in welche Verlegenheit die Missachtung des Hinweises Jesu, die Kenntnis der „Zeiten und Fristen“ sei nicht Sache seiner Jünger (Apg 1,7), eine breite und überaus produktive Frömmigkeitsbewegung führen konnte und wie sie, teils mehr, teils weniger glücklich, aus ihr herausfand.

Jan Carsten Schnurr

Andreas Baumann: *Der Orient für Christus. Johannes Lepsius – Biographie und Missiologie*, TVG, Kirchengeschichtliche Monografien 15, Gießen: Brunnen, 2007, 566 S., € 39,95

Andreas Baumann hat in seiner Doktor-Dissertation (UNISA 2006) die schwierige Aufgabe unternommen, nicht nur erstmals eine ausführliche Biografie von Johannes Lepsius (20–132) vorzulegen, sondern auch die Grundlagen seiner Theologie (133–247) zu entfalten. Auf diesem Hintergrund stellt Baumann ausführlich die Missiologie von Lepsius dar (Missionsarbeit unter Muslimen [248–358], Missiologische Einzelfragen [359–459] und Missiologisches Erbe [460–510]).

Johannes Lepsius (1858–1926) ist heute unter Christen in Deutschland weitgehend vergessen und höchstens noch als der große Anwalt des armenischen Volkes angesichts des Völkermordes im Osmanischen Reich während des Ersten Weltkrieges bekannt. Lepsius war aber in erster Linie ein leidenschaftlicher Theologe, der sich intensiv in die theologischen Auseinandersetzungen seiner Zeit einschaltete. Er wuchs im großbürgerlichen Milieu Berlins der Kaiserzeit auf (sein Vater war der berühmte Ägyptologe und Orientkenner Carl Richard Lepsius), war hoch begabt und vielseitig interessiert. Anfangs schwankte er zwischen dem Theologie- und dem Philosophiestudium (in München wurde er im Fach Philosophie promoviert), beschäftigte sich aber auch mit Literatur und Schauspiel. Sein Ringen um eine eindeutige religiöse Weltanschauung und seine Neigung zur praktischen Umsetzung von Erkenntnissen führte ihn dann doch wieder zur Theologie, unter anderem in Greifswald bei Hermann Cremer.

Lepsius' Vielseitigkeit war einerseits seine große Gabe, andererseits erschwerte sie ihm die Zusammenarbeit mit anders geprägten Persönlichkeiten. Er war ein Querdenker, geriet dadurch aber auch schnell „zwischen die Fronten“. Er stand dem Neupietismus und der evangelikalen Bewegung innerlich sehr nahe, litt aber unter deren Engführungen und überwarf sich schließlich mit den führenden Personen der Gemeinschaftsbewegung. Er verstand sich als Verkündiger des Evangeliums unter den Intellektuellen seiner Zeit, die sich weitgehend vom biblischen Christentum distanziert hatten. Deshalb blieb er im Gespräch mit der kritischen Hochschultheologie und der Philosophie seiner Zeit. Er setzte sich aber auch mit den Weltreligionen auseinander, besonders dem Islam, und suchte evangeliumsgemäße Antworten. Er lernte während seines Vikariats in Jerusalem (1884–1886) die orientalischen Kirchen kennen und schätzen. Er war deutscher Patriot und setzte sich gleichzeitig für die sozial Schwachen ein. Während des Pfarramtes in einer armen Landgemeinde in Friesdorf/Harz (1887–1896) gründete er einen kleinen Industriebetrieb, um den Menschen Arbeit zu verschaffen. Als er von den Armeniermassakern (1895/96) hörte, schuf er umgehend ein Hilfswerk für dieses alte, von der Vernichtung bedrohte christliche Volk und gab sein Pfarramt auf. Seine vielseitigen Bemühungen begründete Lepsius mit einer durchdachten

„christlichen Weltanschauung“, in der das Reich Gottes beziehungsweise Jesus Christus der Dreh- und Angelpunkt war.

Schon bevor Lepsius das Armenier-Hilfswerk in Angriff nahm, bewegte ihn die Gründung der Deutschen Orient-Mission (DOM). Er sah die Notwendigkeit einer intensiven theologischen Auseinandersetzung mit dem Islam, einer soliden theologischen und islamkundlichen Zurüstung der Missionare in eigens dafür zu gründenden Seminaren, die Entwicklung einer kontextuellen Theologie, eines dialogischen Zugangs zu Muslimen im Glaubensgespräch und die Schaffung entsprechender Literatur. Sein Ziel war es, noch einmal den „Orient für Christus“ zu gewinnen. Durch die aktuellen Herausforderungen der Armeniermassaker stand die DOM lange im Schatten der Hilfswerkarbeit. Nach dem Ersten Weltkrieg konnte sich die DOM nie mehr wirklich entfalten. Der Bruch mit der Gemeinschaftsbewegung, vielfache interne Leitungskrisen und der Tod der charismatischen Leitungsperson im Jahr 1926 führten zum Niedergang und schließlich zum Ende der DOM nach dem Zweiten Weltkrieg.

Baumann entfaltet in seinem Schlusskapitel (460–510) das missiologische Erbe von Lepsius im Vergleich zur neueren missiologischen Entwicklung. Dabei wird deutlich, dass Lepsius einerseits theologisch und missiologisch dem Denken seiner Zeit verhaftet war, andererseits ihr weit vorauseilte. Insofern bleibt besonders sein theologischer und missiologischer Ansatz im Blick auf die Begegnung von Evangelium und Islam hochaktuell. Es ist Baumann zu danken, dass er die Theologie und Missiologie von Lepsius übersichtlich und überzeugend dargestellt hat. Er konnte sich dabei auf die zahlreichen Bücher und Zeitschriftenartikel von Lepsius sowie auf das umfangreiche Briefarchiv in Halle/S. stützen. Lepsius war ein Vielschreiber, und die Sichtung seines literarischen Nachlasses war eine immense Arbeit. Baumann hat sich seit Studententagen (Theologische Seminar St. Chrischona und Akademie für Weltmission in Korntal) mit Johannes Lepsius, Armenien und der Mission im Mittleren Osten beschäftigt. Inzwischen ist er als Leiter des Christlichen Hilfsbundes im Orient auch selbst auf diesem Gebiet aktiv tätig. Der Hilfsbund wurde 1896 von Ernst Lohmann als Armenier-Hilfswerk gegründet. Zunächst arbeiteten Lohmann und Lepsius zusammen, dann trennten sich ihre Wege aus geistlichen und theologischen Gründen. Lohmanns Werk hat die Stürme der beiden Weltkriege überlebt und ist bis heute unter Armeniern und Arabern im Libanon und in Armenien tätig.

Da Johannes Lepsius vor 150 Jahren geboren wurde, ist 2008 ein besonderes Lepsius-Gedenkjahr. In Potsdam wird derzeit vom Verein Lepsius-Haus das letzte Wohnhaus der Familie – Lepsius hatte von zwei Frauen 12 Kinder – als Gedenk- und Begegnungsstätte der Deutsch-Armenischen Akademie, die 1925 von Lepsius mitbegründet wurde, hergerichtet. Der Brunnen-Verlag, in dem Arbeit von Baumann erschienen ist, plant die Herausgabe einer populären Erzählung über Lepsius und seine Familie, damit diese markante Persönlichkeit wieder breiteren christlichen Kreisen bekannt wird.

Julius Richter: *Mission und Evangelisation im Orient*, mit Beiträgen von Eberhard Troeger und Christof Sauer, Evangelium und Islam 4, Nürnberg: VTR, 2006, 287 S., 23,95 €

Das vorliegende missionsgeschichtliche Werk ist ein Nachdruck der zweiten Auflage von Band II (1930) aus Julius Richters fünfbandiger Reihe „Allgemeine Evangelische Missionsgeschichte“. Das Buch wurde nun erfreulicherweise in der Serie „Evangelium und Islam“ neu herausgegeben, da es „bis heute kein vergleichbares Überblickswerk ... in deutscher Sprache gibt“ (Mitherausgeber Eberhard Troeger im Vorwort). Richter, der von 1914 bis 1930 Missionswissenschaft an der Berliner Humboldt-Universität lehrte und sich vor allem als Missionshistoriker einen Namen machte, beschreibt in diesem Band die Geschichte der europäischen und amerikanischen protestantischen Missionen im Mittleren Osten vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Jahr 1930.

In einem einleitenden Kapitel setzt sich Richter zunächst mit Grundfragen der missionarischen Begegnung mit dem Islam sowie mit der strittigen Frage auseinander, ob die protestantische Evangelisation und die daraus resultierende eigenständige Kirchenbildung unter den orientalischen Kirchen (als Ansatzpunkt der Missionsbemühungen unter Muslimen) berechtigt gewesen seien – was er vorsichtig bejaht.

Im ersten Kapitel gibt der Autor einen kurzen Überblick der „Anfänge der protestantischen Missionsbestrebungen“ im Orient (46–53) von der Reformationszeit bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, wobei er besonders das Wirken Henry Martyns (1780–1812) in Indien und Persien, die von Malta ausgehende „Mittelmeermission“ der Church Missionary Society (CMS) sowie das Wirken der Basler Mission im Kaukasus kurz darstellt.

Die weiteren Kapitel widmen sich dann ausführlich den Entwicklungen der protestantischen Missionen in verschiedenen Regionen des damaligen Osmanischen Reiches: Türkei (54–107), Syrien und Palästina (108–160), Persien (161–193), Ägypten und Abessinien (194–232). Das Buch enthält des Weiteren einen Anhang mit einer Übersicht der damaligen Bibelübersetzungen in die Sprachen des Mittleren Ostens sowie eine Tabelle mit statistischen Angaben zu den dargestellten Missionsarbeiten (233–243).

In Richters Darstellung wird die herausragende Rolle des kongregationalistischen American Board of Commissioners for Foreign Mission (AB) sowohl in der Türkei als auch in Syrien/Libanon und Persien betont. Richter beschreibt, wie das AB sich zunächst den orientalischen Kirchen zuwandte, zum Beispiel der Armenier-Kolonie in Konstantinopel, die er als kulturell aufgeschlossen bezeichnet. Er zeigt auf, wie die Missionare durch Literaturarbeit, die Übersetzung der Bibel und durch christliche Schulen den Glauben der orientalischen Christen beleben und vertiefen, „die Blüte der armenischen Jugend durch eine gediegene abendländische Bildung anziehen“ (57) und damit auch eine wesentliche Vorar-

beit zur Erreichung der muslimischen Bevölkerung leisten wollten. 1846 jedoch belegte der armenische Patriarch Matteos alle mit den Missionaren sympathisierenden Armenier mit dem Bann, so dass alle weitere „innerkirchliche“ Arbeit unmöglich wurde. Dies war der Beginn der protestantischen Bewegung in der Türkei. Es entstand die „evangelisch-armenische Kirche“, die sich in mehreren regionalen Verbänden über ganz Kleinasien erstreckte und um 1895 über 100 Gemeinden mit rund 50 000 Mitgliedern umfasste. Richter stellt dar, wie die etwa 150 AB-Missionare die Entwicklung der jungen Kirche durch die Gründung von theologischen Seminaren, Schulen und Literaturarbeit förderten.

Als katastrophale Zäsur in Entwicklung dieser Arbeit beschreibt Richter „die Vernichtung des armenischen Volkes“ ab 1895. In diesem Jahr kam es zu ersten nationalistisch inspirierten lokalen Blutbädern unter den Armeniern, bei denen nach den Angaben Richters etwa 90 000 Armenier getötet wurden, darunter 10 000 Protestanten. Er berichtet, dass unter Todesdrohungen damals auch hunderte von armenischen Ortschaften in ihrer Gesamtheit zum Islam übergetreten seien. Aufgrund der durch die Pogrome ausgelösten materiellen und sozialen Notsituation der Armenier wurden in England, Frankreich und Deutschland Hilfswerke gegründet (v. a. Johannes Lepsius' Deutsche Orientmission, 1896, und der Deutsche Hilfsbund für Christliches Liebeswerk im Orient durch Ernst Lohmann, 1896). Auch den noch umfassenderen Genozid an den Armeniern seit 1915 unter der Herrschaft der Jungtürken thematisiert Richter und berichtet, dass unter dem Deckmantel der „Umsiedlung“ etwa 1,5 Millionen Armenier ermordet worden seien. Im Zuge der so genannten türkischen Befreiungskriege nach dem Ersten Weltkrieg unter Führung Mustafa Kemals (Atatürk) verließ auch die Mehrheit der griechischen Bevölkerung Kleinasien. Da es in der 1923 gegründeten laizistischen Türkei kaum noch christliche Minderheiten gab, stellte das AB 1925 seine Missionsarbeit auf die „mohammedanisch-türkische Bevölkerung“ um (80). Trotz gewisser Hoffnungen aufgrund der angestrebten Wendung der Türkei zur Moderne sah Richter in dieser Neuorientierung der amerikanischen Mission zwar „eine bedeutsame Wendung“, sagte ihr aber aufgrund der strikten Religionsfeindlichkeit der Kemalisten beziehungsweise des in der Bevölkerung tief verwurzelten Islam eine ungewisse Zukunft voraus (96).

Neben der Darstellung der protestantischen Arbeit unter den orientalischen Christen gilt Richters Interesse so vor allem auch der unmittelbaren Missionsarbeit unter der muslimischen Bevölkerung. Er schildert zum Beispiel den kurzen, aber wirkungsvollen Einsatz der CMS mit Karl Gottlieb Pfander in Konstantinopel, die amerikanische Arabien-Mission Samuel Zwemers, Temple Gairdners Wirken in Kairo oder die Anfänge der Sudan-Pionier-Mission unter den Nubiern in Ägypten. Im Abschnitt über Palästina widmet Richter den deutschen Initiativen besondere Aufmerksamkeit, wie dem preußisch-englischen Bistum in Jerusalem (in Verbindung mit der CMS) unter der Leitung Samuel Gobats sowie dem Evangelischen Jerusalemverein von F. A. Strauß oder dem Syrischen Waisenhaus Ludwig Schnellers.

Auch wenn Richters Perspektive selbstverständlich von dem Denken seiner Zeit geprägt und somit auch als Zeitdokument zu lesen ist, bietet seine Darstellung einen in dieser Form bislang immer noch einmaligen Überblick zur Geschichte der protestantischen Mission und Kirchenbildung im Mittleren Osten und ist manchmal regelrecht spannend zu lesen. Dazu trägt bei, dass im Druckbild zwischen Detailinformation (klein gedruckt) und dem größer dargestellten Erzählduktus unterschieden wird.

Der Wert des Buchs wird durch die ergänzenden Beiträge der Herausgeber erhöht, die die Brücke zur Gegenwart schlagen. Eberhard Troeger stellt in seinem Vorwort die Bedeutung des Werks für die heutige christliche Mission und Missionsgeschichtsschreibung heraus und weist auf die Notwendigkeit der Fortschreibung der Geschichte für das 20. Jahrhundert unter Berücksichtigung unter anderem der katholischen Beiträge hin. In einem weiteren Aufsatz greift Troeger den Faden der Missionsgeschichte nach 1945 wieder auf und beschreibt den Übergang von der „herkömmlichen Missionsarbeit“ zur neuen evangelikal geprägten Missionsbewegung im Mittleren Osten seit den 1960er Jahren als „Paradigmenwechsel“. In einem englischsprachigen Beitrag (der auch Teile aus Troegers Vorwort auf Englisch wiedergibt) setzt Christof Sauer Richters Werk in den Kontext der internationalen missionshistorischen Forschung zum Mittleren Osten und bietet eine hilfreiche Gesamtchronologie evangelischer Missionen im Orient von der Reformation bis 1990. Hier findet sich auch eine (leider kaum lesbare) historische Landkarte (aus Grundemanns „Neuer Missionsatlas“ von 1903) zu den Ausführungen Richters.

Fazit: Ein Buch, das inzwischen selbst ein Stück Kirchen- und Missionsgeschichte geworden ist, zugleich aber als Gesamtdarstellung zur protestantischen Missions- und Kirchengeschichte im Mittleren Osten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nach wie vor eine Lücke schließt und kirchen- und missionsgeschichtlich interessierten Lesern zu empfehlen ist.

Friedemann Walldorf

Hans Kasdorf: *Design of my Journey. An Autobiography*, Fresno: Center for Mennonite Brethren Studies / Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, 2004, 360 S., € 25,80

Autobiographien sind Ausdruck primärer Erinnerung und stellen wichtige Quellen historischer Arbeit dar. Wenn die Autoren von Autobiographien jedoch selbst als (Missions-)Historiker forschen und schreiben, ist zu erwarten, dass sich in ihren Erinnerungen auch Elemente einer umfassenderen Gedächtniskultur sowie wissenschaftliche Sichtweisen niederschlagen. Der amerikanische mennonitische Missionswissenschaftler Hans Kasdorf (geb. 1928), langjähriges Mitglied sowohl

der Deutschen Gesellschaft für Missionwissenschaft als auch des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie, hat im deutschsprachigen Raum durch Veröffentlichungen, Vorträge und akademische Vorlesungen wichtige Impulse gegeben und zu einer Annäherung zwischen evangelikaler und ökumenischer Missionstheologie beigetragen. Als wichtiger Warneck-Forscher referierte er 1996 im Rahmen des Symposiums zur 100-jährigen Geschichte der Missionswissenschaft in Halle zur Bedeutung Warnecks für Theologie und Kirche. Als Missionshistoriker schrieb er unter anderem über die Missionsgeschichte Russlands (Flammen unauslöschlich. Mission der Mennoniten im Russland der Zaren und Sowjets 1789–1989, Bielefeld 1989). Von 1994 bis 1998 baute Kasdorf in seinem „Ruhestand“ die Abteilung für Missionswissenschaft an der Freien Theologischen Akademie in Gießen auf.

Die hier vorliegende Autobiographie entsprang vor allem den Bitten der Kinder von Hans und Frieda Kasdorf. Erfreulicherweise liegt sie nun – in englischer Sprache – auch einem weiten Leserkreis vor. Zur besonderen Herausforderung des literarischen Genres der Autobiographie schreibt Kasdorf: „Ich habe keine These zu beweisen, kein Problem zu lösen, keine durchgängige Handlung zu entwickeln und keinen Spannungsbogen aufzubauen. Ich habe nur eine Geschichte zu erzählen von meinem Leben, das sich in Form von Geschehnissen in Zeit und Raum entfaltet“ (XVI). Die Geschichte, die erzählt wird, ist allerdings sehr wohl spannend und umspannt dabei weite geographische, kulturelle, zeitgeschichtliche Räume, bedeutungsvolle Themen und tiefgehende Reflexionen.

Die Geschichte beginnt in der Steppe Sibiriens, wo Kasdorf 1928 als jüngstes Kind einer rußlanddeutschen Mennonitenfamilie geboren wurde. Der Autor entfaltet seinen Bericht in fünf Teilen. Den ersten Teil überschreibt er mit „Providence and Provision (1928–1930)“ und berichtet, wie sich die elfköpfige Familie 1929 dem großen mennonitisch-deutschen Flüchtlingsstrom anschloss, der durch die stalinistischen Verbrechen an der Landbevölkerung und den Christen ausgelöst worden war. Die entbehrungsreiche Flucht führte über Moskau, die Ostsee und ein Flüchtlingslager in Mölln/Schleswig-Holstein über den Atlantik schließlich bis in den Urwald Südbrasilien. Dort in der abgelegenen Hanglandschaft des Oberen Krauelflusses beginnen Kasdorfs eigene Erinnerungen, die er im zweiten Teil, „Formative Years of Childhood and Youth (1930–1949)“, liebevoll und nüchtern schildert. Höhepunkt dieses Teils ist der Bericht über seine persönliche Umkehr zu Jesus Christus im Rahmen einer Erweckungsbewegung in der Siedlergemeinschaft, die dem jungen Mann im geistlichen wie auch im umfassenden Sinne neue Perspektiven und schließlich auch den Weg zu einer theologischen Ausbildung in Kanada eröffnete.

Im dritten Teil, „Learning the ABC of My Life's Mission (1949–1962)“, erzählt Kasdorf von den intensiven Jahren der nachgeholt High-School, Bibel-schul- und Collegeausbildung in Kanada, der Heirat mit Frieda Reimer und dem missionarisch orientierten Dienst als Pastor einer Mennonitengemeinde im bra-

silianischen Blumenau. Eine Krebserkrankung Kasdorfs zwingt die junge Familie zur Rückkehr nach Kanada, wo eine erfolgreiche Behandlung zur Heilung führt. Um besser für den Dienst in der Weltmission gerüstet zu sein, entscheidet sich das Ehepaar Kasdorf für eine „Detour in Academia (1962–1978)“, von der Teil IV berichtet. Unterstützt durch seine Frau Frieda und durch eigene Teilzeit-Jobs und Predigt-dienste erwirbt Kasdorf an der University of Oregon einen Magisterabschluss in Sprachwissenschaft (Deutsch, Portugiesisch, Spanisch) und lehrt dann elf Jahre lang bis 1978 als Dozent für Sprachen vollzeitlich am Fresno Pacific College. Parallel entwirft und leitet er seit 1973 das Programm für Missionarsaus- und -weiterbildung (Church Mission Institut) der Mennoniten-Brüdergemeinden und verfolgt seine eigene Weiterbildung in Theologie und Missiologie, die er 1976 mit einer Promotion über Gustav Warneck an der School of World Mission in Pasadena abschließt. Diese Mehrfachbelastung stellt für die inzwischen fünfköpfige Familie eine immense Herausforderung dar.

Im letzten Teil, „On the Missiological Service Road (1973–2003)“, der in gewisser Weise den Höhepunkt der bisher geschilderten Lebens- und Glaubensreise darstellt, entfaltet und reflektiert der Autor seinen nun vollzeitlichen Dienst als „Missionar an Missionaren“ (vgl. Kasdorfs Beitrag in der FS L. Käser, 2003): den Wechsel vom College an das Mennonite Brethren Biblical Seminary in Fresno, wo er 15 Jahre als Professor für Missionswissenschaft lehrt, den vielfältigen missiologischen Reise-Dienst in Südamerika und Deutschland, eine weitere Promotion unter D. Bosch in Südafrika, den erwähnten Aufbau der Abteilung Missionswissenschaft an der FTA in Gießen, aber auch das Ringen mit Krankheit und Begrenzung durch zwei Herzoperationen und die Auseinandersetzung mit dem „rite de passage“ der Pensionierung.

Diese Autobiographie ist ein Buch mit menschlichem, historischem und theologischem Tiefgang, in dem es gelingt, persönliche Erfahrungen in den großen Horizont transkultureller Geschichte und missionswissenschaftlicher Perspektiven zu stellen. Auch der Hintergrund des Autors als Sprach- und Literaturwissenschaftler wird deutlich. Er erzählt humorvoll und realistisch, bisweilen poetisch verdichtet, beobachtet psychologisch scharf und liebevoll und setzt sich dabei immer wieder mit wichtigen menschlichen, theologischen und wissenschaftlichen Fragen auseinander, die unlösbar ineinander verwoben sind: Berufung, Bekehrung, Führung, Migration, Kultur, Geschichte, Identität, Sprache, Familie, Beziehungen, Gemeinde, missionarischer Dienst, missiologische Arbeit und Lehre und den Umgang mit den Freuden, Enttäuschungen und Nöten des Lebens im Vertrauen auf Gott. Das Buch wird ergänzt durch einen dokumentarischen Foto-Teil, Landkarten, eine Bibliographie, ein Glossar zu deutschen, plattdeutschen, portugiesischen oder russischen Begriffen und einen Index.

Friedemann Walldorf

Praktische Theologie

1. Allgemein

A. Dinter, H.-G. Heimbrock, K. Söderblom (Hgg.): *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen*, UTB 2888, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 384 S., € 29,90

Die Herausgeber, Leiter der praktisch-theologischen Sozietät des Fachbereichs Evangelische Theologie der Universität Frankfurt/Main, fragen, wie eine Praktische Theologie beschaffen sein muss, die „die gelebte Religion erforschen kann“ (5). Dass sich die Praktische Theologie empirisch orientiert, zeigt der Titel.

Formal ist zunächst lobend festzustellen, dass sich die Herausgeber ganz im Sinne ihrer empirischen Methodik bemühen, den Sammelband lesefreundlich zu gestalten. Der Band vereint vier Autorinnen und sieben Autoren, die wissenschaftlich arbeiten und zusätzlich vorwiegend im Pfarrdienst oder freikirchlich im internationalen Kontext stehen. Von daher erschließen die Einzelbeiträge konkrete Projekte durchgehend mit qualitativen Einzelmethoden und diskutieren Grundfragen einer Empirischen Theologie nicht abgehoben auf einer Metaebene, sondern in ihren jeweiligen Forschungsfeldern. Darüber hinaus liegt der Reiz der praxisbezogenen Forschungsberichte auf den analysierten Ergebnissen. Dann nämlich, wenn A. Knecht den Befund zu seiner Forschungsfrage „Was macht Gottesdienste zu einem Erlebnis, an dem Menschen gerne teilnehmen?“ vorlegt (106). So zeigt sich, „dass der traditionelle ‚nüchterne‘ protestantische Gottesdienst ebenso ein Erlebnis darstellt wie ein evangelischer Gottesdienst, der gänzlich von den Ausdrucksformen zeitgenössischen Entertainments geprägt ist“ (116f). In einer weiteren Untersuchung, die auf einer Habilitationsarbeit basiert, geht es um Aspekte der religiösen Alltagskultur. In Anlehnung an M. Luthers Auslegung zum Dekalog und die Warnungen vor dem Schätzesammeln aus der Bergpredigt fragte I. Mädler ihre Interviewpartner: An welche drei Gegenstände in der Wohnung hängen sie ihr Herz? Ihre Ergebnisse belegen, inwiefern sich der „Prozess des Sich-Erinnerns“ nicht im „luftleeren Raum“ vollzieht, sondern Gegenstände braucht, die „positiv besetzte Erlebnisse“ präsent halten (166) oder deren Wert – obwohl es zum Teil um durchaus glanzlose Dinge geht – „auf den Wert der Menschen“ hinweist, „denen sie gehören“ (167). Mädler setzt ihre Analysen mit den Ausdrucksformen „kirchlicher Räume und Rituale“ und „Idolisierung in der Identitätsbildung“ sowie den Kasualien in Beziehung, um nur einige Anwendungsgebiete zu nennen (168).

Auf diese Alltagsforschungen (84–212) folgen neun empirische Zugänge, die in aller Kürze relevante qualitative Methoden beschreiben. Innerhalb dieser me-

thodischen Verfahren wird auf Bezugspunkte zur Theologie hingewiesen (213–303). Weil es in der empirischen Forschung zu einer wechselseitigen Begegnung zwischen den Forschenden und Befragten kommt und Forscher in das Beobachtete eingreifen, es kritisieren und neu gestalten, bedarf es einer Forschungsethik. Diese unverzichtbare Thematik rundet den Methodenteil sinnvoll ab (303–309).

Didaktisch gut präsentieren sich die Beiträge jeweils mit einem stichwortartigen Aufriss sowie Fotos zum Forschungsgegenstand, zahlreichen Abbildungen, welche die methodischen Zugänge und Theorienansätze visualisieren. Definitionen und Merksätze werden eingerahmt. Erfahrungen teilnehmender Beobachtung oder Transkriptionen heben sich vom übrigen Text durch graue Unterlegungen ab. So eignet sich der Band als ergänzender Erstzugang zur Empirischen Theologie und ihrem Methodenrepertoire.

Die erwähnten Forschungsprojekte werden durch Grundsatzartikel am Anfang und Ende des Lehrbuches gerahmt. Beschäftigt sich der erste Beitrag mit der Fragestellung wie „Praktische Theologie als Empirische Theologie“ zu verstehen ist (17–59), nimmt der zweite den phänomenologischen Ansatz des Philosophen und Gründervaters der Phänomenologie, E. Husserl, in seiner methodologischen Weiterentwicklung für eine empirisch-praktische Theologie auf (60–83). Die letzten beiden Artikel zeigen zusammenfassend einerseits, wie Theologie mit der Erfahrungswissenschaft und ihrem dreifachen Verfahren (induktiv, deduktiv und abduktiv) zusammenhängen. Andererseits entfalten die letzten Beiträge unter dem empirisch-theologischen Blickwinkel, wie die Pfarrerschaft eine wahrnehmende pastorale Kompetenz in den Veränderungen kirchlicher Praxis und Gesellschaft gewinnen kann (319–333). Abschließend wird die produktive Spannung zum Kirchenbegriff reflektiert (333–340).

Aus den genannten grundlegenden Artikeln eignen sich zwei zum näheren Betrachten. Der erste Aufsatz präsentiert die Entwicklung der Empirischen Theologie (17–59). Einleitend werden darin die Spannungsverhältnisse zwischen Erfahrung und Theologie einerseits und sozialwissenschaftlicher Sprache und ihren Konzepten zur Theologie andererseits als Importe diskutiert. Demgegenüber soll der Konsens in der Kerneinsicht bestehen, dass „das Interesse an der Empirischen Theologie dem Wirklichkeitsverlust von weltfremder Theologie und kirchlicher Praxis“ entgegenwirken kann (25). Bevor H.-G. Heimbrock das Wesen der Empirischen Theologie, wie er es versteht, weiter ausführt, folgt ein lohnenswerter Exkurs von P. Meyer, der drei markante Typen Empirischer Theologie vorstellt (26–42). Meyer rekurriert zunächst auf die beiden anwendungsorientierten („applikativen“) Typen, die Werner Gruehn, Theologe und Religionspsychologe sowie Pfarrer, und Arnd Hollweg, Theologe und Sozialpsychologe, bereits Mitte des 19. Jahrhunderts repräsentieren. Beide setzen laut Meyer die empirisch gewonnen „Tatsachen“ als „unstrittige Abbilder der Wirklichkeit“ voraus. Hollweg differenziert jedoch, indem er Theologie als empirisch unzugänglich konstatiert (30). Auch wenn Meyer Hollwegs Ansatz zu Recht als eine seinerzeit „repräsentative Option“ (32) würdigt, sollte seine empirische Theologie doch auch stärker

in die gegenwärtige Diskussion einbezogen werden, weil er einerseits die überschneidenden Schnittflächen zwischen sozialwissenschaftlicher Forschung und theologischer Ekklesiologie positiv herausarbeitet, andererseits aber unüberwindliche Grenzen zwischen beiden deutlich markiert. – Als zweiten Typus führt er den Systematiker Bernard Meland an, der wesentliche Impulse aus den unterschiedlich geprägten Philosophien aufnimmt (33–36). – Als dritten Typus identifiziert Meyer das intradisziplinäre Modell des niederländischen katholischen Theologen Johannes van der Ven, das von der Praktischen Theologie verlangt, selbst empirisch zu werden (36–41). Seine Wirkungsgeschichte reicht inzwischen über die Niederlande hinaus und etablierte die Zeitschrift *Journal of Empirical Theology* (JET) sowie das Forschungsnetzwerk *International Society for Empirical Research in Theology* (ISERT). Meyer bezeichnet seinen theologischen Ausgangspunkt als Inkulturation des Evangeliums angesichts eines Glaubens, der dem Säkularismus unterworfen ist und den van der Ven methodisch mit qualitativen und quantitativen Verfahren zirkulär abschreitet (37). Meyers kritische Rückfragen beziehen sich auf das „vorausgesetzte Religionsverständnis“ und das Verständnis des „inkulturierenden Evangeliums“, verbunden mit dem Hinweis, dass die neuere Missionswissenschaft hier „verdienstvolle Einsichten“ leistet (41). Ergänzend dazu ist auf Schweyers Dissertation (Kontextuelle Kirchentheorie, Zürich 2007 [211–221]) zu verweisen, der hauptsächlich die „vertikale Dimension“ bei van der Ven vermisst (220f). Am Schluss des Exkurses von Meyer steht kein Ideal Empirischer Theologie, sondern weitere Grundfragen, die das Verhältnis zwischen Theologie und Empirie betreffen. – Die offenen Fragestellungen komprimieren sich visualisiert auf ein Fragezeichen hinsichtlich eines vierten Typus (41f) und finden, wie zu erwarten, im phänomenologischen Ansatz der Herausgeber ihre Antwort (83).

Ihr Ansatz – und damit folgt der zweite Aufsatz – insistiert einerseits auf den nach Heimbrock bereits etablierten „methodischen Atheismus“ der Exegese und hält diesen auch für eine Praktischen Theologie im 21. Jahrhundert für unverzichtbar, wenn sie interdisziplinär gesprächsfähig sein will (49). Andererseits enthält ihr Ansatz eine offene theologisch unzensurierte Reichweite, weil er nicht nur religiöse Erfahrungen allgemein, sondern lebensweltliche Phänomene und das Handeln des Menschen einschließt (73). Aus alledem folgt in logischer Konsequenz, dass dabei „nicht mehr Gott, sondern der Mensch als Subjekt seiner Praxis, seines Handelns angesprochen“ wird (82). Heimbrock betont aber auch, dass die Herausforderung nun darin bestehe, diese Dimensionen in einer empirisch arbeitenden Praktischen Theologie einzuholen, was er in seinem Projektbeispiel zu illustrieren versucht (84–100).

Was ist nun zu diesem als Lehrbuch konzipierten Sammelband zu sagen? In methodischer Hinsicht eignet er sich durchaus, um einen ersten praxisbezogenen Einblick in qualitative Methoden der Sozialforschung, Kulturanthropologie und empirischen Ethnologie in religiösen Kontexten zu gewinnen. Auch für die Grundsatzartikel trifft dies zu, weil sie teilweise in grundsätzliche Fragestellungen

gen einer Empirischen Theologie einführen und Diskussionsstoff für Studierende bieten. Kritisch zu fragen ist, ob eine deskriptive Beschreibung einer phänomenologischen Methodik, selbst wenn sie tiefer liegende Sinnhorizonte aufschließen hilft, für die Praktische Theologie in gesellschaftlicher, missionarischer und ekklesiologischer Hinsicht ausreicht – zumal dann, wenn die dahinterliegende Theorie alles theologische Werten offen halten will.

Manfred Baumert

Tobias Faix, Thomas Weißenborn (Hgg.): *Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne*, Marburg: Francke, 2007, 256 S., € 12,95

„Verzeiht! es ist ein groß Ergetzen, sich in den Geist der Zeiten zu versetzen“, schwärmt der Gehilfe des Doktor Faustus in der großen Tragödie von Johann Wolfgang Goethe. Jüngst haben sich wieder 26 Autoren in dem von Tobias Faix und Thomas Weißenborn herausgegebenen Buch „Zeitgeist“ mit dem Geist der Zeiten auseinandergesetzt. Das im Verlag der Francke-Buchhandlung (Marburg) erschienene Buch umfasst 37 Beiträge auf insgesamt 251 Seiten. Im Schnitt zählt ein Buchbeitrag damit rund 7 Seiten, was unterstreicht, dass die Publikation als Impulsgeber und nicht als Grundlagenwerk verstanden werden möchte. Abgesehen davon, dass sich die Fußnotenreferenzen wegen des Grautons im Fließtext nur mühsam auffinden lassen, ist die Aufsatzsammlung wunderschön gestaltet. Besonders Leser, die ihre Bücher gern mit Notizen versehen, werden den Satzspiegel mit den breiten Rändern schätzen. Meist wurden den Textbeiträgen Kontaktinformationen, Literaturhinweise und Anregungen für das Weiterstudieren beigegeben. So kann der Leser ohne viel Aufwand zusätzliche Literatur finden und die Denkanstöße vertiefen. Am Ende des Buches (246–251) befindet sich zusätzlich ein Verzeichnis deutschsprachiger und englischsprachiger Literatur über die Emerging Church (EmCh), wobei auffällt, dass kritische Werke über emergentes Gedankengut fehlen.

Die Artikel wurden inhaltlich um vier Bereiche gruppiert. Der erste Teil (11–60) bemüht sich um eine Bestandsaufnahme und will dabei helfen, den Geist dieser Zeit besser zu verstehen. Der zweite Teil versammelt Texte, die neutestamentliche Perspektiven für den Umgang mit der Kultur von heute entfalten. Der dritte Teil fokussiert die EmCh-Bewegung und will den Weg für ein neues, der Postmoderne angemessenes Denken ebnen. Der vierte, längste und letzte Teil gewährt dem Leser schließlich Einblick in eine Vielzahl von Projekten, deren Initiatoren sich das „missionale“ und gesellschaftsrelevante Einmischen in die Gesellschaft zur Aufgabe gemacht haben. Die Herausgeber verweisen in ihrer Einleitung darauf, dass der Sammelband ein Ringen widerspiegelt (10). Tatsächlich spürt der Leser schnell, dass die Autoren geistlich-theologisch unterschied-

lich sozialisiert sind. „Zeitgeist“ kommuniziert keine einheitliche Botschaft, sondern ist ein Sprachrohr für banale, streitbare, anregende, provokative und manch ernüchternde Thesen.

Besonders enttäuscht haben mich die stilistisch geschliffene Meditation über den Zeitgeist („Weht denn auch der Zeitgeist, wo er will?“ [25–31]) und die Ausführungen über Offenbarung und Kultur („Mangos oder Bananen?“ [32–37]). Ich habe mir beim Lesen ausgemalt, wie wohl Karl Barth auf diese Artikel reagieren würde. Er, der seit seiner Abkehr vom Kulturprotestantismus religiöse „Anknüpfungspunkte“ und all die kleinen „Bindestriche“ aufs Schärfste bekämpfte und mit seinem Offenbarungsmonismus der Kultur jede Offenbarungsqualität absprach, würde wohl an Thesen wie „Gott redet in und durch die jeweilige Kultur“ (33) oder „der Heilige Geist begegnet uns in der esoterischen Religiosität“ (30) schier verzweifeln. Als jemand, der Barth differenziert liest, halte ich mich da doch lieber (wenn auch mit einigen Bauchschmerzen) an die Barmer Erklärung, in der es heißt: „Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung außer und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen.“ Da sich die bisweilen romantische Begeisterung für die Kultur der Postmoderne und die neue Religiosität durch weite Teile des Buches ziehen, wirkt es befremdlich, dass „Zeitgeist“ nicht nur unter ein Bibelwort (Joh 17,18), sondern auch unter ein Zitat von Karl Barth gestellt wurde: „Manchmal hat es den Anschein, als hätten Christen Angst vor dem Zeitgeist. Gerade Christen, die doch selbst vom Geist geleitet werden. Steht nun der Zeitgeist gegen den Geist Gottes? Steht das Evangelium gegen den Zeitgeist? Beeinflusst das Evangelium den Zeitgeist? Oder ist es eher umgekehrt? Es ist noch gar nicht so lange her, da wurde in vielen Gemeinden von der ‚bösen Welt‘ gesprochen, der Gesellschaft, mit der es stetig bergab gehe, und man hat sich als Gemeinde immer mehr zurückgezogen und eine eigene ‚Gemeindekultur‘ gepflegt, Gemeindezentren im Industriegebiet gebaut, da wo man am Wochenende schön alleine ist“ (7).

Das Buch enthält aber ebenfalls sehr hilfreiche und ermutigende Beiträge. Hervorheben möchte ich die Artikel von Thomas Weißenborn, die allesamt frei sind von plakativ-schwachen (und inzwischen so unendlich langweiligen) Thesen wie zum Beispiel „Medien reflektieren die Gesellschaft“ (56), „Wir brauchen eine radikale Kontextualisierung“ (23), „Weg mit der etwas zwanghaften Jugendarbeit“ (177) oder: Wahrheit ist „personal“, „beziehungsorientiert“ (118) und „hochdynamisch“ (122). Weißenborn spürt man ab, dass er selbstkritisch um die richtigen Antworten auf die Herausforderungen der Gegenwartskultur ringt und für ihn eine naive Postmodernisierung des Christentums keine Option ist. Nach Weißenborn steht das Christentum „in einer Gesellschaft, die alles relativiert“, vor der Herausforderung, das „Absolute hochzuhalten“. Christen müssen eine „bewusste Gegenbewegung initiieren, in der unsere Prägung durch das

Evangelium im Mittelpunkt steht“ (71). Wie sehr wünsche ich mir, solche Stimmen in den EmCh-Kreisen des Öfteren zu hören.

Abschließend noch drei sehr persönliche Eindrücke: (1) Obwohl das Buch kein Grundlagenwerk ist, vermisse ich so etwas wie eine kleine Theologie des Zeitgeistes. Natürlich haben sich Christen zu oft aus der gesellschaftlichen Verantwortung gezogen und den Begriff „Zeitgeist“ einseitig negativ besetzt. Ebenso halbherzig und unbefriedigend wirkt jedoch eine Umarmung des Zeitgeistes. Viele der in der Einleitung aufgeworfenen Fragen bleiben unbeantwortet. Dabei hat die Heilige Schrift doch so viel über den Geist der Zeiten zu sagen. Christen haben nach 1 Kor 2,12 nicht den „Geist der Welt“, sondern den „Geist aus Gott“ empfangen. Die Menschen dieser Welt werden von einem Geist beherrscht, der während dieser Zeit „in den Kindern des Ungehorsams am Werk ist“ (Eph 2,2). Eine Reflexion dieser und anderer Bibeltexte (z. B. Röm 12,1–3; Eph 6,12) wäre angebracht gewesen.

(2) Diese Defizite und die Summe anderer aufgenommenen Impulse festigen meinen Eindruck, dass man in den Kreisen der EmCh mit dem Zeitgeist respektvoller umgeht als mit dem Wort Gottes. Während man keine Mühe scheut, Kulturhermeneutik zu betreiben, werden bisweilen Bibeltexte eher stiefmütterlich behandelt. Ein Beispiel: Betont wird gern, dass Gott die ganze Welt liebt (z. B. 6.170). Dass Gott diese Welt auch verflucht hat (vgl. Gen 3), das Verhältnis Gottes zur Welt dem des Lichts zur Finsternis entspricht (vgl. Joh 1,5,9; 3,19; 12,46; Eph 6,12) und wir auf ein Gericht zusteuern, aus dem allein Jesus, der Christus, retten kann (vgl. Joh 16,8; 1 Thess 1,10), habe ich im gesamten Buch nirgendwo gelesen. Einer so eklektischen Bibellektüre entspringt keine ganzheitliche Theologie, der sich die EmCh angeblich verschrieben hat, sondern eine Sichtweise, die die Antithese von Gott und Welt zumindest verharmlost, wenn nicht ganz für obsolet erklärt. (Doug Pagitt tritt sogar offensiv dafür ein, die Unterscheidung von Gott und Welt zu überdenken. Er schreibt in seinem Beitrag für das von Robert Webber herausgegebene Buch „Listening To The Beliefs Of Emerging Churches. Five Perspectives“, Grand Rapids 2007, 142: „Die Idee, dass es notwendigerweise eine Unterscheidung zwischen Materie und Geist oder zwischen Schöpfung und Schöpfer gibt, ist zu überdenken.“) Auch im Buch „Zeitgeist“ wird der Verdacht ausgesprochen, die Unterscheidung zwischen Geist und Natur sei eher platonisch als biblisch (170). Platonisch, problematisch und der Bibel fremd ist jedoch eine Abwertung der dinglichen Welt gegenüber den Ideen, nicht die Unterscheidung von Geist und Materie beziehungsweise Natur.

(3) Schließlich frage ich mich mehr und mehr, wen die EmCh eigentlich erreichen möchte. Wirklich postmoderne Denker lassen sich auf diesen Schmusekurs nicht ein, sind viel zu klug, um nicht auch den Jesus-Narrativ zu hinterfragen. Das Festhalten am Absoluten, an einer Heiligen Schrift, einem Gott und einem Messias kann für den wirklich Postmodernen nur in die Intoleranz führen. Die überwältigende Mehrheit der Menschen in Westeuropa denkt jedoch nur „soft“ postmodern. Und genau diese Leute werden in einem radikal kontextualisierten

Gemeindeleben nur ihre eigene Lebenskultur wiederfinden, nicht aber das, was sie brauchen. Die Themen der EmCh sind nämlich gar nicht ihre Themen! Die Menschen von heute sind an einem dekonstruierten Evangelium genau so wenig interessiert wie an einer neuen Utopie („Komm! Wir gehen nach Utopia. Wir werden es Reich Gottes nennen“ [106]). Was die orientierungslosen, nachdenklichen und verunsicherten Menschen brauchen, ist „Butter bei die Fische“. – So befürchte ich, dass die EmCh, die mich stellenweise an den Kulturprotestantismus des 19. Jahrhunderts erinnert, vor allem eigene Geschichte(n) aufarbeitet und zum Sammelbecken für frustrierte Kinder aus evangelikalen Elternhäusern mutiert. Doktor Faustus wusste um die Begrenztheit des Zeitgeistes wie um den relativen Wert der empirischen Forschung. Seine Antwort auf das leidenschaftliche Bekenntnis des Assistenten Wagner spricht Bände: „Was ihr den Geist der Zeiten heißt, das ist im Grund der Herren eigener Geist, in dem die Zeiten sich bespiegeln. Da ist's denn wahrlich oft ein Jammer!“

Ron Kubsch

Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Hgg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2007, 871 S., € 79,-

Eine kurze Besprechung kann diesem umfangreichen Handbuch, das 69 Beiträge von insgesamt 66 Autoren enthält, kaum gerecht werden. Die Rezension zielt daher nicht darauf ab, den Inhalt erschließen zu wollen, als vielmehr Kontext, Anlage und Anliegen des Handbuches kritisch zu beleuchten.

Vor zwanzig Jahren erschien evangelischerseits das letzte „Handbuch der Praktischen Theologie“ (hg. v. Peter C. Bloth, Gütersloh 1981–1987). Es behandelt in den Bänden 2–4 die Praxisfelder „Der Einzelne / die Gruppe“, „Gemeinden“ und „Gesellschaft und Öffentlichkeit“. Der erste Band, der die Grundlegung enthalten sollte, wurde nie publiziert. Das dürfte vor allem mit den großen Verschiebungen in der praktisch-theologischen Theoriediskussion zusammenhängen. Die Ausweitung des Gegenstandes über die Gemeinde hinaus zur Gesellschaft, welche im Praxisteil dieses Handbuches bereits nachvollzogen wurde, konnte theoretisch noch nicht genügend eingeholt und begründet werden. Die in den nachfolgenden Jahren stattfindende Diskussion hat diese Fragestellung intensiv bearbeitet, was schließlich zur Herausbildung eines religiösen Paradigmas Praktischer Theologie führte.

Einen ersten Meilenstein dazu bildete die Gründung des von Gräb mit herausgegebenen *International Journal of Practical Theology* (IJPT) 1997. Im Editorial der ersten Ausgabe ist zu lesen: „Die gelebte christliche Religion ... geht im Leben der Kirchen und Gemeinden nicht auf. Es ist daher zur spezifischen Aufgabe der Praktischen Theologie geworden, nicht nur Kirchenkunde zu betreiben, son-

dern darüber hinaus eine ‚religiöse Gegenwartskunde‘ aufzubauen. Dazu braucht sie einerseits einen weiten, kultur- und wissenschaftssoziologischen Religionsbegriff und andererseits empirisch-hermeneutische Forschungsmethoden.“ Damit sind die Hauptmerkmale des religiösen Paradigmas im Gegenüber zum ekklesialen Paradigma benannt. Praktische Theologie wird nicht mehr ekklesiologisch-kirchentheoretisch, sondern religionstheoretisch begründet, und anstelle handlungsorientierter Methoden werden wahrnehmungsorientierte Ansätze präferiert. Dass nun in diesem Rahmen ein eigenes und umfangreiches Handbuch vorliegt, dokumentiert eine breite Etablierung des religiösen Paradigmas zumindest in der deutschsprachigen universitären Praktischen Theologie. Die Beschreibung des Ansatzpunktes des Handbuches enthält deutliche Parallelen zum Editorial des IJPT: „Als einer wissenschaftlichen Disziplin ist der Praktischen Theologie über die kritische Orientierung kirchlicher Praxis hinaus die Wahrnehmung, Reflexion und Hermeneutik der Religion in der modernen Lebenswelt aufgegeben ... Gesellschaftliche, individuelle und kirchliche Religionspraxis sind, darin liegt der gemeinsame Ansatzpunkt der Beiträge, aufeinander zu beziehen“ (11).

Die Beiträge sind vier Bereichen zugeordnet. Im ersten Teil werden unter dem Titel „Grundbegriffe“ Themen wie Bildung, Christentum, Individualität, Kirche, Gesellschaft, Kultur, Leben und Religion diskutiert. Die entsprechenden Artikel geben einen ausgezeichneten Überblick, wie diese Begriffe im Rahmen des religiösen Paradigmas verstanden und verwendet werden. Dann werden im zweiten Teil „Phänomene“ erschlossen, wobei explizit religiöse Praktiken wie Bibel und Gebet ebenso berücksichtigt werden wie Bereiche der Lebenspraxis, die gewöhnlich nicht als Formen von Religion betrachtet werden, so zum Beispiel Drogen, Fernsehen, Kino, Sport oder Tourismus. Es lohnt sich, mit offenen Augen und Ohren wahrzunehmen, wie unsere Zeitgenossen leben, was sie empfinden, und wo in ihrer Lebenspraxis religiöse Dimensionen – im weitesten Sinn – erkennbar sind. Gerade Personen, die stark im binnenkirchlichen Umfeld beheimatet sind, können hier bezüglich einer breiteren Wahrnehmung religiöser Phänomene manch Wertvolles entdecken, auch wenn sie die Interpretation dieser Phänomene nicht immer teilen werden. Im dritten Teil werden „Praxisvollzüge“ beschrieben. Dabei liegt der Schwerpunkt auf den verschiedenen Formen kirchlich-religiöser Praxis, die in der Regel professionell wahrgenommen werden, so zum Beispiel Abendmahl, Diakonie, Gemeindeentwicklung, Gottesdienst, Kirchenmusik, Predigt, Seelsorge und Taufe. Die Artikel wollen durch eine interpretierende Beschreibung der gegenwärtigen Situation und der dabei wichtigen Faktoren über das selbstverantwortliche und eigenständige Handeln informieren, ohne schon klare Handlungsziele und -formen vorzugeben. Wer auf der Suche nach konkreten Handlungsanweisungen ist, wird von diesem Handbuch enttäuscht sein. Zuletzt werden unter dem Stichwort „Diskurse“ Perspektiven erläutert, die in den verschiedenen Formen religiöser Praxis zu bedenken sind, so zum Beispiel Ästhetik, Hermeneutik, Phänomenologie und Theologie.

Auf eine strenge Systematik verzichtet das Handbuch. So sind innerhalb der vier Bereiche die einzelnen Artikel nicht sachlich gegliedert, sondern erscheinen wie Lexikon-Artikel in alphabetischer Reihenfolge. Die Beiträge folgen in der Regel einem einheitlichen Aufbauschema. Nach einer Einführung erfolgt eine Problemskizze, dann schließt sich als oft ausführlichster Teil die thematische Entfaltung an. Abgeschlossen werden die Artikel mit weiterführenden Literaturhinweisen. Wie bei einer solch breitgefächerten Anlage nicht anders zu erwarten ist, unterscheiden sich die Beiträge hinsichtlich der Qualität und der Komplexität, auch hinsichtlich der Breite der Wahrnehmung. Ein ausführliches Sach- und Namensregister erleichtert das Auffinden der gewünschten Artikel und trägt so zur Benutzerfreundlichkeit bei.

Das religiöse Paradigma leidet unter einer prinzipiellen konzeptionellen Schwäche, die auch in diesem Handbuch leicht feststellbar ist. Denn wenn als Subjekt für den Praxisvollzug die Kirche beziehungsweise die im Dienst der Kirche stehenden Personen angesprochen werden, die Praxisgestaltung aber stark an die wahrgenommenen Phänomene anknüpft und von dort her weiterentwickelt wird, dann besteht die Gefahr einer Funktionalisierung der Kirche unter dem Diktat einer dem Wesen der Kirche mitunter fremden Religionstheorie. Hilfreich wäre es deshalb, analog zum katholischen „Handbuch Praktische Theologie“ (hg. v. H. Haslinger, Mainz 1999–2000) bewusster zwischen „Wahrnehmungshorizont“ und „Konzeptionsgegenstand“ zu unterscheiden, also zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft als Adressat beziehungsweise Horizont kirchlichen Handelns und der Kirche als Handlungssubjekt. Wird die Kirche so in den Blick genommen, erfordert das konsequenterweise eine stärkere Bemühung um ekklesiologisch-kirchentheoretische Grundlagen, da diese für die Ausrichtung kirchlicher Praxis entscheidend sind. Und schließlich wäre es nötig, für jedes Praxisfeld theologische Kriterien zu entwickeln, um die vorhandene religiöse Praxis theologisch verantwortlich zu interpretieren und die kirchliche Praxis in ihrer Eigen- oder auch Widerständigkeit zu gewährleisten.

Das Handbuch gilt als „grundlegendes Standardwerk“ (so auf dem Buchdeckel) und wird die zukünftige praktisch-theologische Landschaft mitprägen. Auch wenn das Handbuch sachkundig und kompetent eine große Bandbreite praktisch-theologischer Fragestellungen bearbeitet und so eine Fundgrube für viele Entdeckungen bildet, bleibt bei mir doch ein ungutes Gefühl zurück. Vielleicht lässt sich das Unbehagen anhand eines exemplarischen Sachverhaltes schildern. Neben den oben beschriebenen konzeptionellen Schwächen ist mir aufgefallen, dass die Perspektiven von Mission und Evangelisation im ganzen Handbuch nicht entfaltet werden. Eine Ausnahme bildet der Artikel über Gemeindeentwicklung von Christian Grethlein, der auf eineinhalb Seiten den „evangelikal-missionarischen Neuansatz“ des Gemeindeaufbaus kritisch darstellt (501–503). Ansonsten sind diesen Themen weder Artikel gewidmet noch tauchen die entsprechenden Begrifflichkeiten im Sachregister auf. Das gibt zu denken. Eberhard Jüngel hat der Kirche anlässlich der EKD-Synode 1999 den viel zitier-

ten Spitzensatz mitgegeben: „Wenn Mission und Evangelisation nicht Sache der ganzen Kirche ist oder wieder wird, dann ist etwas mit dem Herzschlag der Kirche nicht in Ordnung.“ Wenn Mission und Evangelisation für die Kirche so bedeutsam sind, sollten sie das nicht auch für die Praktische Theologie sein? Und ist dann das Fehlen dieser Perspektiven nicht Symptom einer für die zukünftige Ausrichtung kirchlichen Handelns wenig hilfreichen Praktischen Theologie? Könnte es also sein, dass auch mit dem Herzschlag dieses Handbuches etwas nicht in Ordnung ist? Ich bezweifle, ob eine im Rahmen des religiösen Paradigmas ausgestaltete Praktische Theologie die Kraft hat, zur Erneuerung der Kirche Wesentliches beizutragen. Vielmehr sehe ich in dieser Situation die evangelikale Theologie dazu herausgefordert, eine Praktische Theologie zu entwickeln, welche diese Defizite ernst nimmt und zu überwinden sucht.

Stefan Schweyer

Ron Kubsch: *Die Postmoderne. Abschied von der Eindeutigkeit*, Hänssler kurz und bündig, Holzgerlingen: Hänssler, 2007, 92 S., € 6,95

Das Ziel dieses Buches ist es, ein kompliziertes Thema dem „Normalbürger“ verständlich zu machen. Und das kurz und bündig. In zwei bis drei Stunden – sagt der Herausgeber Thomas Schirmacher – soll man das Buch gelesen und die Grundzüge der Postmoderne sowie ihre Auswirkungen auf die Kultur erkannt haben können. Das Buch verlangt Mitdenken und ist interessant geschrieben. Hilfreiche Veranschaulichungen, erläuternde Zitate, lehrreiche Fußnoten und am Ende ein hilfreiches Verzeichnis empfohlener Literatur machen es auch für den Normalbürger verständlich.

Kubsch fängt mit wichtigen Voraussetzungen zur Kulturkritik an. Nach einer Beschreibung der Moderne und ihrer neun Merkmale zeigt er die Entwicklung der postmodernen Philosophie auf. Mit hilfreichen, kurzen Zusammenfassungen der Hauptfiguren dieser Bewegung – Nietzsche, Heidegger, die Sprachkritiker (Wittgenstein, Derrida, Foucault, Lacan, Rorty, Butler), Gadamer, Kuhn, Lyotard und Feyerabend – und der anschließenden Erläuterung von 11 Merkmalen der postmodernen Denkart, deckt Kubsch die mehr als 100 Jahre lange Entwicklung postmodernen Denkens ab. Anschließend zeigt er die Auswirkungen der Postmoderne auf Architektur, Kunst, Literatur, Film, Sexualität und das Christentum. Das führt ihn zur kritischen Analyse. Kubsch selbst sieht die Postmoderne im Schwinden: „Die Postmoderne verliert im Raum des Denkens allmählich ihren Einfluss“ (61). Sie stehe in der Gefahr zu implodieren, weil sie das Gewicht der Logik und der Vernunft nicht zu tragen vermöge. Zugleich sei in manchen christlichen Kreisen, besonders in der sogenannten Emerging-Church-Bewegung, die Versuchung aber gerade jetzt sehr stark, vieles unkritisch von der Postmoderne

zu übernehmen und so evangelikale Theologie zu verwässern. Andererseits sollte die Chance nicht verpasst werden, die die Postmoderne – solange sie noch existiert – bietet, Menschen dieser kulturellen Prägung mit dem Evangelium von Jesus und mit einer starken Theologie zu erreichen.

Während Kubsch im größten Teil des Buches die Komplexität der Postmoderne in verständlicher Sprache erklärt, gibt es doch einige Stellen, an denen die Sprache mit *termina technica* überladen erscheint: so auf Seite 29, wo Martin Heidegger zum Thema Irrationalität zitiert wird; oder wenn der Dadaismus zwar erwähnt, aber nicht definiert wird; wenn von „Hybridisierung“ (38) und „Immanenz des Lachens“ (38) gesprochen wird und versäumt wird, ein wichtiges Zitat von Hassan für den Laien verständlich zu übersetzen (39). Auch fällt auf, dass von Kierkegaard und Hegel in der Beschreibung der philosophischen Entwicklung zum postmodernen Denken nicht die Rede ist. Die heutige Emerging-Church-Bewegung wird meines Erachtens einseitig beschrieben, indem Kubsch die Theologie des nicht-evangelikalen Flügels (Stanley Grenz, Burke, Smith und MacLaren) kritisiert und damit die Theologie der gesamten Emerging-Church-Bewegung, einschließlich des evangelikalen Flügels, stigmatisiert.

Der größte Wert des Buches liegt darin, dass Kubsch uns Fragen mit auf den Weg gibt, die sich unsere theologischen Ausbildungsstätten unbedingt stellen müssen: Wie können wir Gespräche über Leben und Ewigkeit führen, ohne an der postmodernen Masse vorbei zu reden? Wie können wir über Ethik und Werte schreiben, ohne die postmodernen Denkmuster gänzlich unberücksichtigt zu lassen? Es genügt nicht, aus der Distanz heraus zu kritisieren in der Hoffnung, dass die Gesellschaft eines Tages ihre Fehler einsehen und sich verändern wird. Nach der Postmoderne kommt eine Post-Postmoderne. Wo werden wir dann sein? Wo sind wir jetzt? Mitten drin, nahe dran oder ganz abgesondert? Jeder der wissen will, wie die Kultur denkt, in der er steckt und vor der er das Evangelium ausleben soll, sollte Ron Kubschs Buch lesen. Es ist ja „kurz und bündig“.

Stephen Beck

Helmut Moll (Hg.): *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, 2 Bde., 4. vermehrte u. aktualisierte Aufl., Paderborn: Schöningh, 2006, 1462 S., € 74,-

Da Neuauflagen von Büchern in JETH normalerweise nicht besprochen werden, muss hier ein kurzer Hinweis auf dieses nun in vierter Auflage erschienene Standardwerk genügen, da frühere Auflagen nicht besprochen worden waren. An dem Werk haben über 160 Fachleute mitgearbeitet, vor allem aus dem katholischen Bereich. Mehr als 800 Märtyrer des 20. Jahrhunderts – vornehmlich aus dem Bereich der katholischen Kirche, aber darüber hinaus auch aus dem Bereich des

Protestantismus einschließlich der Evangelikalen – werden hier biographisch vorgestellt. Menschen, die um ihres Glaubens willen umgebracht wurden, haben ein Denkmal verdient, zumindest ein literarisches. Dieses monumentale Werk setzt es ihnen. Dass damit nur ein kleiner Teil der Märtyrer des 20. Jahrhunderts erfasst ist, wird deutlich, wenn man bedenkt, dass es in keinem Jahrhundert zuvor mehr Christen gegeben hat, die um ihres Glaubens willen durch religiöse oder auch politisch-ideologische Fanatiker von links oder rechts ums Leben gebracht wurden. So kann es nur hilfreich sein, wenn dieses Buch auch ins Blickfeld evangelikaler Christen rückt, die dem Phänomen weltweiter Christenverfolgung nicht gleichgültig gegenüber stehen.

Helge Stadelmann

Weitere Literatur:

Christian Grethlein, Helmut Schwier: *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 840 S., € 68,-

2. Gemeindebau

Michael Herbst: *Deine Gemeinde komme. Wachstum nach Gottes Verheißungen*, Holzgerlingen: Hänssler, 2007, 139 S., € 14,95

Der vorliegende Band ist eine Zusammenstellung von vier Vorträgen des Greifswalder Professors für Praktische Theologie. Zwei davon wurden auf Willow-Creek-Kongressen gehalten. Im Wesentlichen werden in den Vorträgen zwei zentrale Anliegen sichtbar:

Zum einen betont Herbst immer wieder, dass es wichtig ist, Gottes Verheißungen ernst zu nehmen. Die Aufgabe von geistlicher Führung ist es, Menschen die Verheißungen Jesu so nahe zu bringen, „dass sie davon in Bewegung gesetzt werden“ (22; vgl. 82–85). Eine Vision, die in Gottes Verheißung gegründet ist, hilft nicht aufzugeben. Als Beispiel hierfür nennt Herbst die wieder aufgebaute Frauenkirche in Dresden (48f.51). Das bedeutet nicht, die Augen vor Schwierigkeiten zu verschließen, eröffnet aber den Blick auf Gottes Möglichkeiten. Es geht nicht um einen Wunschtraum, eine „Illusion über den Zustand unserer Kirche“, sondern um Gottes Träume, die im „Traumbilderbuch“ der Heiligen Schrift festgehalten sind (118; vgl. 86–90).

Zum anderen setzt sich Herbst mit der Frage auseinander, wie die Gemeinde angesichts von Enttäuschungen und Rückschlägen gebaut werden kann. Nüchtern beschreibt er die kirchliche Wirklichkeit. Dabei formuliert er mehrmals, dass Westeuropa „ein religiöses Katastrophengebiet“ und Ostdeutschland „dessen Epizentrum“ ist (58.111). Er betont, dass wir „Gottes neue Platzanweisung als

Minderheit annehmen müssen“ (115). Neben den notwendigen Einschnitten in die kirchlichen Strukturen muss aber nach Herbst zugleich überlegt werden, „wo wir gezielt an einigen Stellen neu investieren, um zukünftiges Wachstum anzubahnen“ (129). Er fragt danach, wie wir mit Schwierigkeiten umgehen können und gibt „Ratschläge gegen das Verzagen“. Dabei empfiehlt er unter anderem, sich nicht für Dinge verantwortlich zu machen, für die man nicht verantwortlich ist, sich nicht zu überschätzen und Erfolgsgeschichten nicht zu kopieren (61). Den Prozess geistlicher Führung vergleicht er mit einem „Marathonlauf“, bei dem es unter anderem wichtig ist, Ausdauer zu haben, von anderen ermutigt zu werden und Etappensiege zu feiern (40–46).

Neben diesen beiden Grundanliegen, die in allen vier Vorträgen vorkommen, bietet das Buch eine Fülle von praktischen Hinweisen für die missionarische Gemeindearbeit. Im Blick auf die Führungsverantwortung in der Gemeinde findet sich etwa eine Zusammenstellung von verschiedenen Führungstypen, die sich gegenseitig ergänzen (26–30). Weiterhin werden die Schritte einer Perspektiventwicklung vorgestellt (104). An mehreren Stellen empfiehlt Herbst einen „missionarischen Plural“ (69.131). Er plädiert für eine Vielfalt in der Mission, die kein Problem darstellt, wenn das Ziel der Mission, „verlorene Menschen im Auftrag von Jesus nach Hause zu lieben“, klar ist. Konkret bedeutet diese Vielfalt, dass es unterschiedliche Gemeindeformen neben den Ortsgemeinden geben muss, zum Beispiel Gemeindepflanzungen in Plattenbaugebieten, Gemeinden in Cafés und Gemeinden, die aus Kleingruppen bestehen (69). Herbst verweist dabei auf die „Mischwirtschaft unterschiedlichster Gemeindeformen“ in der Anglikanischen Kirche (132). Außerdem legt er Wert darauf, dass Christen die Sprache der Menschen sprechen, die sie erreichen wollen. Er beklagt, dass es kaum gelingt, „die Freunde der deutschen Volksmusik ... oder die jüngeren Fans von Big Brother“ anzusprechen (70), und fragt: „Wo aber ist der evangelistische Heino und wo ist der missionarische Stefan Raab?“ (71) Schließlich wird darauf hingewiesen, dass Gemeindeglieder „sprach- und auskunftsfähig“ im Glauben sein sollten (71; vgl. 126.130) und es auf Beziehungen sowie auf einen liebevollen Umgang mit Gästen ankommt (72f.76.126.130).

Insgesamt bietet das Buch zahlreiche Anstöße für den missionarischen Gemeindeaufbau. In einer Zeit, in der in den Landeskirchen vielfach nur der Niedergang und die negativen Entwicklungen gesehen werden, ist der Blick auf Gottes Verheißungen für seine Gemeinde besonders wichtig. Die Vorträge können somit einen Beitrag dazu leisten, nicht bei Strukturdebatten stehen zu bleiben, sondern zu fragen, wo und wie Gott unter den heutigen Bedingungen Gemeinde bauen will und kann. Dabei werden Schwierigkeiten nicht ausgeblendet, so dass gerade diejenigen, die mit inneren oder äußeren Problemen zu kämpfen haben, das Buch mit großem Gewinn lesen werden. Positiv fällt auch auf, dass Herbst nicht nur bei Methoden ansetzt, sondern sich „Mut zur Klarheit“ wünscht (62) und Mission als „Herzenssache“ bezeichnet (92). Die Vorträge von Herbst sind daher eine große Bereicherung für alle, denen lebendige Gemeinden am Herzen

liegen. Sie sind auch für Nichttheologen sehr gut verständlich, so dass man dem Buch in Gemeinden eine große Verbreitung wünschen kann. Dass gelegentlich Wiederholungen auftreten, ergibt sich daraus, dass es sich um eine Zusammenstellung verschiedener Vorträge handelt. Die Wiederholungen unterstreichen außerdem, was dem Autor besonders wichtig ist (vgl. 10). Spannend wäre es, danach zu fragen, wo die tieferen Ursachen für die „hausgemachten“ Schwierigkeiten der Landeskirchen liegen. Hier wäre zum Beispiel ein Blick auf die theologische Ausbildung mit ihrer zum großen Teil bibelkritischen Ausrichtung und dem vielfach fehlenden Gemeindebezug sinnvoll. Auch wenn diese Aspekte in den abgedruckten Vorträgen nicht ausdrücklich in den Blick genommen werden, kann das Buch uneingeschränkt zur Lektüre empfohlen werden.

Christian Schwark

John N. Klassen: *Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie*, Nürnberg: VTR, 2007, 444 S., € 34,80

Endlich liegt mit dem hier anzuzeigenden Werk eine verlässliche Untersuchung zu den russlanddeutschen Freikirchen baptistischer und mennonitischer Prägung vor. Nachdem der Strom der Aussiedler aus dem Osten langsam abebbt (2007 reisten noch 5.792 von ihnen nach Deutschland ein; 2005 waren es noch 35.500), ist es Zeit Bilanz zu ziehen. Seit den 1950er Jahren sind rund 2,4 Millionen Russlanddeutsche in die alte Heimat umgesiedelt. Einschließlich ihrer Nachkommen leben heute mehr als vier Millionen Aussiedler aus den ehemaligen Ostblockländern in Deutschland. Etwa die Hälfte von ihnen ist lutherisch; ein Viertel ist katholisch; ein weiteres Viertel gehört verschiedenen evangelisch-freikirchlichen Richtungen an (u. a. methodistisch, pfingstkirchlich, adventistisch). Das größte Segment der freikirchlichen Aussiedler hat einen täuferischen Hintergrund: 60,8 Prozent der taufgesinnten Russlanddeutschen sind Baptisten, 39,2 Prozent sind Mennoniten. Seit 1963 haben sie sich in Deutschland angesiedelt; 1972 wurde die erste russlanddeutsche Aussiedlergemeinde in Paderborn gegründet. Inzwischen gibt es 520 täuferische Aussiedlergemeinden mit rund 80.000 getauften Mitgliedern – plus Kindern und Angehörigen insgesamt 285.000 Personen. Einheimischen Gemeinden haben sich rund 8.000 bis 9.000 baptistisch-mennonitische Spätaussiedler angeschlossen. Freikirchliche Aussiedlergemeinden gehören zu den größten Gemeinden in Deutschland mit den bestbesuchten Gottesdiensten. Die russlanddeutschen Gemeinden weisen ein jährliches Wachstum von 3,4 Prozent auf, wobei Transferwachstum durch Zuzug eine immer geringere Rolle spielt, während das Bekehrungswachstum (Mitgliedschaft durch Glaubenstaufe) noch stark aus dem Potential des biologischen Gemeindegrowth

tums schöpft, jedoch zunehmend auch das Gewinnen von (vor allem russlanddeutschen) Gemeindefremden eine wichtige Rolle spielt. Diese und ähnliche Zahlen wissenschaftlich recherchiert zu haben, ist das Verdienst der Forschungsarbeit von John N. Klassen.

Die vorliegende Dissertation des langjährigen Dozenten am Bibelseminar Bonn beschäftigt sich also mit diesem größten und stark wachsenden Segment evangelikaler Christen in Deutschland. Die Doktorarbeit wurde unter der Betreuung von Prof. Saayman in langjährigen Forschungen erstellt und 2002 an der Universität von Südafrika eingereicht. Ursprünglich reichte das erhobene Datenmaterial bis 1998; da aber bis zur Veröffentlichung aus persönlichen Gründen weitere vier Jahre vergingen, musste in aufwändigen Nachforschungen eine Datenergänzung bis 2006 vorgenommen werden. Damit liegt nun erstmals verlässliches und umfangreiches Zahlenmaterial zu den baptistisch-mennonitischen russlanddeutschen Gemeinden vor. Der kundige Leser nimmt es angesichts dessen in Kauf, dass es aus dem genannten Grund immer wieder zu Doppelungen von Zahlen für die Zeiträume bis zu 1998 und bis 2006 kommt.

Frühere viel zu hohe Schätzungen der Zahl freikirchlicher Russlanddeutscher konnte Klassen korrigieren und im Einzelnen die Verbreitung, Gründung und das Wachstum der russlanddeutschen Freikirchen dokumentieren. Die wechselvolle Geschichte der freikirchlichen deutschstämmigen Christen in Russland zeichnet Klassen sorgfältig nach. Es wird dabei unter anderem das in der Freikirchengeschichte einzigartige Phänomen des Kolonisationsmennonitentums deutlich: dass die Mennoniten in ihren Siedlungsgebieten so etwas wie freikirchliche „Staatskirchen“ mit ethno-religiöser Prägung gebildet haben. Auch gibt der Autor einen guten Überblick über die verschiedenen Verbände, die sich seit den 1970er Jahren in Deutschland gebildet haben und die ganz unterschiedliche Grade von Akkulturation aufweisen, in denen die Mehrheit freikirchlicher Aussiedlergemeinden zusammengeschlossen ist. Zu den einzelnen Verbänden wie der Arbeitsgemeinschaft evangelikaler Gemeinden (AeG), der Dienstgemeinschaft evangelikaler Gemeinden (DeG), den Aussiedlergemeinden im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG), der Arbeitsgemeinschaft zur Unterstützung der Mennonitengemeinden (AGUM), der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Brüdergemeinden in Deutschland (AMBD), der Bruderschaft der Christengemeinden in Deutschland (BCD), der Bruderschaft der EvangeliumsChristen Baptistengemeinden (BEChB), dem Bund Taufgesinnter Gemeinden (BTG), den Unabhängigen Mennoniten-Brüdergemeinden, dem Verband der Mennoniten-Brüdergemeinden in Bayern (VMBB), der Vereinigung der EvangeliumsChristen Baptistengemeinden (VEChB) sowie den übrigen unabhängigen Aussiedlergemeinden werden Tabellen mit Zahlenmaterial über die langjährige Mitgliederentwicklung der Einzelgemeinden vorgelegt (377ff). Zudem werden zwölf Auswahlgemeinden nach den Methoden qualitativer Sozialforschung untersucht, um zu Erkenntnissen über Hintergründe, Entwicklung und Art des Wachstums zu

kommen und Kriterien zu gewinnen, von denen her sich das Gesamtzahlenmaterial interpretieren lässt.

Unter den Stillen im Lande sind die Russlanddeutschen bisher vermutlich die stillsten. Dass es um sie in der evangelikalen Gemeindegrowthforschung und Konfessionskunde nicht allzu still bleibt und sie eine ihrer Größe und Wachstumsdynamik angemessene Beachtung finden, dazu hat John Klassen einen beachtlichen Beitrag geliefert. Er hat damit ein wichtiges Pendant zu der 2006 erschienen Habilitationsschrift von Christian Eyselein geliefert, die sich der Untersuchung der lutherisch-pietistischen Russlanddeutschen gewidmet hatte (vgl. JETH 21,2007, 425ff). Dem Buch ist weite Verbreitung und eine aufmerksame Leserschaft unter evangelikalen Christen zu wünschen.

Helge Stadelmann

Olga Neufeld: *Fromm in der fremden Heimat. Identitätssuche bei russlanddeutschen Baptisten in Folge der Konfrontation mit der Dominanzkultur Deutschland*, Frankfurt / London: IKO – Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2007, 104 S., € 12,90

Zu den russlanddeutschen Mitchristen, dem größten Block unter den Evangelikalen, ist eine erfreuliche Forschungsarbeit in Gang gekommen. Olga Neufeld, die selbst einer russlanddeutschen Baptistengemeinde entstammt, hat an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt eine Diplomarbeit zum Konflikt zwischen der Frömmigkeit baptistischer Spätaussiedler und der bundesdeutschen Kultur vorgelegt, die nun als kleines Buch erschienen ist. Analog zu der 2006 erschienenen Dissertation von Stefanie Theis, die die Frömmigkeit lutherischer Spätaussiedler untersucht hat (vgl. JETH 21,2007, 430ff), wird nun – allerdings in größerer Kongenialität – die Identität freikirchlich-täuferischer Aussiedler analysiert. Wofür stehen baptistisch-mennonitische Aussiedler und welche Spannungsfelder ergeben sich für sie und ihre Kinder im Kontakt mit der sie umgebenden Dominanzkultur?

Auch dieses Werk zeichnet kurz die Siedlungsgeschichte dieser Deutschen im Osten (Westpreußen, Russisches Zarenreich, UdSSR) nach und schildert die verschiedenen Ausreisewellen nach Deutschland nach 1945 und vor allem in den 1980er und 1990er Jahren. Das typische Frömmigkeitsprofil, das sich aus täuferischem Erbe, pietistisch-stundistischen Einflüssen, einem Insel-Dasein in ethnisch-religiösen Kolonien und einer intensiven Leidensgeschichte seit dem Niedergang des Zarenreiches herausgebildet hat, wird knapp und gut nachgezeichnet. Im einzelnen dargestellt wird das Verständnis dieser Russlanddeutschen von Heiliger Schrift, Wiedergeburt, Taufe, Abendmahl, Eschatologie, Gottesbild, Menschenbild, Gemeinde einschließlich Ämterlehre und Gemeindegrowth, Ge-

schlechterverhältnis, Familie, Erziehung und dem umfangreichen Katalog von Verhaltensregeln (die meist mit biblischem Ethos gleichgesetzt und deren kulturbedingte Färbung übersehen wird). Dieser Prägung stellt die Autorin den von der Sozialwissenschaftlerin Birgit Rommelspacher geprägten Begriff der „Dominanzkultur“ gegenüber und zeigt, wie letztere sich in der Bundesrepublik im Verständnis von Deutschsein, Sprache, Demokratie, der Zuordnung von Individualismus und Pluralismus sowie im Verständnis von Familie und Erziehung auswirkt. Die Auseinandersetzung mit dem Konzept der Dominanzkultur führt auch über ein allzu schlichtes Verständnis von Kontextualisierung hinaus, als ginge es nur darum, dass sich die russlanddeutschen Einwanderer der Dominanz hiesiger Kultur unter Preisgabe der eigenen Identität anpassen müssten. Mit viel Sachverstand arbeitet die Autorin die Asymmetrie von Zuwandererkultur und Dominanzkultur samt den Folgen heraus. Sie macht zugleich deutlich, dass es hier um die Wechselseitigkeit beider Kulturen geht und um ein gegenseitiges Bemühen um Verstehen und Dialogfähigkeit auf der Basis des Prinzips interkultureller Gleichwertigkeit und Anerkennung. Migranten sind nicht nur unter einer Defizitperspektive zu betrachten. Nur so kann das Potential interkultureller Begegnung erkannt und genutzt werden. Hier sind Lernprozesse auf beiden Seiten nötig. – Das kleine Buch verdient aufmerksame Lektüre und nachdenkliche Leser auf allen Seiten!

Helge Stadelmann

Harold Rowdon (Hg.): *Serving God's People. Re-thinking Christian Ministry Today*, Carlisle: Paternoster, 2006, XVIII + 250 S., £ 14,99

Der vorliegende Band stammt aus einem progressiven Flügel der britischen Brüderbewegung (Partnership: Encouraging local churches). Er stellt grundlegende Fragen nach dem Wesen des christlichen Dienstes und seiner praktischen Durchführung. Müssen hauptamtliche Mitarbeiter immer und nur männliche Alleskönner mit vollzeitlicher Anstellung sein? Welche Begleitung brauchen hauptamtliche Mitarbeiter? Wie findet man Mitarbeiter und wie soll man sie in ihren Dienst einführen? Es geht um „the key ministries in the local church – those which may frequently be discharged by paid professionals, but which are also often discharged by unpaid volunteers. The focus is jointly on key ministries and on ministers of whatever kind. This double dual focus – on ministers and ministries, and on paid and unpaid ministers – is of much importance today“ (X). Der Band widmet sich der Qualität und Vielfalt von Diensten, die gebraucht werden, zeigt wie solche Dienste realisiert werden können und wie sich unterschiedliche Dienste ergänzen können, um der ganzen örtlichen Gemeinde in ihren unterschiedlichen Kontexten zu nützen (XII).

Im ersten Teil geht es nach einer biblisch-theologischen Reflektion (J. Baigent, „Bible, tradition and ministry“ [2–18]) um verschiedene Formen gemeindlichen Dienstes: Dienst im Team, das Verhältnis von Gemeindeleiter und anderen Leitern, der Dienst aller Gemeindeglieder (19–58, mit Beiträgen von N. Summer-ton und K. Barnard). Teil zwei beleuchtet die verschiedenen Dienstbereiche einer Gemeinde (60–142): den pastoralen Dienst, Lehraufgaben („Bible teaching“), strategische Leiterschaft, Verwaltung und Management, Diakonie, Evangelisation, Jugendarbeit sowie Dienste in der Gesellschaft („community work“). Teil drei beschreibt die Begleitung beziehungsweise Betreuung von hauptamtlichen Mitarbeitern beziehungsweise deren besondere Herausforderungen. R. McLeish schreibt zu „Caring for the carers“ (144–152), D. Clarkson zu „Keeping on top of the job“ (153–163), V. Jack zu „Glowing with the glory of God“ (165–173) und B. Baigent über „Family pressures“ (174–185). Teil vier gibt praktische Hinweise für die Suche nach hauptamtlichen Mitarbeitern und Ratschläge für eine gute und dauerhafte Zusammenarbeit (188–209). Zunächst ist dieses Thema aus dem konfessionellen Hintergrund zu erklären, da Brüdergemeinden (zumindest in der Theorie) nicht auf einen Gemeindebund und Gremien wie einen Berufungsrat zurückgreifen können. Doch geht es hier um Fragen, die auch in anderen Konfessionen mit hauptamtlichen Mitarbeitern geklärt werden sollen (R. Soper, „Selection and appointment“; H. Ratter, „Finding God’s candidate“; R. Soper, „Job description, terms of reference, financial and legal“). Der Anhang gibt Hinweise zur Anstellung eines hauptamtlichen Pastors („pastoral leader“) sowie eines Jugendpastors.

Der Reiz des Bandes liegt darin, dass er Einblick in die Entwicklung der britischen Brüdergemeinden gibt, die – entgegen ihrer Tradition und ihrem Selbstverständnis – zunehmend mit hauptamtlichen Mitarbeitern arbeiten und in diesem Zusammenhang grundsätzliche Fragen nach dem Wesen dieses Dienstes stellen, die in etablierteren Kirchen längst beantwortet beziehungsweise nie gestellt und gründlich beantwortet wurden. Ferner sehen die Beiträge in hauptamtlichen Mitarbeitern nicht „Amtsträger“, die qua Amt oder Ordination über der Gemeinde stehen, sondern in die Gemeinde und ihre Strukturen integriert sind. Insofern bietet der Band auch Anregungen für ehrenamtliche Mitarbeiter sowie für andere Konfessionen, die teilweise ihre traditionellen Pastorenleitbilder überdenken (müssen), weil sie etwa aus finanziellen Gründen nicht mehr oder nur noch in Teilzeitanstellung auf Pastoren zurückgreifen können. Angesprochen sind auch neugegründete Gemeinden, die sich – sofern nicht von vollzeitlichen Gemeindegründern gegründet – den Grenzen und Chancen hauptamtlicher Gemeindeglieder stellen müssen. Zu jedem der angeschnittenen Themen gibt es ausführliche Untersuchungen. Doch bieten die vorliegenden Beiträge Überblicke mit vielen praktischen Hinweisen, die das Nachdenken über Ekklesiologie und Dienstverständnis auch in der deutschen Diskussion anregen können.

Christoph Stenschke

Sabine Schröder: *Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, 308 S., € 29,90

Gemeindegründungen gelten als eine Methode innerhalb des missionarischen Gemeindeaufbaus, um Menschen mit dem Evangelium zu erreichen, die sich von keiner der bestehenden Kirchen angesprochen fühlen. In der Regel verdanken sich solche Gründungsprojekte freikirchlichen Initiativen. In Ostdeutschland sind nach der Wende des Jahres 1989 weit über 100 freikirchliche Gemeindegründungen vorgenommen worden. Sie werden von Sabine Schröder in der vorliegenden Studie für die Jahre 1989 bis 2003 umfassend untersucht. Dabei schreibt die Autorin vor dem Hintergrund persönlicher Erfahrung, da sie selbst von 1994 bis 2000 im Gemeindegründungsprojekt einer Evangelisch-Freikirchlichen Gemeinde in Neubrandenburg/Mecklenburg engagiert war. Um es gleich vorweg zu nehmen: Die Studie kommt zu dem ernüchternden Schluss, dass freikirchliche Gemeindegründungen in der Weise, wie sie bisher vorgenommen wurden, „genauso wenig ein Mittel darstellen, Ostdeutschland mit dem Evangelium zu erreichen, wie die etablierten Kirchen vor Ort“ (8). Dennoch will Schröder damit das Konzept von Gemeindegründungen nicht über Bord geworfen sehen. Im Gegenteil: Die Gründe des bisherigen Scheiterns zu benennen und zu einer besser reflektierten Praxis von Gemeindegründungen im ostdeutschen Kontext anzuleiten, ist ein tragendes Anliegen ihres Buches.

Die Studie, die 2005 von der Theologischen Fakultät der Ernst-Moritz-Arndt Universität in Greifswald als Dissertation angenommen wurde, enthält als Kernstück eine empirische Untersuchung in Gestalt einer Vollerhebung von Gemeindegründungsinitiativen in Ostdeutschland mit Hilfe eines Fragebogens (161–218). Dieser vorangestellt sind zwei umfangreiche Teile: einer zur Entstehungsgeschichte der deutschen Freikirchen im 19. Jahrhundert und zur Geschichte der klassischen Freikirchen in der DDR (19–86), ein weiterer zu den Bedingungen und notwendigen Voraussetzungen von freikirchlichen Gemeindegründungen im ostdeutschen Kontext nach der Wende (87–160). Den Abschluss bildet der Versuch, in Auseinandersetzung mit einschlägigen Hand- und Arbeitsbüchern zur Gemeindegründung aus den Ergebnissen der Untersuchung Prinzipien für eine Gemeindegründung in Ostdeutschland zu gewinnen (219–266).

Wer sich mit dem Thema „Freikirchen“ beschäftigt, steht in der Regel vor nicht unerheblichen Problemen. Zum einen handelt es sich um eine Vielzahl divergierender Bewegungen verschiedenen Ursprungs, die unter dem Begriff „freikirchlich“ zusammengefasst werden. Zum anderen sind streng wissenschaftliche Darstellungen und Untersuchungen zur Geschichte und Gestalt der deutschen Freikirchen, auf die man zurückgreifen kann, immer noch verhältnismäßig selten. Mit diesen Schwierigkeiten hat auch die vorliegende Studie zu kämpfen. Denn der Weg, sich auf *eine* Freikirche zu beschränken, war ihr aufgrund des in diesem

Fall zu geringen Datenmaterials verwehrt. So hat die Autorin den Versuch unternommen, im Teil über Entstehungsgeschichte und Kennzeichen der Freikirchen einschließlich ihrer Geschichte in der DDR eine Fülle unterschiedlichen Materials mit Hilfe verschiedenartiger Quellen zusammenzubringen und zusammenzuhalten. Die Ergebnisse fallen dann zwangsläufig eher allgemein aus, was freilich den Wert mancher Einzelbeobachtung nicht schmälert. Der sich anschließende Abschnitt über die Gründungsbedingungen von Freikirchen im ostdeutschen Kontext vereinigt Faktenmaterial und Analysen zur ostdeutschen Konfessionslosigkeit insbesondere auch aus der religions- und kultursoziologischen Forschung, um vor diesem Hintergrund und gestützt auf Literatur sehr verschiedener Herkunft die nach Meinung der Verfasserin notwendigen theologischen Grundlagen freikirchlicher Gemeindegründungen zu erarbeiten. In einem die theoretischen Teile abschließenden Abschnitt (156–160) wird resümiert, was die Freikirchen tun müssen, wenn sie Konfessionslose in Ostdeutschland erreichen wollen. Die hier gemachten Vorschläge werden am Ende der Untersuchung wieder aufgenommen.

Für die empirische Untersuchung hat die Autorin einen standardisierten Fragebogen mit zehn Frageblöcken entwickelt, die an insgesamt 133 Initiativen versandt wurden. Aus dem Rücklauf konnten 44 Antwortbögen ausgewertet werden (33 Prozent). Sorgfältig, aber auch selbstkritisch werden Anlage, Fehlerbetrachtung und Gütekriterien des Fragebogens begründet, die Einzelergebnisse in Tabellenform dargestellt, kommentiert und diskutiert. Aus der Fülle der Befunde ragt hervor, dass das größte Wachstum von Gemeindegründungen „tatsächlich durch die Menschen zu verzeichnen ist, die zum Glauben kommen“ (188), dass die neu gegründeten Gemeinden im Untersuchungszeitraum in der Regel lediglich zwischen 10 und 40 Mitgliedern gewinnen konnten und dass hauptsächlich Menschen unter 40 Jahren mit höherem Bildungsstand aus der Mittelschicht erreicht werden. Besonders interessant ist ferner, dass sich kein einheitliches strukturelles Konzept für freikirchliche Gemeindegründungen nachweisen ließ und eine gezielte Auseinandersetzung mit dem Problem von Konfessionslosigkeit und ostdeutscher Mentalität nur einen geringen Stellenwert einnimmt.

Mit dem so gewonnenen Material sichtet die Autorin nunmehr kritisch vier Hand- und Arbeitsbücher zur Gemeindegründung und kommt dabei zu dem Ergebnis, dass sämtliche Darstellungen „sich nicht mit der Frage der Inkulturation des Evangeliums beschäftigen“ (243). Nicht zuletzt um diesem Defizit zu begegnen, werden als Summa der Untersuchung fünf Prinzipien für freikirchliche Gemeindegründungen formuliert: 1. Notwendig ist eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte im Allgemeinen, um zwischen Form und Inhalt historisch gewachsener Traditionen zugunsten innovativer Flexibilität unterscheiden und zugleich das Verhältnis zu anderen Kirchen entspannen zu können; 2. Notwendig ist eine intensive Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte in Ostdeutschland im Besonderen, um die gravierenden historischen Veränderungen des eigenen Umfeldes wahrzunehmen und das Bild einer angepassten,

öffentlichkeitsscheuen und irrelevanten Einrichtung zu bearbeiten; 3. Notwendig ist ein genaues Studium des spezifischen Phänomens der ostdeutschen Säkularisierung, um die religiöse Sprachlosigkeit zwischen Konfessionslosen und Freikirchen überwinden zu können; 4. Notwendig ist die differenzierte Auseinandersetzung mit der Mentalität der ostdeutschen Bevölkerung, die insbesondere geprägt ist durch die Ideologie und die Lebensverhältnisse in der DDR und durch die Umbrüche der Wende; 5. Notwendig ist schließlich eine persönliche und theologische Selbstprüfung hinsichtlich der Motivation einer Gemeindegründung und Klarheit über deren angestrebte Identität als eine Manifestation der christlichen Kirche.

Sabine Schröder hat eine anregende Untersuchung vorgelegt, der man das innere Engagement deutlich abspürt. Die Lektüre ist freilich zuweilen etwas mühsam. Das liegt nicht nur an der Komplexität des Themas. Es liegt wohl auch an der Darstellungsweise, die sich – insbesondere im theoretischen Teil – streckenweise ermüdend in zahlreichen, nicht immer prägnanten Begriffserklärungen ergeht. Den Eindruck eines gewissen „Kreisens“ mit gelegentlichen Wiederholungen kann man nicht ganz beiseite schieben. Dazu trägt auch die an sich bewundernswerte Fülle der herangezogenen Literatur bei, der eine Konzentration und einordnende Diskussion an manchen Stellen nicht geschadet hätte.

Was angesichts der Untersuchungsergebnisse bleibt, ist die spannende Frage, ob mit den von der Autorin erarbeiteten Kriterien für freikirchliche Gemeindegründungen in Ostdeutschland den konstatierten Mängeln der bisherigen Projekte tatsächlich wirksam begegnet werden kann und wie denn die Überwindung der religiösen Sprachlosigkeit ganz *konkret* vollzogen wird, „wenn es den Initiativen gelingt, ihren Glauben im Alltag sichtbar und verständlich zu leben, bzw. wenn sie lernen, von ihren Erlebnissen nachvollziehbar zu erzählen“ (252).

Volker Spangenberg

Stefan Schweyer: *Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe*, TVZ Dissertationen, Zürich: TVZ, 2007, 470 S., € 38,-

Die mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis 2008 ausgezeichnete Dissertation von Stefan Schweyer geht der Frage nach, wie sich in Bezug auf das Kirchenverständnis neutestamentliche Einsichten mit einer kontextuellen Wahrnehmung verbinden lassen. Schweyer entwickelt einen eigenen Ansatz, den er als „kontextuelle Kirchentheorie“ bezeichnet. Dabei geht er in einem Dreischritt vor:

Im ersten Teil (25–71) beschäftigt er sich mit gegenwärtigen religiösen Entwicklungen. Er bezieht sich dabei insbesondere auf Untersuchungen aus der Schweiz und beobachtet eine zunehmende religiöse Pluralisierung. – Der zweite

Teil (73–237) beinhaltet eine Analyse der kirchentheoretischen Ansätze neuerer praktisch-theologischer Entwürfe. Dabei unterscheidet Schweyer grundsätzlich zwischen zwei Ansätzen: dem ekklesialen und dem religiösen Ansatz beziehungsweise Paradigma. Der ekklesiale Ansatz bezieht sich in erster Linie auf das kirchliche Handeln, während die Kirche im religiösen Ansatz als Teil der gesellschaftlichen Religiosität betrachtet wird. Dem ekklesialen Ansatz ordnet Schweyer die Entwürfe von Eberhard Hübner, Manfred Josuttis, Peter C. Bloth, Reiner Preul, Eberhard Winkler, Michael Herbst und Ray S. Anderson zu. Der religiöse Ansatz wird repräsentiert von Gert Otto, Dietrich Rössler, Albrecht Grözinger, Wilhelm Gräß, Stefan Knoblauch und Johannes A. Van der Ven. Die genannten praktisch-theologischen Entwürfe werden dargestellt und im Blick auf das Kirchenverständnis befragt. Dabei werden jeweils sowohl positive als auch kritische Aspekte genannt. Im Anschluss daran formuliert Schweyer einige Thesen im Blick auf die Entwicklung einer eigenen Kirchentheorie. Dabei betont er, dass die Kirchentheorie zur Kritik an der gegenwärtigen Gestalt von Kirche befähigen muss. Daraus leitet er ab, dass die zu entwickelnde Theorie sich im Rahmen des „ekklesialen Paradigmas“ bewegen muss. Geht man dagegen von dem „religiösen Paradigma“ aus, kann es entweder keine Kritik an der Kirche geben oder die Kirche wird von Theorien fremdbestimmt, die von außen an sie herangetragen werden. Trotzdem ist nach Schweyer auch der Kontext der religiös-pluralistischen Gesellschaft in den Blick zu nehmen. Hier besteht bei den Ansätzen im Bereich des „ekklesialen Paradigmas“ eine Schwäche. – Als letzten Schritt entwickelt Schweyer im dritten Teil (239–415) Grundzüge einer kontextuellen Kirchentheorie. Dabei fragt er zunächst nach dem Verständnis von Kontextualisierung. Anschließend entfaltet er sein Konzept, indem er zunächst einige kontextuelle Herausforderungen beschreibt, dann anhand neutestamentlicher Aussagen theologisch-ekklesiologische Kriterien aufstellt und schließlich einige kybernetische Leitgedanken anführt. Ein besonderes Augenmerk richtet er dabei auf die Identität der Kirche gegenüber der Gesellschaft, betont aber auch, dass die Kirche sich nicht von der Außenwelt abschotten darf. Außerdem beschreibt er, wie ein von Liebe und Gewaltverzicht geprägter Lebensstil aussehen kann und setzt sich mit dem missionarischen Auftrag der Kirche auseinander. – Den Abschluss der Arbeit bildet ein Ausblick, der offene Fragen zur Weiterarbeit nennt.

Das Buch ist ein entscheidender Beitrag zu einer Verständigung zwischen Kirche und Wissenschaft beziehungsweise Praktischer Theologie. Durch den Bezug zum kirchlichen Handeln bekommt die Praktische Theologie eine wichtige Aufgabe für den Gemeindeaufbau. Der Ansatz Schweyers hilft außerdem, die Orientierung an biblischen Vorgaben und die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Situation in theologisch verantworteter Weise miteinander zu verbinden. Weiterhin bietet Schweyer einen guten Überblick über neuere praktisch-theologische Entwürfe. Durch die Einordnung in die beiden Paradigmen und die unvoreingenommene Betrachtungsweise erhält der Leser ein klares Bild. Hilfreich ist dies

zum Beispiel für Studierende, die sich einen Überblick verschaffen wollen. Zur Verständlichkeit des Buches tragen auch die Zusammenfassungen nach den einzelnen Abschnitten sowie die zahlreichen Schaubilder bei. Sehr anregend sind zudem die Betrachtungen zu Einzelfragen, die Schwyer liefert. Beispielhaft zu nennen ist zunächst die Abgrenzung der Begriffe „Religion“, „Glaube“ und „Christentum“ (27–30). Sie ermöglicht es, einerseits die religiöse Situation wahrzunehmen und andererseits den christlichen Glauben nicht mit einer beliebigen Religiosität zu identifizieren. Weiterführend sind auch die Ausführungen zur Kontextualisierung (252–298). Schwyer bezieht sich hier auf Paul G. Hiebert und weist nach, dass es im Neuen Testament gemeinsame ekklesiologische Grundüberzeugungen gibt, die auf die heutige Situation übertragen werden können. Er grenzt sich damit von der These ab, dass das Neue Testament von „unvereinbaren theologische[n] Gegensätze[n]“ (Käsemann) geprägt ist (286). So wird der Bezug auf neutestamentliche Aussagen in der Ekklesiologie theologisch gerechtfertigt. Schließlich sind Schwyers Ausführungen zur Mission zu erwähnen (363–373). Er unterscheidet dabei die werbende Lebensführung und die werbende Verkündigung. Indem er beide Aspekte für wichtig erachtet, überwindet er die falsche Alternative zwischen Mission und Diakonie. Hilfreich sind weiterhin die Hinweise für die Praxis der missionarischen Verkündigung (408–412).

Zumindest missverständlich ist allerdings, dass Schwyer das kirchliche Leben in seiner Gesamtheit nicht unter dem Vorzeichen der Mission beschreiben will (401f). Es ist zwar richtig, dass kirchliche Aufgaben wie zum Beispiel die Diakonie nicht im missionarischen Sinne „verzweckt“ werden dürfen. Trotzdem können auch diese Tätigkeiten im Sinne einer „werbenden Lebensführung“ als Mission im weiteren Sinne verstanden werden. Schwyer selbst betont, dass die werbende Lebensführung die verbale Verkündigung unterstreicht (372).

Das Buch lässt sich gut lesen und ist auch formal bis auf wenige Kleinigkeiten – manchmal wird zum Beispiel in der ersten Person Singular formuliert – ansprechend gestaltet. Abgerundet wird es durch ein ausführliches Literaturverzeichnis (51 Seiten). Schwyers Dissertation ist für alle, die an einer biblisch fundierten und gemeindeorientierten Praktischen Theologie interessiert sind, ein großer Gewinn. Auch für diejenigen, die die Praxis des Gemeindeaufbaus theologisch reflektieren möchten, enthält sie viele gute Anstöße.

Christian Schwark

Johannes Zimmermann: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeaufbau 3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, XIX + 551 S., € 44,90

Johannes Zimmermann ist seit 2004 wissenschaftlicher Geschäftsführer am Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung in Greifswald. Seine Habilitationsschrift entstand in Tübingen und wurde in Greifswald abgeschlossen und angenommen. In ihr wird eine der Grundthesen des Instituts, nämlich die prinzipielle „Gemeindlichkeit des Glaubens“, thematisiert und durch den Einbezug der Frage nach der Individualität in einem größeren Zusammenhang diskutiert. So erhält diese für den Gemeindeaufbau zentrale These eine theologisch und soziologisch breit abgestützte Begründung. Die Brisanz dieses Ansatzes liegt zum einen darin, dass er in seiner Konsequenz auf missionarischen Gemeindeaufbau abzielt. Zum andern markiert die betont ekklesiale Ausrichtung einen willkommenen Kontrapunkt in der praktisch-theologischen Theoriediskussion. Der zurzeit populäre Ansatz, sich am Religionsbegriff zu orientieren (religiöses Paradigma), wird hier bewusst und begründet nicht verfolgt.

Im Mittelpunkt der Arbeit steht das Verhältnis von Individualität und Sozialität. Zimmermann betont die Gleichursprünglichkeit und Gleichwertigkeit von Individualität (persönlicher Glaube, Seelsorge) und Sozialität (christliche Gemeinde, Gemeindeaufbau) und wirbt für eine Gestalt von Gemeinde, in der sich beide Aspekte gegenseitig ergänzen. Bei aller Betonung der Gleichwertigkeit fällt auf, dass Zimmermann zur Begründung der Sozialität deutlich mehr Raum braucht und mehr argumentative Kraft aufwenden muss. Das hängt wohl damit zusammen, dass der Kontext, in welchem Zimmermann sich bewegt, viel mehr individualistisch als kollektivistisch geprägt ist. Auffällig ist in diesem Zusammenhang, dass Zimmermann das Zueinander von Individualität und Sozialität primär im Blick auf die Gestaltung von Gemeinde bedenkt und nicht auf die Gestaltung individuellen Christseins. Die Absicht dieses Unterfangens ist klar: „Ziel ist es, Gemeinde so zu gestalten, dass Sozialität und Individualität sich gegenseitig ergänzen und unterstützen“ (486).

Die Frage nach dem Verhältnis von Individualität und Sozialität bildet den Schnittpunkt dreier großer Diskurse, die sich in relativ hoher Eigenständigkeit dem Thema widmen, einen je eigenen Argumentationsstrang bilden und daher auch für sich selbst lesbar sind. Anlagebedingt gibt es so innerhalb des Buches mehrfache Wiederholungen, weil gewisse Fragestellungen in jedem Diskurs behandelt werden. – Im ersten Teil untersucht Zimmermann das Thema Gemeinde. Er beginnt mit einer relativ kurz gehaltenen Übersicht relevanter ekklesiologischer Eckdaten, wobei er besonders den *communio*-Charakter der Gemeinde betont (§ 1). Ich hätte mir gewünscht, dass die These der Gemeindlichkeit des Glaubens dabei schon in diesem ersten Paragraphen stärker als nur auf einer ein-

zigen Seite von den biblischen Texten her entfaltet worden wäre. Sie hätte dadurch ein besseres Fundament und noch mehr Gewicht erhalten. – In Paragraph 2 diskutiert Zimmermann kenntnisreich und kritisch zeitgenössische kirchentheoretische Ansätze, namentlich diejenigen von Herbert Lindner, Rudolf Roosen, Ralph Kunz-Herzog und Paul M. Zulehner, dann auch überblicksmäßig die Entwicklungen in der nachkonziliaren katholischen und in der evangelischen Praktischen Theologie. Als Ergebnis unterscheidet Zimmermann in Aufnahme der Typologie von Ernst Troeltsch drei Typen von Gemeindeaufbau (§ 3): [1] „Christianisierung“ (bei Troeltsch: „Kirche“) geht von der Christlichkeit des Volkes aus und will diese durch Erziehung erhalten beziehungsweise wieder herstellen. [2] „Religiöse Individualität“ (Troeltsch: „Mystik“) bezieht sich vor allem auf die Förderung individuellen Glaubens durch religiöse Stabilisierung und Begleitung. [3] „Missionarischer Gemeindeaufbau“ (Troeltsch: „Sekte“, aber nicht abschot-tend!) will individuellen Glauben wecken und fördern und so zur Gemeindebildung beitragen. Zimmermann hält diesen letzten Typus für zukunftsfruchtig, weil darin Individualität und Sozialität konvergieren.

Der zweite Teil widmet sich dem Zusammenhang von Gemeindeaufbau und Seelsorge. Exemplarische exegetische Ausführungen (hauptsächlich zu den Begriffen *pistis*, *oikodomē*, *allēlōn*) unterstreichen, dass der Einzelne und die Gemeinde gleichursprünglich Gegenstand von Gottes Heilshandeln sind (§ 4). Ein Gang durch poimensische Ansätze in der Kirchengeschichte bis hin zu neueren Seelsorgelehren (§ 5) zeigt die Defizite einer rein individualistisch verstandenen Seelsorge und führt zum pointierten Fazit: „Seelsorge ist Gemeindeaufbau“ (307). Die Gemeinde ist der Raum, in welchem Seelsorge geschehen kann und soll – und indem Seelsorge den Einzelnen im Glauben fördert und ihn im Leben begleitet, wird Gemeinde gebaut. Gemeinde ist nach Zimmermann wesentlich seelsorgliche Gemeinde. Dessen, dass Seelsorge etwa neben Diakonie, Mission, Bildung und so weiter nur ein Aspekt des gemeindlichen Lebens ist, ist sich Zimmermann wohl bewusst (319, Anm. 267), aber die Konsequenz aus dieser Erkenntnis wird nicht gezogen. Präziser wäre zu formulieren: „Seelsorge ist *auch* (aber nicht nur) Gemeindeaufbau – Gemeindeaufbau ist *auch* (aber nicht nur) Seelsorge.“

Im dritten Teil diskutiert Zimmermann die Chancen und Grenzen, die sich ergeben, wenn die Gemeinde im Sinne von Berger und Luckmann als Plausibilitätsstruktur verstanden wird (§ 6). Die Chance dieser Auffassung ist darin zu sehen, dass so Wege deutlich werden, wie die Gemeinde als kognitive Minderheit eine „persongestützte Christlichkeit“ (Zulehner) fördern und zu einem diasporafähigen Glauben beitragen kann. Besonders bedeutsam ist die Gemeinde als Plausibilitätsstruktur für die Tradierung des christlichen Glaubens. Dass das in der Gegenwart eine Herausforderung ist, zeigt sich in den empirischen Untersuchungen, die Zimmermann anhand der Stichworte Pluralisierung, Säkularisierung und Ökonomisierung diskutiert (§ 7). Aus dieser Perspektive ist ein neues Pastoral gefragt, das sich durch den Fokus auf Gemeindebildung und durch eine mis-

sionarische Ausrichtung (Pastoral des Gewinnens) auszeichnet (§ 8). Zimmermann gibt mit Recht zu bedenken, dass die Existenz der Gemeinde in ihrem Kern von einer Wirklichkeit herkommt, die mit dem Konzept der Plausibilitätsstruktur nicht zu erfassen ist. Der Blick auf die Verheißung, auf die Kraft Gottes im Evangelium, ist deshalb notwendiges Korrektiv und relativiert eine rein soziologische Sicht der Gemeinde. Diese Perspektive hätte meiner Ansicht nach ausführlicher diskutiert werden können, auch gerade im Blick auf mögliche kybernetische Konkretionen.

Im vierten Teil werden die Ergebnisse aus den drei Diskursen gebündelt. Das geschieht durch die Diskussion der praktisch-theologischen Kategorie „Haus“ (§ 9). Das Haus bietet eine soziale Basis für die Entfaltung des christlichen Glaubens, ist also eine Art Plausibilitätsstruktur. Es ist Ort der Seelsorge und des missionarischen Zeugnisses. Es ist so exemplarischer Raum für das Zueinander von Individualität und Sozialität. Die – etwas kurze – Diskussion des Hausgemeinde-Konzeptes führt zum Ergebnis, dass das Haus dann für die Gemeindebildung wertvoll ist, wenn es sich nicht selber isoliert, sondern sich als Teil des Gemeinde-Netzwerkes versteht. Zimmermann befürwortet deshalb eine Doppelstrategie, indem sowohl der *Oikos* (Haus, überschaubare Gruppe) als auch die *Paroikia* (Gemeinde) gefördert wird.

Eine Zusammenfassung, ein Literaturverzeichnis und ein Personen-, Sach- und Bibelstellenregister runden das umfangreiche Werk ab. Gerade für Leser, die nicht das gesamte Buch lesen wollen, sondern sich über eine spezifische Frage informieren möchten, ist das Personen- und Sachregister hilfreich. Wäre es wohl besser gewesen, jedem der drei Themenkreise eine eigene Publikation zu widmen und dafür den einen oder anderen Aspekt argumentativ zu vertiefen? Jedenfalls bildet die Arbeit auch so einen bedeutenden Referenzpunkt in der zukünftigen Diskussion um Theorie und Praxis des missionarischen Gemeindeaufbaus. Als Lektüre empfohlen sei es insbesondere denjenigen Personen, die in Theologie und Kirche mit Themen des Gemeindeaufbaus konfrontiert sind. Es lohnt sich, dafür Zeit und Denkarbeit zu investieren. Ich bin überzeugt, dass sich das nachhaltig positiv auf die Praxis des Gemeindeaufbaus auswirkt.

Stefan Schweyer

3. Liturgik / Hymnologie

Annette Albert-Zerlik, Siri Fuhrmann (Hgg.): *Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied. Sichtung – Würdigung – Kritik*, Mainzer hymnologische Studien 19, Tübingen: A. Francke, 2006, 272 S., € 58,–

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf eine Tagung des Graduiertenkollegs „Geistliches Lied und Kirchenlied interdisziplinär“ der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz zurück, das im März 2004 unter dem Thema „Kirchenlied seit 1960: Eine Bestandsaufnahme“ stattfand. Die Tagung „stellte sich dem Problem jeden neuen Gesangbuchs: Wie ist umzugehen mit dem aktuellen Liedgut der letzten fünfzig Jahre? Neben einem reichen Bestand an alten Liedern muss ja ein ebenso reicher Bestand an neuen Liedern verfügbar sein. Dieser Zweig ist, obgleich er für die Praxis enorm wichtig ist, wissenschaftlich bisher nur wenig reflektiert worden“ (IX). Die Tagung und ihre Beiträge wollen „nicht nur kritisieren, sondern hochwertige Lieder herausfiltern und Kriterien für die Aufnahme in ein großes Einheitsgesangbuch entwickeln“ (IX) sowie „die jüngste Liedproduktion in ihren vielfältigen Ausprägungen als religiöses, kirchliches und gesellschaftliches Phänomen wahrnehmen und einer wissenschaftlichen Betrachtung unterziehen“ (XI). Die Beiträge vereinen Rezeptionsforschung, Hymnologie, Literaturwissenschaft, Kulturgeschichte, Fundamentaltheologie, Psychologie und Soziologie.

Nach der Einführung durch die Herausgeberinnen (XI–XV) beginnt S. Fuhrmann mit einem Beitrag zum Thema „Mehr als Worte sagt ein Lied. Zur Beurteilung und Analyse geistlicher Lieder“ (3–24). Sowohl der rituelle Kontext eines Liedes, sein Gehalt und seine Gestalt (Verständlichkeit, Kunstfertigkeit, Schriftgemäßheit) als auch die Rezipienten sind zu berücksichtigen. Fuhrmann bietet ferner einen Leitfaden zur Erschließung neuer geistlicher Lieder (Ersteindruck, textorientierte und musikologische Aspekte, Verhältnis von Wort und Ton, theologische, liedhistorische, psychologische, soziologische Aspekte, Aspekte der Rezeption und zur Verortung eines Liedes). B. Martin beschreibt dann die „Theorie und Praxis der hymnologischen Rezeptionsforschung. Ein Interview mit Kindern und Jugendlichen zum Lied ‚Stimme, die Stein zerbricht‘“ (25–48). A. Marti untersucht „Versöhnung mit Lücken. Hymnologische Analyse des Liedes ‚Wie ein Fest nach langer Trauer‘“ (49–62) und schließt: „Der Begriff [Versöhnung] wird zwar emotional aufgeladen, aber nicht auf Differenzierung hin geöffnet. Es fehlen Hilfen und Anstöße zum Weiterdenken, es fehlt ein Erkenntnisgewinn aus der Begegnung mit der biblischen Tradition und Sprachwelt. Summa: Es wird ein Schlagwort beschworen, das semantisch weitgehend unbestimmt bleibt und eigentlich eine Leerstelle darstellt ...“ (60). A. Greule und M. Meyer zeigen dann am Lied „Ich geh durch Ödland“, wie neue geistliche Lieder in sprachwissenschaftlicher Sicht erscheinen (63–77), unter anderem mit

Überlegungen zur „Jugendsprache“ in neuen Liedern. W. Gebhardt („Die ‚klingende‘ Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Religiöser Wandel im Spiegel zeitgenössischer Kirchenlieder“ [79–93]) „markiert die jungen Lieder als Spiegel gesellschaftlicher und gemeinschaftlich-spirituelle Ausprägungen“ (XI-II).

M. Fischer steuert einen Aufsatz zum Thema „Zwischen Modernisierung und Traditionalisierung. Das Kirchenlied und das ‚Neue Geistliche Lied‘ in der BRD 1945–1989“ bei (95–116). Er zeichnet verschiedene neue Lieder in eine hilfreiche Periodisierung der deutschen Nachkriegskirchengeschichte ein (Renaissance und Stabilität im kirchlich verfassten Christentum – 1949–1968; Enttraditionalisierung und Transformation der christlichen Religion – 1968–1978; die 80er Jahre: Pluralisierung und Individualisierung von Religion). Abschließend beschreibt Fischer die verschiedenen Funktionen des neuen geistlichen Liedes im beschriebenen Zeitraum. In „Das ‚neue geistliche Lied‘ in pastoraltheologischer Perspektive“ (117–135) entwickelt M. Sievernich ein „breit angelegtes heuristisches Strukturgerüst, das Topoi festlegt im Kontext der christlichen Tradition, der aktuellen Situation des Subjekts sowie der drei kirchlichen Grundvollzüge Glaube, Nächsten- und Gottesdienst“ (XIII).

A. Albert-Zerlik beschreibt unter dem Titel „Doch ist der Befreier vom Tod auferstanden“ das Verständnis der Auferstehung im Spiegel alter und neuer Osterlieder (139–161). Nach detailliertem Vergleich von 18 alten und 17 neuen Osterliedern folgert sie, dass „die meisten Lieder der letzten 60 Jahre in den offiziellen Gesangbüchern ein eher traditionelles Bild von der Auferstehung vermitteln, das sich in die jahrhundertealte Kirchenliedtradition nahezu bruchlos einfügt. In ihrem Duktus entsprechen sie den traditionellen Gesängen: Eine zentrale Auferstehungsaussage wird entfaltet und in Bezug zu den Gläubigen gesetzt, die ihrerseits darauf reagieren ... Insgesamt weisen die neuen Osterlieder wenig wirklich Innovatives auf.“ Dieses Ergebnis stehe in einer gewissen Spannung zur heutigen Situation, in der sich viele Menschen mit dem Auferstehungsglauben in der herkömmlichen Weise schwer tun. Schaut man in die Gesangbücher, so dränge sich der Eindruck auf, dass den Gottesdienstbesuchern eine Neuauflage überlieferter Formulierungen, versehen mit einer moderneren Melodie, genügen solle. Dann aber müsse man sich fragen, welchen Sinn es hat, neue Gesänge zum traditionellen Liedgut hinzuzunehmen (157). Zu fragen wäre, ob die Versuche, die traditionelle Osterbotschaft in moderne Sprache zu fassen und mit modernen Melodien zu versehen, nicht positiver zu bewerten ist. Immerhin ist der Kirche die Botschaft für ihre alten und neuen Lieder vorgegeben! Leider legt Albert-Zerlik kein eigenes Osterlied vor.

P. Deselaers bietet einen Beitrag zu „‚Herr, gedenke doch der Namen‘. Von der Suche nach spirituellen Eigenschaften des neuen geistlichen Liedes“ (163–176), H. Keul zu „Das Kirchenlied als Ort heutiger Gottesanrede. Wegzeichen in das Unsagbare“ (177–197), und G. Linßen zu „Das neue geistliche Lied als etab-

lierter Bestandteil des modernen Kirchengesangs. Einblicke in die Praxis eines christlichen Popmusikers“ (199–209).

Der Band endet mit Quellenverzeichnis, Liedregister und einem Dossier von 34 Liedern, die ein hohes textliches Niveau aufweisen und populär sind. Ferner wollen sie einen Querschnitt aus den betreffenden Jahrzehnten sowie aus verschiedenen Ländern bieten. Diese Sammlung lag der Tagung als repräsentativer Querschnitt (aus der Sicht der Veranstalter) zugrunde, auf das in vielen Beiträgen Bezug genommen wird. Literaturangaben zu jedem Beitrag ermöglichen eigenes Weiterarbeiten. Jeder Beitrag mündet in einen Abschnitt, in dem die Autoren ihre Erwartungen an ein neues Liederbuch darlegen.

Die gewählten Lieder und manche der Fragestellungen sind auf den landeskirchlichen Bereich begrenzt. Die breite Palette der englischen und deutschen sogenannten Anbetungslieder, Lieder aus dem evangelikalen und charismatischen Bereich, aber auch eine Reihe neuerer evangelistischer Lieder erscheinen kaum. Das breite Spektrum von Liedgut im freikirchlichen Bereich sowie dessen Umgang mit geistlichen Liedern bleibt außen vor. Hier wäre zu fragen, ob die angestrebte wissenschaftliche Bearbeitung nicht hinter der (auch landeskirchlichen!) Praxis zurückbleibt beziehungsweise ob genügend berücksichtigt wird, dass viele Gemeinden und Gruppen andere Kriterien in der Liedauswahl anwenden. Diesen nachzuspüren, wäre eine lohnenswerte Fragestellung. Insofern wird der Band den Hoffnungen der Herausgeberinnen nur bedingt gerecht, nämlich „hymnologische Wissenschaft enger mit der kirchlichen Praxis zu verzahnen, indem ihre Forschungserkenntnisse konkrete kirchliche Entwicklungen stimulieren und die konkreten Orte des Liedvollzugs, wie z. B. Gottesdienste kirchlicher Gemeinschaften, Events, o. ä. stärker in das Interesse der Forschung rücken“ (XV). Ferner wäre (über den Beitrag von Sievernich hinaus) zu fragen, wo im neuen geistlichen Liedgut inhaltliche Lücken liegen (z. B. scheint die alte Gattung des Missionsliedes weitgehend ausgestorben zu sein) und wie diese geschlossen werden könnten. Auch die vielen neueren geistlichen Lieder für Kinder hätten einen eigenen Beitrag, unter anderem aus katechetischer Perspektive, verdient.

Christoph Stenschke

Christian Grethlein: *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens*, UTB 2919, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 416 S., € 24,90

Christian Grethlein, Professor für Praktische Theologie an der Universität Münster, legt mit diesem Lehrbuch einen instruktiven Beitrag zu Theorie und Praxis der Kasualien aus evangelisch-volkskirchlicher Perspektive vor. Wer sich mit

seinen informativen Ausführungen und innovativen Impulsen auseinandersetzt, entdeckt anregende Perspektiven (z. B. die Ausführungen zur Krankensalbung als Kasualie oder das Verständnis der Kasualien als Teil der Taufpraxis bzw. des Taufweges) und aufregende Provokationen (z. B. die Ausführungen zur Kindersegnung oder die Fragestellung zur Segnung alternativer Lebensformen). Grundsätzlich bemüht sich der Autor um eine konstruktive Ausrichtung auf die Sache, um die es ihm zentral geht: „Die Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens“.

Grethlein erschließt seine Grundinformationen zu den Kasualien in sechs aufeinander aufbauenden, klar strukturierten und anschaulich aufbereiteten Abschnitten. In der Einleitung umreißt der Autor motivierend den Gegenstand seiner Untersuchung („Prolegomena“) und legt dar, warum und wie sich die erneute Beschäftigung mit der Thematik lohnt (15–40). Daran schließt sich eine informative Grundlegung („Grundlagen einer Theorie der Kasualien“) an, in der Grethlein die grundsätzlichen Perspektiven (religions-, ritual- und segentheoretisch) und Herausforderungen (familien- und kirchentheoretisch) der Kasualien darlegt (41–98). Vor diesem Hintergrund präsentiert er „das christliche Initiationsritual als grundlegende Kasualie“. Grethlein entfaltet hierzu die Taufe als zentralen Ausdruck des Christwerdens, die somit für alle anderen Kasualien grundlegend ist. So zählt für ihn auch die Konfirmation, als Bestandteil der Taufe, noch zu den Initiationsritualen, wobei sich diese allerdings rituell verselbständigt habe (99–211). Im nächsten Hauptteil beleuchtet Grethlein die Trauung und die Beerdigung als weitere traditionelle „Kasualien an elementaren Übergängen im privaten Leben“, die schon seit langem rituell begangen werden (212–322). In einem weiteren Kapitel nimmt der Autor zwei Handlungen in den Blick, die sich zwar auch auf elementare Übergänge beziehen, die allerdings bisher nur wenig agendarische Aufmerksamkeit im Rahmen der kirchlichen Bestimmungen erfahren haben („Kasualien an elementaren Übergängen im Kontext großer sozialer Organisationen – Anregungen zu ihrer Entwicklung“). Hier sieht er zum einen den Einsegnungsgottesdienst („rituelles Handeln beim Eintritt in die Leistungsgesellschaft“) als Übergang in den Bereich des Bildungssystems und die Krankensalbung („rituelles Handeln angesichts von Krankheit“) als Übergang in den Bereich des Medizinsystems (323–389). Mit einem zusammenfassenden Ausblick bündelt er noch einmal seine Ausführungen und fokussiert die Kasualien hierzu als „Stationen auf dem Taufweg“ (390–407). Ein Personen- und Sachregister helfen das Lehrbuch zu erschließen (408–416).

Methodisch präsentiert Grethlein seine Ausführungen zu den (aus seiner Sicht) sechs Kasualien übersichtlich, indem er jeweils stringent und informativ die biblischen Einsichten (bzw. kirchlichen Regelungen) darlegt, die geschichtliche Entwicklung nachzeichnet, die heutige Praxis entfaltet, ökumenische Anregungen präsentiert, innovative Impulse (bzw. Modelle) reflektiert und abschließend jeweils eine Konkretion vorlegt.

Gerade wenn die Kasualien eine Form der Kontextualisierung des Evangeliums sind, sind sie unmittelbar von den kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen betroffen. Dass Grethlein nicht nur reagieren, sondern agieren möchte, zeigt sein Ansatz der Weitung des Konzepts Kasualien. Hierzu stellt er sich der empirischen Realität in den Volkskirchen und der Gesellschaft und überlegt, wie gerade im Angesicht der Zerdehnungen der rituellen Übergänge und der zunehmenden Pluralisierungen der Lebensformen das Evangelium in diesen Veränderungsprozessen kommuniziert und rituell verantwortet dargestellt werden kann. Dabei geht es ihm aber nicht einfach um eine Vergrößerung des Angebots an Kasualien, sondern um eine kommunikative Profilierung und die liturgische Arbeit mit den Beteiligten. Hierzu die Kasualien als „Rituale auf dem Taufweg“ inhaltlich zu profilieren, ist aus einer volksskirchlichen Perspektive sicherlich eine innovative Betrachtung und trägt der volksskirchlichen Realität auch Rechnung. Von der Praxis und der biblischen Grundlegung her ergeben sich allerdings ernsthafte Anfragen. So stellt sich zum einen das Problem, dass an einer tauforientierten Kasualien-Praxis auch Ungetaufte teilnehmen (wie Grethlein selbst darlegt [405]). Vor diesem Hintergrund wird ein Verständnis der Kasualien als Tauferinnerung eben nicht viel (Neues) zur Kommunikation des Evangeliums an den Übergängen des Lebens beitragen können. Zum anderen stellt sich die zentrale Frage, ob man statt vom Taufweg nicht lieber vom Glaubensweg sprechen sollte und die Taufe als Übergang vom „zum Glauben kommen“ zum „aus Glauben leben“ inhaltlich profiliert und liturgisch gestaltet. Auch wenn Grethlein ausführt, „dass anfangs keine besonderen Voraussetzungen für die Taufe bestehen“, so machen gerade seine biblischen Hinweise beim Nachlesen deutlich, dass in den angeführten Stellen doch eine Voraussetzung erkennbar ist: der Glaube (102f). Vor diesem Hintergrund könnten die Kasualien als Einladung beziehungsweise Stärkung auf dem Glaubensweg profiliert werden, denn wenn die Taufe punktuell gefasst und liturgisch gestaltet wird und nicht als Prozess, dann ist auch ihre Einmaligkeit wieder leichter und nachvollziehbarer zu betonen (vgl. 104).

Alles in allem: Ein informatives und innovatives Lehrbuch, das sich zu studieren lohnt. Ein Werk, zu dem man immer wieder gerne greifen wird, um sich zur Theorie und Praxis der Kasualien anregen zu lassen nach dem Grundsatz: „Prüft aber alles, das Gute haltet fest!“

Thomas Richter

4. Homiletik

Christian Möller: *Die homiletische Hintertreppe. Zwölf biographisch-theologische Begegnungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, 205 S., € 24,90

Dies ist ein Buch mit einem ungewohnt persönlichen Einblick in homiletische Zugänge und Perspektiven, um gewohnte persönliche homiletische Einsichten und Festlegungen zu hinterfragen. Christian Möller, Professor em. für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg, eröffnet Einblicke in seinen persönlichen Zugang zu verschiedenen homiletischen Ansätzen. Über den ungewohnten Weg der biographisch-theologisch reflektierten Begegnung versucht Möller seine Leser mit in seine Entdeckungen zum Wesen der Predigt hineinzunehmen: Predigt sei immer persönliche Mitteilung an die hörende Gemeinde und nicht zuletzt Teil der Seelsorge. Dabei atmet die Predigt immer auch „etwas von der Fremde und vom Geheimnis des Evangeliums“ (81).

Durch die philosophische Hintertreppe von Wilhelm Weischedel angeregt, will Möller über die homiletische Hintertreppe dem Leser neue homiletische Räume erschließen, die bei dem Eintritt über die klassische Vordertreppe verschlossen bleiben. So wählt er den Weg über eine erzählende Homiletik, um den Leser zu persönlichen Begegnungen einzuladen und mitzunehmen. Möller umrahmt seine homiletischen Skizzen mit seiner überarbeiteten Heidelberger Antrittsvorlesung über Gerhard von Rad („Homiletik als Stimmbildung“ [1988]) als Einstieg und seiner Abschiedsvorlesung über Sören Kierkegaard („Der Einzelne, das Publikum und die Gemeinde“ [2005]) als Ausstieg. Innerhalb dieses Rahmens führt Möller über seinen eigenen biographischen Zugang den Leser in die persönliche homiletisch-theologische Begegnung mit Martin Luther („Die ‚Mundlichkeit‘ des Evangeliums“), Klaus Peter Hertzsch („Die Klangfarbe des Evangeliums“), Paul Gerhardt („Liedpredigt und Himmelsleiter“), Hans Joachim Iwand („Predigt als Zeitansage“), Ernst Fuchs („Das Sprachereignis des Evangeliums“), Karl Barth („Den Gefangenen Befreiung“), Dietrich Bonhoeffer („Um Christi willen das Alte Testament predigen“), Rudolf Bohren („Der Hörer als zweiter Prediger“), Tsunaki Kato („Wurzeln seelsorglicher Predigt“) und Herbert Krimm („Liturgie und Diakonie als Herzschlag und Handschlag der Kirche“). Mit diesen 12 biographisch-theologischen Schilderungen verabschiedet sich der Autor zum einen von seiner Tätigkeit als Schriftleiter der Göttinger Predigtmeditationen (GPM) und setzt zum anderen homiletische Akzente, die weiterwirken.

So vielfältig die verschiedenen homiletischen Ansätze sind, so vielstimmig ist dieser homiletische Chor. Einige für ihn zentrale homiletische Einsichten bündelt Möller gelegentlich in thesenartigen Zusammenstellungen (zur christlichen Predigt des AT [142–144], zur seelsorglichen Predigt [172f], zur Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie [186f]). Hierin liegt nun die Stärke und

Schwäche dieses Buches. Die Art und Weise des Zugangs eröffnet neue Perspektiven und bietet eine Vielfalt von homiletischen Anregungen, aber gerade die enorme Vielstimmigkeit erschwert das Schöpfen dieses Reichtums. Von daher sollte man sich dieses Buch nur in kleinen Dosen zu Gemüte führen, um das Gelesene auch verdauen und verarbeiten zu können. Unabhängig davon, ob man sich den homiletischen Einsichten von Möller immer anschließen kann (fragwürdig erscheint z. B. folgender unnötig konstruierter Kontrast: „Predigt hat mehr als den biblischen Text zu predigen. Sie hat Christus zu predigen, natürlich auf der Grundlage und im Zusammenhang mit einem biblischen Text. Dieses Mehr hat es mit dem Unterschied von *scriptura sacra* und *viva vox* zu tun: Christus ist soviel mehr als der biblische Text, wie die *viva vox evangelii* mehr ist als die Heilige Schrift“ [24]), kann man sich von seiner Art zu schreiben in vielfältiger Art und Weise anregen lassen. Aber genau das wird es auch sein, was Möller mit diesem innovativen Versuch zu erreichen versucht: „Schreibe und Rede müssen in die ‚Höre‘ kommen, damit Gemeinde entsteht, die aus der Zusammengehörigkeit des Glaubens erwächst“ (156). Trotzdem sollte der Grundsatz nicht außer Acht gelassen werden, dass der Verstand zwar die Abwechslung liebt, aber das Herz die Wiederholung und Konzentration benötigt. Dies gilt nicht nur für die Verkündigung des Evangeliums (2 Petr 1,12+15).

Thomas Richter

5. Seelsorgelehre

Wilfried Engemann (Hg.): *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 531 S., € 48,-

Nachdem in den letzten Jahren mehrere Lehrbücher zur Poimenik erschienen sind (K. Winkler, 1997/2000; J. Ziemer, 2000/2004; D. Nauer, 2007), will das vorliegende Handbuch über einführende Grundinformationen hinaus eine „repräsentative Darstellung der verschiedenen Kontexte, Reflexionsperspektiven, Profile und Ressourcen der Seelsorge“ bieten (13). Als „Handbuch“ versteht es sich gewissermaßen als Nachfolgewerk des 1983 noch in der DDR erschienenen „Handbuch der Seelsorge“ (hg. von J. Henkys u. a.). Als Repräsentation gegenwärtiger Seelsorgetheorien, Konzepte und ihrer Kontexte ist das Werk von Anfang an darauf angelegt, ein uneinheitliches Spektrum abzubilden und zum Teil Konzeptionen breiten Raum einzuräumen, die sich vielleicht schon in wenigen Jahren als defizitär erweisen werden. Andererseits dokumentiert das Buch so – zum Guten wie zum Bösen – den Stand der Forschung und eignet sich von daher gut als Nachschlagewerk. Eines allerdings darf der Leser nicht erwarten, dass er durch die Lektüre des umfangreichen Handbuchs am Ende für die Praxis gelernt

hätte, wie Seelsorge „geht“. Nur wenigen der Beiträge gelingt es, die Abbildung der Ergebnisse psychologisch-poimenischer Grundlagenforschung hin zur anwendungsbezogenen Forschung und Lehre weiter zu entwickeln und so zu Handlungsanleitungen zu kommen. Und ebenfalls gelingt es nur einigen der Beiträge, das theologische Profil einer praktisch-theologischen Seelsorgelehre zufriedenstellend heraus zu arbeiten. Dabei könnte in der Praktischen Theologie als theologischer Theorie der Praxis dies alles durchaus seinen Platz haben!

Das Werk ist in fünf Kapitel eingeteilt: Kapitel 1 behandelt „Voraussetzungen der Seelsorge“, nämlich: ihre theologischen Implikationen (Meyer-Blanck [19–33]), ihre psychologischen Grundlagen (Ziemer [34–62]) und ihre gesellschaftlichen Kontexte (Pohl-Patalong [63–84]). – Kapitel 2 widmet sich aus problemgeschichtlicher Perspektive den „Elemente(n) und Strukturen des seelsorglichen Gesprächs“. Es behandelt im Einzelnen die kommunikativen Grundlagen des seelsorglichen Gesprächs (Bieritz [87–105]), die Person des Seelsorgers (Schneider-Harpprecht [106–127]), die Ratsuchenden als Subjekte der Seelsorge (Gräß [128–142]), die Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger (Ziemer [143–157]) und die Sprache als Medium des Seelsorgegesprächs (Grözinger [158–174]). – Kapitel 3 schildert „Ansätze und Reflexionsperspektiven der Seelsorge“. Es fragt zuerst nach dem Proprium der Seelsorge (Riess [177–186]), thematisiert die Bedeutung der „christlichen Tradition“ (Bibel) für die Seelsorge (Bukowski [187–201]), befasst sich dann mit verschiedenen pastoralpsychologischen Richtungen: allgemein den psychotherapeutischen Aspekten des Seelsorgegesprächs (Stollberg [202–226]), tiefenpsychologischen Aspekten (Wahl [227–251]), personenzentrierten Ansätzen (Lemke / Thürnau [252–267]), der Gestaltseelsorge (Ladenhauf [268–277]) sowie gruppensystemischen Prozessen (Steinkamp [278–291]), und widmet anschließend eigene Abschnitte der Systemischen Seelsorge (Morgenthaler [292–307]) und der praktisch-philosophischen Dimension der Seelsorge (Engemann [308–322]). – Kapitel 4 befasst sich breit gefächert mit „Anlässe(n) und Situationen der Seelsorge“, nämlich der Entwicklung der Seelsorge nach 1945 (Nase [325–353]), den Ausgangspunkten von Seelsorge in Krisen, Traumata und Konflikten (Roessler [354–376]), dem Verhältnis von Seelsorge und Lebenskunst (Schieder [377–389]), der Seelsorge im Krankheitsfall (Klessmann [390–410]) und der Seelsorge im Kontext unterschiedlicher Kasualien (Taufe: Grethlein [411–427]; Ehe und Partnerschaft: Wagner-Rau [428–445]; Sterben, Tod und Trauer: Plieth [446–463]). – Kapitel 5 schließlich zeigt „Ressourcen der Seelsorge“ auf: das Lebenswissen des Evangeliums (Engemann [467–473]), die Gemeinde als Ort der Begegnung und des Gesprächs (Kohler [474–492]), die Chancen der Beichte (Dahlgrün [493–507]) und den Religionsunterricht und seine Möglichkeiten zu niedrigschwelliger Seelsorge in der Schule (508–521). Ein Personenregister schließt das Werk ab.

Ein gewisses theologisches Defizit zeigt sich in vielen Beiträgen des Bandes; dies fängt schon bei der theologischen Grundlegung durch Meyer-Blanck (S. 19ff) an, der mit knappen Hinweisen auf Gesetz und Evangelium sowie auf

das Handeln im Namen Jesu nicht die Qualität bietet, die man sonst von ihm gewohnt ist. Die Tiefe und Weite der Begründung, wie sie Eschmann mit seiner trinitarischen Grundlegung der Seelsorge (Theologie der Seelsorge, Neukirchen-Vluyn 2000) geboten hat, wird in diesem Beitrag nirgends eingeholt. In Uta Pohl-Patalongs Erörterung über die postmodernen gesellschaftlichen Kontexte der Seelsorge (63ff) wird eine theologische Diakrisis des Faktischen nicht geleistet. Wilhelm Gräß hängt in seiner Erörterung der Ratsuchenden als Subjekte der Seelsorge (128ff) sein Mäntelchen uneingeschränkt in den Wind des humanistisch-emanzipatorischen Zeitgeistes. Dietrich Stollberg (202ff) fällt es nach wie vor schwer, Seelsorge und Psychotherapie in überzeugender Weise zu unterscheiden. Hermann Steinkamp gelingt es nicht, mit dem nötigen Abstand eine kritische Würdigung von Gruppendynamik und Selbstverwirklichungskonzepten zu leisten (278ff). Wilfried Engemann gelingt es dagegen durchaus, im Gespräch mit der praktischen Philosophie die Förderung von Lebenskunst für die Seelsorge interessant zu machen und dazu ganz konkret die Willensklärung und Willensstärkung als Weg zu mehr individueller Freiheit einzufordern (308ff); verglichen mit dem humanistisch-emanzipatorischen Eifer fällt aber die fast gänzliche Bibelvergessenheit des Beitrags auf. Da wirkt der spätere Beitrag von Rolf Schieder zu Seelsorge und Lebenskunst (377ff) theologisch weitaus ausgewogener! Ein weiteres Beispiel für das poimenische Theologiedefizit ist der Artikel von Ulrike Wagner-Rau zur Seelsorge im Kontext von Ehe und Partnerschaft (428ff): Das Beziehungs- und Wertechaos, das sich in den letzten vier Jahrzehnten entwickelt hat, wird realistisch und kenntnisreich dargestellt. Die Seelsorge begleitet dieses Chaos nach Sicht der Verfasserin dann im freundlichen Nachvollzug des Faktischen unter weitgehendem Verzicht auf ein biblisches Ethos. Christlich-normative Einflussnahmen in der Seelsorge sind tabu. Wie soll Kirche so Licht und Salz in ihrer Zeit und Umwelt sein?

Manche Beiträge sind fachwissenschaftlich hoch informativ, aber weit davon entfernt, konkrete Brücken zur Praxis hin zu bauen. Als Beispiel dafür könnte die Abhandlung von Karl-Heinrich Bieritz über kommunikative Grundlagen des Seelsorgegesprächs dienen (87ff) – wobei die zu (der ganz ähnlichen Thematik) der Sprache als Medium seelsorgerlicher Kommunikation verfassten Darlegungen von Albrecht Grözinger (158ff) vergleichsweise sehr viel konkreter ausfallen, ohne weniger informativ zu sein. Seltsam praxisfern bleibt auch der kenntnisreiche Artikel von Christoph Morgenthaler über Systeme als Bezugsrahmen der Seelsorge (292ff). Keiner wüsste nach der Lektüre, wie die Einsichten in der Praxis des Seelsorgegesprächs umzusetzen wären.

Als besonders wertvoll erscheinen dem Rezensenten die Beiträge von Jürgen Ziemer über die psychologischen Grundlagen der Seelsorge (34ff) sowie seine kompetente und ausgewogene Analyse der Beziehung zwischen Ratsuchendem und Seelsorger (143ff). Lesenswert sind auch der informative Abschnitt von Christoph Schneider-Harpprecht über die Person des Seelsorgers (106ff), der auch neue Aspekte zur Tiefenpsychologie herausarbeitende und für die Seelsorge

fruchtbar machende Beitrag von Heribert Wahl (227ff) und der Versuch von Helga Lemke und Wilhelm Thürnau, nicht nur geschäpsthapeutische Haltungen und Vorgehensweisen aufzuzeigen, sondern auch Kritik an wesentlichen Punkten der humanistischen Psychotherapie anzubringen und nötige Modifikationen für die Seelsorge ins Gespräch zu bringen (252ff). Ein besonderes „Highlight“ des Buches ist das mutige, differenzierte und gut lesbare Plädoyer von Peter Bukowski zum Gebrauch der Bibel in der Seelsorge (187ff), das die – schon von Richard Riess (177ff) aufgeworfene – Frage nach dem Proprium der Seelsorge eindrucksvoll und anschaulich beantwortet. Fachlich kompetent und inhaltsreich sowie hilfreich für die konkrete Praxis erscheint zudem die Ausarbeitung von Martina Plieth über Seelsorge im Kontext von Sterben, Tod und Trauer (446ff), auch wenn der Beitrag ein gewisses Theologiedefizit aufweist. Ganz anders ist dies in der mit wohl begründeten und mit gut reflektierten Handlungsanweisungen versehenen Abhandlung von Corinna Dahlgrün zur Beichte (493ff).

So weist dieses Handbuch Licht und Schatten sowie eine gewisse Unausgewogenheit auf. Ein informatives Nachschlagewerk ist es aber doch.

Helge Stadelmann

Doris Nauer: *Seelsorge. Sorge um die Seele*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, 309 S., € 22,-

Die Praktische Theologin an der Philosophisch-Theologischen Hochschule in Vallendar hält hier „ein lautstarkes Plädoyer für die Not-Wendigkeit und Glaubwürdigkeit kirchlicher Seelsorge“ (10). Ihr Buch widmet sich der Wiederherstellung des Seele-Konzeptes, der ganzheitlichen multidimensionalen Seelsorge und dem notwendig hohen Kompetenzgrad des Seelsorgers. Viele Zitate und hilfreiche Fußnoten werden geboten; das Material ist gut organisiert.

Zwei Thesen ziehen sich durch das Buch. Die erste lautet: „Multidimensionale Seelsorge ist ein theoretisches Konzept von Seelsorge, das aufgrund seiner theologischen Fundierung sowohl SeelsorgerInnen als auch Seelsorgeteams eine glaubwürdige Seelsorgepraxis ermöglicht“ (289). Betont ist hier das Stichwort der „theologischen Fundierung“. Für Nauer ist das Verhältnis von Theologie und Anthropologie zur Seelsorge fundamental. Inhaltlich stellt sie sich dabei klar in den Strom der existentiellen, spätmodernen, immanentistischen Theologie Karl Rahners. Sie betont eine „mystagogische Vorgehensweise“, womit gemeint ist, dass „nichts ... von außen an Menschen herangetragen [wird], sondern ... diese dazu ermutigt werden, die Spur des geheimnisvollen Gottes in ihrem eigenen Leben aufzunehmen“ (153). Anders gesagt: „Mystagogische Seelsorge fängt daher beim Menschen an, bei seiner Selbsterfahrung und Existenz und endet dort auch wieder“ (154). Für die Katholikin besteht die theologische Hauptquelle aus

Heiliger Schrift plus „individuelle[n] Glaubensdokumente[n], die von Kirchenvätern, MystikerInnen, Heiligen oder auch unbekanntem Gläubigen niedergeschrieben worden sind“ (72). Die Schrift repräsentiert nicht Tatsachenberichte, sondern unterschiedliche Erfahrungen und Interpretationen, bildet also einen „Niedererschlag von Glaubenszeugnissen“ (84). Während so die anthropologische Seite akzentuiert wird, hält Nauer eine Definition von Gott für unmöglich, da er alle unsere Versuche ihn zu konzipieren übersteigt. Der Heilige Geist – genauer: „die Heilige Geist“ (105) – ist eine „weltimmanente Kraft“. Jesus war für Nauer ein „außergewöhnlicher Mit-Mensch“. Sein Leben, nicht mehr rekonstruierbar, endete am Kreuz. Eine leibliche Auferstehung Jesu gab es nicht. Die neutestamentlichen Berichte der nachösterlichen „Begegnungen“ mit Jesus reflektieren die „Auferweckungs-Erfahrungen“ der Menschen, durch die sie Jesus von Nazareth im Nachhinein „göttlichen Status zugerechnet“ haben (95). Das Kreuz ist der Einbruch des Eschatons, der Ort, wo jeder Mensch in das Heil Gottes hineingesogen wurde. Charismatiker und Evangelikale haben im Großen und Ganzen wegen superioritätskomplexer Schriftenanwendung eine falsche, schädliche Anthropologie entwickelt. Nauer findet den Menschen als Geschöpf Gottes „definitiv undefinierbar“, weil die Evolution des Menschen weitergeht: „Der Mensch ist ein werdender Mensch, unterwegs zu sich selbst. Die Ergebnisse seines Werdeprouesses sind offen“ (144). Diese undefinierbare Menschheit hat keine Sündennatur. Sie hat „Ambivalenzen“, das heißt Schattenseiten, Endlichkeit, Brüchigkeit, Fragmentarität. Sünde – ein Konzept, das in den Evangelien „keine prominente Stellung“ hat (122) – liegt dann vor, wenn der Mensch seine gottgewollten Grenzen und Begrenzungen negiert oder absichtlich überschreitet. Daher sind alle Menschen, egal was ihre religiöse Haltung oder Nicht-Haltung auch sein mag, von Gott gerechtfertigt. „Rechtfertigung definiert den Menschen als Menschen ... Mensch-Sein und Erlöst-Sein dürfen in einem Atemzug genannt werden“ (128).

Es passiert meines Erachtens in Nauers theologischer Fundierung ein unge wollter, doch wesentlicher Zusammenbruch der Pastoraltheologie. Wenn Gott und Mensch nur subjektiv-definierbar sind und die Heilige Schrift subjektive Menschenerfahrungen beziehungsweise Niederschriften subjektiver Erfahrungen mit Gott repräsentiert, kann Doris Nauer nicht 283 Seiten über Gott und Mensch schreiben, als könnten alle verstehen, was sie mit dem Undefinierbaren meint. Nauer will die traditionell-katholische Betonung auf Sünde als moralische Missetat mit höllischen Folgen vermeiden und behauptet, Sünde sei für Jesus kein Thema gewesen. Doch solche Behauptungen ignorieren den Gottes-Zorn Jesu gegen selbsterhebende Arroganz und pharisäische Selbstrechtfertigung sowie die aus jedem Menschenherz hervorkommenden zerstörerischen Worte und eigensinnigen Taten. Man könnte zu dem existentiellen Zirkel Doris Nauers auch fragen: Wenn Sünde keine Thematik für Jesus war – für welchen Jesus war sie kein Thema, wenn der eigentliche Jesus doch nicht rekonstruierbar ist?

Letztendlich bringt die von Nauer vertretene Seelsorgerichtung dem Klienten gerade die Hoffnungslosigkeit, die sie vermeiden will. Nauer schließt, dass Kör-

per und Seele nicht separate Begriffe sind. Der Mensch ist „Seele Mensch“, und die Seele ist nicht unsterblich. „Der ganze Mensch stirbt und bleibt als Ganzer in den Händen Gottes“ (127). Genau wie Jesus, dessen Ende am Kreuz war und der keine körperliche Auferstehung erlebte. Dem zufolge zielt Seelsorge nicht auf die (alt-katholische) Erlösung von einem jenseitigen Gericht, sondern wird zum Zelebrieren des Menschseins ganz und gar im Diesseits. Nauer müsste allerdings die Kehrseite ihrer Reaktion einsehen: Wenn es keine leibliche Auferstehung Jesu gab, wenn es keine durch eine Glaubensentscheidung befreiende Rettung von unserer Gefangenschaft in der von Gott trennenden Sünde gibt, wenn am Ende des diesseitigen Lebens Seele und Körper zu Ende kommen, dann kann man dem Klienten, der im Diesseits keinen Grund zum Zelebrieren gefunden hat, auch keine Hoffnung zusprechen.

Nauers zweite These lautet: „Die postulierte Glaubwürdigkeit von Seelsorge beruht im Kern darauf, dass SeelsorgerInnen sich um den ganzen Menschen in all seinen Ambivalenzen sorgen, weshalb ihre Tätigkeit in Rückgriff auf das biblische Seelenverständnis als komplexe ‚Sorge um die Seele‘ qualifiziert werden kann“ (289). Nauer stellt die Glaubwürdigkeit von Seelsorge auf eine pragmatische Basis: nämlich auf die Art und Kompetenzen, mit denen der/die Seelsorger/in dem Klienten entgegenkommt. Eine bestimmte (postmoderne) Spannung existiert in ihrer Methodik: Sie spricht – unter Bezugnahme auf Carl Rogers – von einer Begleitung und Bestätigung des Klienten in seiner von sich selbst bestimmten Gottesgeschichte: „Seelsorge ist nicht, eine Lebensgeschichte therapeutisch zu bearbeiten, sondern Coram Deo zu würdigen.“ Andererseits ist es Nauers Intention, uns „direktiv zum Querdenken herauszufordern“ (180), also „ein Gespräch wirklich führen und nicht nur laufen zu lassen, zum rechten Zeitpunkt zu reden, nachzufragen, zu debattieren“ (160). Debattieren? Wenn man – wie Nauer behauptet – dem Klienten keine absoluten Wahrheitsaussagen vermitteln darf, auf welcher Basis kann man dann glaubwürdig debattieren? Dabei zeigt sich bei genauerem Hinsehen, dass Nauer gelegentlich – gegen ihre eigene Behauptung – absolute Wahrheitsbehauptungen macht. Sie nimmt bestimmte Realitäten als universal böse an, wenn sie schreibt: „Wenn Menschen ihren Körper oder den ihrer Mitmenschen verachten, vernachlässigen, aushungern, überfüttern, beschädigen, ausbeuten, misshandeln oder gar abtöten, dann legt Seelsorge ein unüberhörbares Veto ein!“ (192) Was hier als Konfliktgeschehen im Seelsorgevorgang dargestellt wird, erweist sich als theologischer Widerspruch in der Sache. Wie bei der ersten These, bricht die Glaubwürdigkeit von Nauers Methodik unter dem Gewicht ihrer eigenen theologischen Problematik zusammen. Ihre Seelsorgerichtung, leidenschaftlich erklärt und voll guter Absichten präsentiert, wird den Menschen nicht von seiner selbstorientierten Orientierungslosigkeit retten können. Diese „Seelsorge“ erweist sich mithin als weniger als echte „Sorge um die Seele“.

Stephen Beck

Hans-Arved Willberg: *Mach das Beste aus dem Stress. Wie Sie Ihr Leben ins Gleichgewicht bringen*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2006, 128 S., € 7,90

Bei diesem Taschenbuch zum Thema Stress handelt es sich um einen Ratgeber: leicht verständlich geschrieben, in einem angenehmen Stil, sachlich, mit persönlicher Anrede und praktischen Anweisungen – ein Büchlein für die Allgemeinheit, die sogenannten Laien. Aber nicht nur stressgeplagte Gemeindeglieder und Mitarbeiter werden es gerne lesen, auch Fachleute können es gewinnbringend verwenden. Willberg versteht es, Fachwissen aus der Stressforschung und -literatur verständlich zu verarbeiten und in praktische Hilfen umzusetzen. Der Fachmann wird die Quellen erkennen und sicherlich bedauern, dass keine Anmerkungen mit Literaturbelegen gegeben werden. Dafür findet sich ein umfangreiches Literaturverzeichnis am Schluss des Buches. Es ist so umfangreich, dass es eher für eine wissenschaftliche Veröffentlichung geeignet wäre. Daran kann man erkennen, dass Willberg ein fachkundiger Autor ist.

Der Titel des Buches erweckt den Eindruck, dass der Inhalt im populistischen Stil geschrieben sein könnte. Dem ist aber nicht so. Der persönlich gehaltene Stil ist durchaus nicht störend. Sachinhalte kommen nicht zu kurz. Ob ein Mensch unter Stress leidet, entscheidet sich an der Veranlagung, Belastung und Gewichtung. Diese drei Faktoren bilden den Schwerpunkt und ziehen sich als roter Faden durch den Inhalt. Auch im praktischen zweiten Teil werden diese drei Faktoren behandelt. Hilfreich ist auch ein Beispiel, das durch alle Ausführungen hindurch immer wieder auftaucht und deutlich werden lässt, welche Auswirkungen Stress auf das persönliche Leben, die Ehe, Familie und den Beruf haben kann. Hinter jedem Abschnitt findet sich eine Zusammenfassung. Zahlreiche Grafiken veranschaulichen den Inhalt. Dazu kommen noch zwei Tests, die sich vielfältig einsetzen lassen.

Um mit Stress richtig umgehen zu können, bedarf es einer Balance zwischen Veranlagung, Belastung und Gewichtung. Funktioniert zwischen diesen drei Faktoren das Zusammenspiel nicht, kommt es zu psychischen Störungen. In der ersten Hälfte seiner Ausführungen entfaltet Willberg die drei genannten Faktoren. Faktor 1: Veranlagung. An Hand der Temperamente und in Anlehnung an das DISG-Persönlichkeitsmodell beschreibt er vier Stresstypen (Stresstyp, Untererregungstyp, Erfolgstyp und Übererregungstyp) und vier Bedürfnistypen (Bedürfnis nach Kontrolle, Gemeinschaft, Lebensfreude und Eigenständigkeit). Faktor 2: Belastung. An Hand verschiedener Belastungen wie Gesellschaft, Freizeit, Arbeit, körperliche Überforderungen und Beziehungsstress zeigt Willberg auf, welche Auswirkungen sie auf die Stresstypen haben. Bei Faktor 3 (Gewichtung), geht es um die „Grundeinstellungen, die unseren Charakter formen“ und um die „Überzeugungen“, wie wir „am besten zur Erfüllung unserer seelischen Grundbedürfnisse gelangen“ (51).

Im zweiten Teil seiner Ausführungen zeigt Willberg drei Schritte der Stressbewältigung an Hand der im ersten Teil besprochenen Faktoren auf. Im ersten Schritt geht es um die Persönlichkeitsstruktur (Veranlagung), die es zu bejahen gilt und den Lebensrhythmus. Im zweiten, umfangreichsten Schritt geht es um die Frage, wie Belastungen verändert werden können. Dabei werden nicht nur psychologische Hilfen angesprochen, sondern auch geistliche. Im dritten Schritt geht es um das Verändern der Gewichtung von Ereignissen, Problemen, Denkgewohnheiten und ihre Bewertung. Eine Vielzahl von fachlich-praktischen Hinweisen soll dem Leser helfen, seine Lebenseinstellung zu verändern.

Alles in allem ein empfehlenswertes Büchlein mit wertvollen Hilfen für Menschen in einer stressgeplagten Zeit. Darüber hinaus können diese Ausführungen als Grundlage zur Mitarbeiterschulung dienen. Auch Berater (Coachs) und Mentoren werden gerne darauf zurückgreifen. Es sei aber auch dem Prediger empfohlen, der manche Anregung für eine lebensnahe Verkündigung bekommen wird. Im Anhang findet sich eine Reihe Internetadressen von Einkehrhäusern für Stille und Meditation.

Wilhelm Faix

6. Gemeindepädagogik

Frauke Bielefeldt: *Die Sache mit der Rippe. Die himmlische Idee von den Geschlechtern*, Asslar: Gerth, 2007, 184 S., € 9,95

Die Theologin und Journalistin Frauke Bielefeldt hält innerhalb von 12 lebendig geschriebenen Kapiteln ein Plädoyer für ein Miteinander der Geschlechter, das von gegenseitiger Achtung und von Respekt füreinander geprägt ist. In einer kurzen Einführung schildert sie die große Verwirrung in Bezug auf ein geschlechtliches Rollenverständnis von Männern und Frauen. Sie beginnt ihr Buch mit dem Bild eines Scherbenhaufens, auf das sie im weiteren Verlauf immer wieder zurückgreift. Dieser Scherbenhaufen sei seit Jahrhunderten angewachsen und wachse weiter mit jeder schmerzlichen Erfahrung zwischen Männern und Frauen. Auf diesem Scherbenhaufen seien zwei besonders bemerkenswerte Hügel entstanden: der Traditions- und der Emanzipationshügel. Daneben gebe es noch ein sehr altes Bild von einem Mann und einer Frau und viele Kopien, die aber in Details vom Original abweichen würden. Die Verfasserin lädt ihre Leser nun ein, das Originalbild zu betrachten und dadurch die später hinzugekommenen Details neu zu bewerten.

In der ersten Buchhälfte werden die ersten drei Kapitel aus Genesis näher untersucht. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen drückt sich in seiner Geschlechtlichkeit aus – gerade als Mann und Frau repräsentiert der Mensch Gott

auf Erden. Trotz aller Verschiedenartigkeit der Geschlechter bekommen Mann und Frau den gleichen Auftrag und stehen damit auf gleicher Stufe. Die Frau ist dabei für den Mann als echte Ergänzung, als Gegenüber, geschaffen worden. Dabei ist sie aus der Seite des Mannes, nicht aus einer einzelnen Rippe, von Gott kreiert worden. Die Autorin macht an dieser Stelle deutlich, dass die herkömmliche Übersetzung des hebräischen Wortes *zela* mit „Rippe“ fragwürdig ist, weil dieses Wort ansonsten mit „Seitenbauteil“ oder „Türflügel“ zu übersetzen ist. Im Gegensatz zu einer entbehrlichen Rippe ist der Urtext eher so zu verstehen, dass aus einer der beiden Seiten Adams etwas Neues – nämlich die Frau – geschaffen worden ist. Daraus zieht die Autorin den Schluss, dass Frauen eine Erweiterung der Gattung Mensch darstellen, deren beide Ausprägungen sich aufgrund des gleichen „Materials“ verstehen können und sich nach Einheit miteinander sehen. So bricht Adam bei der ersten Begegnung mit Eva tatsächlich auch in poetische Worte aus und erkennt, dass sie beide zusammengehören, weil sie aus dem gleichen Stoff gemacht sind. Dieses Zusammengehörigkeitsgefühl kann zum einen in eine eheliche Gemeinschaft von je einem Mann und einer Frau führen, zum anderen aber auch anregen zu kreativen Prozessen zwischen den Geschlechtern. Statt Reibung zu produzieren, lässt sich die Energie bei gemeinsamen Projekten auch in produktive Energie umwandeln. Zuletzt macht die Autorin deutlich, dass die beiden ersten Menschen nackt waren, ohne sich dessen zu schämen. Sie konnten einander vertrauen, weil Geborgenheit und Schutz vorhanden waren. Adam und Eva waren voneinander abhängig, aber weder Adam als zuerst erschaffener Mensch noch Eva als Weiterentwicklung des Menschen besaßen Macht über den anderen, sodass sie sich nicht einander ausgeliefert fühlen mussten. Nun ist aber die heile Welt des gegenseitigen Vertrauens und Ergänzens durch den Sündenfall zerstört worden. Die Schlange spricht Eva an, vermutlich, weil sie das Verbot der Frucht des Baumes nur aus zweiter Hand kennt. Adam hingegen steht passiv daneben und greift nicht ein. Eva ihrerseits fragt Adam nicht um Rat. So müssen sie das Paradies verlassen und erleiden beide die Folgen ihrer gemeinsamen Tat an der Stelle, für die sie geschaffen worden sind: Der Mann ist weiterhin eher der Ord nende, Strukturen schaffende, aber seine Arbeit gelingt nur noch mit Mühe. Die Frau leidet dagegen darunter, dass ihre Beziehungsorientierung zum Mann gestört und sie seiner Herrschaft ausgeliefert ist. Beide werden sich mit ihren Machtansprüchen gegenseitig ausspielen statt ergänzen. Die Autorin macht hier noch einmal deutlich, dass dies Folgen des Sündenfalls sind, aber keineswegs das widerspiegeln, wie sich Gott das Miteinander von Männern und Frauen ursprünglich vorgestellt hat.

Bevor die Autorin auf ein mögliches Miteinander von Männern und Frauen heute eingeht, widmet sie ein Kapitel Paulus. Sie macht klar, dass Paulus wie Jesus auch Frauen wertgeschätzt hat und mit ihnen freundschaftlich umgegangen ist. Grundlage dafür ist die in den Augen des Apostels in Christus wiederhergestellte Schöpfungsordnung im Zueinander von Mann und Frau. Nur so kann man Paulus als einen Mann verstehen, der gerade die Frauen aufwertet und neue Frei-

heit in Christus für Männer und Frauen vermittelt. Vor diesem Hintergrund interpretiert sie auch die verschiedenen Stellen, in denen sich Paulus über den Dienst von Frauen in der Gemeinde äußert.

Im folgenden Kapitel führt uns die Verfasserin auf den Traditionshügel und rollt das traditionelle Rollenbild historisch auf. Dabei wird klar, dass die Unvereinbarkeit von Familie und Beruf für Frauen eine moderne Erscheinung ist, die durch die Industrialisierung mit der einhergehenden Trennung von Arbeitsplatz und Wohnort erst Thema wurde. Manches, zum Beispiel die Wertschätzung von Müttern, ist etwas sehr Positives, anderes, zum Beispiel der Ausschluss der Mütter vom öffentlichen Leben, verhindert dagegen eine fruchtbare Ergänzung von Männern und Frauen. – Im elften Kapitel gelangt der Leser, bildlich gesprochen, auf den Emanzipationshügel. Hier wird deutlich, dass durch die Frauenbewegung viel erreicht worden ist für die Gleichberechtigung der Frauen, aber oft zu dem Preis, dass sich Männer verunsichert zurückziehen. Beide Hügel haben ihr Für und Wider. Die Autorin bietet deshalb einen dritten Weg an: die Stärke im Gemeinsamen statt in der Abgrenzung zu finden, sich zu verbünden statt zu streiten und darin produktive Energien freizusetzen. Das Buch endet mit dem Nachwort aus der Sicht eines Mannes, der davon träumt, dass Frauen nicht mehr um ihre Rechte kämpfen müssen und Männer sich nicht länger verunsichern lassen, sondern beide sich gegenseitig schätzen und darin Gottes Plan mit den Menschen verwirklichen. Zehn Seiten mit Anmerkungen und Hinweisen auf Bibelstellen zu jedem Kapitel runden das Buch ab.

Der Autorin gelingt es mit ihrer journalistischen und theologischen Ausbildung, ein Buch zu diesem nicht unbrisanten Thema zu schreiben, das allgemeinverständlich und dennoch theologisch fundiert um die himmlische Idee der Geschlechter wirbt. In ihrer Argumentation bezieht sie sich vor allem auf die Schöpfungsgeschichte, betrachtet also Mann und Frau vom paradiesischen Zustand her (schöpfungstheologischer Ansatz), statt von der Ordnung der gefallenen Welt auszugehen. Die Interpretation der ersten drei Kapitel der Schöpfungsgeschichte gelingt eindrucksvoll. Bei der Auslegung des Wortes *zela* würde ihr ergänzend auch Karl Baral zur Seite springen, der *zela* als die beiden Seiten der Stiftshütte auffasst, in deren Mitte Gott den Menschen – hier Mann und Frau – in seiner Herrlichkeit begegnet. Paulus wird ebenfalls – für diesen Ansatz stringent – schöpfungstheologisch interpretiert. Dass dieser Ansatz neben dem, der von einer nötigen Ordnung der gefallenen Welt ausgeht, in der Theologie existiert und es deshalb zwei kontrovers geführte Meinungen zu diesem Thema gibt, lässt die Verfasserin dabei unerwähnt. Ein Blick auf Gal 4, wo Paulus eindeutig den schöpfungstheologischen Gedanken ausführt, hätte ihrer Argumentation gut getan. Bei der Interpretation von Eph 5 übersieht sie, dass Männer und Frauen sich gegenseitig unterordnen sollen (5,21). Paulus tritt gerade mit diesen Versen den Folgen des Sündenfalls entgegen: Männer sollen Respekt und Anerkennung von den Frauen, Frauen Wertschätzung und Liebe von den Männern erfahren – genau darin sind Männer und Frauen heute, wie wir aus der Beratung wissen, besonders

verletzlich. Weniger stringent gelingt es Bielefeld, das Bild des Scherbenhaufens durchzuhalten. Es vermischt sich vor allem mit dem Beispiel von dem Originalbild und seinen Kopien. Das ist manchmal verwirrend und macht das Nachvollziehen der guten Gedanken der Autorin mitunter mühsam. Insgesamt ist dies ein Buch, das mit Leidenschaft für ein Miteinander von Frauen und Männern wirbt, das der ursprünglichen Idee entspricht und von gegenseitigem Respekt und Wertschätzung geprägt ist.

Sabine Schröder

Tobias Faix: *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen. Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft*, Empirische Theologie 16, Berlin: LIT, 2007, 328 S., € 29,90

Alle nach innen und außen gerichteten Gegenstände des kirchlichen Lebens, die die Praktische Theologie im Rahmen ihrer auf Praxis zielenden Theoriebildung beobachtet, bewertet und befördert, haben auch eine geschöpflich-irdische Seite. Insofern erweisen sich sozialwissenschaftliche Erhebungsmethoden zur exakten Wahrnehmung von Sachverhalten auch in einer evangelikalen Praktischen Theologie als wissenschaftlich notwendig und hilfreich. Insofern sich Theologie allerdings nie im Konstatieren und Interpretieren diesseitig irdischer Sachverhalte erschöpft, muss es immer auch noch andere Reflexionsebenen geben als diejenigen, die qualitativen und quantitativen sozialwissenschaftlichen Messverfahren zugänglich sind. Empirische Theologie vermittelt diese unterschiedlichen Ebenen und trägt Sorge dafür, dass auch Praktische Theologie eben Theologie bleibt.

Tobias Faix wurde mit vorliegender Arbeit an der University of South Africa (UNISA) zum Doktor der Theologie promoviert. Die Qualifikationsarbeit wurde im Bereich Missionswissenschaft eingereicht, ist jedoch eine typisch praktisch-theologische Arbeit, insofern sie Jugendliche aus St. Georgen (Schwarzwald) auf ihre Gottesvorstellungen hin befragt und die Ergebnisse unter anderem auf ihre evangelistisch-missionarische Ansprechbarkeit hin auswertet. Die partielle Koinzidenz von Praktischer Theologie und Missionswissenschaft wird von Faix wahrgenommen und in einem kurzen Abschnitt diskutiert (30f). Der Verfasser hat sich erstaunlich detaillierte Kenntnisse und Fertigkeiten auf dem Gebiet qualitativer Sozialforschung erworben und legt mit dieser Arbeit – über die inhaltliche Dimension der Untersuchungsergebnisse hinaus – ein umfassend beschriebenes Konzept einer qualitativ arbeitenden Empirischen Theologie vor.

In jeder mit sozialwissenschaftlichen Erhebungsverfahren arbeitenden Untersuchung müssen die Voraussetzungen, Strategien, Methoden und Sachverhalte ausdrücklich dokumentiert werden, um die Überprüfbarkeit der Ergebnisse sicherzustellen. Weil Faix einen auf der Grounded Theory basierenden „Praxiszyk-

lus“ qualitativer Forschung in der Missionswissenschaft (bzw. Praktischen Theologie) etablieren will, gerät die Darlegung und Begründung der gewählten Methodik streckenweise zu einem Proseminar empirischer Theologie, so dass die ersten 100 Seiten des Buches mehr den Charakter einer Einführung in sozialwissenschaftliche Methoden für Theologen haben als den einer in einem abgegrenzten Gebiet in die Tiefe gehenden Dissertation. Dem mit empirischen Fragestellungen nicht so vertrauten Leser kommt dies zugute. Das Buch kann sehr gut in praktisch-theologischen Proseminaren als exemplarische methodische Einführung in sozialwissenschaftliche Erhebungsverfahren dienen, zumal die Durchführung des Praxiszyklus anhand einer zentralen und relevanten Fragestellung geschieht, nämlich der von Gottesvorstellungen bei heutigen Jugendlichen. (Dieser möglichen Verwendung in Proseminaren kommt zudem der Zugriff auf alle Erhebungsdaten via einer angegebenen Internetadresse zugute.)

Im Ergebnis kommt Faix in seiner Untersuchung zu wesentlich neuen Erkenntnissen über die Gottesvorstellungen von Jugendlichen und ihre missionarische Ansprechbarkeit. Es zeigt sich, dass in der Postmoderne alte Typologien und Entwicklungsschemata hinsichtlich der Gottesbilder nicht mehr greifen. Als Typen differenziert – aber nicht genügend begrifflich definiert (250f) – werden einerseits die „atheistische“, die „deistische“, die „metatheistische“, die „barocke“ und die „biblische Gottesvorstellung“. Es zeigt sich, dass jede dieser Typen als a) „sicher/abgeschlossene Gottesvorstellung“, b) „unsicher/abgeschlossene Gottesvorstellung“, c) „unsicher/veränderbare Gottesvorstellung“ und d) „sicher/veränderbare Gottesvorstellung“ begegnen kann (254ff). Wie die Interviews zeigen, lehnen Jugendliche mit einer Gottesvorstellung der Kategorie a) „eine Ansprechbarkeit auf den Glauben weitgehend ab“ (257). Jugendliche der Kategorie b) sind institutionellem Glauben und öffentlichen Glaubensdiskussionen gegenüber skeptisch, zugleich aber offen für privaten Erfahrungsaustausch über Glaubensdinge. Jugendliche der Kategorie c) hinterfragen zwar traditionelle Gottesbilder, reden wegen ihrer Unsicherheit auch nicht gerne öffentlich über ihren Glauben, würden aber in einem vertrauten Kreis durchaus Gesprächen über Glauben gegenüber aufgeschlossen sein. Jugendliche der Kategorie d) haben eine gewisse Grundsicherheit in ihrem Gottesglauben erlangt, sind aber offen für Weiterentwicklung und bereit, im vertrauten Kreis wie auch in einem öffentlich-institutionellen Rahmen (z. B. Veranstaltungen) über Gott zu hören und zu reden.

Ein praktisch-missionarisch geprägtes Kapitel (263–307) schließt das innovative Buch ab. Dass darin das Konzept der „missional church“ (300ff) unkritisch und ohne Diskussion übernommen wird, ist unter dem Gesichtspunkt einer praktisch-theologischen Kirchentheorie ein Schwachpunkt (vgl. dazu Stefan Schweyer, Kontextuelle Kirchentheorie, Zürich 2007, 398–402). Schweyer kritisiert zu Recht: „Die Beschreibung des *gesamten kirchlichen Lebens* unter dem Vorzeichen der Mission ist problematisch. Sie bedingt entweder eine Begriffserweiterung, die es möglich macht, die verschiedenen „Aufgaben“ der Kirche wie Gotteslob, Auferbauung des Leibes, Diakonie und Evangelisation als „Mission“ zu

begreifen, wobei dann aber die Bedeutung des Wortes Mission als „Sendung“ nicht aufrechtzuerhalten wäre. Oder aber es besteht die Gefahr der Verzweckung der kirchlichen Lebensäußerungen unter die Mission“. (401) – Trotz dieses kritischen Hinweises ist das Buch von Tobias Faix in methodischer wie inhaltlicher Sicht ein begrüßenswerter Beitrag zur Praktischen Theologie, dem es gelingt, empirische Methodologie, religionswissenschaftliche Reflexion und evangelistisch-theologische Intention in überzeugender Weise zu verbinden.

Helge Stadelmann

Peter Mergler: *Die Rolle des Kindes im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. Ein Beitrag zum freikirchlichen Gemeindeaufbau mit Kindern unter Berücksichtigung des ökumenischen Kontextes*, Europäische Hochschulschriften XXIII/851, Frankfurt/M.: P. Lang, 2007, 376 S., € 56,50

Dieses Buch über die „Rolle des Kindes“ wird eine große Rolle spielen (müssen), wo die Frage nach der Funktion, Position und Situation junger Menschen in Kirche(n) und Gemeinde(n) ins Spiel gebracht wird. Dass diese Frage nicht bloß eine religionspädagogische Spielwiese darstellt, sondern fundamental Fragen des Gemeindeaufbaus, des Gottesdienstes und der Ekklesiologie berührt, zeigt der Autor überzeugend auf. Seine Studie zeugt von einem weiten, selbstkritischen Blickfeld auf die freikirchliche Praxis und zugleich von einem tiefen Einblick in die religions- und gemeindepädagogische Situation anderer Kirchen und der religionspädagogischen Großwetterlage generell.

Peter Mergler, Pastor im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland und Gastdozent an der Freien Theologischen Akademie in Gießen, hat seine 2006 in Kampen/Niederlande abgeschlossene Dissertation bescheiden als „Ein Beitrag“ bezeichnet und präsentiert doch ein umfassendes Bild zur Frage nach dem Kind in soziologischer, ökumenischer und freikirchlicher Perspektive. Seine Arbeit zeichnet sich aus durch einen klaren, kleinschrittigen Aufbau, der von Anfang an auf die Erarbeitung von Bausteinen zur Entwicklung einer Praxistheorie für einen freikirchlichen Gemeindeaufbau mit Kindern zielt. Dass er hierbei auf das Repertoire soziologischer Begrifflichkeit zurückgreift und frei- sowie großkirchliche Ansätze in einen Dialog treten lässt, macht den besonderen Reiz dieser facettenreichen Untersuchung aus. Es ist beachtlich, wie trotz der vielen Blickrichtungen (soziologisch, theologisch, historisch, empirisch, psychologisch usw.) die eigentliche Fragestellung nicht aus dem Blick gerät.

Die Ergebnisse seiner sorgfältigen Studien fasst Mergler konsequent zum Ende jedes Absatzes zusammen und bündelt sein Gesamtergebnis in neun theorieuntermauerte, praxisorientierte Bausteine für einen Gemeindeaufbau mit Kindern.

Auch die 14 Abbildungen und 16 Tabellen stellen bündelnde Elemente eines lesefreundlichen Schreibstils dar.

In seiner „Einleitung“ (17–26) wird deutlich, dass der Autor insbesondere unter selbst erlebten Leitbildern vieler Gemeinden gelitten hat und mit seinem Buch daher auch religionsbiographisch motiviert ein neues Nachdenken darüber provozieren möchte, „was nun Gemeindeaufbau für solche Kinder bedeutet, die im Raum der Gemeinde aufwachsen“ (20), also nicht unter die „Erwachsenen-Gemeinde“ fallen oder zu den neu Bekehrten gehören: Wie wird der Glaube der Kinder angesehen? Gibt es eine religiöse Erziehung *zum* oder *im* Glauben? Wie werden die Kinder am Empfang von Taufe und Abendmahl beteiligt? Letzten Endes geht es um die Sichtweise auf das Kind sowohl in geistlicher als auch in religionspädagogischer Perspektive. Dass es hierbei durchaus auch Konflikte und Spannungen zwischen Theorie und Praxis im Bund Freier evangelischer Gemeinden gibt, wird in den Ausführungen ebenso ausführlich wie angemessen vor Augen geführt.

Die kompakt, kritisch und kompetent vorgestellte soziologische Rollentheorie bildet hierfür den Bezugsrahmen und wird unter „II. Die soziologische Rollentheorie“ berücksichtigt (27–57). Unter „Rolle“ versteht Mergler in Anlehnung an Günter Endruweit ein „zwischen den konfliktgeladenen Polen ‚Funktion‘ und ‚Position‘ einerseits versus ‚Verhalten‘ und ‚Sein‘ andererseits verortetes soziologisches Konstrukt, welches aus einem Bündel explizit und/oder implizit geäußelter (primär normativ geprägter) Erwartungen besteht“ (43). Von daher müsse eine freikirchliche Praxistheorie auf eine „Verbesserung der Personalisation sowie Sozialisation des Kindes im BFeG zielen“ (57). Diese kann dadurch erreicht werden, dass der Rolle des Kindes sowohl biblisch-theologisch als auch religionssoziologisch mehr und mehr entsprochen wird.

In einem dritten Schritt („Die Rolle des Kindes im ökumenischen Kontext“ [59–158]) geht die Studie der Frage nach, wie es um die „Rolle“ des Kindes in evangelischen und römisch-katholischen Gemeinden bestellt ist und welche Anregungen sich daraus für einen freikirchlichen Gemeindeaufbau gewinnen lassen. Hierzu werden acht Praxismodelle aus jeweils vier kirchlichen Handlungsfeldern (Familiengottesdienst, Kindergottesdienst, Taufe/Tauferinnerung, Abendmahl) dargestellt und beurteilt und unter den Kategorien Funktion, Position, ergänzende Erwartungen sowie Normen subsumiert. Hieraus ergibt sich ein vielfältiges und vielschichtiges Bild kirchlicher Praxis und Theorie mit unterschiedlichen Impulsen, denen allesamt ein Perspektivenwechsel zugrunde liegt, wonach der Glaube der Kinder als vollgültig und in die Gemeinde zu integrierende Realität aufgefasst wird. Kinder sind somit Subjekte der Gemeinde und nicht (mehr) als defizitäre Objekte gemeindlicher Bemühungen anzusehen.

Im vierten Schritt fokussiert Mergler „Die Rolle des Kindes im BFeG“ (159–258) unter äquivalenten Aspekten, wobei jedoch die *Tauferinnerung* unbegründet unberücksichtigt bleibt. Die detaillierte Analyse fordert nicht nur freikirchliche, sondern auch evangelikal geprägte landeskirchliche Christen heraus und fördert

die Wahrnehmung von Spannungen zwischen gemeindlicher Theorie und Praxis im Blick auf die Rolle des Kindes. Die Heterogenität in Schlüsselfragen zum Glauben innerhalb des BFeG veranschaulichen die Passagen aus Interviews mit drei Schlüsselpersonen (Peter Strauch [auch Geleitwort-Verfasser der Veröffentlichung], Gerhard Mosner und Wolfgang Theis).

Der letzte Schritt („Kritische Konfrontation von Theorie und Praxis im BFeG mit normativen Theorien und Erarbeitung von Bausteinen zur Entwicklung einer Praxistheorie“ [259–328]) stellt eine Krönung der Arbeit dar, legt er doch dar und nahe, wie konstruktiv-kritisch eine Auseinandersetzung mit eigenen Wurzeln und fremden Anfragen sein kann. Die entwicklungspsychologischen, religionspädagogischen und theologischen Beanstandungen münden unter Einbezug der Ergebnisse aus den BFeG-Praxismodellen in Elemente zur Entwicklung einer künftigen Praxistheorie. Lösungsorientiert werden hier Vorstellungen für eine kind-, gemeinde- und bibelgemäße Stellung junger Menschen in christlichen Gemeinden zur Sprache gebracht. – Ein Anhang (329–376) bietet neben einer übersichtlichen Bibliographie etliche Dokumente, Logos, Graphiken und Statistiken.

Diese anregende Studie ist eine ansprechende Einladung in den Dialog über Grundfragen von Gemeinde und Glaube. Der Autor hinterfragt nicht nur oder hinterlässt bloß eine (notwendige) Gemeinde-Baustelle, sondern bietet auch Bausteine, die tatsächlich tragfähig sind.

Reiner Andreas Neuschäfer

Bernhard Ott: *Handbuch Theologische Ausbildung. Grundlagen – Programm-entwicklung – Leitungsfragen*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2007, 432 S., € 19,95

Das vorliegende Kompendium ist das Ergebnis von über 25 Jahren Reflexion und internationaler Erfahrung auf dem Gebiet theologischer Ausbildung. Zahlreiche Vorträge, Unterrichtseinheiten sowie Resultate der eigenen Dissertation flossen in das Buch von Bernhard Ott mit ein, der in seiner Funktion als Seminarleiter am freikirchlich geprägten Theologischen Seminar Bienenberg/CH über Erfahrung mit verschiedenen Akkreditierungsprozessen verfügt. In den sieben klar strukturierten Kapiteln richtet er sich sowohl an Verantwortungsträger innerhalb theologischer Ausbildungsstätten als auch an die dort wirkenden theologischen Lehrkräfte. Dabei setzt sich der Autor das Ziel, ihnen Kenntniskompetenzen und Handlungskompetenzen im dreigestaltigen Kontext „einer allgemeinen Marktorientierung im Bildungssektor“, im Zusammenhang „des Bologna-Prozesses im Bereich des europäischen Hochschulwesens“ und hinsichtlich „der Bildungsbedürfnisse der weltweiten Kirche im Hinblick auf ihre Sendung“ (5) zu vermitteln.

Dass und wie ihm dies gelingt, vermag eine Übersicht bezüglich der inhaltlichen und methodischen Entfaltung der einzelnen Kapitel zu skizzieren:

Nachdem Kapitel 1 (1–13) in kurzen Zügen den Aufbau des Buches vorzeichnet, erhält der Leser in Kapitel 2 (14–76) einen profunden Einblick in die neuen internationalen Reform- und Erneuerungsbestrebungen, die im ökumenischen sowie im evangelikalen Bereich zu finden sind. Ott erkennt hier sechs bedeutende Umbrüche „von paradigmatischem Ausmaß“, welche ihm zufolge grundlegende Veränderungen in der theologischen Ausbildung verlangen (73ff): 1. der Übergang von der kolonialen zur nachkolonialen Epoche; 2. der pädagogische Paradigmenwechsel, der beispielsweise durch die Befreiungstheologie gefördert wurde und unidirektionale Wissensvermittlung infrage stellt; 3. die postmoderne, pluralistische Kultur, aus welcher eine inhomogene Studentenschaft resultiert und die daher flexible, modular konzipierte Ausbildungsangebote fordert; 4. die Krise des Aufklärungsparadigmas, das heißt der westlichen Denktradition, die auf Defizite im Ausbildungsmodell westlicher Kirchen hinweist; 5. die Realitäten eines nachchristlichen Europas, beispielsweise hinsichtlich abnehmender religiöser Sozialisierung; 6. Globalisierung, Liberalisierung und Marktorientierung, die bisherige Bildungsideale hinterfragen und neuartige, ernst zu nehmende Herausforderungen (Evaluation, Qualitätsmanagement, Akkreditierung) hervorrufen.

Von dieser Situations- und Problemanalyse ausgehend legt Kapitel 3 (77–123) den Schwerpunkt auf die bildungstheoretischen Grundlagen. Um die Einordnung der eigenen Institution und des dort verwendeten Studienprogramms zu unterstützen, stellt der Autor allgemeine bildungstheoretische Kategorien, Typologien zur Unterscheidung theologischer Ausbildung, säkulare Bildungsmodelle sowie gängige Konzepte theologischer Ausbildung dar. Als besonderer Beitrag des Buches kann Kapitel 4 betrachtet werden, denn darin wird der bisher wohl einzigartige Versuch unternommen, Bausteine zu einer „Theologie der theologischen Ausbildung“ (125–182) zu entwerfen, bei der auch biblische Texte beider Testamente als *norma normans* zum Tragen kommen. Trotz der hermeneutischen Schwierigkeit fehlender Situationsanalogien konstatiert der Autor dabei implizite pädagogische Themen wie eine wesenhafte „Lehr- und Lerngemeinschaft“ des Gottesvolkes, theologische Ausbildung als „Hörakt“ oder die primären Lernorte Familie, Alltag und Gottesdienst (142f). Im systematisch konzipierten Teil des Kapitels (156ff) wird theologische Ausbildung dann von der *missio Dei* herkommend theologisch verortet: Gottes missionarisches Wesen prägt die Ekklesiologie, also das Wesen seiner Kirche, was wiederum dazu führt, dass alle Theologie wesenhaft als missionarische Theologie verstanden werden muss und folglich die missionarische Orientierung der theologischen Ausbildung bedingt. Dies vollzieht sich jedoch in einer Dialektik „zur Ohnmacht und zur Abhängigkeit von Gottes Geisteswirken“ (182).

Wie kann es gelingen, die geistliche, praktische und akademische Dimension in die theologische Ausbildung zu integrieren? Wenn Curricula auf verschiedenen Ebenen Integration fördern sollen, müssen Kategorien gefunden werden, die

es erlauben, Praxis und Theorie einander ganzheitlich zuzuordnen. In Kapitel 5 (183–248) sieht Ott diese Kategorien mittels der aristotelischen Unterscheidung zwischen Praxis, Theoria und Poiesis gegeben, indem er die „Praxis (Lebensgestaltung, Weisheit [inkl. Spiritualität und Persönlichkeitsentwicklung]) als Theoria (Denken [inkl. Erkenntnis und Wissenschaft]) und Poiesis (Handeln [inkl. Kompetenzen und Fertigkeiten]) umschließende und deshalb integrierende Kraft“ (248) versteht.

Basierend auf den vorangehenden Einsichten vermittelt Kapitel 6 (249–323) dann das Handwerk einer „proaktiven“ Curriculumentwicklung, welche „nicht nur reagierend auf immer wieder neue Herausforderungen Anpassungen“ vornimmt (Additionalismus), sondern „vorausschauend Programme entwickelt, welche die Zukunft antizipieren“ (249). Grundlegende These bildet dabei mitunter das Paradigma, dass ein Curriculum sowohl „von hinten“, also aus dem „historisch gewachsenen und durch die Disziplinenaufteilung gegebenen Fächerkanon“, als auch „von vorn“, das heißt „in der Gestalt von integrativen Themen aus den Praxisbedürfnissen heraus“, konzipiert werden soll (284ff). Unmittelbar mit der Curriculumsentwicklung verbunden ist die Evaluation der Resultate. Mittels dieser kybernetischen Rückkopplung wird somit eine Qualitätssicherung ermöglicht, welche für theologische Ausbildungsstätten – nicht zuletzt im Zuge des Bolognaprozesses – zur Zertifizierung und Akkreditierung benötigt wird. Kapitel 7 (325–359) führt dann fachkundig in die bestehende Fachterminologie, in verschiedene Qualitätsmanagementmodelle, Qualitätsindikatoren und Qualitätsstandards, Evaluationsinstrumente sowie Chancen, Grenzen und Verfahren der Akkreditierungsmodelle ein.

Aufgrund einer zunehmend marktwirtschaftlich-unternehmerisch orientierten Bildung weist Kapitel 8 (361–411) abschließend auf unternehmerische Führungsqualitäten der Verantwortungsträger theologischer Ausbildung hin. Dementsprechend können sich Managementaufgaben in den sechs Bereichen Strategie, Personal, Lernen und Lehren, Finanzen und Ressourcen, externe Beziehungen sowie Qualität jeweils entlang der Konzepte „Strategie“ (Orientierung mit der Grundfrage nach dem „Was?“: die richtigen Dinge tun), „Hand“ (Koordination mit der Grundfrage nach dem „Wie?“: die Dinge richtig tun) und „Herz“ (Motivation mit der Grundfrage nach dem „Warum?“ und „Wozu?“) entfalten. Ott entwickelt daraus ein Raster mit 18 Handlungsfeldern (369), die als messbare Qualitätsgrundlage dienen.

Insgesamt ist damit zu rechnen, dass dieses Handbuch zu einem Standardwerk theologischer Ausbildung avancieren wird, da es gerade im evangelikalen Bereich eine augenscheinliche Lücke schließt. Auch wenn der Autor sein Werk selbst bescheiden als „einen ersten Versuch“ (XIV) wertet, sind seine umfangreichen Kenntnisse in der Tat eine Fundgrube für Verantwortliche im Bereich theologischer Ausbildung. Dessen ungeachtet erscheint dagegen vor allem die unreflektierte Aufnahme befreiungstheologischer Impulse (z. B. 85f), die dann auch Eingang in die weitere Theoriebildung finden, als nicht unproblematisch. Hier

kommt augenscheinlich der Einfluss des eher links-evangelikalen „Oxford Center for Mission Studies“ zum Tragen, das den friedenskirchlich-mennonitischen Verfasser in der Zeit seiner Dissertationserstellung geprägt hat. Ist das Anliegen reziproken Lehrens und Lernens an sich berechtigt, scheint mir die theologische Begründungslinie auch ohne Rückgriff auf befreiungstheologische Prämissen durchführbar. Dass sich ferner die Theoriebildung teilweise anhand biblischer Texte vollzieht, ist zu begrüßen; leider ist dieses Vorhaben aber mit weniger als 30 Seiten deutlich zu knapp ausgefallen. Wenn Ott der Heiligen Schrift explizit „normative Theologie“ zuschreibt (154), dieser dann aber einen vergleichsweise nur geringen Diskurs einräumt, wirkt dies unangemessen. Auf alle Fälle wäre an dieser Stelle ein Nachholbedarf für fortführende Werke angezeigt.

Obwohl sich der Autor im Vorfeld für das Fehlen eines Index mit Verweis auf das Inhaltsverzeichnis (!) entschuldigt (XIV), muss dies trotzdem – gemessen an dem Selbstanspruch dieses Buches als „Handbuch“ (XIII) beziehungsweise „Kompendium“ (XIV) – als Defizit gewertet werden: Ein Inhaltsverzeichnis kann kein Ersatz für ein funktionales Sach- beziehungsweise Stichwort- und Personenregister sein, welches für die Benutzerfreundlichkeit eines Handbuches unentbehrlich ist. Bei einer zweiten Auflage ist meines Erachtens schließlich darauf zu achten, dass entsprechend dem Duktus des Gesamtbuches die Kapitel 6, 7 und 8 analog zu den vorangehenden auf Zusammenfassungen zur Ertragssicherung nicht verzichten.

Peter Mergler

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 *Buchtiteln* in Aufsätzen:
Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben (vgl. www.buchhandel.de):
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 22, 2008, S. 155). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des JETH können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Kirchen und Gemeinden. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchstens zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

Rezensionen JETH 22 (2008) im Überblick

- Albert-Zerlik, Annette / Fuhrmann, Siri (Hgg.): *Auf der Suche nach dem neuen geistlichen Lied. Sichtung – Würdigung – Kritik* (Christoph Stenschke): S. 379
- Ballhorn, Egbert / Steins, Georg (Hgg.): *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielexegesen* (Christian D. Kupfer): S. 163
- Baumann, Andreas: *Der Orient für Christus. Johannes Lepsius – Biographie und Missiologie* (Eberhard Troeger): S. 346
- Baumert, Norbert: *Sorgen des Seelsorgers. Übersetzung und Auslegung des ersten Korintherbriefes* (Manfred Baumert): S. 217
- Bayer, Hans F.: *Das Evangelium des Markus* (Michael Schröder): S. 219
- Beck, Martin / Schorn, Ulrike (Hgg.): *Auf dem Weg zur Endgestalt von Genesis bis II Regum* (Herbert H. Klement): S. 169
- Becker, Jürgen: *Die Auferstehung Jesu Christi nach dem Neuen Testament. Ostererfahrung und Osterverständnis im Urchristentum* (Eckhard Schnabel): S. 233
- Beuken, Willem A. M.: *Jesaja 13–27* (Winfried Meißner): S. 182
- Bielefeldt, Frauke: *Die Sache mit der Rippe. Die himmlische Idee von den Geschlechtern* (Sabine Schröder): S. 392
- Bock, Darrell L.: *Die verschwiegenen Evangelien: Gnosis oder apostolisches Christentum. Muss die Geschichte des frühen Christentums neu geschrieben werden?* (Christoph Stenschke): S. 313
- Brändl, Martin: *Der Agon bei Paulus. Herkunft und Profil paulinischer Agonmetaphorik* (Volker Rabens): S. 221
- Breckling, Friedrich: *Autobiographie. Ein frühneuzeitliches Ego-Dokument im Spannungsfeld von Spritualismus, radikalem Pietismus und Theosophie* (Klaus vom Orde): S. 338
- Breytenbach, Cilliers / Frey, Jörg (Hgg.): *Aufgabe und Durchführung einer Theologie des Neuen Testaments* (Eckhard Schnabel): S. 238
- Brückner, Wolfgang: *Lutherische Bekenntnisgemälde des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana* (Jochen Eber): S. 263
- Buchholz, Armin: *Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–1528* (Stefan Felber): S. 264
- Dalferth, Ingolf U. / Schröter, Jens (Hgg.): *Bibel in gerechter Sprache? Kritik eines misslungenen Versuchs* (Stefan Felber): S. 266
- Dinter, A. / Heimbrock, H.-G. / Söderblom, K. (Hgg.): *Einführung in die Empirische Theologie. Gelebte Religion erforschen* (Manfred Baumert): S. 353

- Dizionario di teologia evangelica*, a cura di Pietro Bolognesi, Leonardo De Chirico, Andrea Ferrari, Marchirolo (Varese) (Jochen Eber): S. 254
- Ehrman, Bart D.: *Abgeschrieben, falsch zitiert und missverstanden. Wie die Bibel wurde, was sie ist* (Philipp Bartholomä): S. 202
- Engemann, Wilfried (Hg.): *Handbuch der Seelsorge. Grundlagen und Profile* (Helge Stadelmann): S. 385
- Erlemann, Kurt / Loethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hgg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 4: Karten – Abbildungen – Register* (Eckhard Schnabel): S. 228
- Fabry, Heinz-Josef: *Nahum* (Karl Möller): S. 188
- Faix, Tobias / Weißenborn, Thomas (Hgg.): *Zeitgeist. Kultur und Evangelium in der Postmoderne* (Ron Kubsch): S. 356
- Faix, Tobias: *Gottesvorstellungen bei Jugendlichen. Eine qualitative Erhebung aus der Sicht empirischer Missionswissenschaft* (Helge Stadelmann): S. 395
- Faulenbach, Heiner / Busch, Eberhard (Hgg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Band I/2: 1535–1549, Band I/3: 1550–1558* (Jochen Eber): S. 257
- Fee, Gordon D.: *Pauline Christology. An Exegetical-Theological Study* (Joel White): S. 241
- Fiedrowicz, Michael: *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion* (Christoph Stenschke): S. 316
- Futato, Mark D.: *Interpreting the Psalms. An Exegetical Handbook* (Beat Weber): S. 190
- Gerhard, Johann: *Exercitium pietatis quotidianum quadripartitum (1612) Lat.-Dt.* (Jochen Eber): S. 267
- Gerhard, Johann: *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae Interpretatione (1610) Lat. – Dt.* (Jochen Eber): S. 267
- Gräb, Wilhelm / Weyel, Birgit (Hgg.): *Handbuch Praktische Theologie* (Stefan Schweyer): S. 359
- Greschat, Martin u. a.: *Basiswissen Kirchengeschichte. Daten, Fakten, Zusammenhänge von den Anfängen bis heute* (Jan Carsten Schnurr): S. 306
- Grethlein, Christian: *Grundinformation Kasualien. Kommunikation des Evangeliums an Übergängen des Lebens* (Thomas Richter): S. 381
- Hafner, Thomas / Luchsinger, Jürg (Hgg.): *Eine Taufe - viele Meinungen* (Roland Gebauer): S. 271
- Hamm, Berndt / Leppin, Volker (Hgg.): *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther. Gottfried Seebaß zum 70. Geburtstag* (Klaus vom Orde): S. 325
- Hardmeier, Christoph: *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel. Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel* (Herbert H. Klement): S. 161
- Heither, Theresia / Reemts, Christina: *Biblische Gestalten bei den Kirchenvätern. Adam* (Christoph Stenschke): S. 318

- Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria: *Jesus und das Judentum* (Eckhard Schnabel): S. 229
- Hengel, Martin: *Studien zur Christologie. Kleine Schriften IV* (Eckhard Schnabel): S. 245
- Herbst, Michael: *Deine Gemeinde komme. Wachstum nach Gottes Verheißungen* (Christian Schwark): S. 364
- Hilbrands, Walter: *Heilige oder Hure? Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit* (Manfred Dreytza): S. 174
- Houtman, Cornelis / Sponk, Klaas: *Jefta und seine Tochter. Rezeptionsgeschichtliche Studien zu Richter 11, 29–40* (Wolfgang Bluedorn): S. 176
- Jaeger, Lydia: *Wissenschaft ohne Gott? Zum Verhältnis zwischen christlichem Glauben und Wissenschaft* (Ralf-Dieter Krüger): S. 274
- Janowski, Bernd: *Ecce homo. Stellvertretung und Lebenshingabe als Themen Biblischer Theologie* (Beat Weber): S. 194
- Jehle, Frank: *Emil Brunner. Theologe im 20. Jahrhundert* (Christoph Raedel): S. 275
- Kannenberg, Michael: *Verschleierte Uhrtafeln. Endzeiterwartungen im württembergischen Pietismus zwischen 1818 und 1848* (Jan Carsten Schnurr): S. 343
- Kasdorf, Hans: *Design of my Journey. An Autobiography* (Friedemann Walldorf): S. 350
- Klassen, John N.: *Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie* (Helge Stadelmann): S. 366
- Körtner, Ulrich H. J. (Hg.): *Geschichte und Vergangenheit. Rekonstruktion – Deutung – Fiktion* (Thomas Hafner): S. 277
- Koschorke, Klaus / Ludwig, Frieder / Delgado, Mariano (Hgg.), *A History of Christianity in Asia, Africa, and Latin America, 1450–1990. A Documentary Sourcebook* (Friedemann Walldorf): S. 308
- Koschorke, Klaus / Ludwig, Frieder / Delgado, Mariano (Hgg.): *Außereuropäische Christentumsgeschichte* (Friedemann Walldorf): S. 308
- Krärup, Martin: *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation* (Klaus vom Orde): S. 334
- Kubsch, Ron: *Die Postmoderne. Abschied von der Eindeutigkeit* (Stephen Beck): S. 362
- Lächele, Rainer: *Die „Sammlung auserlesener Materien zum Bau des Reichs Gottes“ zwischen 1730 und 1760. Erbauungszeitschriften als Kommunikationsmedium des Pietismus* (Christoph Rymatzki): S. 341
- Lawrence, Paul: *Der große Atlas zur Welt der Bibel. Länder – Völker – Kulturen* (Walter Hilbrands): S. 165

- Lebensordnung für die Gemeinde (LOG). Evangelisch-Lutherisches Handbuch zu Lehre und Leben*, hg. von Martin Pflaumer im Auftrag des Arbeitskreises Bekennender Christen in Bayern (ABC) (Peter Zimmerling): S. 299
- Leppin, Volker: *Theologie im Mittelalter* (Lutz E. v. Padberg): S. 321
- Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, hg. von Albert Franz, Wolfgang Baum, Karsten Kreuzer (Jochen Eber): S. 255
- Liebschner, Siegfried: *Dem neuen Menschen eine Chance geben. Baptistische Beiträge zu einer Theologie des Heiligen Geistes* (Ulrich Wendel): S. 280
- Löhe, Wilhelm: *Drei Bücher von der Kirche. 1845* (Christian Herrmann): S. 282
- Lüdemann, Gerd: *Altes Testament und christliche Kirche. Versuch einer Aufklärung* (Helmuth Pehlke): S. 198
- Luther, Martin: *Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung* (Klaus vom Orde): S. 330
- Lütz, Manfred: *Gott. Eine kleine Geschichte des Größten* (Jochen Eber): S. 284
- Lux, Rüdiger / Waschke, Ernst-Joachim (Hgg.): *Die unwiderstehliche Wahrheit. Studien zur alttestamentlichen Prophetie — Festschrift für Arndt Meinhold* (Thomas Renz): S. 179
- Matheus, Frank: *PONS Kompaktwörterbuch Althebräisch* (Jens Pracht): S. 160
- Meiser, Martin: *Galater* (Christoph Stenschke): S. 223
- Mergler, Peter: *Die Rolle des Kindes im Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland. Ein Beitrag zum freikirchlichen Gemeindeaufbau mit Kindern unter Berücksichtigung des ökumenischen Kontextes* (Reiner Andreas Neuschäfer): S. 397
- Moll, Helmut (Hg.): *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts* (Helge Stadelmann): S. 363
- Möller, Christian: *Die homiletische Hintertreppe. Zwölf biographisch-theologische Begegnungen* (Thomas Richter): S. 384
- Nauer, Doris: *Seelsorge. Sorge um die Seele* (Stephen Beck): S. 388
- Neufeld, Olga: *Fromm in der fremden Heimat. Identitätssuche bei russlanddeutschen Baptisten in Folge der Konfrontation mit der Dominanzkultur Deutschland* (Helge Stadelmann): S. 368
- Ott, Bernhard: *Handbuch Theologische Ausbildung. Grundlagen – Programm-entwicklung – Leitungsfragen* (Peter Mergler): S. 399
- Pokorný, Petr / Heckel, Ulrich: *Einführung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (Christoph Stenschke): S. 214
- Pola, Thomas: *Gott fürchten und lieben. Studien zur Gotteserfahrung im Alten Testament* (Herbert H. Klement): S. 196
- Prien, Hans-Jürgen: *Das Christentum in Lateinamerika* (Klaus vom Orde): S. 310
- Raedel, Christoph (Hg.): *Methodismus und charismatische Bewegung. Historische, theologische und hymnologische Beiträge* (Peter Zimmerling): S. 285

- Rata, Tiberius: *The Covenant Motif in Jeremiah's Book of Comfort. Textual and Intertextual Studies of Jeremiah 30–33* (Heiko Wenzel): S. 183
- Reiser, Marius: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (Roland Gebauer): S. 210
- Richter, Julius: *Mission und Evangelisation im Orient* (Friedemann Walldorf): S. 348
- Riecker, Siegbert: *Ein Priestervolk für alle Völker. Der Segensauftrag Israels für alle Nationen in der Tora und den Vorderen Propheten* (Stefan Felber): S. 168
- Riedl, Hermann Josef: *Anamnese und Apostolizität. Der Zweite Petrusbrief und das theologische Problem neutestamentlicher Pseudepigraphie* (Armin D. Baum): S. 205
- Rottloff, Andrea: „*Stärker als Männer und tapferer als Ritter*“. *Pilgerinnen in Spätantike und Mittelalter* (Christoph Stenschke): S. 323
- Rowdon, Harold (Hg.): *Serving God's People. Re-thinking Christian Ministry Today* (Christoph Stenschke): S. 369
- Sautter, Hermann (Hg.): *Wer glaubt, weiß mehr!? Wissenschaftler nehmen Stellung* (Thomas Hafner): S. 290
- Scharfenberg, Roland: *Theologie – Warum? Was? Wie? Eine Einführung* (Jochen Eber): S. 292
- Schenker, A. (praeses) / Goldman, Y. A. P. / van der Kooij, A. u. a. (Hgg.): *Biblia Hebraica quinta editione cum apparatus critico novis curis elaborato. (Biblia Hebraica Quinta). Fascicle 18: General Introduction and Megilloth / Fascicle 20: Ezra and Nehemiah / Fascicle 5: Deuteronomy* (Heinrich von Siebenthal): S. 155
- Schenker, Adrian: *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* (Helmuth Pehlke): S. 185
- Schockenhoff, Eberhard: *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf* (Paul Kleiner): S. 301
- Schröder, Sabine: *Konfessionslose erreichen. Gemeindegründungen von freikirchlichen Initiativen seit der Wende 1989 in Ostdeutschland* (Volker Spangenberg): S. 371
- Schüle, Andreas: *Der Prolog der hebräischen Bibel. Der literar- und theologisch-geschichtliche Diskurs der Urgeschichte (Genesis 1–11)* (Walter Hilbrands): S. 172
- Schwarz, Hans: *Theologie im globalen Kontext. Die Letzten zweihundert Jahre* (Peter Müller): S. 293
- Schweyer, Stefan: *Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe* (Christian Schwark): S. 373

- Selderhuis, Herman J. / Wriedt, Markus (Hgg.): *Bildung und Konfession. Theologenausbildung im Zeitalter der Konfessionalisierung* (Klaus vom Orde): S. 336
- Söding, Thomas (Hg.): *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (Jürg Buchegger-Müller): S. 208
- Thiede, Werner: *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee* (Roland Scharfenberg): S. 296
- Tsumura, David Toshio: *The First Book of Samuel* (Herbert H. Klement): S. 177
- Waltke, Bruce K.: *A Commentary on Micah* (Manfred Dreytza): S. 187
- White, Joel: *Die Erstlingsgabe im Neuen Testament* (Jürg Buchegger-Müller): S. 226
- Wilkens, Ulrich: *Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre. Teilband 1: Das Fundament* (Joel White): S. 249
- Willberg, Hans-Arved: *Mach das Beste aus dem Stress. Wie Sie Ihr Leben ins Gleichgewicht bringen* (Wilhelm Faix): S. 391
- Zimmer, Siegfried: *Schadet die Bibelwissenschaft dem Glauben? Klärung eines Konflikts* (Beat Weber): S. 260
- Zimmermann, Johannes: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel* (Stefan Schweyer): S. 376

Anschriften

- Philipp BARTHOLOMÄ, Bahnhofstraße 24, D-76829 Landau
Prof. Dr. Armin D. BAUM, Freie Theologische Akademie, Rathenaustraße 5–7,
D-35394 Gießen
Doz. Manfred BAUMERT M. A., Theologisches Seminar Adelshofen, Kaltenberg-
straße 23, D-75031 Eppingen
Doz. Dr. Stephen BECK, Heegstrauchweg 72, D-35394 Gießen
Pastor Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs, SG
Doz. Dr. Manfred DREYTA, Krelingen 149, D-29664 Walsrode
Pfr. Dr. Jochen EBER, Friedrich-Hauß-Studienzentrum, Heidelberger Straße 32A,
D-69198 Schriesheim
Doz. Wilhelm FAIX, Wartbergstr. 13, D-75031 Eppingen
Pfr. Dr. Stefan FELBER, Chrischonarain 216, CH-4126 Bettingen, BS
Prof. Dr. habil. Roland GEBAUER, Hermann Löns Straße 9, D-72764 Reutlingen
Pfr. Thomas HAFNER, Postfach 116, CH-4663 Aarburg, AG
Prof. Dr. Eberhard HAHN, Spitalwaldstr. 110, D-91710 Gunzenhausen
Bibliotheksrat Dr. Christian HERRMANN, Staeudach 123, D-72074 Tuebingen
Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Akademie, Rathenaustr. 5–7,
D-35394 Gießen
Dr. John F. HOBBS, Senior Pastor, Trinity United Methodist Church, 300
Church St., Lomira, WI, 53048, USA, jfhobbs@gmail.com
Dr. Paul KLEINER, Römerstr. 186, CH-8404 Winterthur, ZH
Doz. Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel
Michael KOTSCH, Detmolder Str. 40, D-32805 Horn-Bad Meinberg
Pfr. Dr. Ralf-Dieter KRÜGER, Dozent an der Staatsunabhängigen Theologischen
Hochschule Basel, Mimosenweg 22, D-70374 Stuttgart
Studienleiter Ron KUBSCH, Talstraße 26, D-57610 Gieleroth
Pastor Dr. Christian KUPFER, Gertenbachstr. 13, D-42899 Remscheid
Doz. Winfried MEISSNER, Sonnenbühl 14, D-75249 Kieselbronn
Pastor Dr. Peter MERGLER, Spenglersruh 10, D-36381 Schlüchtern
Pfr. Peter MÜLLER, lic. theol., Juchstr. 3, CH-5726 Unterkulm, AG
Doz. Dr. Karl MÖLLER, 7 Bare Avenue, Morecambe LA4 6BD, U. K.
Pfr. Reiner Andreas NEUSCHÄFER, An Schmette Lenned 3, D-41812 Erkelenz

- Dr. Klaus VOM ORDE, Burgstraße 26, D-10178 Berlin
- Prof. Dr. Lutz E. VON PADBERG, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel
- Doz. Prof. Dr. Helmuth PEHLKE, Freie Theologische Akademie, Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen
- Doz. Drs. Jens PRACT, Kirchweg 14, D-35398 Gießen
- Prof. Dr. Hans PRUPPACHER, Sertoriusring 56, D-55126 Mainz
- Doz. Dr. Volker RABENS, Winterhäldestraße 7/1, D-75031 Eppingen
- Dr. Christoph RAEDEL, CVJM-Kolleg, H.-Preuß-Str. 40, D-34131 Kassel
- Doz. Dr. Thomas RENZ, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London N14 4PP, U. K.
- Verbandsvorsitzender Thomas RICHTER, M. A., Neckarstr. 15, D-71334 Waiblingen-Hegnach
- Pfr. Dr. Christoph RYMATZKI, Lädenstr. 151, D-37355 Niederorschel
- Pfv. Dr. Roland SCHARFENBERG, Kühlbrunnenweg 14 a, D-78112 St. Georgen
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity International University, 2065 Half Day Road, Deerfield, Il, 60015, USA
- Jan Carsten SCHNURR, Freie Theologische Akademie, Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen
- Doz. Michael SCHRÖDER, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49, D-35716 Dietzhöhlztal
- Dr. Sabine SCHRÖDER, Choriner Str. 1, D-10119 Berlin
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Buchenweg 15, D-35606 Solms-Niederbiel
- Doz. Dr. Berthold SCHWARZ, Freie Theologische Akademie, Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen
- Dozent Dr. Stefan SCHWEYER, Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen, BS
- Doz. Dr. Heinrich VON SIEBENTHAL, Freie Theologische Akademie, Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen
- Rektor Prof. Dr. Volker SPANGENBERG, Johann-Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641 Wustermark bei Berlin
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Akademie, Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen
- Doz. Dr. Julius STEINBERG, Jahnstr. 34, D-35716 Diezhöhlztal
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Professor extraordinarius am Department of New Testament, University of South Africa (Pretoria), Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Olper Str. 10, D-51702 Bergneustadt
- Pfr. Eberhard TROEGER, Elsterweg 1, D-51674 Wiehl
- Dr. Friedemann WALLDORF, Freie Theologische Akademie, Rathenastr. 5–7, D-35394 Gießen

Pfr. Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Dozent TS Bienenberg / Liestal & TDS Aarau,
Birrhoosstr. 5, CH-3673 Linden, BE

Pastor Dr. Ulrich WENDEL, Am Kornacker 57, D-35041 Marburg

Wiss. MA Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Akademie, Rathenastr. 5-7,
D-35394 Gießen

Doz. Dr. Joel R. WHITE, Freie Theologische Akademie; Rathenaustraße 5-7;
D-35394 Gießen

Prof. Dr. Peter ZIMMERLING, Lortzingstr. 13, D-04105 Leipzig

