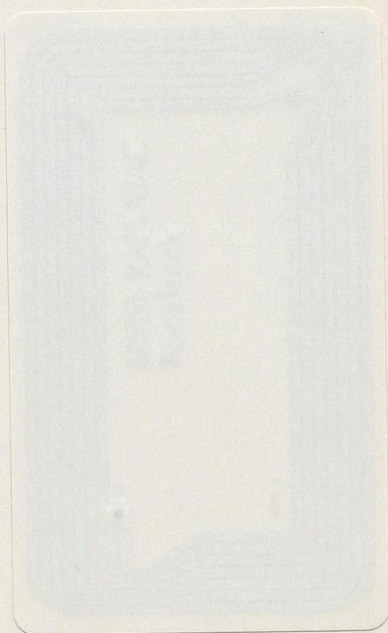




N12<525104063 021



ubTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

23. Jahrgang 2009

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)



SCM R.Brockhaus

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)
ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage
SCM R.Brockhaus und Brunnen Gießen.



2A 7295-23

© 2009 SCM R.Brockhaus im SCM-Verlag GmbH & Co. KG, Witten
Satz: Ulrich Harst, Brackenheim
Druck: Bercker Graphischer Betrieb, Kevelaer

ISBN: 978-3-417-26760-0

Bestell-Nr. 226.760

INHALT

Vorwort	5
<i>Helmut Burkhardt</i> Grundvoraussetzungen christlicher Ethik	9
<i>Christoph Raedel</i> Zum Leben verdammt oder zum Leben bestimmt? Grundentscheidungen einer Ethik des Lebensrechts und ihre gegenwärtige Relevanz	23
<i>Jürg Buchegger-Müller</i> „Bekennen“ und „Bekenntnis“ in der Bibel. Eine biblische Grundlegung	49
<i>Friedhelm Jung</i> Die Stellung der Konfessionen zur Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel	79
<i>Berthold Schwarz</i> „Das Wort sie sollen lassen stahn ...“ Theologische Bemerkungen zu hermeneutischen und heilsgeschichtlichen Voraussetzungen der Schriftauslegung angesichts liberal-theologischer und postmoderner Relativierungen	97
<i>Stefan Schweyer</i> Oikodomik und Praktische Theologie. Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven	133
<i>Helge Stadelmann</i> Predigt und Predigtverständnis in den Freikirchen	155
<i>Wilhelm Faix</i> Der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik aus biblischer Sicht	163
<i>Jochen Eber</i> In Calvino veritas – Neuerscheinungen zum Calvinjahr 2009	197
<i>Christian Herrmann</i> Ziel und Ende. Theozentrische Eschatologie bei Reinhard Slenczka	217

Buchinformation

Altes Testament	223
Neues Testament	268
Systematische Theologie	316
Historische Theologie	351
Praktische Theologie	385
Hinweise für Mitarbeitende	420
Rezensionen (JETH 2009) im Überblick	422
Anschriften der Autoren und Rezensenten	427

Nichts

Über nichts ist so schwer etwas zu sagen wie über das Nichts. Und dennoch gibt es Gelehrte, die siebenhundertfünfzig Seiten über Nichts schreiben können. Vor zehn Jahren erschien *Nichts* von Ludger Lütkehaus, Honorarprofessor am Deutschen Seminar II der Universität Freiburg. Sein monumentales Werk ist nicht eines von jenen beliebten Witzbüchern wie „Alles was Männer über Frauen wirklich wissen“, bei denen der Verlag seinem Kunden nur unbedruckte Seiten liefert und dafür noch Geld verlangt (das gibt es wirklich!). Vielmehr wird der Leser in einem gründlichen und auf weiten Strecken auch unterhaltsamen Durchgang durch die gesamte Geistesgeschichte umfassend über das Problem des Nichts informiert. Der Untertitel *Abschied vom Sein, Ende der Angst* weist die Richtung von Lütkehaus' Überlegungen. Lütkehaus will das Nichts von seinem negativen Makel befreien. „Aussöhnung mit dem Nichts“ kann man sein Programm zusammenfassen. Er beschwört die „Nichtsvergessenheit“ anstatt wie Heidegger die „Seinsvergessenheit“ und bildet in beeindruckender sprachlicher Gestaltungskraft immer wieder neue Begriffe. Die Hamlet-Frage bei Shakespeare: „Sein oder nicht sein?“ deutet Lütkehaus als Grundfrage menschlicher Existenz, die von Epikur bis Nietzsche und Schopenhauer die Denker bewegt hat und noch heute bewegt. Gegen die Angst vor dem Sterben und dem Nichts im Tode setzt Lütkehaus eine ins Positive gewendete Titanic-Stimmung: Wir müssen sowieso sterben, also feiern wir bis zum Untergang, denn danach kommt sowieso – nichts.

Man kann sich nun darüber wundern, dass Lütkehaus' Werk in der Theologie anscheinend kaum ein Echo gefunden hat. Andererseits sieht man die brennende Aktualität seines Ansatzes, wenn man nicht nur liest – was in seinen Büchern steht –, dass er Mitglied des deutschen P.E.N.-Zentrums ist und den Sonderpreis der Schopenhauer-Gesellschaft und den Preis für „Buch und Kultur“ erhalten hat: Lütkehaus ist auch Beiratsmitglied der Giordano-Bruno-Stiftung. Die Atheismus-Propaganda dieser Gesellschaft und der mit ihr verbundenen Kreise ist von Christival, Kirchentag und der Atheistenbus-Werbereise durch die Republik hinlänglich bekannt. Und damit wird auf einmal klar, dass die Nichtsfröhlichkeit des Ludger Lütkehaus mehr ist als ein harmloses „Lasst uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot“. Vielmehr geht es dabei in theologischer Sicht um den klassischen Konflikt der zwei Reiche um diese Welt, der einmal aggressiv und das andere Mal mit Mitteln der Verharmlosung betrieben wird. – *Videant consules ne quid res publica detrimenti capiat!* (Cicero gegen Catilina), kann man da nur sagen, und es sollten nicht nur die Wächter der Meinungsfreiheit im Staat aufpassen, dass dieser nicht Schaden nähme, sondern auch die „Wächter“ über den christlichen Glauben, dass den Gläubigen nicht im Stillen ein zunehmend schwierigerer Opponent erwachse.

Der vorliegende Jahrgang des *Jahrbuchs für evangelikale Theologie* setzt einen ethisch-praktisch-theologischen Schwerpunkt. Helmut Burkhardt als einer der ersten Herausgeber des Jahrbuchs eröffnet die Reihe der Aufsätze mit Überlegungen zu den Grundlagen christlicher Ethik. Christoph Raedel wendet sich

dann der Debatte über Menschenwürde und Lebensrecht zu. Aus christlicher Sicht ist die Integrität des menschlichen Leibes sowohl an seinem unscheinbaren Anfang als auch an seinem gebrechlichen und zerbrechenden Ende zu respektieren. Jürg Buchegger, schweizerischer Mitherausgeber des Jahrbuchs, stellt von der biblischen Bedeutung der Wortgruppe „Bekennen / Bekenntnis“ aus die Frage, ob ein Bekenntnis heute Kirchen auf der Suche nach mehr Profil hilfreich sein kann.

Friedhelm Jung verfolgt die Stellung zu Inspiration und Unfehlbarkeit der Bibel in theologischen Dokumenten verschiedener Kirchen und Konfessionen. Berthold Schwarz widmet sich ebenfalls der Schriftfrage und untersucht, wie angesichts moderner und postmoderner Kritik weiterhin von der Bibel als Wort Gottes gesprochen werden kann. Stefan Schweyer versucht, das von Christian Möller vorgeschlagene Prinzip der Oikodomik für die Praktische Theologie fruchtbar zu machen. Helge Stadelmann, Mitherausgeber des Jahrbuchs, stellt im Überblick Predigtpraxis und -theorie der Freikirchen vor. Wilhelm Faix beschließt die Reihe praktisch-theologischer Aufsätze mit Überlegungen zur christlichen Pädagogik.

Der Redakteur dieses Jahrbuchs gibt einen Überblick über die Bücher und Medien, die aus Anlass des Calvinjubiläums 2009 in den letzten Monaten erschienen sind. Bibliotheksrat Christian Herrmann aus Tübingen führt in Leben und Werk des Erlanger Professors Reinhard Slenczka ein und stellt dessen Eschatologie anhand von seinem neu erschienenen Werk *Ziel und Ende* dar.

Im Calvinjahr wollte der Reformator von Genf nicht darauf verzichten, die Leserinnen und Leser des Jahrbuch zu grüßen:

„Unser ganzes Heil, alles, was dazu gehört, ist allein in Christus beschlossen (Apg. 4,12). Deshalb dürfen wir auch nicht das geringste Stücklein anderswoher ableiten.“ Johannes Calvin: *Institutio* II,16,19

Corrigendum

Prof. Dr. Hans R. Pruppacher macht darauf aufmerksam, dass der in seinem Aufsatz (*JETH* 22, 2008, S. 62, Z. 11) genannte katholische Feiertag Mariä Empfängnis auf die Empfängnis der Maria durch ihre Mutter Anna hinweist.

Grundvoraussetzungen christlicher Ethik

In einer Zeit der viel beredeten „Krise des Ethischen“, in der eben deshalb auch allseits neu nach möglicher ethischer Orientierung gefragt wird, stellt sich auch christlicher Theologie neu die Frage nach ihrem möglichen Beitrag zu dieser Diskussion. Da aber auch christliche Ethik in einer Vielfalt von Konzeptionen Teil hat an der allgemeinen Verunsicherung, drängt sich die Notwendigkeit einer Klärung der Frage auf, von welchen Grundvoraussetzungen christliche Ethik eigentlich ausgehen kann?

Um dieser Frage näher zu treten, ist zunächst der Begriff einer „christlichen“ Ethik selbst zu bedenken.

1. Was ist unter „christlicher“ Ethik zu verstehen?

Ein Problem bei der Rede von „christlicher“ Ethik besteht zunächst schon darin, dass mit dem weithin ganz selbstverständlich gebrauchten Begriff „christliche Ethik“¹ die Geltung solcher Ethik von vornherein eingeschränkt sein könnte: Sie könnte verstanden sein als Ethik nur *von* Christen und *für* Christen – für niemand anderen. Sie wäre damit so etwas wie eine Nische innerhalb des Spektrums von Ethik überhaupt, in die wir uns als Christen zurückziehen können und in die uns niemand hineinreden darf, aus der heraus wir aber auch unsererseits niemand anderem etwas zu sagen haben.

Beginnen wir mit dem Verständnis von „christlicher Ethik“ im Sinne einer Ethik *von* Christen. Sie ist zunächst einmal etwas ganz Unvermeidliches. In diesem Sinne können Christen eigentlich gar nichts anderes treiben als „christliche“ Ethik – es sei denn, sie verleugneten in ihrer ethischen Arbeit sich selbst, d. h. sie verleugneten, dass sie in ihrer theologischen Arbeit von bestimmten, für Christen charakteristischen geistlichen und damit auch theoretischen Voraussetzungen ausgehen, die sich unvermeidlich auch auf ihre Ethik auswirken. Natürlich können sie sich auf die sachliche Berechtigung dieser Voraussetzungen hin kritisch befragen lassen und versuchen, argumentativ Rede und Antwort zu stehen. Aber wenn sie die Voraussetzungen ihres eigenen Lebens und Denkens als Christen

1 Vgl. zum Bsp. H. Martensen, *Die christliche Ethik*, Berlin, 5. Aufl., 1894; A. Schlatter, *Die christliche Ethik*, Stuttgart, 5. Aufl., 1986; K. Heim, *Die christliche Ethik*, Tübingen 1955; K. Barth, *Christliche Ethik. Ein Vortrag*, München 1964; W. Elert, *Das christliche Ethos*, Hamburg 1961; N. H. Sørensen, *Christliche Ethik*, München, 3. Aufl. 1965; konfessionell enger gefasst: U. Körtner, *Evangelische Sozialethik*, Göttingen 1999.

verneinten, würden sie eben aufhören, Christen zu sein und als solche Ethik zu treiben.

Als Voraussetzungen christlicher Theologie überhaupt und damit auch christlicher Ethik sind vor allem zwei zu nennen, eine subjektive und eine objektive. Die *subjektive* Voraussetzung ist gegeben im Christsein des Theologen, und d. h. dass er irgendwann einmal Christ geworden ist, d. h. begonnen hat, im christlichen Sinn zu glauben. Diese Erfahrung bestimmt grundlegend das Leben und Denken des Christen und damit auch des christlichen Theologen. Ein Nichtchrist kann sich natürlich mit christlicher Theologie beschäftigen. Aber selbst christliche Theologie zu betreiben, dürfte bei ihm wenig sinnvoll sein.

Wie der Anfang des Christseins allerdings zu verstehen ist, wird nicht zu klären sein, ohne auch auf die grundlegende *objektive* Voraussetzung christlicher Theologie zu sprechen zu kommen, und das ist seit den Anfängen der Christenheit die Bibel. Es dürfte grundsätzlich unbestritten sein, dass der Christ seinen Glauben nicht aus sich selbst heraus entwickelt, sondern dass der Glaube entsteht als Antwort auf Gottes Anrede, wie sie nach christlicher Auffassung grundlegend durch die Heilige Schrift vermittelt wird. Entsprechend ist christliche Ethik also daran zu erkennen, dass sie sich auf biblische Quellen bezieht.²

Diese zunächst noch sehr allgemeine Beschreibung der Voraussetzungen bedarf allerdings angesichts sehr unterschiedlicher Interpretationen ihrerseits weiterer Klärung. So wird in weitverbreiteter katholischer wie evangelischer volkskirchlicher Tradition das Christwerden mit der Taufe, und zwar normalerweise als Kindertaufe, in eins gesetzt. Angesichts dessen macht man vor allem in der Tradition des Pietismus geltend, dass das Christwerden damit zumindest unzureichend beschrieben ist, vielmehr nach biblischem Zeugnis das Christwerden primär mit der Erfahrung von Bekehrung und Wiedergeburt zu verbinden ist.³

Der Bezug christlicher Ethik auf die Bibel als Voraussetzung wird ebenfalls sehr unterschiedlich gesehen: Nach gegenwärtig vorherrschender Auffassung wird der Hinweis auf die Bibel als Quelle ethischer Reflexion meist sofort mit dem Hinweis verbunden, diese Bezugnahme dürfe selbstverständlich „nicht autoritativ und deduktiv“ verstanden werden.⁴ Diese Sicht ist dann in der Regel mit einer sehr kritischen historischen Analyse der biblischen Texte verbunden, in der

2 So E. Herms, *Theologische Wirtschaftsethik. Das Problem ihrer Begründung und ihres spezifischen Beitrags zum wirtschaftsethischen Diskurs*, in: G. Baadtke/A. Rauscher (Hg.), *Wirtschaft und Ethik*, Graz 1991; vgl. F. Segbers, *Die Hausordnung der Tora. Biblische Impulse für eine theologische Wirtschaftsethik*, Luzern, 3. Aufl. 2002, 24. Aber auch katholische Ethik argumentiert heute viel mehr als noch zur Zeit von Scholastik und Neuscholastik von der Bibel her; vgl. etwa Th. Herr, *Naturrecht aus der kritischen Sicht des Neuen Testaments*, Paderborn 1976; vgl. die neutestamentlichen Ethiken von K. H. Schelkle (1970) und R. Schnackenburg (1986–1988).

3 Vgl. H. Burkhardt, *Christwerden. Bekehrung und Wiedergeburt als Anfang christlichen Lebens*, Gießen 1999.

4 E. Herms, a. a. O., vgl. F. Segbers, a. a. O., 24.

sie oft nur noch als Dokument altorientalisch-hellenistischer Religionsgeschichte verstanden werden, die als solche nur schwer mit unserer heutigen Situation vermittelt werden können. Demgegenüber wird von theologisch konservativerer Seite, insbesondere ebenfalls in der Tradition des Pietismus (bzw. heute des Evangelikalismus), die Bibel trotz ihrer Geschichtlichkeit bzw. gerade in ihr doch als Wort Gottes verstanden, das zwar auf sein Verständnis befragbar, in seiner Autorität aber letztlich nicht hinterfragbar ist.⁵

Dabei sollte es im Wettstreit solch unterschiedlicher Interpretationen der Voraussetzungen christlicher Ethik nicht um einen Verdrängungsprozess gehen, einen Machtkampf um größeren oder gar alleinigen Einfluss in der Christenheit. Vielmehr kann solche Auseinandersetzung durchaus auch ein Prozess der gegenseitigen Befruchtung und des Lernens voneinander sein. Denn gerade das Insistieren auf anderweitig unterschätzter oder gar vergessener Wahrheit kann ja seinerseits wieder zu gewissen Einseitigkeiten führen, in pietistischer (und heute evangelikaler) Tradition etwa in Heilssubjektivismus oder Engführungen im Schriftverständnis. Letztes Kriterium allerdings sollte immer die Bewährung am biblischen Zeugnis sein.

In jedem Fall aber wird Ethik unter diesen Voraussetzungen auch inhaltlich eine christliche Prägung haben und damit nicht nur Ethik *von*, sondern auch *für* Christen sein, also Orientierung für das Leben von Christen.

2. Allgemeine Ethik als Ethik für jedermann

Damit aber stellt sich die Frage, ob eine so von christlichen Voraussetzungen ausgehende Ethik nicht doch wieder nur eine Nischenethik ergibt, die auf Kommunikation mit nichtchristlicher Ethik verzichtet.⁶ Wir Christen leben aber nun einmal nicht in einem – wenn auch in sich pluralen – christlichen Ghetto, sondern in einer pluralistischen Gesellschaft, inmitten von Menschen anderer Glaubens- und Weltanschauungsorientierung. So stellt sich unausweichlich die Frage, in welchem Verhältnis die von Christen als für sich verpflichtend erkannten ethischen Normen zu denen der Nichtchristen stehen? Haben sie uns ethisch nichts zu sagen und wir ihnen auch nicht?

Dabei sollte zunächst auf jeden Fall klar sein, dass wir unsere christlichen Maßstäbe für das Verhalten den Nichtchristen in unserer Gesellschaft nicht einfach überstülpen können. Wir *können* es nicht, weil sie sich das nicht gefallen lassen würden. Wir *dürfen* es auch aber auch nicht wollen. Denn wir können und dürfen nicht zu Glaube, Liebe und Hoffnung per Gesetz nötigen wollen. Das widerspräche dem Wesen von Glaube, Liebe und Hoffnung, die nur aus freier Zu-

⁵ Vgl. H. Burkhardt, Art. Bibel c. systematisch-theologisch, in: *ELThG* 251–256.

⁶ Vgl. etwa die Kononia-Ethik von P. Lehmann oder die postliberale Ethik von St. Hauerwas (vgl. zu letzterem A. Mc. Grath, *Der Weg der christlichen Theologie*, Gießen 2008, 137).

stimmung erwachsen und nur in Freiheit gedeihen können, welche Zustimmung wiederum nur in der Annahme des Evangeliums und daraus folgend also vom Christsein her möglich ist. Gott kann zwar auch einmal durch einen Esel zum Propheten reden, warum nicht auch durch einen Nichtchristen? Von ihm aber er zu erwarten oder zu verlangen, dass er christlich lebt und gar missionarisch das Evangelium bezeugt, ist eine Absurdität.

Tatsächlich geschieht aber eben dies Absurde in fast allen gängigen Ethiken. Sicher versucht man christliche Ethik nicht mehr im Sinne theokratischer Gesellschaftsform mit Gesetzeszwang durchzusetzen.⁷ Stattdessen setzt man christliche Ethik aber entweder absolut, als wäre nur christliche Ethik überhaupt möglich.⁸ Oder man fragt zwar, im sachlichen Diskurs mit nichtchristlicher Ethik, nach dem für jedermann Verpflichtenden, begründet es aber, in einer objektiv-universalistisch verstandenen Rechtfertigung spezifisch christlich.⁹ Auf diese Weise versucht man stillschweigend, allgemeine Ethik christlich zu vereinnahmen, nicht bedenkend, dass man das, was man den anderen sagen möchte, mit der christlichen Begründung für sie eigentlich unzugänglich macht.

Die Frage, die sich daraus ergibt, ist: Gibt es aus theologischer Sicht eventuell doch zwar auch von christlicher Ethik vertretene Normen, die aber den Glauben des Adressaten *nicht* voraussetzen, denen also ein Mensch zustimmen kann, ohne Christ zu sein oder zu werden? Wenn nein – warum eigentlich nicht? Wenn ja – wie ist es möglich?

Nehmen wir einmal das *Nein* an: Das wäre dann tatsächlich gegeben, wenn wir annehmen müssten, dass die von der Bibel bezeugte Sündhaftigkeit des Menschen in der Konsequenz für die Ethik bedeutete, dass der Nichtchrist, also der nicht in Wiedergeburt und Bekehrung erneuerte Mensch, weder erkennen kann, was wirklich, d.h. in Gottes Augen, gut ist, noch auch in der Lage ist, wenn es ihm gesagt würde, danach zu handeln. In den Kategorien theologischer Anthropologie gesprochen würde vorausgesetzt, dass der Mensch im Sündenfall seine Gottebenbildlichkeit verloren hat oder zumindest seine Gottebenbildlichkeit nur noch eine externe Größe wäre, die, mit H. Thielicke zu sprechen, nur noch „im

-
- 7 Obwohl es Relikte alter staatskirchlicher Ordnung immer noch gibt, die mit großer Hartnäckigkeit auch von sonst eher liberal eingestellten Theologen verteidigt werden, wie etwa bei staatlichem christlichem Religionsunterricht und staatlicher Theologenausbildung, vgl. H. Burkhardt, *Das gute Handeln. Materialethik, 1. Teilband*, Gießen 2003, 87–89.
- 8 So ist nach K. Barth „alle Ethik wesentlich christlich“, vgl. K. Bockmühl, *Gesetz und Geist*, Gießen 1987, 21; vgl. auch D. Bonhoeffer: „Das Gebot (Gottes) ist die einzige Ermächtigung zur ethischen Rede“, *Ethik*, München, 9. Aufl. 1981, 293).
- 9 Vgl. Körtner, a. a. O., 98ff: „Ethik und Rechtfertigung“, und 114ff „Rechtfertigung und Versöhnung. Die dogmatischen Voraussetzungen theologischer Ethik“, vgl. F. Segbers, für den „evangelische Wirtschaftsethik ... das reformatorische Verständnis von Rechtfertigung für Fragen des Wirtschaftens auslegt“ (ders., a. a. O., 26).

Herzen Gottes existiert“¹⁰, oder, mit K. Barth, „in der Absicht Gottes“¹¹. In sich aber wäre der Mensch nur böse und könnte entsprechend auch nur Böses tun. In gewisser Weise scheint die Bibel das tatsächlich so zu lehren: „Gott sah, dass der Menschen Bosheit groß war auf Erden und alles Denken und Trachten ihres Herzens nur böse war immerdar“ (Gen 6,5; vgl. 8,21). „Denn wir haben bewiesen, dass ... alle unter der Sünde sind, wie geschrieben steht ‚Da ist keiner, der gerecht sei, auch nicht einer ... da ist keiner, der Gutes tue, auch nicht einer‘“ (Röm 3,9f.12). Daneben allerdings stehen ganz andere Aussagen wie die, dass Heiden, die vom Gesetz Israels hören, zu dem bewundernden und also dem Gesetz inhaltlich zustimmenden Ausruf genötigt werden „Wo ist ein so großes Volk, dass so gerechte Ordnungen und Gebote hat wie dies ganze Gesetz?“ (Dtn 4,8). Mehr noch: in gewisser Weise können sie sogar selbst auf solche Ordnungen kommen und sie auch leben: Paulus spricht von „Heiden, die das Gesetz nicht haben, und doch von Natur tun des Gesetzes Werk“ (Röm 2,14). Und den Juden gesteht der Apostel ausdrücklich zu, dass sie „eifern um Gott“ (Röm 10,2). Von der (heidnischen!) Obrigkeit aber erwartet Paulus, dass sie das Tun des Guten „lobt“ und darin fördert, das Tun des Bösen aber hindert und darin „Gottes Diener“ ist (Röm 13,3f).

Es ist also zu fragen: in welchem Sinn ist der Mensch böse und tut trotzdem Gutes? Die Antwort der Bibel ist, mit reformatorischer Terminologie ausgedrückt: Vor dem Urteil Gottes (*coram deo*) ist der Mensch von Natur nur und ganz Sünder (*totus homo peccator*). Andererseits kann der Mensch, relativ zu anderen Menschen gesehen (*coram hominibus*), durchaus mehr oder weniger Gutes tun. Und so sagt Paulus ja auch: „Sie eifern (menschlich gesehen) um Gott – aber (im Urteil Gottes) mit Unverstand. Denn sie erkennen die Gerechtigkeit Gottes nicht, und trachten, ihre eigene Gerechtigkeit aufzurichten und sind so (trotz allen Eifers) der Gerechtigkeit Gottes nicht untertan.“ (Röm 10,2f).

3. Allgemeine Ethik als Schöpfungsethik

Dieser Erkenntnis entspricht auch die biblische Anthropologie. Nach ihr hat der Mensch seine Gottebenbildlichkeit im Sündenfall keineswegs verloren, sondern er ist nach wie vor Gottes Ebenbild (Gen 5,1; 9,6; 1 Kor 11,7; Jak 3,8). Er spiegelt in seiner Personalität immer noch die Personalität Gottes: in seiner relativen

10 H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1958, § 819.

11 K. Barth, *Kirchliche Dogmatik III/1*, 222; vgl. U. Eibach: die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist eine ihm von Gott zugesprochene Würde, ähnlich der *iustitia aliena* in der reformatorischen Rechtfertigungslehre, als solche ist und bleibt sie dem Menschen transzendent und insofern unverlierbar, ders., *Sterbehilfe – Tötung aus Mitleid?*, Wuppertal 1998, 58ff. 66; vgl. ders., *Gentechnik – der Griff nach dem Leben*, 80: „die Würde des Menschen, seine Gottebenbildlichkeit, gründet in dieser Bestimmung zum Gegenüber Gottes“; vgl. auch Körtner, a. a. O., 147.

Freiheit die unbedingte Freiheit Gottes und in seiner natürlichen Liebesfähigkeit – und mag sie noch so schwach und wankelmütig sein – die absolute Liebe Gottes. Er ist deshalb in der Struktur seiner Existenz grundsätzlich auf Gott hin offen (d. h. religiös).¹² Was er damit macht, ist, wie gesagt, eine ganz andere Frage.

Damit ist unsere Frage, ob es denn möglich sei, dass Nichtchristen von Christen vertretenen ethischen Normen zustimmen, doch auch mit *ja* zu beantworten. Erkenntnis und Tun des Guten ist in gewisser Weise durchaus auch dem Nichtchristen möglich. Eben das bestätigt auch vielfältig unsere Erfahrung, bis dahin, dass nicht selten Atheisten sich als manchem Christen moralisch überlegen erweisen. Warum aber ist das so? Es ist eben deshalb so, weil der Mensch als Gottes Ebenbild geschaffen ist und dies auch nach dem Sündenfall so geblieben ist. Er ist nicht nur dazu bestimmt oder berufen, Gottes Ebenbild zu werden (forensisch, *extra nos*), sondern er ist es in sich (ontisch). „The fact that all humans are created in the image of God is a key foundation of ethics“.¹³ Hier, in dieser natürlichen Gegebenheit, liegen die gemeinsamen Grundlagen, die deshalb auch gemeinsame Normen möglich machen. Von daher ist das auch die Humanwissenschaften einbeziehende Gespräch mit nichtchristlicher Ethik grundsätzlich möglich.

Der Mensch hat nach dem Sündenfall zwar, aus theologischer Sicht, nicht mehr die Freiheit, sich von sich aus für Gott zu entscheiden und ihn zu lieben, wohl aber die psychologische Freiheit, dieses oder jenes zu tun oder zu lassen. Auf Grund dieser Freiheit ist er verantwortlich für sein Tun und Subjekt ethischen Handelns.¹⁴

Heute wird selbst diese Freiheit bestritten, und zwar von Erkenntnissen der Neurobiologie aus. Hier wird behauptet: die Handlungsfreiheit des Menschen sei eine Illusion, der biologisch keine Wirklichkeit entspreche. Der atheistische Philosoph M. Schmidt-Salomon spricht von der „neurobiologischen Kränkung“ des menschlichen Selbstbewusstseins¹⁵: Das frei handelnde „Ich“ sei nichts als „ein Artefakt des körperbewussten Gehirns“. Das „Gefühl“ autonom zu handeln sei „das Resultat einer geschickten Selbsttäuschung unseres Organismus“.¹⁶ Willensfreiheit sei aber als Voraussetzung von Ethik auch gar nicht nötig. Denn – anders als in der Moral – gehe es in der Ethik nicht um subjektive Verantwortung, son-

12 Vgl. H. Burkhardt, *Einführung in die Ethik*, Gießen, 2. Aufl., 2005, 66–70.

13 H. Lalleman, *Celebrating the Law? Rethinking Old Testament Ethics*, Carlisle: Paternoster 2004, 19.

14 Dazu H. Burkhardt, *Einführung* 86–89; vgl. F. Furger, *Einführung in die Moralthologie*, Darmstadt 1988, 14.

15 M. Schmidt-Salomon, *Manifest des evolutionären Humanismus*, Aschaffenburg, 2. Aufl. 2006, 12, unter Berufung vor allem auf Neurobiologen wie W. Singer („Der Beobachter im Gehirn“, Frankfurt 2002) und G. Roth („Aus der Sicht des Gehirns“, Frankfurt 2003).

16 Ebd., 16.

dern objektive Verantwortbarkeit des Handelns.¹⁷ Aber abgesehen von der Frage, warum denn überhaupt noch von Verantwortbarkeit des Handelns die Rede ist, wenn es keine Wahlfreiheit gibt, so spricht vor allem die doch wohl nicht bestreitbare universale Erfahrung des Gewissens gegen diese angeblich wissenschaftliche Infragestellung der menschlichen Freiheit. Wie beeinflussbar oder gar manipulierbar auch immer das Gewissen sein mag: die schlichte Tatsache der Gewissenserfahrung selbst erweist die Realität der Freiheit des Handelns und damit der Verantwortlichkeit.¹⁸

Dass also auch der Nichtchrist gewissen, von biblischer Ethik vertretenen Normen zustimmen kann, hat seinen Grund darin, dass er, als Gottes Ebenbild, geradezu auf sie hin geschaffen ist. Eben deshalb aber kann er diese Normen auch grundsätzlich selbst finden und ist dazu motiviert ist, nach ihnen zu leben. Davon spricht nun tatsächlich auch die Bibel. Paulus sagt, und nimmt dabei die im hellenistischen Judentum geläufige naturrechtliche Terminologie auf: dass Heiden, die das geoffenbarte Gesetz nicht kennen, „von Natur tun, was des Gesetzes ist“ (= dem Gesetz entspricht) und dass sie „sich selbst Gesetz“ sind (*heautois nomos eisin*, Röm 2,14).¹⁹ Das bedeutet nicht etwa, dass sie „autonom“ im strengen Sinn wären, als wären sie frei, sich gleichsam selbst zu erschaffen. Der Mensch findet sich vielmehr immer schon als auf eine bestimmte, ihm entsprechende Lebensweise hin geschaffen vor.²⁰ Das ist besonders offensichtlich in der Gestaltung seiner Geschlechtlichkeit: Er ist nun einmal im Normalfall entweder Mann oder Frau, mit Geschlechtsorganen versehen, die nicht zum homosexuellen sondern nur zum heterosexuellen Geschlechtsverkehr geeignet und offensichtlich nur dazu bestimmt sind. Wer anderes behauptet, wie heute die sog. Gender-Theorie²¹, ist nicht nur geistlich blind, sondern verschließt auch – zugunsten einer blindlings durchgehaltenen Ideologie – seine Augen vor der jedermann zugänglichen Wirklichkeit.²²

17 Ebd., 102.

18 Vgl. auch U. Beutler, Freier Wille oder neuronale Determination? Theologische Überlegungen zum Willensbegriff der Gehirn-Geist-Debatte, in: *ThBeitr* 38, 2007, 63–76.

19 Vgl. H. Burkhardt, Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal 1988, 81–98.

20 Moderne katholische Ethik spricht deshalb von „theonomer Autonomie“; vgl. F. Furger, *Einführung* 17 – wobei zu fragen ist, ob diese paradoxe Formulierung wirklich glücklich ist, zumal, rein sprachlich gesehen, der Autonomiegedanke in problematischer Weise dominiert.

21 Vgl. F. Kuster, Art. Weiblich/männlich IV, in: *HWP* 12, 364–371 (hier: 368f).

22 Gegen solche sog. naturrechtlichen Schlussfolgerung von der natürlichen Anlage her auf eine ethische Norm wird immer wieder (so auch von Schmidt-Salomon 93f) eingewandt, es handele sich hier um einen „naturalistischen Fehlschluss“: denn es sei grundsätzlich nicht möglich, aus Seiendem ein Sollen abzuleiten (D. Hume). Das setzt aber voraus, dass das Seiende in sich völlig diffus und ungeordnet ist. Das ist aber nicht der Fall. Nicht einmal der Evolutionist, der den Schöpfer verneint, leugnet, wenn er neben dem Zufall auch ein Gesetz des Stärkeren als Faktor der Evolution annimmt, eine gewisse Vernünftigkeit des

Aber auch sonst führt die Selbstbesinnung den Menschen zu ethischer Erkenntnis:

Mein eigener Lebenswille macht es, mit Hilfe der Empathie, also des natürlichen Einfühlungsvermögens in andere, mir möglich, den Lebenswillen des anderen anzuerkennen und zu respektieren. „Die Würde des Menschen ist unantastbar ... Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit“ (GG²³ Art. 1,1 und 2,2). Dem entsprechen speziell das Verbot des Tötens (Ex 20,13) sowie, noch weiter und zugleich positiv gefasst, das biblische Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18; vgl. auch die sog. Goldene Regel Mt 7,12)²⁴.

Die Erfahrung der eigenen Geschlechtlichkeit und ihrer Verletzlichkeit im Gefühl der Scham ermöglicht mir die Erkenntnis, dass die Öffnung der geschlechtlichen Intimsphäre zu einem anderen Menschen hin nur in auf Verlässlichkeit aufbauender Hingabe möglich ist, also in der Ehe. „Ehe und Familie stehen unter dem besonderen Schutz der staatlichen Ordnung“ (GG Art.6,1). Dem entspricht das die Ehe schützende Verbot des Ehebruchs (Ex 20,14).

Die Erfahrung, dass die Entfaltung meiner individuellen Persönlichkeit einen gewissen eigenen Raum braucht, der mir gehört, führt mich zur Erkenntnis, dass Eigentum etwas für den Menschen Gutes und entsprechend auch generell schützenswert ist. „Das Eigentum und das Erbrecht werden gewährleistet“ (GG Art. 14,1). Dem entspricht das dem Eigentum Schutz gewährende biblische Verbot des Diebstahls (Ex 20,15).

4. Die Bedeutung der biblischen Gebote für die Ethik

Solche Normen sind, unabhängig von differenzierenden kulturellen Einflüssen, allgemeinmenschlich und entsprechend universal anerkannt und auch gelebt.²⁵ Andererseits werden sie immer wieder auch nicht nur nicht befolgt, sondern auch in der Sache problematisiert und infrage gestellt. Der Grund für diese ethische

Seienden. Vgl. dazu auch H. Burkhardt, *Einführung* 64f, und W. Neuer, Die ethische Verantwortung des Glaubens gegenüber Gottes Schöpfung, in: *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie* 2, Wuppertal 2005, 292–333, hier 298. Empirische Naturerkenntnis ist dabei nicht nur im Blick auf die Normenfrage von Bedeutung, sondern auch in der Anwendung der Normen, vgl. die Diskussion um den Beginn menschlichen Lebens: die Frage, welches Leben schützenswert ist, ist eine Frage der ethischen Entscheidung bzw. der Norm, die Frage, wann menschliches Leben beginnt, ist eine rein biologische Frage, die dann aber ethisch relevant wird, wenn generell menschliches Leben als schützenswert angesehen wird.

23 GG = Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland.

24 Zur universalen Verbreitung der sog. Goldenen Regel vgl. A. Diehle, *Die goldene Regel*, Göttingen 1962.

25 Wie etwa die „Allgemeine Erklärung der Menschenrechte“ der Vereinten Nationen bezeugt; vgl. F. Heer u. a., *Für eine gerechte Welt. Große Dokumente der Menschheit*, Darmstadt 2004, 152–155.

Verunsicherung ist aber nicht bei den Normen zu suchen, darin etwa, dass sie geschichtlich bedingt und in anderer Zeit nicht mehr kontextualisierbar wären, sondern im Menschen, und zwar nicht in seinem Wesen, sondern seinem faktischen Verfasstsein: sein berechtigtes Eigeninteresse hat offensichtlich stets die Neigung, sich absolut zu setzen und zu Egoismus zu entarten. Die Bibel erklärt diese sonst, von der Schöpfung her, unerklärliche Tatsache mit der Sündhaftigkeit des Menschen. „Sie wussten, dass ein Gott ist, und haben ihn nicht gepriesen als einen Gott noch ihm gedankt, sondern haben ihre Gedanken dem Nichtigen zugewandt und ihr unverständiges Herz ist verfinstert“ (Röm 1,21). Dies ist sozusagen die paulinische Version der Geschichte vom Sündenfall. Danach ist nicht nur die Handlungs-, sondern auch schon die sittliche Urteilsfähigkeit des Menschen durch die Sünde zwar keineswegs aufgehoben, aber – mehr oder weniger – beeinträchtigt.

In dieser Situation nun kommt dem Menschen, zunächst innerhalb Israels, dann in der universalen Ausweitung durch den Neuen Bund, das offenbarte Gesetz zu Hilfe. Es dient nicht nur dem Aufweis der Schuld des Menschen (Röm 3,20b) und damit der Verkündigung des Evangeliums (*usus elencticus legis*), sondern durchaus auch der ethischen Orientierung, und zwar in der Christenheit (Mt 19,18f; Röm 13,8–10) wie darüber hinaus in der Gesellschaft (Röm 13,1 „jedermann“). Allerdings gilt dies nicht pauschal vom ganzen alttestamentlichen Gesetz, sondern nur insofern, als es, neben den speziell an die historische Situation Israels als Gottesvolk gebundenen Ordnungen (wie vor allem Opfer- und Reinheitsgesetze), auch allgemeinemenschliche Weisungen enthält, die entsprechend auch grundsätzlich jedermann einsichtig zu machen sind. Dies gilt insbesondere vom Dekalog, dem Kern des Gesetzes, und hier wieder besonders von den die zwischenmenschlichen Verhältnisse betreffenden Geboten der sog. 2. Tafel, die wiederum in dem Gebot der Nächstenliebe zusammengefasst sind (Röm 13,9). In diesem Sinn können die Gebote in der Gesellschaft im Streit um die Werte argumentativ eingebracht werden (*usus politicus legis*). Dies aber geschieht, wohl gemerkt, nicht unter dem Vorzeichen ihrer Christlichkeit, sondern ihrer Universalität. Der Blick des Christen ist zwar vom Glauben her in besonderer Weise geschärft für den Sinn und die Gültigkeit der Gebote, und er ist in besonderer Weise dazu motiviert, nach ihnen zu leben (*usus legis in renatis*). Grundsätzlich aber ist die Anerkennung der in ihnen angesprochenen Werte möglich auch unabhängig vom Glauben. Das gilt in gewisser Weise selbst von den Geboten der sog. 1. Tafel des Dekalogs, wie sich nicht nur in der Anerkennung der Religionsfreiheit als Menschenrecht zeigt, sondern etwa auch darin, dass sich das deutsche Grundgesetz in seiner Präambel auf die Verantwortung vor Gott beruft.²⁶

26 Vgl. H. Burkhardt, *Das gute Handeln*, 26–91: Religionsethik (bes. Kap. 4: Die Geltung religionsethischer Normen im Rahmen allgemeiner Ethik, 84–91). Dass die Verankerung des Gottesbezugs in der Verfassung der Europäischen Union derzeit keine Chance zu haben scheint, ist ein Indiz für die seit 1949 fortgeschrittene Säkularisierung Europas, spricht aber nicht grundsätzlich gegen ihre Möglichkeit.

5. Spezifisch christliche oder Reichs-Gottes-Ethik

Damit aber ist – und das zu erkennen und geltend zu machen ist ganz wichtig, weil es vor allem in protestantischer Ethik weithin nicht gesehen wird – das ganze Feld der Ethik noch längst nicht abgeschritten.²⁷ Denn neben den prinzipiell universalisierbaren biblischen Motiven und Normen gibt es nun doch auch solche *Motivation* für ethisches Handeln, die nur beim Christen gegeben ist (Röm 5,5: „Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist“), und ebenso gibt es auch solche *Normen* der Ethik, die nur für den Christen gelten, und in der Konkretion dieser Normen schließlich auch *Felder* des Handelns, die sich so nur Christen eröffnen.

Der Grund dafür liegt darin, dass mit Christus neue, über die natürlichen Gegebenheiten und die durch die Sünde gesetzten Grenzen hinausführende Möglichkeiten des Handelns eröffnet wurden: Mit Christus hat das Reich Gottes seinen Anfang genommen. Im Glauben an den für die sündige Menschheit gestorbenen und auferstandenen Christus vollzieht sich Umkehr und Neuschöpfung des Menschen (2 Kor 5,17).²⁸ Von daher erfährt der Mensch *Motivation* zu neuem Handeln: Die Liebe Christi „drängt“ uns (*synechei*, 2 Kor 5,14). Die Kinder Gottes werden vom Geist Gottes „getrieben“ (*agontai*, Röm 8,14). So wird es möglich, wie die Bibel sagt, dass Christen „in einem neuen Leben wandeln“ (Röm 6,4) oder, sofern der Geist Gottes Vermittler dieses neuen Lebens ist, „im Geist wandeln“ (Gal 5,16.25).

Von daher erfährt der erneuerte Mensch aber auch ethische *Orientierung*. Grundlage solcher spezifisch christlichen oder auch Reichs-Gottes-Ethik²⁹ ist das Neue Testament, also die ethische Unterweisung Jesu und der Apostel. Zwar weiß das Neue Testament auch von unmittelbaren Weisungen des Geistes an einzelne.³⁰ Dabei ist der Geist Gottes aber nicht sozusagen eine weitere Grundlage neuer Normen neben Gesetz und apostolischer Unterweisung, sondern nur Vermittler persönlicher Führung innerhalb vorgegebener Normen.

Als *Norm dieses neuen Lebens* ist zunächst, neben Glaube und Hoffnung, vor allem die *Liebe* zu nennen, und zwar in Gestalt der vorbehaltlosen Liebe zu Gott und der die Nächstenliebe überbietenden Feindesliebe. Solche Liebe ist in ihrer letzten Konsequenz, nämlich in der Bereitschaft, um des Zeugnisses für das Evangelium und um der Liebe selbst zu dem mir feindlich begegnenden Mitmen-

27 Darauf unermüdlich hingewiesen zu haben, ist das bleibende und noch längst nicht angemessen gewürdigte Verdienst von K. Bockmühl (1931–1989); vgl. insbesondere sein Hauptwerk: *Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik*, BWA I,5, neu hg. von R. Slenczka, Gießen, 2. Aufl., 2009.

28 Vgl. H. Burkhardt, *Christwerden. Bekehrung und Wiedergeburt – Anfang christlichen Lebens*, Gießen 1999.

29 Zur Begründung der Reichs-Gottesethik ausführlicher: H. Burkhardt, *Einführung* 108–168.

30 Vgl. K. Bockmühl, *Leben mit dem Gott der redet*, BWA I/6, Gießen 1998, 107ff; H. Burkhardt, *Einführung* 158f.

schen wollen sogar mein eigenes Leben aufs Spiel zu setzen, von den natürlichen Gegebenheiten her schlechthin nicht begründbar. Die christliche Liebe überschreitet die im Nachsatz des Gebots der Nächstenliebe „wie dich selbst“ gegebene Schranke der natürlichen Selbstliebe (Mt 5,43f). Sie ist auch nicht zu verwechseln mit Phänomenen wie dem natürlichen Altruismus der Mutterliebe oder einer in mangelndem Selbstbewusstsein gründenden unnatürlichen Selbstlosigkeit. Sie ist vielmehr eine freie Entscheidung, die letztlich nur spezifisch christlich begründbar ist: im Glauben an die im Kreuz Christi offenbare Feindesliebe Gottes und in der in der Auferstehung Jesu gegründeten Hoffnung ewigen Lebens.

Unter den *spezifisch christlichen Feldern des Handelns* ist zunächst, als spezifisch christlich am unmittelbarsten einleuchtend, die *Mission* zu nennen. Für den Christen ist sie gleichsam ein Existential: Christsein ist in sich ein Hinweis auf den in Christus gegenwärtig wirkenden Gott, und christliches Leben ist, in Wort und Tat, Einladung an andere, auch Christen zu werden. Dem Nichtchristen dagegen ist dies Feld des Handelns prinzipiell nicht zugänglich. Er kann nie Subjekt, sondern immer nur „Objekt“, nie Träger, sondern nur Adressat von Mission sein.

Ähnliches gilt auch von der *Diakonie*: Die dem Christen mit dem Christwerden eingepflanzte Liebe drängt über Sozialarbeit im Sinne ausgleichender Gerechtigkeit hinaus zum Dienst vor allem an Schwachen, an solchen also, die sich selbst nicht helfen und fremde Hilfe letztlich auch nicht entgelten könnten. Von daher ist es kein Zufall, dass weder vor- noch nachchristlicher Humanismus, sondern erst das Christentum eine heute allzu selbstverständlich gewordene (und bald vielleicht gar nicht mehr selbstverständliche) weitgespannte Liebestätigkeit entwickelte.

Nicht zuletzt ist in diesem Zusammenhang aber auch an im gemeinsamen Glauben gegründete christliche *Gemeinschaft* zu erinnern, in vielfältigen gemeindlichen und paragemeindlichen Gestalten, und an christliche *Spiritualität*, wie sie sich vor allem im persönlichen und gemeinsamen Gebet zu Gott Ausdruck gibt.

Für alle diese Erscheinungen christlichen Lebens gibt es zwar formal gewisse nichtchristliche Analogien (Propaganda, Sozialfürsorge, Vereinswesen und religiöse oder nichtreligiöse Meditation). Aber christliche Mission, Diakonie, Gemeinschaft und Spiritualität sind nun einmal nur Christen zugänglich und von niemand anderem zu erwarten.

In evangelikalen Ethiken werden diese Elemente spezifisch christlicher Ethik zwar auch berücksichtigt, mehr jedenfalls als in nichtevangelikalen Ethiken.³¹ In

31 Die Möglichkeit einer inhaltlichen spezifisch christlichen Ethik wird in protestantischer Ethik generell übersehen oder ausdrücklich bestritten (so insbesondere seit A. Ritschl und

der Regel wird dabei aber zu wenig der prinzipielle Unterschied zwischen universalisierbarer allgemeiner Ethik und spezifisch christlicher Ethik und die je unterschiedliche Motivation und Norm beachtet. So spricht man oft allzu pauschal nur einheitlich von „christlicher“ Ethik und denkt dabei als Adressaten entweder nur an Christen, oder man meint, im eigentlichen Sinn christliche Ethik für jedermann verpflichtend machen zu können.³²

Das für Christen grundlegende Wissen um die Nichtselbstverständlichkeit des Christseins und die Bindung an die ganze Heilige Schrift in ihrer heilgeschichtlichen Struktur von Schöpfung und Erlösung sollte uns hier zu einer nötigen Differenzierung anleiten. Die Wahrheit ist nun einmal komplizierter als wir es uns manchmal wünschen mögen.³³

6. Zusammenfassend ist festzuhalten:

In der ethischen Diskussion gibt es innerhalb der Theologie zwei Grundmöglichkeiten von Ethikbegründung:

1. Spezifisch christliche Ethik in Motivation und Norm³⁴. 2. Allgemeine Ethik (sei es normfrei³⁵, sei es von der normgebenden Kraft der autonomen Vernunft

W. Herrmann; vgl. auch K. Løgstrup, *Die ethische Forderung*, Tübingen 1968, 120ff); aber auch in katholischer Ethik wird das Christliche in der Ethik neuerdings aus dem Inhaltlichen herausgenommen und auf den Bereich der Motivation reduziert (F. Furger, *Einführung* 25.170).

32 Vgl. die Begründung der ethischen Motivation von der Rechtfertigungslehre her etwa bei U. J. Körtner, *Evangelische Sozialethik*, Göttingen 1999, 98ff, oder auch von K. Barths Modell „Christengemeinde und Bürgergemeinde“ (1946) angeregte christokratische Entwürfe von Ethik; vgl. auch R. Siders kritische Auseinandersetzung mit der Konzeption von Vinay Samuel und Chris Sugden in: „... denn sie tun nicht, was sie wissen“, Moers 1995, 222ff.

33 Der hermeneutische Sachverhalt ist sogar noch komplizierter: Auch über die von der Bibel ausdrücklich thematisierte Differenzierung von Schöpfungs- und Erlösungsordnung hinaus (der Hebräerbrief spricht im Blick auf die Ersetzung der alttestamentlichen Opfer durch das einmalige Opfer Jesu von einer *nomou metathesis*, Hebr 7,12) ist weitere geschichtliche Differenzierung zu beobachten: So sehr zum Bsp. bereits das alttestamentliche Eheverständnis zur Monogamie tendiert, so ist die Polygamie im mosaischen Gesetz doch grundsätzlich noch geduldet und erst im Neuen Testament ausdrücklich ausgeschlossen (1 Tim 3,2). Man wird hier doch wohl ohne den Gedanken göttlicher Akkomodation nicht auskommen. Dem widerspricht auch Chicago-Declaration I, 15 nicht, denn davon, dass durch die Annahme göttlicher (nicht menschlicher!) Anpassung an menschliches Fassungsvermögen Jesu Schriftauffassung „dismissed“ würde, kann keine Rede sein (vgl. auch I,13 und II,8). Es gibt also in der ethischen Erkenntnis innerhalb der Bibel Entwicklungen, wobei frühere Aussagen von späteren her zu interpretieren sind („We affirm that God's revelation within the Holy Scriptures was progressive“, CD I,5). Von daher ist auch der Kritik etwa von M. Schmidt-Salomon oder J. Assmann am biblischen Ethos zu begegnen.

34 So vor allem in der Tradition barthscher Christokratie, zum Teil unter diesem Einfluss auch unter Evangelikalen.

ausgehend³⁶, oder auch zwischen christlicher Motivation und autonomer Norm unterscheidend³⁷.

Die erste Art von Ethikbegründung ist, konsequent gehandhabt, gesellschaftlich nicht kommunikel. Die zweite ist nicht wirklich christlich und in der Konsequenz oft säkular angepasst.

Gegenüber diesen geläufigen Alternativen wird hier ein dritter Weg vorgeschlagen: Ethik in heilsgeschichtlicher Differenzierung von Schöpfung und Erlösung. Grundvoraussetzung ist die Bibel, und zwar die ganze Bibel. Als Zeugnis von der Erschaffung der Welt durch Gott und des Menschen als Gottes Ebenbild ermöglicht diese Grundlage, also das Ausgehen von der Faktizität der Welt in ihrem Sosein, die Kommunikation mit nichtchristlicher Ethik und so das Geltendmachen dessen, was von Natur her und für die Natur gut ist. Als Zeugnis von der Erlösung in Christus und der geistlichen Erneuerung des Menschen im Glauben an ihn überbietet eine der Bibel folgende christliche Ethik die allgemeine Ethik im Sinne einer zeichenhaften Realisierung des kommenden Reiches Gottes jetzt schon.

Die *von der Schöpfung her begründete Ethik* berührt sich also sowohl in der Frage der Motivation wie der Norm und ihrer Anwendung inhaltlich mit in Selbst- und Welterfahrung gegründeter allgemeiner Ethik, wobei das biblische Gebot als jedermann grundsätzlich zugängliche Korrektur inhaltlich in die Wertediskussion einzubringen ist.

Die *von der Erlösung her begründete Ethik* dagegen ist in Motivation und Norm spezifisch christlich und als solche nicht jedermann vermittelbar – es sei denn er wechselt die Fronten und wird seinerseits Christ.

Helmut Burkhardt

Foundations of Christian Ethics

Christian Ethics has its foundation in the Bible, understood in its salvation-historical distinction between creation and redemption. On this view the ethics based on creation converges with secular ethics which is grounded in human experience both in its motivation and also in its norm and application, whereas eth-

35 So in der Situationsethik als „Ethik ohne Normen“ (Fletcher); vgl. dazu K. Bockmühl, *Gott im Exil? Zur Kritik der „Neuen Moral“*, Wuppertal 1975.

36 I. Kant: die Autonomie des Willens ist „oberstes Prinzip der Sittlichkeit“, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 87f; vgl. auch M. Honecker, *Das Recht des Menschen*, Gütersloh 1978, 162ff.

37 H. Thielicke: christliche Ethik ist autonom, aber nicht „automobil“, *Theologische Ethik* I, Tübingen, 4. Aufl., 1972, § 19).

ics based on redemption is specifically Christian in motivation and norm, and as such it is not communicable to everyone.

Zum Leben verdammt oder zum Leben bestimmt? Grundentscheidungen einer Ethik des Lebensrechts und ihre gegenwärtige Relevanz¹

1. Zum Leben verdammt? – Das Lebensrecht als Störfaktor

Bettina S. aus Würzburg ist 79 Jahre alt und sie möchte sterben. Bettina S., ehemals als Lehrerin tätig, ist alleinlebend, aber sie ist nicht todkrank. Doch sie weiß, was sie will bzw. nicht will: „Ich habe keine Lust, mich nur noch herumzuschleppen, um ein halbwegs erträgliches Leben zu führen“. Sie sagt dies nicht im Blick auf ihr momentanes Befinden. Sie spricht dies als Befürchtung aus. Aber so weit soll es nicht kommen. Sie wird vorher sterben. Todsicher. In Roger Kusch, ehemals Justizsenator der Stadt Hamburg, findet Bettina S. einen willigen Sterbehelfer. Kusch interviewt seine Würzburger Kundin – ja Kundin, denn Kusch betreibt seine Sterbehilfe geschäftsmäßig – und fragt, was sie sagen würde, wenn sie im Moment der Einnahme des Giftes gefragt würde. „Dankeschön allen, die mir geholfen haben ...“ Dann wird alles für die Einnahme der Medikamente vorbereitet. Zuerst wird Bettina S. eine Dosis Chloroquin und dann Diazepam einnehmen. Roger Kusch verlässt dafür die Wohnung der Frau S. – sonst könnte er wegen unterlassener Hilfeleistung angeklagt werden.² Der Fall Bettina S. ging durch die deutsche Presse. Er erregte Aufsehen und löste Aktivitäten auf dem politischen Parkett aus. Still ist es dagegen um das Sterben zehntausender ungeborener Kinder, die auf Verlangen ihrer Eltern jedes Jahr in Deutschland sterben müssen, darunter immer auch mehrere Hundert mit einer Behinderung diagnostizierter Kinder, die außerhalb des Mutterleibes lebensfähig wären. Ist es für behinderte oder aus anderem Grund ungewollte Kinder nicht besser zu sterben als unter dem Verdikt „ungewollt“ leben zu müssen? Niemand *muss* heute mehr leben. Dafür nimmt man ein „Recht“ auf Lebensbeendigung in Anspruch, ein „Recht“, das am Beginn des Lebens durch Eltern, am Ende des Lebens durch den Betroffenen selbst eingefordert wird.

1 Vortrag auf dem Treffen Christlicher Lebensrecht-Gruppen (TCLG) in Kassel am 11.10.2008. Herrn Prof. Dr. Eberhard Schockenhoff (Freiburg im Breisgau) danke ich für seine schriftliche Rückmeldung zu einigen Fragen.

2 „Wer bei Unglücksfällen oder gemeiner Gefahr oder Not nicht Hilfe leistet, obwohl dies erforderlich und ihm den Umständen nach zuzumuten, insbesondere ohne erhebliche eigene Gefahr und ohne Verletzung anderer wichtiger Pflichten möglich ist, wird mit Freiheitsstrafe bis zu einem Jahr oder mit Geldstrafe bestraft“. § 323c StGB.

Wie grundlegend sich Verhältnisse ändern können. Als in der Gründungsstunde der Bundesrepublik Deutschland ein Grundgesetz für die neu zu schaffende Republik erarbeitet wurde, da standen die Väter und Mütter der Verfassung unter dem Eindruck eines gerade erst zusammengebrochenen Regimes, das die Grundsätze der Menschenwürde und des Lebensrechts in grauenerregender Weise missachtet hatte. Vor dem Hintergrund der Erfahrung schrecklichen Unrechts, wie es insbesondere den Juden widerfahren war, stellten sie die Grundsätze der Menschlichkeit an den Anfang des neuen Grundgesetzes. Nachdem die Präambel auf die Verantwortung vor Gott und den Menschen verweist, formuliert Art. 1 Abs. 1 GG: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Die Achtung der Menschenwürde, die zu schützen der Staat verpflichtet ist, konkretisiert sich in der Achtung vor dem leiblichen Leben und der Freiheit des Menschen. Dies wird in Art. 2 Abs. 1 GG deutlich: „Jeder hat das Recht auf Leben und körperliche Unversehrtheit. Die Freiheit der Person ist unverletzlich. In diese Rechte darf nur aufgrund eines Gesetzes eingegriffen werden.“ Damit ist von Staats wegen jede Willkür im Umgang mit dem Menschen ausgeschlossen. Der Schutz der Würde des Menschen in seiner individuellen Leiblichkeit und persönlichen Freiheit ist staatlicher Auftrag im Verfassungsrang. Doch wie sich die Zeiten ändern. Das Recht auf Leben gilt als gesichert. Doch nun werden die Stimmen lauter, die von der Zumutung des „Leben-Müssens“ sprechen. Freiheit meint jetzt nicht mehr lediglich die Freiheit zur persönlichen Entfaltung, die ihre Grenzen an der Freiheit des anderen findet, sondern die Freiheit zur selbstgewählten Lebensbeendigung. Das Leben wird hier nicht als dasjenige Gut verstanden, das Voraussetzung dafür ist, Träger von Würde zu sein, sondern als eine Last, die es – durch Herbeiführung des Todes – abzuschütteln gilt. Und als Last muss es in einer überalternden Gesellschaft gelten, seine Existenz als behinderter, dementer oder anderweitig schwerstkranker Mensch vereinsamt, ohne nennenswerte soziale Kontakte und auf Kosten anderer, die die Pflege finanzieren oder organisieren, fristen zu müssen.

So wird das Lebensrecht zum Störfaktor – zum Störfaktor für all diejenigen, die gern aus dem Leben scheiden möchten oder diesen Wunsch gegenüber einem ungeborenen Kind durchsetzen wollen. Selbstverständlich ist jeder froh, dass unsere Verfassung das Recht auf Leben sichert. Aber wer will schon leben müssen? Natürlich ist die persönliche Freiheit ein hohes Gut und das Recht auf Freiheit und körperliche Unversehrtheit primär ein Abwehrrecht, das gegenüber Eingriffen des Staates zur Geltung zu bringen ist. Doch schließt dieses Recht auch die Freiheit ein, über den Zeitpunkt des eigenen Todes autonom bestimmen zu dürfen? Wer maßt sich demgegenüber das Recht an, menschenunwürdiges Leben – so eine in solchen Zusammenhängen gewählte Selbst- oder Fremdzuschreibung – am „frei“ gewählten Tod zu hindern? Woher nehmen Christen das Recht, Menschen, die ihre Überzeugung nicht teilen, daran zu hindern, einen Schlussstrich

zu ziehen, sei es unter die Existenz von Embryonen, Föten, Komatösen oder Schwerstkranken? Kann man einen Menschen zum Leben zwingen?

2. Grundkriterien christlicher Ethik: Menschenwürde und Lebensrecht

2.1 Das Konzept der Menschenwürde

Für jeden Menschen gilt: Ich bin da – und niemand hat mich gefragt, ob ich das sein will, niemand, ob ich der sein will, der ich bin. Wir wissen in der Regel um unsere biologischen Eltern, um Ort und Zeit unserer Geburt. Aber kein Mensch hat irgendeinen Einfluss auf diese Faktoren seiner Existenz nehmen können.

Das natürliche Leben ist uns gegeben. Es beginnt – unbestreitbar – in äußerster Passivität. Diesem natürlichen Lebensbeginn entspricht das natürliche Lebensende. Unser Leben endet auch in äußerster Passivität. Der Tod wird erlitten und nur ein Eingreifen des Menschen kann dem Lebensende diesen natürlichen Verlauf nehmen. Die unaufhebbare Passivität des Menschen insbesondere am Beginn seines Lebens markiert unsere Geschöpflichkeit. Als Geschöpfen ist uns aufgetragen, unsere Freiheit in der dem Einzelnen gesetzten Grenzen zu gestalten. Aber aller Freiheit zum Gestalten geht die das Leben ermöglichende Beziehung der Liebe voran.³ Unser Leben ist von einer vorgängigen Liebe getragen, die in der elterlichen Zuwendung zum Kind erfahrbar wird. Die vorgängige Liebe der Eltern bzw. anderer Menschen, die ihren Platz einnehmen, ist eine Bedingung der Möglichkeit menschlichen Lebens. Denn das neugeborene Menschenkind ist eine „physiologische Frühgeburt“,⁴ die ohne leibliche und emotionale Zuwendung insbesondere am Beginn des Lebens nicht lebensfähig ist. So ist das Leben des Menschen in Beziehungen hineingestellt, die aller eigenen Lebenskonstruktion vorangehen, es ist in Abhängigkeiten eingebettet, die der Mensch nicht zu unterlaufen vermag.

Nach christlicher Überzeugung ist das Angewiesensein des Menschen auf die eigener Freiheitsgestaltung vorgängigen Beziehungen der Liebe kein Makel des Menschseins, sondern Ausdruck der Würde des Menschen. Gott erschafft den Menschen sich zum Gegenüber. Das bedeutet: Gott setzt den Menschen in eine ihn von allen anderen Geschöpfen unterscheidende Beziehung. Gott begabt den Menschen mit Freiheit und beruft ihn, die ihm anvertrauten Güter zu gebrauchen und zu bewahren. Das Leben ist unter allen dem Menschen anvertrauten Gütern das höchste Gut, insofern die Würde des Menschen an seine Leiblichkeit gebunden ist.

3 Vgl. Ulrich Eibach, *Menschenwürde an den Grenzen des Lebens. Einführung in Fragen der Bioethik aus christlicher Sicht*, Neukirchen-Vluyn 2000, 31.

4 Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Hamburg, 1956, 49.

Empfängt der Mensch sein Leben von Gott bzw. – unter Zurückstellung des Gottesgedankens gesagt – durch die prokreative Fruchtbarkeit seiner Eltern, dann kann er das ihm verliehene Gut des Lebens nicht einfach wegwerfen. Das Geschenk des Lebens ist dem Menschen unverfügbar, denn es ist nicht einfach eine Gabe, die er Gott zurückgeben könnte, sondern die Daseinsform menschlicher Existenz und der ihr eignenden Würde. Was menschliches Leben als „würdevoll“ auszeichnet, wird nicht durch eigene Leistung des Menschen erlangt, es kann dem Menschen deshalb auch nicht aufgrund mangelnder Leistungsfähigkeit, infolge von Gebrechlichkeit und Schwachheit, abhanden kommen. Die Rede von „menschenunwürdigen Leben“ ist ein Selbstwiderspruch, insofern Würde kein Leistungsmerkmal ist, sondern die Grundabhängigkeit des Menschen, sein Angewiesensein auf andere und seine Grundbestimmung (zur Gemeinschaft) bezeichnet. Diese Bestimmung des Menschen geht aber nicht verloren, wenn der Mensch nicht mehr zu handeln, zu planen oder zu kommunizieren vermag. Im Wechsel menschlicher Lebenslagen kehrt sich doch die Relation zwischen Gott und Geschöpf nicht um. Der Mensch ist das mit Würde ausgezeichnete *Geschöpf*, aber er ist weder Grund noch Herr über das ihm unverfügbar aufgebene Dasein.

Der Würdebegriff konkretisiert sich in den zwischenmenschlichen Beziehungsmustern. Er bezeichnet dort kurz gesagt den Anspruch auf Achtung als Mensch, der unabhängig von irgendwelchen weiteren Zuschreibungen besteht. Legt man dieses Verständnis von der Würde des Menschen zugrunde, dann wird deutlich, dass die Menschenwürde jedem Menschen von Geburt her zukommt. Die Alternative wäre fatal: Denn ist die Würde nicht bereits – und von Anfang an – mit dem Dasein menschlichen Lebens gegeben, dann kann sie, will man das damit bezeichnete Konzept nicht gänzlich aufgeben, nur von Menschen zuerkannt werden. Wo immer aber bestimmte Menschen(gruppen) im Blick auf andere Menschen(gruppen) Würde zuerkennen (oder auch aberkennen), da sind solche Zuweisungen Ausdruck nicht immer offensichtlicher, aber gleichwohl vorhandener Interessen. In der Frage der Menschenwürde dürfen aber hypothetische Interessen nicht maßgeblich, sie dürfen überhaupt nicht von Belang sein. Die Achtung vor dem anderen ist vielmehr ein kategorischer Imperativ, der jedes Mitglied der Gattung Mensch verpflichtet.⁵

Damit ist bereits auf Immanuel Kant hingewiesen, dessen Überlegungen für das Verstehen und die Wirkungsgeschichte des Menschenwürde-Konzepts von weitreichender Bedeutung geworden sind. Nach Kant ist streng zu unterscheiden zwischen Sachen, die einen *Preis*, und dem Menschen, der eine *Würde* hat. Das Jackett, das ich trage, wird für diesen Auftritt gebraucht, bei wiederholter Benut-

5 Immanuel Kant fasst diesen sittlichen Imperativ in die Formel: „Handle so, dass du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gebrauchst“, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main 1995, 61 (dort gesperrt gedruckt).

zung auch verbraucht und hat doch nichts von diesem Vortrag. Es ist zudem austauschbar, worauf das Preismerkmal hinweist. Ob ich dieses Jackett trage oder ein anderes, ist personethisch gesehen unerheblich. Derjenige, der in der Jacke steckt, ist aber nicht austauschbar. Sein Leben auszulöschen und an seine Stelle ein anderes zu setzen ist kategorial vom Austauschen von Jacken zu unterscheiden. Denn die Jacke hat einen Preis, der Mensch hat Würde. Noch anders gesagt: Dem Menschsein des Menschen ist dadurch entsprochen, dass der Mensch nicht verdinglicht, also lediglich als Mittel zu einem Zweck gebraucht wird. Beispiel für die Verdinglichung des Menschen aus älterer Zeit – zumindest in den westlichen Staaten – ist die Sklaverei. Die Würde des Sklaven wird dabei systematisch verletzt zugunsten ungezügelter Profitinteressen. Beispiele aus der Gegenwart sind zum einen das Luftsicherheitsgesetz, das in seiner ersten, vom Bundesverfassungsgericht verworfenen Fassung unter anderem die Ermächtigung des Verteidigungsministers zum Abschuss eines Passagierflugzeugs vorsah, das mit der Absicht entführt worden ist, es als Waffe gegen Menschen zu richten. Die gesetzliche Regelung eines solchen, in seinen konkreten Umständen ohnehin nicht vorhersehbaren Falls ist hier mit der Instrumentalisierung einer Gruppe von Menschen (der Flugzeugpassagiere) zugunsten der (mutmaßlichen) Rettung einer anderen Menschengruppe (der am Boden) erkaufte worden. Die a priori Ver zweckung bestimmter Menschenleben ist mit der grundgesetzlich garantierten Menschenwürde jedoch nicht vereinbar. Vergleichbares gilt für die Erzeugung sogenannter „Rettungskinder“. Dabei werden aus einer Anzahl künstlich erzeugter Embryonen unter in Anspruchnahme der Präimplantationsdiagnostik solche Embryonen ausgewählt und in die Gebärmutter verpflanzt, deren genetische Disposition es als wahrscheinlich erscheinen lässt, dass das Knochenmark, bestimmte Organe (zum Bsp. Niere) oder Gewebe einem kranken Geschwisterkind übertragen werden kann, ohne dass es zur Abstoßung durch dessen Organismus kommt. Diese in Großbritannien bereits mögliche Praxis der Erzeugung von „Rettungskindern“ – von Kritikern als Züchtung lebender Ersatzteillager bezeichnet – stellt eindeutig eine Ver zweckung des betreffenden Kindes dar, insofern sein Leben nicht um seiner selbst willen, sondern ausschließlich in fremdtherapeutischer Absicht gewollt ist.

Ich hatte gesagt, dass die Würde des Menschen nach Art. 1 Abs. 1 GG „unantastbar“ ist, nun aber gerade eine Reihe von Beispielen dafür gebracht, wie die Würde von Menschen angetastet wird. Wie verhalten sich diese beiden Aussage linien zueinander? Will man nicht in Verwirrung geraten, dann muss zwischen der objektiven und der subjektiven Aussageebene unterschieden werden. *Objektiv* kann dem Menschen sein Anspruch auf Achtung nicht genommen werden, denn dieser Anspruch ist mit dem Dasein eines menschlichen Lebens immer schon gegeben. *Subjektiv* kann sein Anspruch auf Achtung jedoch missachtet werden, indem so getan wird, als sei ein bestimmter Mensch kein Würdeträger. Weil die Menschenwürde subjektiv verletzt werden kann, deshalb ist es Auftrag

der staatlichen Ordnung, zum einen die Würde vor Missachtung zu schützen, positiv gewendet: die Achtung des Menschen zu garantieren.

2.2 *Das Verhältnis von Menschenwürde und Lebensrecht*

Während im angelsächsischen Sprachraum Versuche unternommen wurden, zwischen Mensch und Person zu unterscheiden und Menschenwürde lediglich als Würde von Personen zu verstehen,⁶ wird in der Diskussion in Deutschland eher über die Auffassung gestritten, wonach das die Menschen auszeichnende Merkmal, Träger von Würde zu sein, nicht automatisch einen Anspruch auf Lebensschutz impliziere. Anders gesagt: das Bemühen geht darauf, Menschenwürde und Lebensrecht voneinander abzukoppeln.

Dass Menschenwürde und Lebensrecht nicht identisch sind, liegt auf der Hand. Das Grundgesetz ordnet die Menschenwürde und die staatliche Verpflichtung, diese zu schützen, allen weiterführenden Aussagen vor (Art 1 Abs. 1 GG). Das bedeutet zum einen, dass die Interpretation aller nachstehenden Verfassungsnormen sich als mit der Menschenwürde vereinbar zu erweisen hat. Weil die Menschenwürde ihrem Wesen nach unantastbar ist, ist sie für Einschränkungen durch positives Recht nicht erreichbar. Im Unterschied dazu heißt es in Art. 2 Abs. 2 Satz 3 GG, dass in das Recht auf Leben, körperliche Unversehrtheit und Freiheit – allerdings „nur auf Grund eines Gesetzes“ – „eingegriffen“ werden darf. Weil die Freiheit des einen Menschen seine Grenze an der Freiheit des anderen findet, können um der Freiheit und um des Lebensschutzes willen das Freiheits- und Lebensrecht nach Maßgabe eines Gesetzes eingeschränkt werden.

So erlaubt in der staatlichen Rechtspraxis die Achtung der Menschenwürde Gesetze, die im Fall des Kollidierens von Lebensinteressen dem Schutz des Lebens Unschuldiger Vorrang vor dem Lebensrecht eines Rechtsbrechers einräumen. Entsprechend ist es Sicherheitskräften gestattet, in unmittelbarer Gefahrenabwehr Rechtsbrecher zu töten, ohne dass damit die Menschenwürde des Übeltäters als negiert gilt. Zu denken ist konkret an Notwehr, Nothilfe oder den finalen Rettungsschuss. Ein Eingriff in das Recht auf Leben, auf körperliche Unversehrtheit und auf freie Entfaltung der Persönlichkeit ist auch mit der Verpflichtung zur militärischen Landesverteidigung gegeben, insofern Soldaten in Ausübung ihres Dienstes verwundet oder sogar getötet werden können. Das ethisch signifikante Kennzeichen dieser Konfliktlagen ist es, dass die Einschränkung des Lebensrechts allein um der Abwendung einer unmittelbaren Bedrohung des Lebens Unschuldiger erlaubt wird und diese auf andere Weise nicht abgewendet werden kann.

6 Bei Peter Singer führt dies zu einer nicht länger an den Gattungsgrenzen orientierten Neuklassifizierung von (Lebe)Wesen, so dass er sagen kann: „Manche Angehörigen anderer Gattungen sind Personen: manche Angehörigen unserer eigenen Spezies sind es nicht“. *Praktische Ethik*, 2., rev. u. erw. Aufl. Stuttgart 1994, 156.

Nicht zu übersehen ist weiterhin, dass Menschenwürde und Lebensrecht auf konzeptionell verschiedenen Ebenen zu verorten sind. Doch gerade in ihrer Unterscheidung zeigt sich der enge Verweiszusammenhang zwischen beiden. Die Anerkennung des Lebensrechts eines Menschen ist Voraussetzung dafür, dass die Menschenwürde als Anspruch auf Achtung als Mensch überhaupt realisiert werden kann. Der Schutz der Menschenwürde kann vom Lebensschutz nicht abstrahiert werden, denn der Anspruch auf Achtung durch andere realisiert sich im Respekt des *leiblichen* Lebens.

Es gibt menschliches Leben nicht anders als leibliches Leben. Der Leiblichkeit als Existenzform des Menschen kommt somit Selbstzwecklichkeit zu. Der Leib besteht nicht erst für etwas, sondern menschliches Leben besteht in der leibgeistigen Existenz. Deshalb hat das Leben in seiner Leiblichkeit auch ein Recht auf Erhaltung, wie Bonhoeffer zutreffend herausgearbeitet hat.⁷ Nun ist ein unaufhebbares Merkmal des Leibes sein Werden und Vergehen. Der Mensch entwickelt sich also, aber er entwickelt sich *als* Mensch, er ist nicht mal mehr, mal weniger Mensch. Das Dasein des anderen begegnet mir in jeder Phase seiner leibgeistigen Entwicklung als kategorischer Imperativ: „Du sollst/wirst mich nicht töten“.⁸

Wie also verhalten sich Menschenwürde und Lebensschutz zueinander? Kurz gesagt: „Auch wenn Menschenwürde und Lebensschutz nicht identisch sind, so strahlt doch die Menschenwürde damit unmittelbar auf den Lebensschutz aus, weil das Leben die notwendige Bedingung der Möglichkeit der Menschenwürde ist“.⁹ Das Recht auf Leben erweist sich als der gewissermaßen „harte Kern“ des Menschenwürdekonzepts darin, dass das Lebensrecht nicht graduell anerkannt, sondern nur entweder geachtet oder missachtet werden kann. Ein drittes gibt es nicht, wenn das Leben eines Menschen zur Disposition steht. Im Nichtgradualismus treffen Menschenwürde und Lebensrecht aufeinander.

2.3 Konkretionen des Lebensrechts

Die Menschenwürde, verstanden als Anspruch des Menschen auf Achtung, ist, so hatten wir gesagt, keine am Menschen aufweisbare Qualifikation, die erst noch

7 „Da mit dem Tode alle Rechte erlöschen, so ist die Erhaltung des leiblichen Lebens die Grundlage aller natürlichen Rechte überhaupt und darum mit einer besonderen Wichtigkeit ausgestattet. Das ursprünglichste Recht des natürlichen Lebens ist die Bewahrung des Leibes vor beabsichtigter Schädigung, Vergewaltigung und Tötung, *Ethik*, DBW 6, 2. Aufl., Gütersloh 1998, 179.

8 Vgl. dazu die Deutung des Antlitzes als das, was man nicht töten darf, damit Kommunikation in wechselseitiger Anerkennung überhaupt möglich ist, bei Emanuel Levinas, *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, 3. Aufl. Wien 1996.

9 Peter Dabrock, Lars Klinnert, Verbrauchende Embryonenforschung. Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?, in: diess., Stefanie Schardien, *Menschenwürde und Lebensschutz. Herausforderungen theologischer Bioethik*, Gütersloh 2004, 178.

zum Dasein menschlichen Lebens dazukommen müsste. Der These, dass die Menschenwürde jedem Menschen von Geburt her zukommt, entspricht die Beobachtung, dass es von der Befruchtungskaskade¹⁰ an keinen ethisch relevanten Einschnitt in der Entwicklung des Menschen gibt. Der Mensch entwickelt sich *als* Mensch, nicht *zum* Menschen.¹¹ Vom Zeitpunkt der Befruchtungskaskade an „trägt der Embryo alle unverwechselbaren Anlagen in sich, die er in einem kontinuierlichen Prozess ohne relevante Zäsuren entfalten wird, sofern er die dafür notwendige Unterstützung erhält und nicht durch gewaltsame Einwirkung von außen an der Verwirklichung seines Entwicklungspotentials gehindert wird“.¹² Gegen diese Auffassung vom Beginn menschlichen Lebens mit der Befruchtungskaskade werden in der Diskussion verschiedene Einwände erhoben, die in der Regel auf eine spätere Festlegung des Lebensbeginns zielen. Eine spätere Festlegung ermöglichte eine ethisch unbedenkliche Erforschung, genauer: einen ethisch unbedenklichen Verbrauch von Embryonen, der dann nicht als Tötung eines Menschen zu beurteilen wäre.

Eingewandt wird erstens, dass die Zygote (befruchtete Eizelle) bis zur Nidation, also der Einnistung in der Gebärmutter, noch kein Individuum sei, da in dieser Phase noch die Bildung von Mehrlingen möglich ist. Die biologische Möglichkeit der Mehrlingsbildung ist nicht zu bestreiten, sie ändert am moralischen Status des Embryos jedoch nichts. Denn genau genommen handelt es sich bei der Mehrlingsbildung nicht um eine *Teilung* in dem Sinne, dass ein Ganzes durch die Teilung zerstört wird (wie das bei der archaischen Strafe des „Vierteilens“ eines Menschen geschah), sondern um eine (ungeschlechtliche) *Vermehrung* des Ausgangsorganismus.¹³ Bei einem Vermehrungsvorgang einzelner Exemplare ihrer Spezies muss auch der Ausgangsorganismus ein Individuum (vom lat. *individuum* = das Ungeteilte, das nicht Teilbare) gewesen sein. Es ist daher präziser, bei der Individualentwicklung von einer *ungeteilten* Entwicklung zu sprechen, nicht von einer *unteilbaren*.

Gegen die These vom Lebensbeginn mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle zu einem neuen Genom wird zweitens die hohe Quote auf natürlichem Wege abgehender Zygoten vor der Nidation geltend gemacht. In der Literatur finden sich dazu unterschiedliche Zahlen; in einer Untersuchung aus dem Jahr

10 Von einer Befruchtungskaskade spricht man, da es sich bei der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle um einen ca. 24 Stunden umfassenden Vorgang handelt, während die Rede von der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle zumindest sprachlich an einen eher punktuellen Geschehen denken lässt.

11 Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts, Nr. 88, 203, 251f.

12 Eberhard Schockenhoff, Der moralische Status des Embryos, in: Rainer Beckmann, Mechthild Löhr (Hg.), *Der Status des Embryos. Medizin – Ethik – Recht*, Würzburg 2003, 73.

13 Vgl. Rainer Beckmann, Der Embryo und die Würde des Menschen, in: Rainer Beckmann, Mechthild Löhr (Hg.), *Der Status des Embryos. Medizin – Ethik – Recht*, Würzburg 2003, 178f.

1983 ist von lediglich 8 % die Rede,¹⁴ in der Ethik-Diskussion wird mehrheitlich davon ausgegangen, dass ca. 50 % der befruchteten Zellen nicht zur Nidation gelangen.¹⁵ Wenn es sich bei einem Embryo in diesem Entwicklungsstadium bereits um menschliches Leben handle, so wird argumentiert, dann müsse man konsequenterweise von einem Massensterben auf dem Weg zur Gebärmutter sprechen und Maßnahmen zum Schutz des Embryo ergreifen. Dieser Einwand überspielt jedoch den ethisch relevanten Unterschied zwischen einem Naturgeschehen einerseits und bewusstem zu verantwortendem Handeln des Menschen, wie es bei einer Abtreibung vorliegt, andererseits.¹⁶ Der ethische Schluss vom natürlichen Abgehen einer (hohen) Zahl von Embryonen auf die mangelnde Schutzwürdigkeit überlebender Embryonen ist reichlich absurd: „Nur weil die Chance gering ist, dass jemand einen Flugzeugabsturz überlebt, verzichtet man nicht darauf, Krankenwagen zur Unglücksstelle zu schicken. Man wäre empört, wenn nur Lösch- und Aufräumfahrzeuge zur Unglücksstelle beordert würden“.¹⁷ Naturschicksal und menschliches Handeln liegen auf ganz unterschiedlichen Ebenen, wobei das Interesse der Ethik sich im strengen Sinne auf das verantwortliche Handeln von Menschen richtet.

Schließlich wird eingewendet, dass der Embryo ohne die Annahme durch die Mutter nicht überlebensfähig ist. Dieser Einwand ist im Besonderen von Interesse für Befürworter einer Freigabe von *in vitro* (in der Petrischale, also außerhalb des Mutterleibes) erzeugten Embryonen für die Forschung. An diesem Einwand ist zunächst einmal richtig, dass menschliches Leben nur dort gedeihen kann, wo es auf Annahme, Fürsorge und Liebe stößt. Unbestritten sind auch die Wechselwirkungen zwischen dem embryonalen und dem mütterlichen Organismus. Es trifft zu: ohne die „Entwicklungshilfe“ der Mutter muss der Embryo sterben. Allerdings ist der Hinweis auf die (fehlende) Annahme der Mutter zirkulär. Denn eine In-Vitro-Fertilisation „kann überhaupt nur unter der Bedingung moralisch gerechtfertigt sein, dass zugleich für die unerlässlichen Voraussetzungen seiner möglichen Weiterexistenz Sorge getragen wird“.¹⁸ Ethisch zu verantworten ist die Erzeugung von Embryonen einzig im Sinne der assistierten Fortpflanzung, denn die Erzeugung von Embryonen für Forschungszwecke unterwirft diesen sachfremden, seiner Existenz zuwiderlaufenden Interessen. Anders gesagt: Man kann nicht auf Wunsch der Eltern Embryonen erzeugen und dann behaupten, die-

14 P. G. Whitaker, A. Taylor, T. Lind, Unsuspected Pregnancy Loss in Healthy Women, in: *Lancet* 21. Mai 1983, 1126f. Den Hinweis auf diese Studie verdanke ich Werner Neuer (St. Chrischona).

15 So zum Bsp. Ulrich Eibach, *Gentechnik und Embryonenforschung. Leben als Schöpfung aus Menschenhand? Eine ethische Orientierung aus christlicher Sicht*, Wuppertal 2002, 66.

16 Vgl. ebd., 67.

17 Peter Dabrock, Lars Klünnert, Verbrauchende Embryonenforschung. Kommt allen Embryonen Menschenwürde zu?, a. a. O., 188.

18 Eberhard Schockenhoff, Der moralische Status des Embryos, a. a. O., 79.

se Embryonen hätten keinen Anspruch auf Schutz, weil oder solange die Mutter die Annahme der Kinder ablehnt.¹⁹

In der embryonalen Entwicklung des Menschen lässt sich damit kein Zeitpunkt markieren, an dem aus einem „etwas“ ein „jemand“ wird (Robert Spaemann). Der Mensch ist Mensch in personhafter Geist-Leiblichkeit vom ersten Moment seines Daseins an. Dass dem Menschen Würde eignet, ist keine erst in bestimmten Eigenschaften begründete Zuschreibung, sondern eine allen menschlichen Zuschreibungen vorausgehende Bestimmung. So kann auch die nur allmähliche Ausbildung der menschlichen Phänomenalgestalt des Embryos kein Argument gegen seine Schutzwürdigkeit sein. Doch wird gerade so immer wieder argumentiert: Was (noch) nicht wie ein Mensch aussieht, ist auch kein Mensch. Der folgende Interviewausschnitt mit Hans Schöler, einem der führenden deutschen Stammzellenforscher, macht dies deutlich.²⁰

WELT: Können Sie [Hans Schöler] Menschen verstehen, die Ihre Arbeit als unethisch ansehen?

Schöler: Ich denke, viele der Ängste und Einwände beruhen auf Missverständnissen oder Unwissenheit. Einige Menschen glauben zum Beispiel, dass für die Forschung an embryonalen Stammzellen menschliche Föten, also kleine Wesen mit Armen und Beinen, vernichtet werden. Das ist natürlich ein großer Irrtum. In Wirklichkeit handelt es sich um Zellen aus Embryonen, die sich in einem sehr frühen Stadium der Entwicklung befinden, also wenige Tage nach der Befruchtung. Zu diesem Zeitpunkt ist der Embryo eine winzige Zellkugel, die keinerlei Ähnlichkeit mit einem Menschen hat und aus deren Inneren man die Zellen entnimmt. Richtig ist, dass der Embryo dabei zerstört wird“. Soweit dieser Interviewauszug.

Schöler spricht von der Forschung an „Zellen aus Embryonen“, wobei es sich beim Embryo um nichts anderes handelt als um eine „Zellkugel“. Aus einer solchen Zellkugel ist freilich auch der Forscher Hans Schöler entstanden, denn jede einzelne dieser „Zellkugeln“ hat das Potential, sich zu einem erwachsenen Menschen zu entwickeln, sofern in diesen Entwicklungsprozess nicht eingegriffen wird. Genau dies geschieht aber bei der Forschung an Embryonen. Diese werden beim Erforschen zerstört, was nicht weniger bedeutet, als dass hier ein Mensch getötet wird.

19 „Während wir in allen anderen zwischenmenschlichen Verhältnissen der einzig zulässigen Argumentationslogik folgen, nach der die Menschenwürde die Anerkennung des anderen und seine Annahme als Mitmensch gebietet, woraus sich dann in abgestuften Verantwortungskreisen entsprechende Pflichten ergeben, soll im Verhältnis zu menschlichen Embryonen umgekehrt gelten, dass der Akt der mitmenschlichen Annahme die Subjektstellung des Gegenübers überhaupt erst begründet. Eben dadurch werden die moralischen Anerkennungsverhältnisse, die der Idee eines demokratischen Zusammenlebens freier Bürger zugrunde liegen, auf den Kopf gestellt“, ebd.

20 „Politisch begrenzte Forschung“, DIE WELT 13.10.2007.

Die verbrauchende Embryonenforschung wird heute durch die sogenannte „Ethik des Heilens“ legitimiert. Ihre Verfechter betonen den hohen Wert einer Forschung, durch die einmal die Entwicklung therapeutischer Verfahren für schwere Krankheiten wie etwa Alzheimer möglich sein soll. Aus der Sicht christlicher Ethik handelt es sich dabei um ein legitimes Ziel. Die Gesundheit jetziger und zukünftiger Generationen ist ohne Zweifel ein hohes Gut. Strittig ist daher nicht die grundsätzlich zu bejahende Frage, ob wir Therapien für bislang unheilbar kranke Menschen wollen oder nicht. Die über die ethische Bewertung der Forschung entscheidende Frage lautet vielmehr: Welchen Preis sind wir bereit, für solche Forschung und das Ziel der Gesundung späterer Generationen zu zahlen?

Die Antwort aus der Perspektive der christlichen Ethik lautet: Dieses Ziel darf nicht um jeden Preis angestrebt werden. Die Wahl der Mittel ist begrenzt durch den Grundsatz der Menschenwürde, den Anspruch jedes Menschen auf Achtung als Mensch zu respektieren. Wenn zum Beispiel ein Kind entführt wird, dann gilt es, alles für die Rettung des Kindes zu tun, was ethisch erlaubt oder sogar als geboten erscheint. Wenn das Kind nun aber *mutmaßlich* gerettet werden kann, indem eine Person (zum Bsp. einer der mutmaßlichen Entführer) getötet wird, dann besteht gleichwohl keine Verpflichtung, dies auch zu tun. Im Gegenteil: Das Töten eines Menschen kann niemals eine Rechtspflicht sein. Immanuel Kant hat in diesem Zusammenhang zwischen Rechtspflichten und Tugendpflichten unterschieden und herausgearbeitet, dass Rechtspflichten grundsätzlich Vorrang vor Tugendpflichten haben.²¹ Die Verpflichtung, das Leben und die Würde anderer (auch von Menschen im Embryonalstadium) zu achten, gilt unbedingt, die Verpflichtung, zu helfen, z.B. durch die Entwicklung von Therapien, gilt nur bedingt, nämlich soweit, wie sie durch die Pflicht, nicht zu töten, begrenzt ist. Das Ziel, Therapien für unheilbar Kranke zu entwickeln, findet seine Grenze damit an der Achtung der Würde des Menschen, der in einer frühen Phase eben nicht einfach eine „Zellkugel“ ist, sondern der am Entwicklungsbeginn stehende Mensch ist. Ethisch geboten ist es angesichts der unabweisbar hohen Wertigkeit – wenn auch nicht Höchstgeltung – körperlicher Gesundheit, nach ethisch akzeptablen Alternativen zu suchen. Eine solche gibt es in der Forschung an adulten Stammzellen, die aus dem Rückenmark Erwachsener (*adults*) gewonnen werden können. Bislang hat sich die Forschung an adulten Stammzellen als außerordentlich verheißungsvoll erwiesen. Es gibt bereits erste Therapien, zum Beispiel bei der Behandlung von Leberkrebs und Herzinfarkten.²² Dagegen mussten die zunächst hochfliegenden Versprechen aus dem Bereich der embryonalen Stammzellenforschung einer zunehmend ernüchternden Einschätzung weichen. Als eines der

21 Vgl. Dieter Witschen, Rechtspflicht vor Tugendpflicht. Reflexionen zu einer Präferenzregel, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 7 (2003) 195–207.

22 Vgl. Stefan Rehder, Gott spielen. Im Supermarkt der Gentechnik, München 2007, 115–126.

Hauptprobleme beim Einsatz embryonaler Stammzellen im Tierversuch hat sich die von den Stammzellen ausgehende Tumorbildung erwiesen. Zugespitzt könnte man formulieren, „dass die Behandlung von Patienten mit embryonalen Stammzellen, für die menschliche Embryonen getötet werden müssen, nicht zur Heilung, sondern zum Krebs führt“.²³

Fassen wir zusammen: Jedem Menschen in seiner werdenden und vergehenden Leiblichkeit, die Bedingung der Möglichkeit des Seins in der Welt ist, eignet eine Würde, die weder aufgrund bestimmter Leistungsmerkmale oder Zuschreibungen erworben wird, und deshalb auch nicht verloren gehen kann. Christen sehen die Würde jedes Menschen in der vorgängigen Liebe Gottes zum Menschen ausgedrückt, also einer Beziehung Gottes zum Menschen, die in der Bibel als Gottebenbildlichkeit bezeichnet wird. Als Ebenbild Gottes hat jeder Mensch unbedingten Anspruch auf Achtung als Mensch, wobei sich das Recht auf Leben als „harter Kern“ der Menschenwürdevorstellung erweist.

3. Grundentscheidungen christlicher Ethik: Der Schutz der Schwachen

3.1 Die Menschlichkeit Gottes

Eine sich als christlich verstehende Ethik wird nicht dabei stehen bleiben können, vom Menschen als Träger von Würde und als Ebenbild Gottes zu sprechen. Christliche Ethik wird auch auf Jesus Christus hinzuweisen haben, in dem sich auch unter den Bedingungen der Abwendung des Menschen von Gott das Antlitz Gottes unverfälscht spiegelt, in dem die Urbestimmung des Menschseins in vollendeter Klarheit aufleuchtet. Dabei kann es hier nicht darum gehen, eine Lehre von Jesus Christus zu entfalten, sondern lediglich darum, die ethischen Implikationen der Christologie auszuweisen. Es entspricht christlichem Bekenntnis, dass Gott sich in der Menschwerdung Jesu auf die Seite des Menschen gestellt hat. Gott tritt für seine Geschöpfe ein und bekräftigt in einer unüberbietbaren Weise, dass der Mensch dazu bestimmt ist, Gemeinschaft mit Gott zu haben. Indem Gott sich in Jesus Christus auf die Seite des Menschen stellt, stellt er sich zugleich an die Seite des begrenzten, endlichen und schwachen Geschöpfes. Die Begrenztheit, Endlichkeit und Schwachheit des Menschen ist kein Makel, erst Sünde und Tod machen sie zu einem Makel. Aber gerade im Leiden und Sterben Jesu überwindet Gott die Macht der Sünde und des Todes. Es war schon damals für die Zeitgenossen Jesu schwer zu fassen und ist es im Grunde bis heute: Gott offenbart seine Absicht mit den Menschen in seinem leidenden, sterbenden Sohn. Im Kreuz Jesu zeigt sich, was Gott denen verheißt, die sich ihm anvertrauen: „Meine Kraft kommt in Schwachheit zur Vollendung“ (2 Kor 12,9).

23 Ebd., 108; zum ganzen vgl. ebd. 106–114.

Was besagt all dies nun für die Grundlegung einer christlichen Ethik? Es besagt erstens, dass Gott den Menschen durch die Menschwerdung Jesu unwiderprüflich seiner Nähe würdigt. Dass Sünde und Tod im Kreuz überwunden, dass die Welt mit Gott versöhnt ist – dazu hat kein Mensch etwas beigetragen. Diese neue Wirklichkeit kann der Mensch allein im Glauben für sich in Anspruch nehmen. Damit sind auch in dieser Hinsicht alle Leistungsansprüche vor Gott ausgeschlossen. Was uns vor Gott recht macht, ist nicht eigene Würdigkeit, nicht eigenes Verdienst, sondern ist die „fremde“ Würde Christi, das Verdienst seines Todes. „Die Rechtfertigungslehre stellt die Unvollkommenheit, Begrenztheit und Endlichkeit des Menschen in den Mittelpunkt, so dass allein Gottes unverfügbare Gnade die Identität des Menschen konstituiert“.²⁴ Was der Mensch vor Gott ist, erweist sich so nicht als eine dem Menschen eigene Qualität, sondern ergeht als Zuspruch an den Menschen, der empfangen und geglaubt werden will.

Die Lehre vom Leben und Sterben Jesu Christi ist noch in einer zweiten Hinsicht von Bedeutung für die Grundlegung einer christlichen Ethik. Dietrich Bonhoeffer hat diesen Aspekt unter dem Begriff der Stellvertretung entfaltet. Er sagt: „Weil Jesus, – das Leben, unser Leben, – als der menschgewordene Sohn Gottes stellvertretend für uns gelebt hat, darum ist alles menschliche Leben durch ihn wesentlich stellvertretendes Leben“.²⁵ Nach Bonhoeffer ist das stellvertretende Eintreten Jesu für die Menschen als Leitbild für das Leben in der Nachfolge Christi aufzufassen. Nachfolge bedeutet daher immer auch das Eintreten des Christen für denjenigen, der selbst nicht mehr auftreten kann, weil seine Stimme zum Schweigen gebracht wurde. Sehr hellsehtig erkannte Bonhoeffer schon frühzeitig, dass die Kirche für die Juden einzutreten hat. Mit Nachdruck hat er seine eigene Stimme dann auch in dieser Sache erhoben. Stellvertretung geschieht um derer willen, deren Lebensinteressen negiert oder totgeschwiegen werden.

Aus der Sicht christlicher Ethik ist für jede Zeit neu danach zu fragen, wessen Stimme heute kein Gehör findet. Ohne Zweifel gehören dazu die ungeborenen Kinder, deren Tötung nach geltendem deutschen Recht unter bestimmten Bedingungen „rechtswidrig, aber straffrei“ ist. Diese Feindifferenzierung hat sich dem Bewusstsein der Mehrheit der Bevölkerung als Rechtsanspruch auf Abtreibung niedergeschlagen, wozu auch die Finanzierung von Abtreibungen durch die Krankenkasse beiträgt.²⁶ Auch wenn man die Frage nach der Strafbarkeit von Abtreibungen gegenüber der Hilfe für Schwangere in Not zurückstellt,²⁷ bleibt

24 Stefanie Schardien, Menschenwürde. Zur Geschichte und theologischen Deutung eines umstrittenen Konzepts, in: Peter Dabrock, Lars Klünnert, Stefanie Schardien, a. a. O., 91.

25 Ethik, DBW 6, 2. Aufl. Gütersloh 1998, 257.

26 Vgl. Manfred Spieker, Acht Millionen. Zur Kultur des Todes in Deutschland, *Lebensforum* 2004, H. 2, 4–7.

27 Diese Präferenz ist unstrittig, wenn auch in der evangelischen Ethik die Grenzen der Strafbarkeit enger gezogen werden als in der römisch-katholischen Morallehre; vgl. zur evangelischen Sicht Wolfgang Huber, *Gerechtigkeit und Recht. Grundlinien christlicher Rechts-*

festzustellen, dass es auch durch den Vorrang der Hilfestellung nicht gelungen ist, ein Bewusstsein dafür zu erhalten, dass die gewollte Abtreibung die „vorsätzliche Tötung eines unschuldigen Menschen“ darstellt.²⁸ Auch zu der vom Bundesverfassungsgericht angemahnten Überprüfung des Abtreibungsrechts besteht kein nachhaltiger politischer Wille. Im Unterschied zu den vielen Menschen, die in den reichen westlichen Ländern unter mangelnden oder fehlenden Möglichkeiten der gesellschaftlichen Teilhabe leiden, deren Interessen aber zumindest partielle gesellschaftliche und auch starke kirchliche Aufmerksamkeit finden,²⁹ ist es um das stille Sterben Ungeborener in unserer Gesellschaft erschreckend still geworden. Christen müssen daher heute in besonderer Weise Anwalt der Ungeborenen sein.

3.2 Die Parteilichkeit Gottes

Gott ist die Quelle des Lebens und er will das Leben. Das Leben begegnet uns – und zwar auf der nichtmenschlichen wie auf der menschlichen Ebene – in einer nahezu verschwenderischen Kraft. Der angeborne Lebenswille und die Hinordnung der Geschlechter auf die Weitergabe des Lebens sind Manifestationen des vom Schöpfer in seine Geschöpfe eingeschriebenen Lebenswillens. Wenn im schulischen Sexualunterricht die „Verhütung“, oft in einer erschreckenden Ablösung von jeglicher Werteorientierung, in den alles beherrschenden Fokus gerückt wird, dann belegt dies – unfreiwillig – die These von der verschwenderischen Kraft des Lebens, das im Akt der leiblichen Hingabe von Mann und Frau aneinander weitergegeben wird, was schneller geschieht, als mancher denkt. Und mit jedem Kind verwirklicht sich ein einzigartiger Gedanke Gottes.³⁰

Gottes Wille zum Leben kommt auch darin zum Ausdruck, dass nach biblischem Zeugnis der Tod als Feind Gottes am Ende der Zeit vernichtet werden wird (1 Kor 15,26). Die Vernichtung des Todes wird in der Überwindung der Todesmacht in der Auferstehung Jesu von den Toten bereits vorweggenommen. In der Auferstehung ereignet sich vorweg, was Gott den Menschen als Zielbestimmung ihres vernunftleiblichen Lebens verheißt.

ethik, 3., überarb. Aufl., Gütersloh 2006, 418ff.; zur lehramtlichen Position der römisch-katholischen Kirche vgl. die Enzyklika *Evangelium vitae* von Papst Johannes Paul II, 25. März 1995, §§ 68–74 u. ö.

28 *Evangelium vitae*, § 62.

29 Vgl. *Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland*, Gütersloh 2006. Vgl. weiter die jährlich erscheinenden Armutsberichte der Bundesregierung.

30 Forscher an der University of Alabama fanden heraus, dass auch eineiige Zwillinge in genetischer Hinsicht nicht völlig identisch sind, was der Überzeugung von der Einzigartigkeit auch auf der biologisch-deskriptiven Ebene Nachdruck verleiht; vgl. *American Journal of Human Genetics* 82 (2007) 763.

Eine dem Wesen des Menschen entsprechende Kultur kann von daher nur eine „Kultur des Lebens“ sein, die der Versuchung widersteht, Leben für menschliche Interessen verfügbar zu machen und damit zu gefährden. Der bereits eingeführte Begriff der Menschenwürde markiert sowohl die Gefährdung als auch die Bestimmung des Menschen. Die Leistungsfähigkeit des Menschenwürde-Konzepts erweist sich konkret an der Herausforderung, das Leben der Schwachen zu schützen, also derer, die ihr eigenes Lebensinteresse nicht mehr artikulieren, mit ihrer Umgebung nicht mehr kommunizieren, ihr Leben nicht mehr aktiv gestalten oder planen können. Was Achtung des anderen als Mensch bedeutet, das zeigt sich, wenn unsere Lebenskraft schwindet und wir auf die Fürsorge anderer angewiesen sind.

Wer die Menschenwürde nicht als mit dem Dasein menschlichen Lebens bereits gegeben ansieht, sondern sie von Leistungsmerkmalen abhängig macht, beraubt den Menschenwürdebegriff seines Sinngehalts und instrumentalisiert ihn für die besonderen Interessen der in irgendeiner Hinsicht Stärkeren. Wenn der Stärkere definieren darf, welchem Menschen Würde eignet und welchem Menschen nicht, dann verliert der Würdebegriff gerade die Schutzfunktion, die ihm überhaupt erst Sinn gibt. Denn es sind die Schwachen, geistig oder körperlich Behinderten, Dementen, Alten und Kranken, deren Würde des Schutzes bedarf, nicht die aktuell Leistungsstarken (obgleich sie ihre Würde auch durch Selbstgefährdung aufs Spiel setzen können). Die christliche Ethik vertritt daher keine kirchlichen Partikularinteressen, wenn sie sich für die Schwachen in der Gesellschaft einsetzt. Es geht ihr nicht um Bevormundung oder die Entfaltung von Machtpotentialen, sondern um den Dienst der Stellvertretung zugunsten derer, deren Stimme zum Verstummen gebracht worden ist.

In unserer modernen westlichen Gesellschaft wird heute einer den Lebensschutz betonenden christlichen Sozialethik vorgeworfen, sie rede einer kirchlichen Bevormundung der Schwachen das Wort, und gebe der autonomen Entscheidung insbesondere solcher Menschen, die aus dem Leben zu scheiden wünschen, keinen Raum. Die Kirche tue so, als wisse sie, was für bedürftige Menschen gut sei. Faktisch übe sie aber ein Diktat des Gutseins über die Interessen selbstbestimmter, freier Glieder der Gesellschaft aus. Ist es also tatsächlich so, dass die Schwachen der Gesellschaft hier kirchlich vereinnahmt werden? Dieser Frage soll an konkreten bioethischen Problemfeldern nachgegangen werden.

4. Grundparadigmen christlicher Ethik: Geschöpflichkeit und Endlichkeit des Menschen

4.1 Der Wunsch nach dem perfekten Kind

„Dem Jungen, der Joshua (Gott hilft) heißen sollte, stand kein lebenswertes Leben bevor. Das seltene Apert-Syndrom hatte seinen Schädel zu einem grotesken

Turm verformt. Die Hand war ein Klumpen, das Gehirn eine Masse ohne Halt. Von Geburt an litt er an chronischer Lungenentzündung, konnte kaum durch die Nase atmen. 20 bis 30 Operationen standen ihm bevor. Das Kleinkindalter hätte er dennoch kaum erreicht. Tatsächlich wurde er nur sieben Wochen alt. Am 5. Juli 2002 legte sein Vater Daniel R. (38) zwei Wolldecken über seine Babytrage-tasche. Das Kind erstickte“.³¹

Hinter der Geschichte des kleinen Joshua wird im Prozess gegen den Vater ein familiäres Drama sichtbar, das schnelle und eindeutige Schuldzuweisungen verbietet. Den Eltern ging es, soweit ich sehe, keineswegs um das „perfekte Kind“. Im Gegenteil. Joshua sollte leben, und obwohl sich Daniel R. „seines Sohnes schämte, kümmerte er sich um die bestmögliche Pflege, fuhr täglich mit abgepumpter Muttermilch Hunderte Kilometer in eine Spezialklinik“.³² Auch als Joshua einen Monat nach der Geburt nach Hause kommt und die Pflege die Kräfte der Eltern immer stärker in Anspruch nimmt, soll Joshua bewusst nicht in ein Heim „abgeschoben“ werden. Die Eltern hofften dieser Aufgabe gewachsen zu sein – und scheiterten doch an ihr.

Der Fall Joshua lenkt die Aufmerksamkeit gleich auf eine Mehrzahl ethischer Konflikte. Da ist zunächst die Tatsache, dass Joshuas immer seltener werden. Die „Rasterfahndung“ am Fötus nach etwaigen Behinderungen oder Anomalien führt heute faktisch zu einer pränatalen Selektion (mutmaßlich) behinderter Kinder, der zu mehr als 90 % zum Beispiel auch Trisomie-21-Kinder zum Opfer fallen, die gemeinhin für ihren Frohsinn bekannt sind. Die Befürchtung von Ärzten, wegen des „Schadensfalles“ eines unentdeckt gebliebenen behinderten Kindes verklagt zu werden, dürfte selbst im Falle eines nicht eindeutigen Befundes eher zur Empfehlung einer Abtreibung führen.

Der Fall weist zum anderen auf ein Dilemma hin, vor dem die Gynäkologen schon seit Jahren stehen. Während einerseits der Wortlaut des Gesetzes nach gängiger Interpretation unter der erweiterten medizinischen Indikation eine Abtreibung bis zum Einsetzen der natürlichen Wehen zulässt, bringen Ärzte andererseits bei gewollter Geburt eines behinderten Kindes alle medizintechnisch möglichen Mittel zum Einsatz, um das Leben des Kindes zu erhalten. Eltern bzw. Vormünder des Kindes stellt die Reichweite und Komplexität des medizinisch Machbaren vor erhöhten Entscheidungsdruck. Der von Kant behauptete Vorrang der Rechtspflichten vor den Tugendpflichten ist also nahezu in sein Gegenteil verkehrt. Denn folgt man Kant in seiner ethisch durchaus tragfähigen Überzeugung, dann bedeutet dies: die Tötung eines Kindes stellte eine schwere Verletzung der Rechtspflicht dar, menschliches Leben in seinem Anspruch auf Achtung zu respektieren. Die Frage nach der Durchführung von „20 bis 30 Operationen“ an einem Kind mit einer Lebensprognose von wenigen Jahren ist dagegen einer Güterabwägung zugänglich, die auch die Frage nach der Verhältnismäßigkeit der

31 Ich bin der Täter, nicht das Opfer, in: DIE WELT 25.08.2006.

32 Ebd.

Mittel einschließt. Jede Antwort auf die Frage nach dem Ausmaß oder auch der Begrenzung medizinischer Maßnahmen hängt von einer Vielzahl von Umständen ab, die sich nicht vorab katalogisieren lassen. Unbedingt gilt jedoch das Tötungsverbot.³³

Der Druck auf dieses ethische, wenn auch nicht rechtlich bestehende Tötungsverbot ist durch die Möglichkeiten der pränatalen Diagnostik spürbar gewachsen. Während die Möglichkeiten der Erkennung von Krankheiten oder Behinderungen am Fötus in den vergangenen Jahren deutlich zugenommen haben, haben sich die Aussichten auf eine wirksame Therapie für die auf diesem Wege erkannten Krankheiten nicht in gleichem Maße verbessert. Gewachsen ist vor allem der Umfang und die Komplexität der den Ärzten und über diese den Eltern zur Verfügung stehenden Informationen. Mit den in ihrer Reichweite und Bedeutung für viele zunächst kaum zu beurteilenden Informationen sind viele Eltern überfordert und ziehen sich auf die Position zurück: „Herr Doktor, wenn was mit dem Kind nicht in Ordnung ist, dann sagen Sie's. Dann wollen wir das Kind nicht und versuchen es noch mal“.³⁴

Weniger kann in solchen Situationen manchmal mehr sein. Im Informationsfluss einer hochtechnisierten Gesellschaft gewinnt die Frage neues Gewicht, ob wir alles wissen *müssen*, was wir wissen *können*. Dass sich zwischen das Kind und die Eltern das medizinische Expertenwissen schiebt, kann die elterliche Annahme des Kindes behindern und der Illusion Vorschub leisten, in Fragen der Reproduktion sei alles plan- und kontrollierbar. Sicherlich lässt sich aus diesen Gefahren keine generelle Ablehnung der PND ableiten, doch erscheint es als ethisch problematisch, nach Defekten am Fötus zu fahnden, für die es keinen therapeutischen Ansatz gibt. Denn tatsächlich gilt: „Die PND einer nicht therapierbaren Krankheit fordert letztlich unabweislich dazu heraus, ein *Urteil* über den *Lebenswert* des Kindes zu fällen, von dem das Leben eines Kindes abhängt“.³⁵

Ähnlich problematisch ist das Argument, ein Kind (zum Beispiel mit einer bestimmten Behinderung) sei den Eltern nicht zumutbar. Damit ist nicht gesagt, dass es das persönliche Empfinden der Unzumutbarkeit nicht geben könne. Der oben erwähnte Fall des kleinen Joshua macht eindrücklich klar, dass es Situationen geben kann, in denen die Eltern und das weitere soziale Umfeld überfordert sind.³⁶ Das ethische Problem liegt an einem anderen Punkt. Im Konflikt zwischen

33 Die Frage nach Durchführung oder Unterlassung von Behandlungsmaßnahmen eines mit schweren Behinderungen geborenen Kindes wird aus der Sicht einer betroffenen Mutter thematisiert in dem Film „Unser kleines Kind“ von Katja Baumgarten und Gisela Tuchtenhagen.

34 So die – nicht ganz wörtliche – Auskunft eines in der Pränataldiagnostik tätigen Arztes.

35 Ulrich Eibach, *Menschenwürde*, a. a. O., 116.

36 In § 218a Abs. 2 StGB begegnet der Begriff der Zumutung jedoch in einem anderen Zusammenhang. Dort heißt es: „Der mit Einwilligung der Schwangeren von einem Arzt vorgenommene Schwangerschaftsabbruch ist nicht rechtswidrig, wenn der Abbruch der Schwangerschaft unter Berücksichtigung der gegenwärtigen und zukünftigen Lebensver-

dem als Belastung betrachteten Dasein des Kindes einerseits und der in „Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes stehenden Schwangeren“ (§218a) kann den Interessen beider nur dadurch entsprochen werden, dass eine andere Lösung als die der Abtreibung in Betracht gezogen wird. Während sich nämlich der körperliche und seelische Gesundheitszustand der Mutter graduell verändern kann (z.B. durch nachhaltige Unterstützung und Hilfen verbessert werden kann), wird dem Kind durch eine Abtreibung das Leben genommen. Im Blick auf das Lebensrecht des Kindes gibt es keinen Gradualismus. Es wird entweder am Leben erhalten oder getötet. Einen dritten Weg gibt es nicht. Mit einer Abtreibung wird nicht lediglich die Gefahr für die Schwangere beseitigt, sondern ein Mensch getötet.

Damit ist auch deutlich, dass die medizinische Indikation im engeren Sinne, bei der das *Leben* der Mutter (im Unterschied zu deren *Gesundheit*) und das Leben des Kindes gegeneinander stehen, einen ethisch eigenständigen (Grenz)Fall darstellt. Zwar wird die praktische Bedeutung dieses Grenzfalles teilweise überzogen dargestellt (denn der Fall kommt in den westlichen Ländern kaum noch vor), ethisch bleibt er jedoch zu berücksichtigen. Das Dilemma einer solchen Situation lässt keinen Ausweg zu, der nicht mit der Übernahme von Schuld verbunden ist.³⁷ Rechtlich kann diesem Dilemma nur dadurch entsprochen werden, dass eine unter dieser Indikation durchgeführte Abtreibung straffrei bleibt.

Auch Befürworter einer verschärften Strafrechtsnorm behaupten nicht, dass sich die mit der Abtreibung verbundenen Probleme allein oder auch vorrangig mit den Mitteln des Strafrechts lösen ließe. Sie verkennen auch nicht, dass wir es beim Schwangerschaftsabbruch mit einer rechtlich einmaligen Konstellation zu tun haben, nämlich der „Einheit in Zweierheit von Täter und Opfer“³⁸ – eine Konstellation, die die Möglichkeiten des Staates, das Leben des Kindes gegen den Willen der Mutter zu schützen, erheblich einschränkt.

Unverzichtbar für einen tragfähigen Lebensschutz des Kindes ist ein Klima der Akzeptanz und Solidarität, in dem Schwangere in schwierigen Lebenssituationen Beistand und Unterstützung erfahren und in dem sich auch behindertes Leben entfalten kann. Ein solches Klima zu schaffen, kann nur als gesellschaftliche Querschnittsaufgabe angepackt werden, in die alle wichtigen gesellschaftlichen Gruppen ebenso eingebunden sind wie der Staat. Ausgesprochen und jungen Menschen vermittelt werden muss auch die Wahrheit, dass es weder ein absolutes Recht auf ein eigenes Kind gibt noch ein Recht auf ein gesundes Kind. Ein Recht haben Eltern immer nur auf Annahme des je bestimmten, empfangenen Kindes. Neues Leben empfangen zu haben, bringt zugleich die Pflicht mit sich,

hältnisse der Schwangeren nach ärztlicher Erkenntnis angezeigt ist, um eine Gefahr für das Leben oder die Gefahr einer schwerwiegenden Beeinträchtigung des körperlichen oder seelischen Gesundheitszustandes der Schwangeren abzuwenden, und die Gefahr nicht auf eine andere für sie zumutbare Weise abgewendet werden kann.“

37 Zum Gedanken der Schuldübernahme vgl. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 275ff.

38 Otfried Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt am Main 2002, 90.

diesem neuen Leben die Annahme, ohne die es sich nicht entwickeln kann, nicht zu verweigern. Wo dies den Eltern als unzumutbar erscheint, sind Alternativen jenseits der Tötung des ungeborenen Kindes zu suchen. Dazu gehört die Freigabe des Kindes zur Adoption – eine Alternative, die in der ethischen Diskussion um die Abtreibung heute kaum noch ernsthaft erwogen wird.

4.2 Der Wunsch nach einem selbstbestimmten Sterben

Zur Einsicht in die Endlichkeit des eigenen Lebens gehört die Bereitschaft, den eigenen Tod anzunehmen. Im Erleben des eigenen Sterbens ist der Mensch unvertretbar. Der Tod wird erlitten und er geht an niemandem vorbei. Den eigenen Tod zu erleiden ist eine Vorstellung, die sich mit der Angst vor unerträglichen Schmerzen, vor dem Alleingelassenwerden und vor äußerster Hilflosigkeit verbindet. Diese ganz persönlichen Ängste sind ernst zu nehmen und müssen zur Sprache kommen dürfen. Doch eine Gesellschaft, in der zwar viel über den Tod an sich, aber nicht über den eigenen Tod bzw. den Umgang mit dem unvermeidbaren Todesschicksal gesprochen wird, bietet keine guten Voraussetzungen dafür, die mit der Todeserwartung verbundenen Ängste in einer dem Menschen würdigen Weise zu thematisieren.

Wenn in einer solchen Gesellschaft Hilfe beim Sterben im Sinne der aktiven Sterbehilfe angeboten wird, dann geschieht dies heute in der Regel in der Weise, dass solchen – zudem geschäftsmäßig betriebenen – Angeboten der Mantel der Barmherzigkeit umgelegt wird. Es gehe um Mitleid mit den unheilbar Kranken, den sinnlos Leidenden und des Lebens Müden. Doch der Mantel der Barmherzigkeit deckt vieles zu. Er erstickt die Frage, ob bzw. inwieweit ihre Ängste vor dem Sterben berechtigt sind. Er verdeckt die Frage nach den Motiven derer, die beim Sterben helfen wollen. Er verschleiert den Blick darauf, wie sich eine Gesellschaft verändert, in der die aktive Sterbehilfe zu einem legalen Instrument wird, durch das Menschen zum Tode befördert werden. Er verdeckt schließlich die Frage, ob das, was Organisationen wie Dignitas und oder die Roger-Kusch-Sterbehilfe anbieten, wirklich ein schöner Tod ist.³⁹

Eine Gesellschaft, die den Menschen in seiner Würde respektiert, wird ihm als Ausweg aus den Ängsten nicht den Giftbecher reichen, sondern ihm den Weg zu einem guten, menschenwürdigen Sterben ebnen. Ein solcher Dienst am Menschen lässt sich nicht eindeutig quantifizieren wie die Anzahl von Menschen, die aktive Sterbehilfe für sich in Anspruch nehmen bzw. zu nehmen wünschen, er ist

39 So berichtet die Züricher „SonntagsZeitung“ von einer Deutschen, die nach Einnahme eines von Dignitas zur Verfügung gestellten Giftes erst nach mehr als halbstündigem Todeskampf gestorben sei. Die unheilbar an einem Gehirntumor erkrankte 43-Jährige habe nach Eingabe des Giftes mehrere Minuten vor Schmerz laut „Ich verbrenne, ich verbrenne“ geschrien, hieß es unter Berufung auf Freunde der Kranken: „SonntagsZeitung“ berichtet von Sterbehilfe unter Qualen, in: www.kath.net.de, Stand: 09.01.2007.

jedoch Hilfe zu Sterben im menschlichen und christlich-ethischen Sinne. Wodurch nun kann der Weg zu einem guten Sterben geebnet werden?⁴⁰

Zu nennen ist erstens die Gewissheit, „dass der Sterbeprozess nicht wider den Willen des Sterbenden durch medizinische Maßnahmen herausgezögert wird, sondern dass er sterben darf, wenn er sterben will“.⁴¹ Ist die Zeit zum Sterben gekommen, dann darf der Sterbeprozess nicht gegen den Willen des Sterbenden verlängert werden. Die Abfassung eines erklärten Willens in Form einer Patientenverfügung kann helfen, den (mutmaßlichen) Willen eines nicht mehr mitteilungsfähigen Patienten zu ermitteln.⁴² Von den Ärzten verlangt der Respekt vor dem Sterbeprozess die Bereitschaft, die medizinisch-technischen Möglichkeiten nicht bis zum Äußersten erschöpfen zu wollen. Lebensverlängernde Maßnahmen müssen vom Arzt nämlich nur dann angeboten werden, wenn sie medizinisch indiziert sind, sie also als angemessene Mittel zur Bewahrung des Lebens des Patienten angesehen werden können. Problematisch wird der Einsatz lebensverlängernder Maßnahmen jedoch, wenn keine medizinische Indikation dafür vorliegt oder diese Maßnahmen sogar gegen den erklärten Willen des Patienten angewendet werden.⁴³ Dem Wunsch nach aktiver Sterbehilfe, bei der ein Mensch getötet wird, kann dadurch entgegengewirkt werden, dass Menschen auf ärztliche Sterbebegleitung vertrauen können. Sie sollen die Gewissheit haben können, dass die Ärzte sie im Sterben begleiten und ihr Sterben nicht unnötig (oder gar gegen ihren Willen) hinauszögern werden. In Situationen, in denen Ärzte nicht mehr therapieren, sondern „nur“ im Sterben begleiten können, zeigt sich, so Wilfried Härle, „ob Ärzte, die mit ihrem medizinischen, genauer gesagt, mit ihrem ‚kurativem Latein‘ am Ende sind, damit auch mit ihrem ‚menschlichen Latein‘ am Ende sind, d.h. ob sie wirklich Ärzte und nicht nur Mediziner sind“.⁴⁴

40 Zum Folgenden verweise ich auf Wilfried Härle, *Lebensrecht und Lebensschutz in evangelischer Perspektive*, in: ders.: *Christlicher Glaube in unserer Lebenswelt. Studien zur Ekklesiologie und Ethik*, Leipzig 2007, 303–319, bes. 313ff.

41 Ebd., 313.

42 Ich spreche bewusst vorsichtig vom „mutmaßlichen“ Willen des Sterbenden, da eine vorab verfasste Patientenverfügung nicht vermag, die Singularität der konkreten Umstände des eigenen Sterbeprozesses zu antizipieren. Daher dürfte der aktuelle Wille eines nicht mehr mitteilungsfähigen Sterbenskranken am ehesten auf dem Weg eines Konsils aus Angehörigen, Pflegepersonal und Ärzten erhoben werden können.

43 Eine unter den Ärzten der Universitätsklinik Düsseldorf durchgeführte Studie zeigt jedoch, dass „von der Möglichkeit des Therapieabbruchs wegen fehlender Indikation nur wenige Ärzte Gebrauch [machen] (21 %)“. Die Befragung ergab weiter, „dass der durch die Angehörigen bezeugte mutmaßliche Wille des Patienten häufig dann nicht berücksichtigt wird, wenn er im Widerspruch zur Beurteilung der Indikation durch den Arzt steht“, T. Möller, B. Grabensee, H. Frister, *Passive Sterbehilfe in der Praxis – die ärztliche Entscheidung im Spiegel der Rechtslage*, in: *Deutsche Medizinische Wochenschrift* 133, 2008, 1059–1063, die Zitate 1062.

44 *Lebensrecht und Lebensschutz in evangelischer Perspektive*, a. a. O., 316.

Zweitens ist auf die Möglichkeiten der Palliativmedizin hinzuweisen, die darauf zielt, Schmerzen zu stillen bzw. zu lindern, die jedoch keinem Therapieziel mehr verpflichtet ist. Erfreulich ist, dass das Netz palliativmedizinischer Stationen in den vergangenen Jahren deutlich ausgebaut worden ist. Das Ziel muss weiterhin eine flächendeckende Versorgung mit Palliativangeboten bleiben, wozu Hospize bereits heute einen wichtigen Beitrag leisten. Unverständlich wäre es, wenn in den wohlhabenden Ländern des Westens die kostenintensivere Palliativmedizin keine nachhaltige Förderung erfährt, während die Türen für die aktive Sterbehilfe geöffnet werden. Denn diese Entwicklung würde die Vermutung stärken, dass in der Sterbehilfe-Diskussion nicht zuletzt ökonomische Erwägungen von Bedeutung sind. Die schmerzstillende Behandlung zielt nicht auf Lebensbeendigung, sondern darauf, dass der Patient in Ruhe sterben kann, wenn die Zeit des Sterbens gekommen ist. Dabei hat der Patient Anrecht auf palliative Versorgung auch dann, wenn die Gefahr einer Lebensverkürzung besteht. Dieser bislang so bezeichneten indirekten Sterbehilfe liegt jedoch nicht die Absicht auf Lebensverkürzung zugrunde. Sie zielt vielmehr auf die Linderung der Schmerzen des Patienten.

Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für ein menschenwürdiges Sterben ist schließlich die Erwartung und Erfahrung eines Sterbens in vertrauter Umgebung und im Kontakt mit lieben Menschen. In einer Phase, in der sich das Leben des Menschen auf eine äußerste Passivität zubewegt, ist es für den Sterbenden besonders wichtig, Zuwendung und Ansprache zu erfahren, die auch dann nicht aufhört, wenn der Sterbende nicht mehr erkennbar reagieren kann.

Blickt man auf die Erfahrungen mit der Legalisierung der aktiven Sterbehilfe in Ländern wie Holland und Belgien zurück, für die inzwischen annähernd verlässliche Daten vorliegen, dann zeigt sich die Stärke des Arguments der schiefen Ebene, wonach eine einmal in eng umgrenzten Rahmen erlaubte Möglichkeit sukzessive weiteren Raum im Rechtsgefüge eines Landes gewinnt. Am Beginn des Prozesses der staatlichen Legalisierung entweder der aktiven Sterbehilfe oder des assistierten Suizids ist in der Regel der Hinweis auf die Autonomie des Menschen von maßgeblicher Bedeutung. Menschen, die sich freiwillig dazu entschließen, aus dem Leben zu scheiden, dürfe dieser Wunsch nicht verwehrt werden. Hinter solchen Äußerungen steht die Vorstellung, die Autonomie, also Selbstbestimmung der Menschen, bestünde auch und gerade darin, sich der Entmächtigung der eigenen Existenz am Lebensende durch aktives Herbeiführen des Todes entziehen zu dürfen. Abgesehen davon, dass der Autonomiebegriff bei Immanuel Kant gerade dies nicht besagt, bleibt zu fragen, inwiefern der Wunsch zu sterben, in unserer zweckrationalen und primär ökonomischen Paradigmen verpflichteten Gesellschaft tatsächlich Ausdruck von Freiheit und Selbstbestimmung ist.⁴⁵ Die subtilen oder gar offenen Signale, doch bitteschön – nicht zuletzt

45 Vgl. Dietmar Mieth, *Grenzenlose Selbstbestimmung?: Der Wille und die Würde Sterbender*, Düsseldorf 2008.

angesichts der ökonomisch gravierenden Überalterung der Gesellschaft – sozialverträglich aus dem Leben zu scheiden, können von sterbenskranken Menschen durchaus internalisiert werden und dann in die Artikulation der eigenen Befindlichkeit einfließen. Die legale Möglichkeit, etwas tun zu dürfen, zum Beispiel Sterbehilfe in Anspruch zu nehmen, erhöht auch den latenten Druck auf die Betroffenen, das Mögliche zu realisieren. Dabei haben sich nachweislich in Holland Probleme der Ausführungskontrolle der an sich streng geregelten Bedingungen der Möglichkeit von aktiver Sterbehilfe gezeigt⁴⁶. Erschreckend ist vor allem, dass Patienten auch gegen ihren Willen getötet werden.

Die niederländische Gesetzgebung erlaubt inzwischen – wiederum unter bestimmten vom Gesetz definierten Bedingungen – auch die aktive Tötung von Minderjährigen, womit Fragen aufbrechen wie die, wie der Wunsch eines Teenagers, der im Liebeskummer den Wunsch zu sterben äußert, zu bewerten ist. Erkennbar wird jedenfalls, dass aktive Sterbehilfe (in den Niederlanden) bzw. assistierter Suizid (in der Schweiz) nicht mehr nur von unheilbar Kranken in Anspruch genommen wird. So ergab eine Studie des Schweizerischen Nationalfonds, in der die Fälle von 300 Personen untersucht wurden, die sich beim Suizid zwischen 2001 und 2004 von den Organisationen Dignitas und Exit helfen ließen, dass 21 % der von Dignitas und 33 % der von Exit begleiteten Personen nicht an einer tödlichen Krankheit litten.⁴⁷ Die Tendenz zur Ausweitung der einmal legalisierten Möglichkeiten zur Inanspruchnahme von Sterbehilfe ist nicht von der Hand zu weisen. Es gilt daher, wo immer möglich, bereits den Anfängen zu wehren.

Leitend im Bemühen um Wege eines menschenwürdigen Sterbens muss dabei aus der Sicht christlicher Ethik die Einsicht sein, dass die „Entmächtigung der Persönlichkeit im Altern und im Sterben ... des Menschen nicht unwürdig [ist]“, sondern sie zu seiner Kreatürlichkeit gehört.⁴⁸ Der Mensch vollendet seine irdische Existenz, indem er sich anderen Menschen, auf deren Hilfe und Begleitung er jetzt angewiesen ist, anvertraut, sich nach christlichem Verständnis, letztlich in Gottes Hände fallen lässt. Nicht festhalten zu wollen, was er nicht festhalten kann, darin liegt die Herausforderung beim Sterben. Ulrich Eibach formuliert: „Erst das Aushalten von Ohnmacht führt zur heilsamen Unterbrechung des Machens und des Wahns, Menschen hätten ihr eigenes und sogar das Leben anderer völlig im Griff. Die Erfahrung von Ohnmacht ist wesentliche Voraussetzung für

46 Zimmermann-Acklin, Markus: Das niederländische Modell – ein richtungsweisendes Konzept?, in: Adrian Holderegger (Hg.), *Das medizinisch assistierende Sterben. Zur Sterbehilfe aus medizinischer, ethischer, juristischer und theologischer Sicht*, Freiburg (Schweiz) 1999, 351–370.

47 NZZ Online vom 04.11.2008.

48 Ulrich Eibach, Aktive Sterbehilfe und Beihilfe zur Selbsttötung: Ein Menschenrecht? Weltanschauliche Hintergründe der Diskussion und ihre christlich-ethische Beurteilung, in: Reiner Beckmann, Mechthild Löhr, Julia Schätzle (Hg.), *Sterben in Würde. Beiträge zur Debatte über Sterbehilfe*, Krefeld 2004, 131.

eine Grundhaltung, mit der jedes gelebte Ethos beginnt, das schwer leidenden Menschen wirkliche Hilfe bringt, das *Mit-Leiden*“.⁴⁹ Wenn wir also eingangs zu diesem Punkt sagten, dass jeder Mensch unvertretbar sein eigenes Todesschicksal erleiden muss, so ist es doch Ausweis wahrer Menschlichkeit, dem anderen in seinem unvertretbaren Leiden beizustehen und zu begleiten. Damit bin ich bei meinem abschließenden Punkt, der das Gesagte im Blick auf die Perspektiven christlicher Ethik weiterführt.

5. Zum Leben bestimmt! – Perspektiven christlicher Ethik

5.1 Zuwendung zum Menschen – das Ethos der Barmherzigkeit

In Zeiten wachsender technologischer Möglichkeiten verschwimmt der Sinn für die gerade auch ethische Bedeutung der dem Menschen gesetzten Grenzen. Wer die Umstände nicht zu ändern vermag, besinnt sich eher auf den Wert von Grenzen, die der Mensch nicht durchbrechen, an denen er aber wachsen kann. Gelingendes, menschenwürdiges Leben geschieht dort, wo die Grenzen des Machbaren und des Erlaubten in die eigene Existenz integriert und für die Gestaltwerdung des Lebens fruchtbar gemacht werden. Alles Mögliche auch realisieren zu wollen, ist nicht notwendigerweise auch ein Zeichen von Stärke und Reife. Das Leben kann auch durch Verzicht bereichert werden. Der christliche Glaube fordert daher nicht, Menschen zum Leben zu zwingen, sondern möchte zur Annahme des konkreten von Gott geschenkten Lebens ermutigen.

Der christliche Glaube stellt sich damit auch einer Fremdherrschaft entgegen, bei der immer mehr und immer weiterreichendere Entscheidungen, letztlich Entscheidungen über Leben und Tod, in die Hände von Experten gelegt werden und Menschen auf diese Weise entmündigt werden. Dass der moderne Mensch sich da, wo er einfach dem Rat der Wissenden folgt, nicht unbedingt entmündigt *fühlt*, vielleicht sogar so etwas wie Geborgenheit in der Verantwortungsabgabe an andere empfindet, macht diesen Einspruch eher noch dringlicher. Die Grundwahrheit des Menschseins berührt nicht lediglich die Ebene des technologisch für den Menschen Machbaren, sondern zielt auf die existentielle Ebene. Sie lautet nicht: Du bist gemacht, sondern: Du bist geliebt.

Der christliche Glaube redet schließlich von dem den Menschen in Jesus Christus nahegekommenen Gott, der Menschen, die ihm von Herzen vertrauen, dazu beruft und befähigt, einander nahe zu sein. Kein noch so gutes Konzept einer Ethik der Menschenwürde und des Lebensrechts kann daher das persönliche Beim-anderen-Sein ersetzen. Diese für christliche Ethik zentrale Dimension der Mitmenschlichkeit darf nicht ihrerseits technologisch übersprungen werden. Zuwendung zum Nächsten braucht notwendigerweise die Dimension der Leiblich-

49 Ebd., 132.

keit. Der Nächste soll berührt, umarmt, geküsst, seine Hände wollen gehalten, seine Lippen befeuchtet werden. In der Feier des Abendmahls teilt sich Christus in leiblicher Gestalt mit und wird mit den Sinnen des Leibes empfangen und aufgenommen. Man mag das gepredigte Wort auch über digitale Medien auf sich (fern)wirken lassen, vergegenwärtigt werden will es unter Menschen, die einander wahrnehmen, annehmen und einander nahe sind. So entspricht die eucharistische Dimension des geistlichen Lebens der leibbezogenen und leibvermittelten Zuwendung auf der Ebene der Nächstenliebe.

5.2 Sinn für das Unendliche – der Horizont der Ewigkeit

Nach christlicher Überzeugung wird das irdische Leben mit dem Anspruch überfordert, in ihm letztes Glück und gänzliche Erfüllung zu finden. Der Kreatürlichkeit und Fehlbarkeit des Menschen entspricht eher der fragmentarische Charakter eines Lebens, das auf Vollendung hin angelegt ist, diese Vollendung unter den Bedingungen irdischer Existenz und unter Inanspruchnahme der eigenen Ressourcen nicht erreicht, gar erzwungen werden könnte. So ist die Bedürftigkeit des Menschen kein Makel, für den er sich schämen müsste, sondern Prädikat der Geschöpflichkeit des Menschen. Gestalt gewinnt das Leben des einzelnen – ähnlich einer Skulptur – gerade auch durch das, was ihm fehlt, was gewissermaßen herausgehauen wurde und nun dem Leben eine einzigartige Form gibt.

Wer Sinn und Ziel des irdischen Lebens verstehen will, der muss über den Horizont des irdischen Lebens hinausfragen. Die letzten Antworten um den Sinn meines Hierseins erschließen sich erst, indem ich glaubend, hoffend und liebend vom Vorletzten her auf das Letzte zugehe – auf Gottes Angebot, versöhnt mit ihm in der Gemeinschaft seines Sohnes zu leben, auf die Verheißung der himmlischen Welt Gottes, in der alle Tränen abgewischt werden, der Tod vernichtet und Gott alles in allem sein wird.

Die Dimension der Ewigkeit zu leugnen, ist nicht einfach ein Angriff auf die Grundlagen christlichen Glaubens. Wer den Himmel leugnet, muss die Erde ersatzweise zum Ort letzter Glücksversprechen machen. Die Realisierung solcher Versprechen aber gefährdet das zivilisatorische Miteinander, weil der Mensch in seiner Fehlbarkeit überbeansprucht wird und jede menschliche Vision vom höchsten Glück immer auch Ausdruck von Machtinteressen derer ist, die diese Vision formulieren und durchsetzen.

Der christliche Glaube bietet eine realistische Sicht auf dieses Leben als Einstimmung auf das kommende Leben. Wer dies verkennt, handelt wie der unerfahrene Konzertbesucher, der, nachdem er den Musikern beim Stimmen der Instrumente aufmerksam gelauscht hat, wütend über diese Katzenmusik seinen Regenschirm in den Orchestergraben wirft und erbost den Konzertsaal verlässt. Er hat nicht mehr vernommen als die Einstimmung auf das wunderschöne Konzert, das ihm auf diese Weise entgeht.

Christoph Raedel

Condemned to life or destined to live? Fundamental decisions of life-right ethics and their contemporary relevance

The Christian notion of the dignity and sanctity of human life is an irritating factor in an ethical discussion that takes human autonomy to mean the capacity to rule over human life rather than the calling to respect human life as a „given“, grounded in loving relationships that stand before the freedom to be acted out in the ongoing process of life. For Christians God as the giver and sustainer of life is the only authority to determine the beginning and end of individual human lives. Human life is always and necessarily embodied existence and to respect the dignity of a human being, therefore, means to respect the integrity of the body, even the not yet visible body (at the beginning) and the disintegrating body (at the end of life). The God who is the personal source of all personal life, which is thus created in the image of God, is the same as the Father, who in his Son Jesus Christ enters the realm of createdness, marked by both the liberty and the limitations of human existence. In Jesus God takes side with the weak and the marginalized, for whom to raise their voices is a mandate of Christian discipleship. The promise of eternal life also rules out the desire to be able to make this (earthly) life the place of ultimate happiness.

„Bekennen“ und „Bekenntnis“ in der Bibel Eine biblische Grundlegung¹

Im Jahr 1832 wurde von den Berner Pietisten – im 19. Jhdt. übrigens als einzige deutschsprachige Neu-Ausgabe – das 2. Helvetische Bekenntnis² herausgegeben. Im Vorwort werden ein allgemeiner und zwei besondere Gründe für die Neuherausgabe dieses Bekenntnisses genannt, welche ziemlich modern klingen und welche aufzeigen, warum die Bekenntnisfrage auch heute eine wichtige Frage sowohl für die Evangelischen Landeskirchen als auch für die Freikirchen ist. Wir lesen dort: „Denn schon an sich ist es klar, dass bei der fast gänzlichen Unbekanntheit unsers reformirten Volkes mit dieser Schrift, welche von unserer Kirche nach dem Worte Gottes als die erste Grundlage der Lehre anerkannt ist, eine neue allgemeine Verbreitung derselben nur wünschenswerth seyn kann: es wäre denn, man wollte uns zumuthen, einer Kirche anzugehören, deren Lehrbegriff uns unbekannt bleiben sollte. Außer diesem allgemeinen, bietet aber die Beschaffenheit der gegenwärtigen Zeitumstände noch besondere Gründe dar, welche gerade jezt eine neue Herausgabe dieser Schrift zu erheischen schienen. Einerseits nämlich ist es bei uns dahin gekommen, dass gar nicht mehr überall die Lehre unserer Kirche rein und der Verpflichtung der Prediger gemäß gelehrt wird, und dass uns wohl über kurz oder lang der Zeitpunkt bevorsteht, wo man keinen kirchlichen Lehrbegriff mehr wird anerkennen wollen, und also unsere reformirte Kirche Gefahr läuft, das Fundament ihres äußeren Daseyns, ihrer wahren Einheit und ihres innern Lebens zu verlieren: und da thut es wahrlich Noth, dem christlichen Volke neben der Bibel, welche leider so leicht und oft verdreht wird, diesen deutlichen Abriss seines eigentlichen Glaubens vor Augen zu legen, und ihm diesen selbst zum Bewusstseyn zu bringen. Andererseits aber findet auch unter denjenigen, welche in unserem Lande die Kraft des Evangeliums zur Seligkeit erfahren haben [gemeint sind die pietistisch-erweckten Kreise in Bern, JB],

1 Dieser Aufsatz geht auf einen Vortrag im Rahmen des Studientages 2008 der Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT, Schweiz) zurück, die unter dem Titel „Glaubensbekenntnis: Auf der Suche nach Profil“ am 16.2.2008 in Aarau stattfand. Er wurde auch im Rahmen der Tagung der Facharbeitsgruppe Neues Testament des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 2.-3. März 2009 in Marburg vorgetragen. Aufgrund der dortigen Rückmeldungen und im Blick auf die Publikation wurde er leicht überarbeitet, der Vortragsstil aber wurde belassen.

2 *Die Helvetische Confession in berichtigter deutscher Uebersetzung*, Bern, 1832. Die Ausgabe enthält zum Vergleich im „Apparat“ die bisherige obrigkeitliche deutsche Übersetzung von Leo Jud in der Ausgabe aus dem Jahre 1799.

theils eine traurige Zertrennung und Verschiedenheit der Meinungen, theils aber auch nicht selten eine Unkunde der evangelischen Lehre Statt: und auch in dieser Rücksicht schien die helvetische Confession einen Vereinigungspunkt darzubieten und Belehrung zu gewähren, und also ihre Herausgabe zur festeren Verbindung der Gläubigen und zur Förderung ihrer Erkenntniss und ihres innern Lebens dienlich zu seyn.“³

Dieses Zitat enthält Stichworte, die vermutlich viele Teilnehmer zum Thema dieser Tagung: „Glaubensbekenntnis: Auf der Suche nach Profil“ mitgebracht haben. Wir erwarten irgendwie vom Bekenntnis mehr Profil für Kirchen und Gemeinschaften von Kirchen! Damals und heute.

- Bekenntnis soll der Unkunde der Lehre in einer Kirche entgegenwirken. Es fasst so objektiv wie möglich die biblische Erkenntnis und die gemeinsam verantwortete Auslegung der biblischen Texte zusammen.
- Das Bekenntnis soll nach dem Wunsch der damaligen Herausgeber Verpflichtung der Prediger (und damit der Verkündigung) auf die reine Lehre bleiben. Gegen private und subjektive Auslegungsideen und -meinungen will das Bekenntnis das gemeinsame Verständnis der normativ vorgegebenen biblischen Texte festhalten. Das Bekenntnis dient als hermeneutische Hilfe zum rechten Verständnis der Bibel, „welche leider so leicht und oft verdreht wird“.
- Und das Bekenntnis dient schließlich als Vereinigungspunkt zur festeren Verbindung der Gläubigen, es dient also der Einheit der Christen und der Kirche. Neben den hermeneutischen tritt hier ein eminent wichtiger ekklesio-logisch-gemeinschaftsbildender Aspekt.

Diese einführenden Gedanken machen im Blick auf das Thema des Vortrags folgendes deutlich: Wenn wir an dieser Tagung von „Bekenntnis“ sprechen und dabei „Auf der Suche nach Profil“ sind, dann *benutzen wir den Ausdruck „Bekenntnis“ zuerst einmal nicht unbedingt in seinem biblischen Sinn.* „Bekenntnis“ in diesem umgangssprachlichen Gebrauch will natürlich schon auch einen Bezug zur Bibel haben, denn es will im Rahmen unserer Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie fraglos sachgerechte Auslegung der Bibel sein. Aber es ist angesichts der oben skizzierten Funktionswünsche für ein solches Bekenntnis fraglich, ob und wie dies mit dem zu verbinden ist, was die Bibel selbst unter „bekennen“ und „Bekenntnis“ versteht. „Bekenntnis“ im Sinne unseres Tagungsthemas meint doch zusammenfassend-normative Auslegung der Kernbotschaft der Bibel und ist damit hermeneutische Leitlinie innerhalb des Verweisungsgefüges (A. Wenz⁴) von Schrift, Auslegung bzw. Verkündigung, Glaube und christli-

3 A. a. O., V–VI.

4 Vgl. zu diesem Ausdruck Armin Wenz: Die Bedeutung der Konfessionalität in der ekklesiologischen Existenz, in: Christian Herrmann (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung. Themen-*

cher Gemeinschaft. Wir reden hier also eher in theologie- und kirchengeschichtlicher Weise von Bekenntnis und müssen daher im Blick auf den Bibelbezug des Tagungsthemas fragen, ob dies ungebrochen mit dem verbunden werden kann, was die Bibel unter „Bekennen“ und „Bekenntnis“ versteht! Auch die Sprachgeschichte bestätigt übrigens die Vermutung, dass die modern-umgangssprachliche Bedeutung des deutschen Wortes „Bekenntnis“ keinen direkten Bezug zu einem biblischen Text hat: Dort wo das Wort (vermutlich) erstmals in der deutschen Sprache auftaucht (*Eyn deutsch Theologia*), findet es sich nicht etwa in der Übersetzung eines Bibeltextes, sondern in der Mahnung: „Wer Gott bekennt und nicht liebt, der wird nimmer selig von dem Bekenntnis.“⁵ „Bekenntnis“ wird in dieser Aussage verstanden als „menschliche Interpretation des biblischen Zeugnisses von Gottes Offenbarung“⁶. Dazu passt, dass der Ausdruck „Glaubensbekenntnis“ nach Reinhart Staats ein deutsches Wort ist, das aus dem neuzeitlichen Lutherum stammt⁷. In welcher Weise ist also eine Beziehung zwischen dogmengeschichtlich-modernem Bekenntnisverständnis und dem biblischen Verständnis von „Bekennen/Bekenntnis“ gegeben?

Weiter – und erschwerend für unsere Aufgabenstellung – kommt hinzu, dass es zwar nicht an diversen Definitionen für die Sache „Bekenntnis“ mangelt⁸, dass aber in der Bekenntnisforschung (sowohl in den Bibelwissenschaften, als auch in der Systematischen Theologie und Kirchengeschichte) bis heute eine klare und allgemein anerkannte Definition in weiter Ferne zu sein scheint.⁹ Es bleibt dabei

buch zur Systematischen Theologie 3: Heiliger Geist, Kirche, Sakramente, Neuschöpfung, TVG STM 18, Wuppertal: R. Brockhaus 2006, 227–246.

- 5 „wer got bekennet und nicht liebet, der wirt nimmer selig von dem bekenntnis.“ *Theologia Deutsch, die lehret gar manche liebliche Erkenntnis göttlicher Wahrheit und sagt gar hohe und gar schöne Dinge von einem vollkommenen Leben*, nach dem Pfeifferschen Text in neueres Deutsch gebracht und mit einem Vorwort versehen, hg. von Rudolf Alexander Schröder, Gütersloh: Bertelsmann 1946, 85, vgl. auch 86: „sich in disem sinne da ist die bekentnis ane liebe des, das bekent ist oder wirt.“ Bei Martin Luther beachte zum Bsp. WA I, 152 ff.
- 6 Wilfried Härle: *Dogmatik*, Berlin: de Gruyter 1995, 150.
- 7 Bekenntnis, in: *RGG* 4 I, 1251.
- 8 Oder Wilfried Härle: *Dogmatik*, 150: „menschliche Interpretation des biblischen Zeugnisses von Gottes Offenbarung.“ – Günter Lanczkowski: Art. Glaubensbekenntnis(se) I, Religionsgeschichtlich, in: *TRE* 13, 1984, 384: „Unter einem Glaubensbekenntnis versteht man eine formelhafte, in ihrem Wortlaut festliegende und meistens, jedoch nicht immer, sehr knappe Zusammenfassung der Kernpunkte einer Religion.“
- 9 Nach Detlef Häußer: *Christusbekenntnis und Jesusüberlieferung bei Paulus*, WUNT II, 210, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, 42, bleibt eine klare, allgemein anerkannte Definition noch immer ein Desiderat. Sein Vorschlag zur Differenzierung (49): A von der formalen Seite her: *Glaubensbeteuerung* = frei aus einer Situation heraus formuliertes Bekenntnis, nicht speziell geformt oder gestaltet; *Glaubensformel* = vom Verfasser bewusst formal gestaltete Glaubensaussagen, bekenntnisartig aber noch nicht stereotyp wiederholt oder allg. anerkannt; *standardisiertes Bekenntnis* = Wortlaut im wesentlichen unveränderlich formu-

auch offen, ob ein Bekenntnis eher von formalen oder inhaltlichen Kriterien her zu definieren ist. Zudem tut sich gerade bei der Bekenntnisforschung im Alten und Neuen Testament das ganze weite Feld der traditions- und formgeschichtlichen Forschung mit ihren Grenzen und den ungelösten methodischen Problemen auf!

Halten wir daher vorerst fest, was im Blick auf *das aktuelle* Bekenntnisverständnis unbestritten ist. Die Bekenntnisforschung innerhalb der Disziplin Kirchengeschichte hat immerhin deutlich gemacht, dass den kirchlichen Bekenntnissen folgende vier inhaltliche und wirkungsmäßige Aspekte eigen sind¹⁰:

- (1) Ein Bekenntnis fasst wesentliche Punkte der Glaubenslehre zusammen. Nach evangelischem Verständnis bezieht es sich dabei auf die Heilige Schrift, die als Offenbarung Gottes alleinige Norm (*norma normans*) bleibt. Solche bekenntnismäßige Zusammenfassung geschieht als Bibelauslegung innerhalb einer kirchlichen Gemeinschaft, für welche das Bekenntnis deshalb verbindlich ist (*norma normata*): *hermeneutisch-normative (-katechetische) Funktion*
- (2) Ein Bekenntnis wird zum Merkmal einer *Gemeinschaft*, innerhalb derer Gott dankend und lobend bekannt wird. Dadurch wird die *Einheit* in gegenseitiger Anerkennung sichtbar. Das Bekenntnis ist also mit einer starken ekklesiologischen und gemeinschaftlich-einenden Komponente behaftet: *liturgisch(-doxologisch)-ekklesiologische Funktion*
- (3) Ein Bekenntnis intendiert eine *Selbstverpflichtung* („credo“), die bis in die Ethik hinein reicht: „So will ich glauben und leben“: *kommissive (verpflichtende) Funktion*
- (4) Ein Bekenntnis enthält implizit immer auch eine *Abgrenzung* gegen andere Religionen oder Weltanschauungen (also gegen „außen“; *status confessionis*) und gegenüber anderen Konfessionen (also gegen „innen“): *apologetische oder deklarative Funktion*

Diese grobe Kategorisierung der Bekenntnisfunktion für die Systematik und Kirchengeschichte ist weitgehend Konsens. Angesichts der oben vermuteten und skizzierten Distanz zwischen *diesem* Bekenntnis-Verständnis und dem womöglich grundlegend anderen Verständnis von „Bekennen“ und „Bekenntnis“ in der Bibel¹¹, werde ich folgende These zu begründen versuchen: „*Das moderne Verständnis von kirchlichem Bekenntnis als hermeneutischer Leitlinie gemeinsamer Bibelauslegung kann nicht ungebrochen mit dem biblischen Verständnis von*

liert und sakrosankt, wird stereotyp wiederholt – B inhaltlich kann man alle drei Formen als „Bekenntnis“ bezeichnen.

10 Hans Schwarz: Glaubensbekenntnis(se) IX, Dogmatisch, in: TRE 13, 1984, 437–441 unterteilt in sechs Funktionen: Selbstdefinition, Gemeinschaftsfunktion, Abgrenzungsfunktion, kerygmatische Funktion, doxologische Funktion und katechetische Funktion.

11 Möglicherweise hat die englische Sprache mit ihrer Unterscheidung zwischen „confession“ und „creed“ diesen Unterschied (zu Recht) noch ein Stück weit bewahrt.

„Bekennen/Bekenntnis“ verbunden werden. Andererseits weist das biblische Verständnis von „Bekennen/Bekenntnis“ Einsichten und Aspekte auf, die auch für eine Kirche oder eine Gemeinschaft von Kirchen auf der Suche nach Profil in der heutigen Zeit hilfreich sein können.“

Wir fragen daher in einem Durchgang durch das Alte und Neue Testament: *Wie spricht die Bibel von „Bekennen“ und „Bekenntnis“ (Form und Inhalte) und welchen Ort und welche Funktion hat dieses bekennen/Bekenntnis?* Dabei versuche ich methodisch zwei Stränge miteinander zu verbinden:

a) Einerseits nähere ich mich vom *Wort und Begriff* „Bekennen/Bekenntnis“ im Alten und Neuen Testament her dem Verständnis von Bekennen und Bekenntnis in der Bibel.

b) Und von der *Sache* her, auch abgesehen von der Begrifflichkeit, fragen wir, ob bereits in biblischen Texten formulierte Bekenntnisse vorliegen oder benutzt werden, die der damaligen Gemeinschaft und Christenheit möglicherweise Profil gaben.

1. Zum Bekenntnis im Alten Testament und Judentum

Wir verschaffen uns also einen Überblick mit Hilfe der Begrifflichkeit „Bekennen/Bekenntnis“ und fragen von dort her und darüber hinaus in beiden Testamenten auch nach der Sache. Dabei fasse ich den alttestamentlichen Teil – unter anderem auch aus Kompetenzgründen – kürzer.

Ich setze an den Anfang eine Aussage von Rainer Riesner, die durch meine eigenen Untersuchungen bestätigt wird: „Die frühe christliche Bekenntnisbildung besitzt deutliche jüdische Voraussetzungen. Immer wieder gibt es in Bekenntnis-traditionen Zitate oder Anspielungen auf das Schema Jisrael.“¹² Der erste Satz dieses Zitats – die starke Verankerung des Bekenntnis-Themas im Alten Testament – lässt sich auf lexikalisch-begrifflicher Ebene für die biblischen Bekenntnisbegriffe ohne weiteres bestätigen: Der neutestamentliche, griechische Bekenntnisbegriff (*ex*)*homologeō* ist äußerst stark durch die Septuagintaübersetzung des hebräischen Wortes *jadah* beeinflusst und geprägt worden.¹³

12 Rainer Riesner: Vom Messias Jesus zum christlichen Bekenntnis. Jüdische Voraussetzungen und judenchristliche Überlieferungen, in: *ThB* 32, 2001, 373–392, 387; vgl. auch Ferdinand Hahn: Das Bekenntnis zu dem einen Gott im Neuen Testament, in: M. Bodewig u. a. (Hg.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus*, FS für R. Haubst, Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 13, Mainz: Grünewald 1978, 281–291.

13 Otto Michel verbindet mit dem Thema „Bekenntnis“ das Wortfeld *martyreō/ia* „Bezeugen/Zeugnis“ aufs Engste (Otto Michel: Biblisches Bekennen und Bezeugen. *ἀπολογεῖν* und *μαρτυρεῖν* im biblischen Sprachgebrauch, in: *ET* 2, 1935, 231–245). Ich beschränke mich vorerst aus Zeit- und Platzgründen auf die Begriffe und Stellen, die von „Bekennen/Bekenntnis“ sprechen. Michels Vorgehen und seine Sicht, beide Ausdrücke würden

1.1 Begriffliches im Alten Testament¹⁴

Das hebräische Verb *jadah*¹⁵ bedeutet im Qal und Piel „werfen“, wird aber im Alten Testament über hundertmal in der Bedeutung „anerkennen, übereinstimmen“ gebraucht. Und zwar einerseits *im Blick auf den Charakter und die Eigenschaften von Personen* (zum Bsp. in Ps 49,18 (MT: V. 19) von Menschen), meist von Gott, womit das Wort die Bedeutung „bekennen“ im Sinne von 1 *loben, preisen, danken* erhält. In diesen Texten steht das Verb oft parallel zu anderen hebräischen Ausdrücken des Lobes (*halal* preisen, *zamar* mit Musikinstrumenten preisen, *kabad* ehren, *rûm* erhöhen, *zakar* erinnern, *nagad* bekanntmachen). – Sehr viele Stellen für diese erste Bedeutung des Bekennens „als Lob und Dank gegenüber Gott“ finden sich in den Psalmen (in 62 Versen!), aber auch zum Bsp. in 2 Sam 22,50, in ca. 14 Versen in den Chronikbüchern, in Neh 12,24.46 und einige Male in Jesaja, zum Bsp. Jes 38,18f.

Oder aber das Verb steht – meist im Hitpael (*hitwaddah*) – für das „Anerkennen“ *im Blick auf Vergehen und Sünden*. Es erhält dort also die Bedeutung 2 (Sünden) *bekennen*. – In zehn Versen des Alten Testaments ist dieser Zusammenhang zur Sünde und damit zu dem Sündenbekenntnis ausdrücklich genannt. Als prominente Beispiele von Texten mit diesem Ausdruck für das Bekennen von Sünden sind David in Ps 32,5 oder für die unterschiedlichen Situationen von öffentlichen Sündenbekenntnissen des Volkes Israel Lev 16,21, Esra 10,1 oder Neh 1,6 zu nennen.

Das von diesem Verb abgeleitete Nomen *tôdah* wird im Alten Testament fast ausschließlich im Zusammenhang mit Opfern gebraucht. Es meint entweder das „Lob-, Preis-, oder Dankopfer“ (Ps 95,2; Jer 17,26 etc.), oder aber als Sünden-Opfer ein Friedens-Opfer (Lev 7,11ff), wobei beides im Grunde ebenfalls (wie Lob, Preis, Dank) als ein *Bekenntnis* „zu Gottes Ehre“ dienen soll.

aus dem Umfeld der „Gerichtbarkeit“ stammen, müsste kritisch untersucht werden. Beachte zu der Frage auch Edmund Arens: *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf: Patmos 1989 (v. a. 169–404 zu Bekennen).

14 Beachte neben den atl. Wörterbüchern und Begriffslexika auch Otto Michel: Art. ὁμολογέω, ἐξομολογέω, ἀνθομολογέομαι, ὁμολογία, ὁμολογουμένως, in: *ThWbNT* 5, 1950, 199–220; zum AT: 202f. – H. Grimme: Der Begriff von hebräischem הָתַן וְהָתַן, in: *ZAW* 17, 1940/41, 234–240 – beachte insgesamt zum Alten Testament: Otto Procksch: *Das Bekenntnis im Alten Testament*, *ThMil* 8, Leipzig: Deichert 1936; Claus Westermann: *Bekennen und Bekenntnis im Alten Testament*, in: Eric Hultsch und Kurt Lüthi (Hg.): *Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christlichen Glaubens*, Gütersloh: Mohn 1982, 97–108.

15 Das Wort kommt in dieser Bedeutung im Masoretischen Text einhundertelfmal in 108 Versen vor.

Ein erster Blick auf die alttestamentliche Bekenntnis-Begrifflichkeit zeigt: *Bekenntnis ist im Alten Testament schwergewichtig eine ganzheitliche¹⁶ Zustimmung des Glaubenden zu dem einzig-einen Gott Israels und seinem Urteil (und Handeln) über den Menschen. Der Blick fällt dabei in beide Richtungen, einerseits hin auf Gott im „Bekenntnis als Dank und Lobpreis Gottes für sein rettendes, erhörendes, heilendes Handeln“ und in gewissem Sinne hin auf den Menschen im „Bekenntnis als Sündenbekenntnis“.* Wobei letzteres zwar vom Menschen ausgeht aber im Grunde ebenfalls auf Gott hin ausgerichtet ist, weil ihm die Sünde bekannt wird und er es ist, der vergibt. *Bekenntnis ist also in jedem Fall Antwort auf Gottes Reden und Handeln. Es gehört prioritär in den Kontext der persönlichen Spiritualität und des Gottesdienstes¹⁷.* Diesen letzten Punkt kann man noch konkretisieren: Sowohl die bereits erwähnten über 60 Verse (von 108 Belegen) in den Psalmen, als auch alle *jadah*-Stellen im Kontext von Schuld- und Sündenbekenntnis, weisen unübersehbar darauf hin, *dass der konkrete Ort und damit zusammenhängend die Grundform des Bekennens aus alttestamentlicher Sicht das GEBET ist!* An mindestens fünf Stellen außerhalb der Psalmen wird dieser Zusammenhang zum Gebet sogar ausdrücklich mit einer dafür geläufigen, separaten Wendung genannt (1 Kön 8,33ff; Neh 1,6; 9,2f; Dan 9,4.20).

Auffallend ist begrifflich schließlich, dass in 1 Kön 8,33+35 (Parallele 2 Chr 6,24.26) im Gebet des Salomo anlässlich der Einweihung des Tempels das „danken“ oder „bekennen“ *mit dem Namen Jahwes* verbunden wird. Dort heißt es: *„Wenn dein Volk Israel ... umkehren wird und bekennen deinen Namen (אֶת־שְׁמִי) und beten und flehen in diesem Hause vor dir, so wollest du hören im Himmel und die Sünden deines Volkes Israel vergeben...“.* Die LXX gibt die Aussage „deinen Namen bekennen“ mit ἐξομολογήσωνται τῷ ὀνόματί σου wieder (so auch Gen 29,35). Derselbe Gedanke wird im Hebräischen an anderen Stellen, so zum Bsp. auch in Joel 3,5, mit dem Ausdruck „den Namen Jahwes anrufen יהוה קרא בשם“ wiedergegeben. Hier übersetzt die LXX mit ἐπικαλέω τὸ ὄνομα κυρίου (dieser griechische Ausdruck auch in Gen 12,8; 13,4; 21,33; 26,25; Ps 99,6; Klg 3,55; vgl. Am 9,12). Damit fällt Licht auf die neutestamentliche Aussage „den Namen des Herrn anrufen“ (im NT Apg 2,21; 9,14.21; 22,16; 1 Kor 1,2; Röm 10,13). Es wird nämlich deutlich, dass in Röm 10,9ff das „mit dem Mund bekennen zur Rettung“ engstens mit dem dortigen V. 13 verknüpft ist, wo Joel 3,5 mit der Aussage zitiert wird: „Wer den Namen des Herrn anrufen wird, wird gerettet“. „Mit dem Mund bekennen“ und „den Namen des Herrn anrufen“ steht in Röm 10 also zweifellos parallel. Doch dazu später mehr.

16 Das bedeutet: Dieses „Bekennen“ ergreift und umfasst den ganzen Menschen. „Bekennen“ ist Sache von Herz, Mund und Hand.

17 Otto Michel: ὁμολογέω, 202: „Die biblische Homologie hat sich ursprünglich aus dem Kultus und der Liturgie entwickelt; hier ist sowohl das Bekenntnis der menschlichen Schuld als auch die biblische Lobpreisung Gottes zu Hause.“

1.2 Gibt es im Alten Testament Bekenntnisse im modernen Sinn?

Wie bereits angesprochen, lässt sich beim Thema Bekenntnis (für einmal) sehr eindeutig auch begrifflich über die Septuaginta eine Brücke vom Alten zum Neuen Testament schlagen¹⁸. Eine Durchsicht der alttestamentlichen Stellen mit der Bekenntnis-begrifflichkeit führt nun allerdings nirgends direkt zu einem fest ausformulierten Bekenntnistext, wie es möglicherweise von unserem modernen Bekenntnisverständnis her erwartet werden könnte¹⁹. Gibt es aber von der Sache her alttestamentliche Glaubensbekenntnisse, ohne dass der Begriff „Bekennen / Bekenntnis“ benutzt wird?

Die Antwort auf diese Frage nach festgefügtten, schriftlichen Bekenntnissen im Alten (und Neuen) Testament ist methodisch natürlich ganz eng mit der Bedeutung und den Grenzen der traditions- und formgeschichtlichen Forschung verknüpft. Diese Forschungsrichtung versucht(e) mit Hilfe geeigneter Kriterien in unseren Texten eingebettete Glaubensformeln und kurze Bekenntnisse aufzuweisen. Dazu hat zum Bsp. Ethelbert Stauffer im Blick auf das Neue Testament bereits 1941 in seiner *Theologie des Neuen Testaments* in einer Beilage „Zwölf Kriterien formelhaften Glaubensgutes im NT“²⁰ vorgeschlagen. In Kurzform sind dies: Rahmenterminologie; Randstörungen; syntaktisch nicht eingefügt; andere Sprache, Terminologie, Stil; wiederkehrende Formel; syntaktischer Aufbau; stilistischer Aufbau; rhythmische Gestaltung; Gliederung nach Stichen und Strophen; Vorliebe für Namensprädikationen und Appositionen; Vorliebe für Partizipien und Relativsätze; Sprechen in normativer Weise von den elementaren Wahrheiten und heilsgeschichtlichen Tatsachen. – Bei Licht besehen sind diese Kriterien allerdings viel zu ungenau und offen geblieben. Die Forschung bis heute hat daher im Alten wie im Neuen Testament im Blick auf die Identifizierung von (benutzten oder eingearbeiteten) möglichen Bekenntnisformeln und -texten völlig uneinheitliche (bis widersprechende) Ergebnisse geliefert. Es ist m. E. einzig klar, dass dort in einem biblischen Text ein Bekenntnis vorliegt, wo dies aus-

18 Otto Michel hat in seinem Artikel im Kittel'schen Wörterbuch, 204, sogar gemeint: „ἀμολογεῖν u[nd] ἐξομολογεῖσθαι im Sinn von *preisen, danken, bekennen, rühmen* (πῶς) sind eigen[en]tl[ich] lexikalische Hebraismen, die sich im Sprachgebrauch der jüdischen Umwelt der LXX eingebürgert haben u[nd] dem hell[enistisch]-jüdischen Leser jedenfalls keine Schwierigkeiten machten.“

19 Thomas Krüger: *Glaubensbekenntnis und Gotteserkenntnis: Denkanstöße aus dem Alten Testament*, in: Pierre Bühler, Emidio Campi, Hans-Jürgen Lübl (Hg.): *„Freiheit im Bekenntnis“*. *Das Glaubensbekenntnis der Kirche in theologischer Perspektive*, Zürich, Freiburg i. Br.: Pano 2000, 109–128, 116: „Das Alte Testament enthält also nicht eine abschliessende, fest formulierte Zusammenfassung des Jahwe-Glaubens, sondern eine Vielzahl von Bekenntnissen in Gestalt verschiedener Sprechakte und mit Bezug auf unterschiedliche Erfahrungen und Situationen.“

20 Ethelbert Stauffer: *Die Theologie des Neuen Testaments*, Gütersloh: Bertelsmann, 4. Aufl. 1948, Beilage III, 316.

drücklich als solches eingeführt wird (Stauffers erstes Kriterium: Rahmenterminologie). – Es ist im Rahmen dieses Vortrags natürlich nicht möglich, vertieft auf diesen für unser Thema wichtigen exegetisch-methodischen Themenkomplex einzugehen. Allerdings kommt eine der Bibel verpflichtete und aus ihr Erneuerung erwartende Arbeitsgemeinschaft wie die unsere nicht darum herum, gerade hier, beim Umgang mit den biblischen Texten und ihrer historischen und literarischen Erforschung, sehr sorgfältig hinzusehen und zu arbeiten. Denn die unterschiedliche Anwendung der traditions- und formgeschichtlichen Methodik führt gerade für die Bekenntnisthematik, bzw. das Auffinden von Bekenntnistexten in der Bibel zu gravierend unterschiedlichen Resultaten. Dabei lässt sich die Linie der grundlegenden Meinungsverschiedenheiten hier nicht etwa zwischen dem konservativ-evangelikalen und dem mit den klassischen historisch-kritischen Methoden arbeitenden Theologen ziehen. So hat für das Alte Testament bekanntlich Gerhard von Rad in Dtn 26,5–9²¹, in dem so genannten „kleinen geschichtlichen Credo“, den ältesten Kern der so genannten Landnahmetradition finden wollen. Für Martin Noth wurde dieser Text dann sogar zum Ausgangspunkt und Gerüst für die israelitischen Geschichtserzählungen im gesamten Pentateuch. Arthur Weiser hat dann dieser Sicht zurecht entgegengesetzt, dass am Anfang des biblischen Berichts wohl kaum die „Begrifflichkeit“ dieses Credo, sondern vielmehr das geschichtliche Erleben des Volkes Israels gestanden haben muss. Nicht das Bekenntnis führt zu (pseudo)geschichtlichen Erzählungen, sondern die tatsächlichen Erlebnisse einer Gemeinschaft werden in geschichtliche Erzählungen gefasst, die sich dann am Ende möglicherweise auch in einem (formalen) Bekenntnis zusammenfassen lassen. Solche Überlegungen zur Funktion und Entstehung von Bekenntnissen schlagen sich direkt in der Datierung dieser Texte und damit indirekt ganzer Teile, zum Bsp. des Pentateuchs, nieder: Für v. Rad steht das Bekenntnis am Anfang! Heute wird dagegen aufgrund obiger Überlegungen allgemein angenommen: „In Israel kommt das gemeinschaftsbegründende Bekenntnis erst mit dem babylonischen Exil auf“²². – Wie gesagt, kann hier nur auf diese Problematik hingewiesen werden, die uns auch im Neuen Testament wieder begegnet.

21 „Du aber sollst vor dem Herrn, deinem Gott, antworten und sagen: Ein unherziehender Aramäer war mein Vater; er zog nach Ägypten hinab und hielt sich dort als Fremdling mit wenigen Angehörigen auf; aber er wurde dort zu einem großen, starken und zahlreichen Volk. Doch die Ägypter misshandelten uns; sie quälten uns und legten uns harten Frondienst auf. Da schrien wir zu Jahwe, dem Gott unserer Väter. Jahwe erhörte unser Rufen und sah unsere Qual, unsere Mühsal und Bedrängnis. Und Jahwe führte uns heraus mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit großen, furchterregenden Taten, mit Zeichen und Wundern. Er brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land; ein Land, das von Milch und Honig überfließt.“ (Dtn 26,5–9).

22 Erhard S. Gerstenberger: Glaubensbekenntnis(se) II, Altes Testament, *TRE* 13, 1984, 386–388, hier 386. – Und ähnlich nochmals auf Seite 387: „Seit dem babylonischen Exil wird das Bekenntnis zu Jahwe in Wort und Tat zu einem konstitutiven Faktor.“

Nun enthält ja gerade der Text *Dtn* 26,5 ausdrücklich die Aufforderung Gottes, das folgende „Bekenntnis“ solle von jedem männlichen Israeliten einmal im Jahr im Tempel anlässlich des Erntedanks „vor dem Herrn, deinem Gott“ abgelegt werden. Allerdings lautet die Einführung wörtlich „Du sollst antworten und sagen vor dem Angesicht Jahwes, deines Gottes: ...“ und man fragt sich, ob angesichts des parallelen „Bekenntnisses“ im nächsten Abschnitt (26,12–15: Abgabe des Zehntanteils im dritten Jahr für die Leviten, Fremden, Waisen und Witwen; ebenfalls eingeleitet mit „Du sollst sagen vor dem Angesicht Jahwes, deines Gottes: ...“) hier nicht schlicht und einfach an ein Gebet zu denken ist! Ein jährliches Erinnerungsgebet, das im vorliegenden Text mit Vers 10 tatsächlich auch in Gebetsform endet: „Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Herr.“ Ein Vers, der in die These eines „kleinen geschichtlichen Credos“ zumindest in dieser Form nicht wirklich passt und deshalb schon von von Rad kurzum weggelassen wurde. Es bleibt also zumindest fraglich, ob dieser Text tatsächlich als „Bekenntnis“ anzusehen ist.

Es bestätigt sich nun allerdings – auch ganz abgesehen von den methodischen Fragen im Zusammenhang mit der Suche nach einem schriftlichen, formelhaften Bekenntnis (und unabhängig von dem Begriff *jadah*) im Alten Testament – die zweite Hälfte des oben angeführten Zitats von Rainer Riesner: „Immer wieder gibt es in Bekenntnis-traditionen Zitate oder Anspielungen auf das Schema *Jisrael*.“²³ Dieser Text („Höre, Israel“) des Alten Testaments ist nämlich im Laufe der Geschichte Israels ganz unbestritten zu einer Art Bekenntnis geworden. „Unbestritten“ deshalb, weil *Dtn* 6,4 spätestens in neutestamentlicher Zeit ohne Zweifel zum formalen täglichen Bekenntnis eines jeden Juden und damit zum wichtigsten Glaubensbekenntnis des Volkes Israel geworden war. Dabei wird meines Erachtens aufgrund einer kleinen exegetischen Beobachtung deutlich, dass auch dieses Kurzbekenntnis letztendlich als Antwort auf das Handeln und Reden Gottes formuliert ist. In dem Zentraltext aus Deuteronomium 6 gründet das Bekenntnis zu dem allein-einzigen Gott Jahwe sich nämlich auf das historische Eingreifen Jahwes in den Befreiungstaten der Geschichte Israels (Exodus), ohne dass diese Ereignisse dort ausdrücklich genannt werden. Der Text lautet bekanntlich:

„Höre, Israel, Jahwe ist unser Gott, Jahwe ist einzig-einer²⁴! Und Du sollst Jahwe, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit all Deiner Kraft.“ (*Dtn* 6,4–5)²⁵.

23 Siehe oben Anm. 12. – Ich folge in dem folgenden Abschnitt weitgehend den Überlegungen Riesners zum Gebrauch des Schema zur Zeit Jesu und der Apostel.

24 Ich gebe hier das Wort *echad* im Anschluss an Gese, Stuhlmacher (auch Wilckens) so wieder.

25 Der Text fährt fort: *Dtn* 6,6 Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. 7 Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst. 8 Du sollst sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie

Dieses scheinbar geschichtslose Bekenntnis enthält zuerst die bekenntnisartige Aussage des Bundesvolkes: „Jahwe ist unser Gott!“. Und dann das alle Volksangehörigen in Beschlag nehmende Gebot: „Und Du sollst ...“. Formal wird damit allerdings das erste der Zehn Gebote antwortend aufgegriffen, das lautet: „*Ich bin Jahwe, Dein Gott, der Dich aus Ägypten, aus der Sklaverei geführt hat. Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.*“ (Exodus 20,2–3 und Deuteronomium 5,6–7)²⁶. Dazu passt die Tatsache, dass später das Rezitieren des *Schema Jisrael* mit der Aussage aus Num 15,41 abschließt, wo es ausdrücklich heißt: „*Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus Ägypten herausgeführt hat, um für euch Gott zu sein, ich, der Herr, euer Gott.*“ Das Bekenntnis ist also im Grunde eine Reaktion und Antwort auf das geschichtliche Handeln und Eingreifen Jahwes (Herausführen aus der Sklaverei in Ägypten). Dem Bekennen des Menschen gehen die heilsame Initiative und das befreiende Wirken Gottes voraus.

Wurde dieser Text ursprünglich als „Bekenntnis“ verfasst oder ist er nach und nach zum Bekenntnis geworden? Dtn 6,4ff enthält keine direkte Aufforderung zum „bekennen“ oder „Bekenntnis“, sondern formuliert wird in V.6–7: „*Diese Worte, auf die ich dich heute verpflichte, sollen auf deinem Herzen geschrieben stehen. 7 Du sollst sie deinen Söhnen wiederholen. Du sollst von ihnen reden, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst.*“ – Die weiteren Anweisungen (Handgelenk, Stirn, Türpfosten, Stadttore) sollen zeichenhaft mithelfen, diese Anweisungen nicht zu vergessen und ständig „vor Augen“ zu haben. Es wird allerdings auch pointiert deutlich gemacht, dass diese Verpflichtung und damit der Akt des „Bekennens“ seinen Ausgangspunkt *im Herzen* („auf deinem Herzen geschrieben“ V. 6) des Menschen haben soll! Damit beginnt alles. Der Hinweis auf das „Herz“ ist weder eine Formulierung für einfaches „Auswendiglernen“, noch eine Forderung nach (falsch verstandener) menschlicher Herzensfrömmigkeit. Vielmehr muss im Herzen als Personenmitte eines Menschen Gott selbst sein Wort durch seinen Geist einschreiben und damit lebendig und wirksam machen. Der Ausdruck „Diese Worte“ in V.6 meinte ursprünglich bestimmt nicht nur den V. 4–5, also ob formal genau dieser Textteil zitiert werden müsste. Es ging vielmehr um das Hören, Lesen und Auswendiglernen der Gebote Gottes *in ihrer Gesamtheit* (V. 1 Gebot, Gesetze, Rechtsvorschriften) ausgehend von den zehn Geboten (Dtn 5). Diese Beobachtungen und Überlegungen am vorliegenden Text machen deutlich, dass die Aufforderung aus Dtn 6, die später zu einem formalen Sprechen des *Schema Jisrael* führten, ursprünglich viel eher zu einem Umgang mit Gottes

sollen zum Schmuck auf deiner Stirn werden. 9 Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben. – Beachte auch Sach 14,9.

26 Vgl. zu diesem Gedankengang Ferdinand Dexinger: Exodusmotiv, II. Judentum, *TRE* 10, 1982, 737–740, hier 738. Den Zusammenhang dieses Bekenntnisses mit dem Exodus betont ausdrücklich Josephus, Ant. IV, 212. – Beachte auch: R. W. L. Moberly: Toward an interpretation of the Shema, in: C. Seitz, K. Greene-McCreight (Hg.): *Theological Exegesis*, Grand Rapids: Eerdmans 1999, 124–144.

Wort aufforderte, der auf das Herz zielt und der das ganze Leben zu einem antwortenden Gebet machen will.

Wie kam es denn zum regelmäßigen Aufsagen des *Schema*²⁷, wie wir es spätestens in neutestamentlicher Zeit vorfinden? Das Thema ist meines Wissens wenig erforscht und insbesondere für die vorchristliche Zeit ist uns dazu leider (noch zu) wenig bekannt²⁸. Allerdings zeigen die Funde von Stirnkapiteln und Mezuzah (an Torpfosten) in Qumran, dass dieser Text wohl schon einige Zeit vor Christus wörtlich umgesetzt wurde. Ziemlich sicher ist auch, dass das *Schema Jisrael* schon zur Zeit Jesu ausgehend von Dtn 6,4–9 zusätzlich die Texte aus Dtn 11,13–21²⁹ und Num 15,41³⁰ umfasste. Für unser Thema wäre es natürlich höchst interessant zu wissen, ob zum Beispiel das *Schema Jisrael* anfänglich tatsächlich „gebetet“ wurde und ob es erst mit der Zeit allmählich die Form eines „Bekenntnisses“ angenommen hat. Rainer Riesner weist darauf hin: Bemerkenswert und durch Stellen im Talmud belegt ist nämlich die Tatsache, dass das *Schema Jisrael* in nachalttestamentlicher Zeit bewusst nicht (!) als Gebet, sondern ausdrücklich als „gelesenes“ Bekenntnis zwei Mal täglich *gesprochen* worden ist (so betonen die späteren Rabbinen: *keriat schma* = rezitieren; vgl.

27 Zum Brauch des täglichen Rezitierens des Schma Jisrael vgl. L. Jacobs: *Shema, Reading of*, in: *Encyclopaedia Judaica* 14, Jerusalem: MacMillan 1971–1972, 1372. – Meir Seidler: *Schma Jisrael. Einheit – Die jüdische Sicht*, Eichenau: Kovar 1998. Auch Seidler kann allerdings die frühe Geschichte und Entstehung dieses Brauches nicht erhellen.

28 Die Schwierigkeiten beginnen schon damit, dass der Ausgangstext Dtn 6 – entgegen den Angaben im Kontext, die ihn in die Zeit des Exodus als offenbarte, durch den Mund des Mose vermittelte Anweisung, datiert – von vielen christlichen Theologen in die Zeit von ca. 650 vor Chr. datiert wird. So zum Bsp. Ferdinand Hahn: *Bekenntnisformeln im Neuen Testament*, in: Ders., *Studien zum Neuen Testament* 2, WUNT 192, Tübingen: Mohr Siebeck, 2. Aufl., 2005, 45–60, 49.

29 Dtn 11,13–21 „Und wenn ihr auf meine Gebote hört, auf die ich euch heute verpflichte, wenn ihr also den Herrn, euren Gott, liebt und ihm mit ganzem Herzen und mit ganzer Seele dient, 14 dann gebe ich eurem Land seinen Regen zur rechten Zeit, den Regen im Herbst und den Regen im Frühjahr, und du kannst Korn, Most und Öl ernten; 15 dann gebe ich deinem Vieh sein Gras auf dem Feld und du kannst essen und satt werden. 16 Aber nehmt euch in Acht! Lasst euer Herz nicht verführen, weicht nicht vom Weg ab, dient nicht anderen Göttern und werft euch nicht vor ihnen nieder! 17 Sonst wird der Zorn des Herrn gegen euch entbrennen; er wird den Himmel zuschließen, es wird kein Regen fallen, der Acker wird keinen Ertrag bringen und ihr werdet unverzüglich aus dem prächtigen Land getilgt sein, das der Herr euch geben will. 18 Diese meine Worte sollt ihr auf euer Herz und auf eure Seele schreiben. Ihr sollt sie als Zeichen um das Handgelenk binden. Sie sollen zum Schmuck auf eurer Stirn werden. 19 Ihr sollt sie eure Söhne lehren, indem ihr von ihnen redet, wenn du zu Hause sitzt und wenn du auf der Straße gehst, wenn du dich schlafen legst und wenn du aufstehst. 20 Du sollst sie auf die Türpfosten deines Hauses und in deine Stadttore schreiben. 21 So sollen die Tage, die ihr und eure Söhne in dem Land lebt, von dem ihr wisst: der Herr hat euren Vätern geschworen, es ihnen zu geben, so zahlreich werden wie die Tage, die der Himmel sich über der Erde wölbt.“

30 Num 15,41 „Ich bin der Herr, euer Gott, der euch aus Ägypten herausgeführt hat, um für euch Gott zu sein, ich, der Herr, euer Gott.“

yBer 1,9[3c]; bBK 92b; diese Ausdrucksweise auch in Lk 10,26)³¹. Der Brauch des morgendlichen und abendlichen Rezitierens ist für die neutestamentliche Zeit breit in Qumran, bei Lukas (10,26f), Josephus, im Aristee-Brief und bei Philo bezeugt. Dieses Rezitieren des *Schema Jisrael* wurde so zu „ein[em] Akt des Bekenkens des einen Gottes sowie des täglichen Aufnehmens des Joches der Königsherrschaft Gottes und der Gebote, aber auch der Bezeugung der Befreiung und Erlösung (mBer 2,2; yBer 2,3; bBer 4b)“³². Man fragt sich: Warum ist hier das „Bekenntnis“ ganz bewusst nicht mehr „Gebet“, obwohl doch die alttestamentlichen Texte gerade sehr stark den Herzens- und damit Gebetscharakter dieser Aufforderung unterstrichen hatten (siehe oben)? Ich wage eine Vermutung: Kann es sein, dass durch die „offenbarungslose“ Zeit nach dem Auftreten des Propheten Maleachi das „lebendige Bekenntnis“ (als Gebet; als Antwort auf Gottes Offenbarung in Wort und Tat) des Judentums eine allmähliche Verschiebung hin zu einem eher formalen Glaubensbekenntnis (*Schma Jisrael* als formales, tägliches Bekenntnis³³) erfahren hat? Die Frage muss hier offen bleiben.³⁴

Wir beobachten jedenfalls sowohl aufgrund der lexikalisch-semanticen Einsichten in die Bekenntnisbegrifflichkeit im Alten Testament, als auch bei dem wichtigen Ausgangstext Dtn 6,4ff für das spätere *Schema Jisrael*, dass „Bekennen“ und „Bekenntnis“ ganzheitliche, Gericht und Gnade anerkennende Antwort des Menschen auf die Anrede und das Handeln Gottes ist. Bekennen ist Ausdruck geistgewirkter, lebendiger Gottes-Beziehung („Herz“) des begnadigten

31 Rainer Riesner: *Messias*, 373. – yBer = Traktat Berakhot im Jerusalemer/palästinischen Talmud – bBK = Traktat Baba Kamma im babylonischen Talmud.

32 Asher Finkel: Glaubensbekenntnis(se) III, Judentum, *TRE* 13, 1984, 389–392; hier 390. – m, y, b vor Ber meint jeweils den Traktat Berakhot in der Mischna (m), dem Jerusalemer/palästinischen (y) und dem babylonischen (b) Talmud. – Birger Gerhardsson: *The Shema in the New Testament*, Lund: Novapress 1996; Kim Huat Tan: *The Shema and early Christianity*, in: *TynB* 59, 2008, 181–206; ders.: *Jesus and the Shema*, in: Tom Holmén, Stanley E. Porter (Hg.): *Handbook of the Study of the Historical Jesus*, 4 vols., Leiden: Brill, 2009, im Erscheinen.

33 Der Text wird bis heute in hebräischer Sprache zweimal täglich gebetet, sowohl in der Frühe nach dem Aufstehen, als auch abends, vor dem Niederlegen. Es besteht aus Dtn 6,4, einem Satz aus der Mischna (mJoma 6,2) sowie den Toraabschnitten Dtn 6,5–9 und 11,13–21 sowie Num 15,37–41.

34 Ein letzter Hinweis zu einer Bekenntnisstelle im Alten Testament: Jesaja 45,23 spielt im Zusammenhang mit der biblischen Bekenntnisthematik offenbar eine wichtige Rolle, ohne dass im hebräischen Text von „bekennen“ die Rede ist. Denn diese Stelle wird in Phil 2,10–11 aufgegriffen und mit der Wendung „und jede/r Zunge/Mund bekennt“ wiedergegeben. Der Text bei Jesaja lautet: „Ich habe bei mir selbst geschworen und mein Mund hat die Wahrheit gesprochen, es ist ein unwiderrufliches Wort: Vor mir wird jedes Knie sich beugen und jede Zunge wird bei mir schwören.“ Die LXX übersetzte hier am Ende des Verses mit καὶ ἐξομολογήσεται πᾶσα γλῶσσα τῷ θεῷ, obwohl im hebräischen Text *schaba* (einen Eid schwören; dasselbe Verb steht bereits am Anfang des Verses und wird dort in der LXX mit ὀμνῶμι „schwören“ übersetzt; dasselbe hebräische Verb auch in 19,18 und 2 Chr 15,14ff, wo die LXX ebenfalls mit ὀμνῶμι übersetzt) steht.

Sünders und artikuliert sich in Form eines Gebetes im Sündenbekenntnis wie im Lob, Dank und Preis Gottes mit einer Ausstrahlung, die das ganze Leben (Opfer; Ethik) umfasst.

2 Bekennen und Bekenntnis im Neuen Testament

Es ist aufgrund unserer Kenntnisse über den Gebrauch des *Schema Jisrael* und der Ergebnisse für das alttestamentliche Bekenntnisverständnis zu erwarten, dass wir im Neuen Testament – angefangen bei Jesus selbst – Bekenntnisses im Sinne eines a) Rezitierens eines Textes und b) bestimmter Gebete als Bekenntnis vorfinden³⁵. Bevor wir der Frage nachgehen, welche neutestamentlichen Texte etwas von diesem „christlichen“ Bekennen/Bekenntnissen berichten, möchte ich einen kurzen Überblick über die begriffliche Seite der Thematik im Neuen Testament geben.

2.1 Bekennen im Neuen Testament – Wortstatistisches und Begrifflichkeit

Dabei können wir wie erwähnt an der Tatsache anknüpfen, dass die LXX den hebräischen Bekenntnisbegriff *jadah* meist mit dem griechischen Ausdruck *exhomologeo*³⁶ wiedergegeben hat. Dieses griechische Wort wird deshalb im Neuen Testament der bestimmende Ausdruck für „Bekennen/Bekenntnis“.³⁷ Und zwar finden wir im Neuen Testament:

- die zwei Verben *homologeo* (das Wort 26-mal an 23 Stellen) und *exhomologeo* (zehnmal)
- das Nomen *homologia* (sechsmal) 2 Kor 9,13; 1 Tim 6,12f; dreimal im Hebr³⁸

Überblickt man diese Stellen und den Gebrauch der *homolog-* Wortgruppe im Neuen Testament, so wird folgendes deutlich:

Exhomologeo wird an den 10 Stellen im Neuen Testament wie das alttestamentliche *jadah* in seinen zwei Bedeutungen (1) *loben/preisen* und (2) (*Sünden*)

35 Rainer Riesner: *Messias*, 374. Zum Neuen Testament beachte auch: Gottfried Fitzer: *Bekennen und Bekenntnis im Neuen Testament*, in: E. Huftsch, K. Lüthi (Hg.), *Bekennendes Bekenntnis. Form und Formulierung christlichen Glaubens; Wilhelm Dantine (1911–1981) zum Gedächtnis*, Gütersloh: Mohn 1982, 109–123.

36 *Homologeo* kommt in der LXX nur elfmal vor, davon nur in Hiob 40,14 und Jer 51,25 in kanonischen Texten; *exhomologeo* dagegen 121-mal in 113 Versen; *exhomologesis* 28-mal. Dazu auch *anthomologeo* (in LXX Ps 78(79),13; Dan 4,37(34)f; 1 Ezr 8,88; 3 Makk 6,33; Sir 20,3, vgl. Otto Michel, *Art. ἀπολογέω*, 203) und *anthomologesis* (an 2 Stellen in außerkanonischen Büchern).

37 Das Adverb wird in 1 Tim 3,16 in einem für uns nicht relevanten Sinn und Kontext gebraucht.

38 Als Gegensatz zum „Bekennen“ beachte auch den Begriff ἀρνεῖσθαι „verleugnen“ (zum Bsp. Mk 14,68.70; Joh 1,20; 1 Joh 2,23; Offb 3,8 [den Namen]).

bekennen gebraucht. Paulus benutzt das Wort zwei Mal im Römerbrief in alttestamentlichen Zitaten (Röm 14,11 – Jes 45,23; Röm 15,9 – Ps 18,50 [LXX: 17,50]), die er nach der LXX zitiert. An vier Stellen ist offensichtlich der Zusammenhang zum Sündenbekenntnis genannt, an zwei (Evangelienparallel-) Stellen ist eindeutig *loben/preisen* gemeint. In Lk 22,6 ist das Verb im Aktiv gebraucht und bedeutet „einverstanden sein“. Am ehesten in Richtung eines „Glaubensbekenntnisses“ ist unter diesen Belegstellen für *exhomologeo* Philipper 2,11 zu verstehen (wobei V.10–11 auf Jes 45,23 anspielt³⁹), ein Text, der auch abgesehen von dem Begriff „bekennen“ in V.11 oft als urchristliches Bekenntnis angesehen wird (siehe unten).

Von den 23 *homologeo*-Stellen sind Hebr 13,15 (Lobopfer ... seinen Namen preisen), Apk 3,5 und 1Joh 1,9 (Wenn wir unsere Sünden bekennen ...) ganz im Sinne von *exhomologeo* zu verstehen. An fünf Stellen steht die allgemeine Bedeutung *offen erklären/behaupten* im Vordergrund.

Auffallend ist bei diesem Verb, dass *Johannes* erstens das Wort sehr häufig, nämlich elfmal (viermal im Evangelium; siebenmal in den Briefen und Offenbarung) gebraucht⁴⁰. Und zweitens geht es in seinem Evangelium immer um das „Messiasbekenntnis“ (1,20 negativ von Joh. dem Täufer: Ich bin nicht ...; 9,22; 12,42). Auch in den Johannesbriefen ist die Messianität Jesu (1 Joh 2,23 vgl. V. 22), die Gottessohnschaft (1 Joh 2,23; 1 Joh 4,3; 4,15) und seine Inkarnation (1 Joh 4,2; 2 Joh 1,7) das Thema des Bekenntnisses. Hier ist also *ein besonderer johanneischer Gebrauch* zu beobachten⁴¹. Wie ist dieser zu erklären? Ich meine, dass die einzige einleuchtende Erklärung die relativ spätere Entstehungszeit der johanneischen Schriften ist. Die in den 90er-Jahren des 1. Jahrhunderts verstärkt notwendige Auseinandersetzung mit abweichenden und häretischen Jesusansichten, schlägt sich in diesem häufigen und spezifisch apologetischen Gebrauch des Bekenntnisbegriffs bei Johannes nieder. Von diesem Apostel ist eine erste Linie hin zu späteren Glaubensbekenntnissen mit normativer Funktion zu ziehen, eine Entwicklung die also stark durch die verstärkten lehrmäßigen Auseinandersetzungen angestoßen worden ist.

Zurück zum Verb *homologeo*. Es bleiben 5 Stellen, eine Jesusaussage, eine Stelle in der Apostelgeschichte und die Paulusstellen:

Jesus hat gemäß Mt 10,32 (par. Lk 12,8) das Heil vom Bekenntnis zu seiner Person abhängig gemacht, wenn er feststellte:

39 Otto Michel sieht hier auch Berührungen zu Henoch 61 (Otto Michel, *ὁμολογέω*, 206).

40 Nimmt man auch noch die „Zeugen/Zeugnis“-stellen (*martyr*-) hinzu, so gilt: „The Fourth Gospel's pronounced emphasis on testimony is unique in the NT“ R. G. Maccini: *Testimony/Witness*, in: T. Desmond Alexander, Brian S. Rosner (Hg.): *New Dictionary of Biblical Theology*, Downers Grove: InterVarsity 2000, 811–814, hier 812.

41 Otto Michel: *Biblisches Bekennen*, 242: „Das eigentliche Evangelium des „Bekennens“ und „Zeugens“ ist das vierte Evangelium.“ – vgl. zum Begriff „Zeugen/Zeugnis“ zum Bsp. 1 Joh 5,9.

Mt 10,32f

Lk 12,8f

32 Wer sich nun vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem werde auch ich mich vor meinem Vater im Himmel bekennen.	8 Ich sage euch: Wer sich vor den Menschen zu mir bekennt, zu dem wird sich auch der Menschensohn vor den Engeln Gottes bekennen.
33 Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, den werde auch ich vor meinem Vater im Himmel verleugnen.	9 Wer mich aber vor den Menschen verleugnet, der wird auch vor den Engeln Gottes verleugnet werden.

Die Bedeutung dieser Stelle für unsere Thematik kann kaum überschätzt werden. Hier ist meines Erachtens historisch der Grund gelegt für die später zu beobachtende inhaltliche Konzentration des Bekenntnisses auf die Person Jesus und die Christologie. Wer ist dieser Jesus? Das ist für sehr lange Zeit die entscheidende Frage, die das Bekenntnis der Christen beantwortet. Otto Michel hat zu diesem Text sehr deutlich gezeigt, dass Jesus damit nicht einfach eine rechtgläubige Zustimmung zu seinem Messiasanspruch meint, sondern eine *Bekenntnis-haltung* (vgl. Mt 10,34–42) fordert. Solches Bekennen ist angesichts drohender Verfolgung (Kontext: Aussendungsrede) mit existentielltem Engagement verbunden. Es geht um die Treue zum Messias durch Leiden hindurch, ein Weg, den Jesus auf seinem Weg zum Kreuz selbst vorgelebt hat (10,24–25 – wie der Meister, so die Jünger).

Lukas gebraucht das Wort *homologeō* in der Apostelgeschichte einmal im Zusammenhang mit dem Pharisäern im Sinne von „lehren“: „Die Sadduzäer leugnen nämlich die Auferstehung und sie bestreiten auch die Existenz von Engeln und anderen übernatürlichen Wesen, während die Pharisäer sowohl das eine als auch das andere lehren“ (wörtlich: sich zu beidem bekennen), Apg 23,8. Hier wird deutlich, dass „Bekennen/Bekenntnis“ bereits in biblischen Texten tatsächlich auch im Sinne von „eine Lehrmeinung vertreten“ verstanden werden kann. Bei Paulus schließlich kommt der Begriff in drei Texten vor, wobei Tit 1,16⁴² wenig hergibt und höchstens zeigt, dass echtes Bekenntnis zu Gott die Lebensführung (Ethik) des Menschen einschließen muss.

In einem zweiten neutestamentlichen Schlüsseltext, Röm 10,9–10, lesen wir: „Wenn du also mit deinem Mund bekennst, dass Jesus der Herr ist, und mit deinem Herzen glaubst, dass Gott ihn von den Toten auferweckt hat, wirst du gerettet werden. 10 Denn man wird für gerecht erklärt, wenn man mit dem Herzen glaubt; man wird gerettet, wenn man mit dem Mund bekennet.“⁴³

42 „Sie beteuern (= bekennen), Gott zu kennen, durch ihr Tun aber verleugnen sie ihn; es sind abscheuliche und unbelehrbare Menschen, die zu nichts Gutem taugen.“

43 ὅτι ἐὰν ὁμολογήσῃς ἐν τῷ στόματί σου κύριον Ἰησοῦν καὶ πιστεύσῃς ἐν τῇ καρδίᾳ σου ὅτι ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, σωθήσῃ. 10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

Paulus versucht in diesem Abschnitt aufzuzeigen, dass die Gerechtigkeit für alle Menschen in der „Botschaft des Glaubens“ nahe gekommen ist und er argumentiert dazu in V. 8 mit Dtn 30,14 mit den Worten: „Das Wort, das Gott spricht, ist für dich nicht in unerreichbarer Ferne; es ist in deinem Mund und in deinem Herzen.“ Er greift in V. 9 diese beiden Stichworte „Mund – Herz“ nochmals auf und folgert, dass die Rettung des Menschen durch das Bekenntnis mit dem Mund und den Glauben mit dem Herzen erfolgt.⁴⁴ Ev mit Dativ meint hier beide Male „mit dem“ und nicht etwa „im“. Die Reihenfolge „Mund – Herz“ war ganz einfach vom alttestamentlichen Text vorgegeben. Wenn Paulus dann in V. 10 nochmals grundsätzlicher über den Rettungsvorgang (ohne Inhalte) spricht, wählt er meines Erachtens mit der Reihenfolge „Herz – Mund“ bewusst die sachlich-theologisch genauere Formulierung: Im Herzen des Menschen weckt und wirkt Gott durch sein Wort den Glauben des Menschen. Und aus dem Herzen drängt dieser Glaube hinaus zum Bekenntnis des Mundes! Ein Vorgang, der uns bereits bei den alttestamentlichen Überlegungen begegnet ist und den Paulus an anderer Stelle auch kürzer mit „Wir glauben und darum reden wir“ (2 Kor 4,13f) zusammenfassen kann⁴⁴.

Hier in Röm 10,9f ist auch der Zusammenhang von Glauben und Bekennen verwurzelt. Man hat sich verwundert, dass Ende des 2. Jahrhunderts „Bekenntnisse“ nicht mit „Ich bekenne ...“, sondern mit „ich/wir glauben ...“ beginnen. Seit Hans Conzelmann diesen unsern Text aus Röm 10 „zum Anlass genommen [hat], die begriffliche Unterscheidung zwischen „Homologie“ (für Anrufung des Erhöhten mit christologischen Titeln) und „Credo“ (für geprägte, narrative Glaubensaussagen) einzuführen“⁴⁵, wird meist angenommen, dass für eine gewisse Zeit „Glaubensformeln“ („ich glaube ...“) neben Bekenntnistexten (und christologischen Hymnen) existierten. „Bekennen“ und „Glauben“ seien sozusagen als separate und getrennte Traditionslinien zu verstehen. Unser Text macht aber gerade im Gegenteil deutlich, dass Glauben und Bekennen untrennbar miteinander verbunden sind. Denn: Was bedeutet „mit dem Mund bekennen“ an dieser Stelle? Meines Erachtens führt der Kontext auf die richtige Spur, wenn man beachtet, dass Paulus im letzten Satz des Abschnittes in V. 13 den Bekenntnisgedanken mit dem Zitat aus Joel 3,5 nochmals aufgreift:

44 Darauf weist auch J. Reumann, Bekenntnis 1.2, Neues Testament, in: *RGG* 1, 1248 hin: „Credo ut confiteor“.

45 Klaus Haacker: *Der Brief des Paulus an die Römer*, ThHK 6, 3. Aufl., Leipzig: EVA, 2006, 237. Vgl. Hans Conzelmann: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München: Kaiser 1967, 82 und die dort genannte Literatur.

Röm 10,10 στόματι δὲ ὁμολογεῖται εἰς σωτηρίαν.

V.13 πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται.

Joel 3,5 יהוה שׁמׁר אֶת־לִּבּוֹ לְאֵלֹהֵי יְהוּדָה LXX [ὃς ἂν] ἐπικαλέσῃται τὸ ὄνομα κυρίου [σωθήσεται]

1 Kön 8,33 יהוה אלהינו יהוה LXX ἐξομολογήσονται τῷ ὀνόματί σου

Wir haben schon erwähnt, dass im Alten Testament die Formulierung „den Namen des Herrn anrufen“ austauschbar mit „den Namen des Herrn bekennen“ gebraucht wird (zum Bsp. in 1 Kön 8,33). Wenn also Paulus in V. 10 vom „bekenennen des Mundes zur Rettung“ spricht und dies in V. 13 mit „den Namen des Herrn anrufen um gerettet zu werden“ kommentiert, so legt der alttestamentliche Gebrauch dieser Wendung es nahe, dass die Bedeutung des Ausdrucks „mit dem Mund bekennen“ dem „anrufen des Herrn“ entspricht. Otto Michel erklärt dazu: „Ruft man den Namen des Herrn an, so bittet man um seine Macht und stellt sich selbst unter seine Macht; im Bekenntnis ... spricht man zu einer menschlichen Öffentlichkeit oder vor einem menschlichen Gericht von dem Herrn, in dessen Macht man steht und aus dessen Macht heraus man handelt. Sowohl das ὁμολογεῖν als auch das ἐπικαλεῖν rechnet mit der unsichtbaren Gegenwart Gottes.“⁴⁶ „Mit dem Mund bekennen“ ist also Ausdruck eines Herrschaftswechsels. Wer mit dem Mund bekennt, liefert sich glaubend an den aus, der die Macht hat zu retten. Glauben und Bekennen sind nicht zu trennen, im Gegenteil: Sie bedingen einander. Und wenn die späteren Glaubensbekenntnisse mit „Ich glaube ...“ beginnen, dann ist darin zu Recht „Ich glaube und bekenne daher ...“ mitzuhören und enthalten.

In dieser wichtigen Stelle im Römerbrief ist der Kontext jedenfalls in erster Linie soteriologischer Art. Für 10,9–10 und die Frage nach der Bedeutung und dem Verständnis des Bekenntnisses an dieser Stelle könnte folgende Darstellung hilfreich sein:

46 Otto Michel: *Biblisches Bekennen*, 232, vgl. dort auch Anm. 3: „Indem man den Namen des ‚Herrn‘ anruft, bekennt man sich zu seiner Macht.“

Römer 10,9-10 Glauben und Bekennen

Das Wort ⇔ mit dem Herzen ⇔ mit dem Mund ⇔ gerettet
ist nahe glauben bekennen für gerecht erklärt

Dtn 30,14

Herz

⇔

Mund

Röm 10,8

Röm 10,9 ⇔

Röm 10,9

Röm 10,9 gerettet

Röm 10,10 ⇔

Röm 10,10

Röm 10,10 beides

Röm 10,13

wer den Namen
des Herrn anruft

wird gerettet

In 1 Tim 6,12–13⁴⁷ schließlich erinnert Paulus seinen Mitarbeiter Timotheus inmitten einer Reihe von Ermahnungen a) an seine Berufung durch Gott und b) an ein Ereignis, bei dem dieser das „gute Bekenntnis“ abgelegt hat. Es ist unklar, ob hier von der Taufe (so Lietzmann⁴⁸; Feine⁴⁹; Bouma; Kelly; Lock; Spicq; Wohlenberg) oder der Amtseinssetzung (so Barrett; Hanson; Jeremias⁵⁰; Michel; Käsemann; Knight) des Timotheus die Rede ist⁵¹. Meines Erachtens ist das auch nicht mehr sicher zu entscheiden (unwahrscheinlicher ist die Taufe) und daher kann über den konkreten Inhalt und die Umstände dieses „Bekenntnisses“ nur spekuliert werden.

Im nächsten Satz (V. 13) verweist der Apostel allerdings auf das Vorbild Jesus, der „als Zeuge für die Wahrheit vor Pontius Pilatus ein klares Bekenntnis abgelegt hat“. Er benutzt dabei denselben Ausdruck: „gutes Bekenntnis“, es wird aber nicht weiter erklärt, woran der Apostel dabei konkret denkt. Mit Otto Michel ist wohl am ehesten an „das einfache „Ja“ auf die Messiasfrage“⁵² zu den-

47 „Kämpfe den guten Kampf, der zu einem Leben im Glauben gehört, und gewinne ‚den Siegespreis‘ – das ewige Leben, zu dem du berufen worden bist und vor vielen Zeugen das gute Bekenntnis abgelegt hast. 13 In der Gegenwart Gottes, von dem alles Leben kommt, und in der Gegenwart Jesu Christi, der als Zeuge für die Wahrheit vor Pontius Pilatus ein klares Bekenntnis abgelegt hat, fordere ich dich auf: ...“

48 Hans Lietzmann: *Symbolstudien X–XII*, in: ZNW, 1923, 262–279, hier 269–271.

49 Paul Feine: *Die Gestalt des apostolischen Glaubensbekenntnisses in der Zeit des Neuen Testaments*, Leipzig: Dörffling & Franke, 1925.

50 Joachim Jeremias: *Die Briefe an Timotheus und Titus*, NTD 9, Göttingen: V&R, 8. Aufl. 1963, 40.

51 Nach Oscar Cullmann: *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, Theologische Studien 15, Zollikon: EVA, 2. Aufl. 1949, 20f ist hier klar von einer gerichtlichen Handlung die Rede; Timotheus sei bereits ein erstes Mal vor Gericht erschienen (Cullmann beruft sich auf Günter Baldensperger: Il a rendu témoignage devant Ponce-Pilate, in: *RHPR* 1922, 1ff und 95ff).

52 Für Otto Michel: *Biblisches Bekennen*, 235 gilt: „Das „gute“ Bekenntnis (καλὴ ὁμολογία 1. Tim. 6, 13), das der Christus abgelegt hat, ist das einfache „Ja“ auf die Messiasfrage.“

ken, das Jesus bei seinem Prozess vor dem Hohen Rat gesprochen hat (Mt 26,63f par.). Wenn das stimmt, dann wäre hier ein weiterer historischer Ausgangspunkt bei Jesus gefunden, der für die beginnende Bekenntnistradition im Neuen Testament wirksam geworden ist.

Die sechs Vorkommen des Hauptwortes *homologia* im Neuen Testament beschränken sich auf zwei Paulusstellen und den Hebräerbrief: Einerseits ist das Nomen bereits zweimal im oben beim Verb zitierten Text aus 1 Tim 6,12f vorgekommen, und Paulus benutzt den Begriff zudem noch einmal in 2 Kor 9,13⁵³. Dort lobt er im Zusammenhang mit der Geldsammlung in Korinth für Jerusalem diejenigen Briefleser in Korinth, die sich nun nach ausgestandenen Auseinandersetzungen um seine Person neu und mit Überzeugung zu „seinem“ Evangelium bekannt haben. In dem Ausdruck „Gehorsam eures Bekenntnis zum Evangelium“ nimmt *homologia* beinahe die Bedeutung „Zustimmung“ an.

Im Hebräerbrief ist mit dem Nomen *homologia* sowohl in 3,1 als auch in 4,14 das Bekenntnis zu Jesus als *dem Hohepriester* gemeint (in 3,1 Apostel/Gesandter und Hohepriester unseres Bekenntnisses⁵⁴). Gleichzeitig betont 4,14 mit 10,23 das *Festhalten* am „Bekenntnis (10,23 der Hoffnung)“.

2.2 Urchristliche Bekenntnisse im Neuen Testament?

Wir haben schon erwähnt, dass Jesus Christus ausdrücklich das israelitische *Schema Jisrael* als sein eigenes Credo übernimmt, und zwar bereits in der Gestalt, in der es im Judentum bis heute gebetet wird: indem er dem ersten Gebot der Gottesliebe das Gebot der Nächstenliebe gleichrangig zur Seite stellt (Markus 12,29–31 und par.; direkte Spuren dann auch in 1 Kor 8,4–6 (siehe unten) und 1 Tim 2,5). Damit ist der Gott Israels auch für alle Christen der einzig-eine Gott, den sie mit aller Kraft zu lieben haben wie sich selbst. *Bekennen, Beten und Nachfolgen* sind im christlichen wie im jüdischen Glauben eins.

Im Neuen Testament ist die Frage der Bekenntnisbildung an wichtigen Nahtstellen ganz eng mit den Fragen nach der Entstehung der christlichen Theologie, insbesondere der Christologie verbunden. Und damit wiederum gekoppelt an Fragen des geschichtlichen Werdens des Neuen Testaments. Und auch hier steht vieles auf dem unsicheren Fundament der klassischen Traditions- und Formgeschichte⁵⁵.

53 „Vom Zeugnis (*dokime*) eines solchen Dienstes bewegt, verherrlichen sie Gott über den Gehorsam eures Bekenntnisses zum Evangelium und [dafür,] dass ihr ihnen und allen selbstlos geholfen habt.“

54 Nach Frederick Fyvie Bruce: *The Epistle to the Hebrews*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans 1990, 91 Anm.7 ist der Genitiv nicht im Sinne von „Jesus als Apostel und Hohepriester ist Teil unseres Bekenntnisses“ (es geht um den Bekenntnisinhalt), sondern „Wir bekennen Jesus als Apostel und Hohepriester“ (es geht um den Bekenntnisakt) zu verstehen.

55 Üblicherweise (Klaus Wengst: Art. Glaubensbekenntnis(se) IV. Neues Testament, *TRE*, 1984, 392–399) wird angenommen, dass aufgrund des Osterereignisses erste Aussagen

Versteht man die *Evangelien* als Augenzeugenberichte (R. Bauckham) mit theologischen Interessen, so wird deutlich, dass Jesus selbst in dreifacher Weise die Bekenntnisthematik für seine Nachfolger ins Zentrum gerückt hat. Die kürzesten Bekenntnisformeln „Jesus ist der Christus/Messias“ und „Jesus ist der Sohn Gottes“ stehen dabei im Mittelpunkt.

Als erstes ist hier die oben angeführte ausdrückliche *Aufforderung Jesu zum Bekenntnis zu ihm* in Mt 10,32f (parr.) zu nennen.

Ein weiterer wichtiger historischer Ausgangspunkt für die späteren Bekenntnis-Inhalte ist das sogenannte „*Bekenntnis des Petrus in Caesarea*“⁵⁶ in Mt 16,16 (par. Mk 8,27ff ; Lk 9,18ff⁵⁷):

13 Als Jesus in das Gebiet von Cäsarea Philippi kam, fragte er seine Jünger: Für wen halten die Leute den Menschensohn? 14 Sie sagten: Die einen für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für Jeremia oder sonst einen Propheten. 15 Da sagte er zu ihnen: Ihr aber, für wen haltet ihr mich? 16 Simon Petrus antwortete: Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes! 17 Jesus sagte zu ihm: Selig bist du, Simon Barjona; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart, sondern mein Vater im Himmel.

Otto Michel macht für diese Stelle u. a. deutlich, dass Jesus mit seinem Nachsatz „nicht Fleisch und Blut haben dir das offenbart“ betont: „Das Bekenntnis des Jüngers ... ist Gabe des Heiligen Geistes“. „Das echte Bekenntnis ist Offenbarung ... es ist nicht ableitbar aus den gegeben und vorhandenen Möglichkeiten. Und doch ist ein Zusammenhang zwischen dem echten Bekenntnis der Gegenwart und dem echten Bekenntnis der Vergangenheit vorhanden ... Auch Petrus knüpft an die messianischen Weissagungen der Propheten und an den Messiasan-

über die Auferweckung Jesu von den Toten („Gott hat Jesus aus den Toten auferweckt“ bzw. „welcher Jesus von den Toten auferweckt hat“) prägend wurden. Diese wären bald zusammen mit sogenannten Dahingabe- und Sterbensformeln („Gott hat seinen Sohn für uns hingegeben“; „der Sohn Gottes gab sich selbst für uns(ere Sünden) hin“) im Umlauf gewesen, welche dann zu einem zweiseitigen Bekenntnis kombiniert wurden, wie wir es zum Bsp. in 1 Kor 15 (siehe dazu unten; auch Röm 4,25) vorfinden. Ausdrücke wie „Maranatha“ in 1 Kor 16,22 (Did 10,6; vgl. Apk 22,20) und Akklamationen wie in Röm 10,9f und 1 Kor 8,6 bildeten dabei Übergänge und Zwischenglieder in der Entwicklung.

56 Otto Michel: *Biblisches Bekennen*, 239: „Der Text weist verschiedene Merkmale echten Bekenkens auf, obwohl die Wortgruppe *ὁμολογεῖν* bzw. *μαρτυρεῖν* vollständig fehlt...“

57 Ferdinand Hahn: *Bekenntnisformeln*, 51: „Wie immer das Messiasbekenntnis des Petrus ursprünglich verstanden wurde, in jedem Falle zeigt Mk 8, 27–29 parr., dass man zu Jesu Person und Anspruch schon vor Ostern Stellung nehmen musste ...“ Bei Johannes (der das sogenannte Petrusbekenntnis nicht berichtet) kann auf die Aussage Martas: „Herr, ja, ich glaube, dass du der Messias bist, der Sohn Gottes, der in die Welt kommen soll“ (Joh 11,27) verwiesen werden.

spruch Jesu an.⁵⁸ Aber sein Bekenntnis ist auf Gottes Initiative angewiesen. 1 Kor 12,3 „Niemand kann Jesus den Herrn heißen ohne den Heiligen Geist“.

Und schließlich könnte – wie wir oben bei 1 Tim 6,13 unter dem Stichwort „gutes Bekenntnis“ sahen – das kurze „*Bekenntnis*“ von Jesus während seines Prozesses vor dem Hohen Rat, entscheidender Anstoß und Motivation zur späteren Bekenntnis- und Märtyrer- der Christen geführt haben. Auch hier geht es im Bekenntnis um den Messias und Sohn Gottes und in gewissem Sinne kostet Jesus dieses Bekenntnis das Leben!

Nun ist dieses Messias- (und Sohn Gottes-) Bekenntnis allerdings nur relativ kurze Zeit im Zentrum gestanden. Es wurde schon bald von der Aussage „Jesus ist Herr“ abgelöst. Grund dafür ist wohl, dass die Messiassthematik zu stark mit dem Judentum verknüpft war und auf griechischem Boden eine zu große Kenntnis des Alten Testaments hätte vorausgesetzt werden müssen, um verstanden zu werden⁵⁹. Stattdessen ist dann das Bekenntnis „Jesus ist der Herr“ noch viel stärker wirksam geworden. Es ist das populärste frühchristliche Bekenntnis, das im Neuen Testament sehr oft (56 Verse enthalten den Ausdruck, zum Bsp. 1 Kor 12,3; Röm 10,9; Phil 2,11; Apg 16,31 „Glaube an Jesus, den Herrn ...“) wiederholt wird. Dieses Bekenntnis hatte für jüdische Ohren ohne Zweifel einen provokativen Bezug zu den *kyrios*-Stellen der LXX, an denen mit diesem Wort der Gottesname Jahwe wiedergegeben ist. Dieses Bekenntnis hatte gleichzeitig im römischen Reich, in dem der Kaiser mit *κύριος* bezeichnet wurde, auch eine brisant-politische Bedeutung⁶⁰. Sehr bald finden wir daher bei den ersten Christen nach der *Apostelgeschichte* auch das doppelte Bekenntnis „zum Kyrios und Christus“, zum Bsp. in Apg 2,36⁶¹.

Auch die judenchristliche Praxis, weiterhin täglich das Schema Jisrael zu beten und dies gleichzeitig mit dem Bekenntnis zum *kyrios* Jesus zu verbinden, hinterließ früh Spuren in unseren Texten. So ist wohl 1 Kor 8,6 das früheste Zeugnis für die unterschiedslose Gleichsetzung des „einen Gottes“ Jahwe mit dem „einen Herr“ Jesus⁶²: „... so haben wir doch nur einen Gott, der Vater, aus dem alles ist

58 Otto Michel, *Biblisches Bekennen*, 236 und 240. Otto Weber: *Versammelte Gemeinde. Beiträge zum Gespräch über Kirche und Gottesdienst*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1975, 58: „Das Bekenntnis ist ein antwortender Akt“ und 59: „Das Bekenntnis ist der Widerhall des Werkes Gottes; es ist als solches aber auch Ziel dieses Werkes, in dem Gott seine „Ehre“ finden will ... Das Bekenntnis spricht nicht Sätze über Gott aus, sondern antwortet dem Eigenwort Gottes.“

59 Ein kleiner Hinweis auf diese Tatsache ist auch das „Missverständnis“, die Jesusnachfolger „*Christiano*“ zu nennen, weil ihr Bekenntnis anfänglich „Jesus [ist der] Christus“ lautete. Das geschah nicht zufällig in Antiochia, Apg 11,26.

60 Dies wird in den späteren Verfolgungszeiten und Martyrium von Christen deutlich.

61 „Diesen Jesus hat Gott auferweckt; dafür sind wir alle Zeugen! ... So wisse nun das ganze Haus Israel gewiss, dass Gott diesen Jesus, den ihr gekreuzigt habt, zum Kyrios und Christus gemacht hat“, Apg 2,14.36.

62 Ferdinand Hahn: Das Apostolische Glaubensbekenntnis in historischer und theologischer Sicht, in: ders.: *Studien zum Neuen Testament* 2, WUNT 192, Tübingen: Mohr Siebeck,

und wir zu ihm, und einen Herrn, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn.“⁶³

Von den vielen kürzeren oder längeren Formulierungen in *den neutestamentlichen Briefen*, hinter denen frühchristliche (Christus-)Bekenntnisse vermutet werden sind meines Erachtens mit einiger Sicherheit⁶⁴ nur zwei Stellen tatsächlich als frühchristliche Bekenntnisse zu bezeichnen: In *1. Korinther 15,1–5* finden wir die älteste Zusammenfassung der christlichen Glaubenslehre. Sie ist mit einschlägigen Begriffen als dem Paulus vorgegebene „Überlieferung“ markiert, ohne dass ausdrücklich von einem Bekenntnis die Rede ist. Inhaltlich wird der Messias Jesus als „für unsere Sünden gestorben“ und „am dritten Tag auferweckt“ bekannt:

*„Denn vor allem habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe:
Christus ist für unsere Sünden gestorben
gemäß der Schrift,
und ist begraben worden.
Er ist am dritten Tag auferweckt worden,
gemäß der Schrift,
und erschien dem Kephais, dann den Zwölf.“*⁶⁵

In dem zweiten Text, *Philipper 2,6–11*, kommt der Ausdruck „bekennen“ innerhalb der Aussagen am Schluss vor (siehe schon oben) und es wird angekündigt, dass am Ende „alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist“ und damit Gott, dem Vater alle Ehre gebührt. Messias und *kyrios* stehen einmal mehr im Zentrum, ganz kurz wird die Menschwerdung, ausführlich der Tod und die Erhöhung (Auferstehung) ausgesagt und erste Andeutungen von „wahrer Mensch“ und „wahrer Gott“ sind erkennbar, ohne dass eine Zweinaturenlehre schon entfaltet würde.

2. Aufl. 2005, 97–109, 99; ders.: *Bekenntnisformeln*, 47; Oscar Cullmann: *Glaubensbekenntnisse*, 36ff.

63 Es gibt zwar keinen einleitenden Hinweis, dass hier überlieferter Bekenntnistext zitiert würde, der Bezug zum Schema („ein Gott“) ist aber unverkennbar! Ganz christlich ist die Formulierung „der Vater“ (im Judentum nur kollektiv „unser Vater“ und nie als Anrede) und diese Redeweise geht auf Jesus (Abba) zurück.

64 Nach meinem Urteil bleibt unsicher, ob hinter Röm 1,3–4 „das Evangelium von seinem Sohn, der dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids, 4 der dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten, das Evangelium von Jesus Christus, unserem Herrn“; Gal 4,4–5(6) „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt, 5 damit er die freikaufe, die unter dem Gesetz stehen, und damit wir die Sohnschaft erlangen. 6 Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: Abba, Vater.“ und 1 Tim 3,16: „Er ist offenbart im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, gepredigt unter den Heiden, geglaubt in der Welt, aufgenommen in die Herrlichkeit.“ tatsächlich mit Bekenntnisbildung gerechnet werden muss.

65 Vgl. zu dieser Stelle ausführlich Detlef Häußer: *Christusbekenntnis*, 61–158.

*„Er, der in göttlicher Gestalt war,
hielt es nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein,
sondern entäußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an,
ward den Menschen gleich und der Erscheinung nach als Mensch erkannt.
Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis zum Tode,
ja zum Tode am Kreuz.*

*Darum hat ihn auch Gott erhöht
und hat ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist,
dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie,
die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind,
und alle Zungen bekennen sollen, dass Jesus Christus der Herr ist,
zur Ehre Gottes, des Vaters.“⁶⁶*

Die ersten Spuren frühkirchlicher Bekenntnisse außerhalb des Neuen Testaments (Entstehung des Romanum und Apostolikums) bestätigen, dass es diese beiden Texte sind, die am stärksten den Inhalt dieser ältesten christlichen Bekenntnisse geprägt haben⁶⁷.

Am Schluss des neutestamentlichen Teils zwei wichtige Anmerkungen:

2.3 Bekenntnis und Taufe?

Es mag aufgefallen sein, dass bisher nirgends im Zusammenhang mit der Bekenntnisthematik von der Taufe die Rede war. Die Taufe selbst ist natürlich in gewissem Sinne ein Bekenntnis. Sie wird aber nicht so genannt und meines Erachtens auch mit dem biblischen Verständnis von Bekennen/Bekenntnis nirgends direkt in Verbindung gebracht. Die These der früheren Bekenntnisforschung, es habe schon sehr früh ein Taufbekenntnis gegeben und Spuren davon seien im Neuen Testament zu finden, gilt als überholt. Von der exegetischen Seite herkommend meint zum Beispiel Klaus Haacker zur These einer festen (Tauf)Formel hinter Röm 10,9f: „über die bloße Denkbare kommt man dabei ... kaum hinaus.“⁶⁸ Und von der kirchengeschichtlichen Perspektive her stellt Reinhart Staats im Bekenntnis-Artikel der aktuellen RGG fest: „Aus vorkonstantinischer Zeit ist aber kein sicheres Beispiel eines vom Täufling selbständig zu rezitierenden „Taufbekenntnisses“ überliefert, so gewiss „Glaube und B[ekenntnis].“ zur Taufe gehören.“⁶⁹ Fakt ist: Erst Augustinus berichtet erstmals um 400 n. Chr. (Conf. VIII, 2,5), das Taufbekenntnis in Rom sei vom Täufling öffentlich

⁶⁶ Dazu ebd.: 219–300.

⁶⁷ Vgl. dazu zum Bsp. Detlef Häusser: *Christusbekenntnis*, 46.

⁶⁸ Klaus Haacker: *Römerbrief*, 237.

⁶⁹ R. Staats, Bekenntnis, Alte Kirche, in: *RGK 4* 1, 1249–1251, 1250; und schon 1249: „Bemühungen, B[ekenntnis, JB].formeln ausschliesslich mit der Taufe und dem Abendmahl zu verbinden, sind überspitzt.“

„mit bestimmt formulierten und auswendig gelernten Worten“ gesprochen worden.⁷⁰

2.4 Bekenntnis in Form eines Liedes (Hymnus)?

Bekanntlich werden in der literarkritischen Forschung einige der angeführten neutestamentlichen Texte (insbesondere Phil 2) auch als Christushymnus bezeichnet. Gedacht ist dabei nicht zwingend an tatsächlich gesungene Lieder, sondern an Texte, die in poetisch-liedhafter Weise ein christliches Glaubensbekenntnis enthalten. Wenn nun tatsächlich biblisch-neutestamentlich verstanden das „Bekennen“ und „Bekenntnis“ eng mit dem Dank und Gotteslob verbunden ist, dann mag der wahre Kern dieser formgeschichtlichen Beobachtungen darin liegen, dass die junge Christenheit solche Texte wirklich ursprünglich gesungen und so als eine Form des Gebets in ihren Gottesdiensten verwendet hat. Martin Luther scheint jedenfalls gespürt zu haben, dass der im Glaubensbekenntnis bekannte Glaube erst dann wahrhaft lebendig ist, wenn er von den Menschen auch in ein Lied gefasst werden kann. Er schrieb (Bapstsches Gesangbuch, Vorwort, 1545):

„Wer aber nicht davon singen und sagen will, das ist ein Zeichen, dass er's nicht glaubt.“ Oder kürzer könnte man auch heute für die Bekenntnisthematik vom Neuen Testament her festhalten: „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht.“⁷¹

Zusammenfassend sehen wir: Es ist im Neuen Testament noch nirgends ein zusammenhängendes Glaubensbekenntnis zu finden⁷² (gegen A. Seeberg⁷³ und die frühere Bekenntnisforschung), sondern wir finden in den Texten den Glauben zusammenfassende Aussagen (K. Rahner nennt sie „Kurzformeln des Glaubens“), die möglicherweise schon ein Stück weit geprägt waren, an ihren Stellen aber immer auch noch relativ flexibel frei formuliert sein können. In 1 Kor 15, Phil 2 (u. eventuell 1 Tim 3) finden wir wohl vorgeformte, weiter verbreitete und anerkannte „Bekenntnistexte“ der jüngsten Christenheit vor. Inhaltlich zielt das *homologeïn* praktisch ausschließlich auf Jesus selbst (so schon Campenhausen):

70 Dionysius von Alexandrien (gest. 264 n. Chr.) berichtete (in Eusebius, *he. VII* 8) gegen Novatianus: „der ... dazu das heilige Bad verwirft und Glauben und Bekenntnis zerstört, die ihm vorangehen, und ...“ Es bleibt aber unsicher, ob damit ein bei der Taufe gesprochenes oder bestätigtes Glaubensbekenntnis für diese Zeit bezeugt ist.

71 So der Titel eines Aufsatzes von Andreas Marti: „So sie's nicht singen, glauben sie's nicht“. Gesprochenes und gesungenes Bekenntnis im neuen Reformierten Gesangbuch, in: Pierre Bühler, Emidio Campi, Hans Jürgen Luibl (Hg.): „*Freiheit im Bekenntnis*“, 183–199, hier 183.

72 So auch Ferdinand Hahn, *Glaubensbekenntnis*, 98.

73 Alfred Seeberg: *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig: Deichert 1903, Nachdr. in: *TB* 26, München: Kaiser 1966.

Er ist der Messias, Gottes Sohn und Herr. Jesus selbst und seine Forderung zum Messias-Bekenntnis an seine Jünger sind Ausgangspunkt für die christliche Bekenntnispraxis. Wie im Alten Testament vorgegeben, so ist christliches Bekenntnis nur möglich aufgrund des von Gott durch sein Wort gewirkten und gnädig ins Herz geschenkten Glaubens, der von dort her zum Bekenntnis des Mundes werden muss.

3. Schlussfolgerungen in sechs Thesen

1. Bekenntnis im „biblischen“ Sinne meint nicht hermeneutisch-normative Glaubenslehre für Kirche oder kirchliche Institutionen. Alt- und neutestamentliches Bekenntnis ist vielmehr glaubende Antwort⁷⁴ des begnadeten Sünders. In Sünden- und Lob/Dankbekenntnis wird Gottes Gericht und Gnade anerkannt und damit Übereinstimmung mit ihm und seinem Willen bekundet.

2. Das „Urbekenntnis“ ist auch für Christen das jüdisch-alttestamentliche *Schema Jisrael*. Der einzig-eine Gott Jahwe offenbart sich und handelt jetzt rettend in seinem Sohn und Messias Jesus. Das Bekenntnis zu Jahwe ist für Christen gleichzeitig das Bekenntnis zu Jesus, dem Herrn.

3. Ein Bekenntnis entsteht dort, wo durch das Wort und die Tat Gottes *Glauben* im *Herzen* der Menschen gewirkt wird. Dieser Glaube drängt nach außen⁷⁵ und wird zum *Bekenntnis* des *Mundes* als Ausdruck der Anerkennung und Unterstellung unter Gottes Anspruch und Macht.

4. Bekenntnis kleidet sich in erster Linie in die Form des Gebets⁷⁶. Ob als Sündenbekenntnis oder Dank und Lob Gottes – oder gar gesungen (!) – ist Bekenntnis letztlich Doxologie. „Primärer „Sitz im Leben“ des Bekenntnisses ist die Liturgie“⁷⁷.

74 Hans Jürgen Luibl, *Bekenntnis zur christlichen Freiheit*, 68: „Bekenntnis sammelt nicht das Wissen über Gott, sondern ist Ausdruck einer neuen, ansprechenden Wirklichkeit in dieser alten, vergehenden Wirklichkeit.“

75 Bekenntnis hat einen Charakter als Äußerung, d. h. ein Nach-Außen-Treten, den Charakter der Veröffentlichung (vgl. dazu Wilfried Härle, *Bekenntnis, Systematisch*, in: *RGGA* 1, 1257).

76 Otto Weber: *Versammelte Gemeinde*, 60: „Das Bekenntnis hat also einen *Inhalt* ... Dieses Sprechen ist selber ein Tun: es ist *Gebet* – zu dem, den wir in ihm als unseren Herrn, Erlöser, König ansprechen ...“

77 Andreas Marti: „*Wenn sie's nicht singen, ...*“, 184. Bestätigt wird diese Aussage durch die Tatsache, dass die frühen Bekenntnisschriften alle sehr lange doxologischen Charakter haben. Erst ab dem 7. Jh. werden sie stärker lehrhaft-explizierend.

5. Das biblische Bekenntnis beschränkt sich inhaltlich schlicht auf das Jesusbekenntnis und seinen rettenden Sühnetod. Er ist der Messias⁷⁸, Sohn Gottes und Herr. Sein Kreuzestod und Sterben geschah für unsere Sünden und in seiner Auferstehung liegt das Heil für die Menschen.⁷⁹ Aus dem Blickwinkel der Bekenntnisfrage muss die heutige Diskussion um die leeren Kirchenbänke und die Profilierung der Kirchen also wieder eine Diskussion um das leere Grab dieses Jesus von Nazareth werden!

6. Erst in den spätesten Schriften des Neuen Testaments, die den Begriff „Bekennen“ kennen (Johannes; und eventuell 1 Tim 3,16, vgl. 1,3ff), fokussiert sich das „Bekennen/Bekenntnis“ stärker auf den apologetisch-deklarativen Aspekt. Dabei steht inhaltlich das Handeln Gottes in seinem Sohn Jesus Christus im Vordergrund. Von hier her wird wohl eine Verbindung zu den frühesten Bekenntnissen (Ignatius, Justin, Text der Presbyter von Smyrna, Tertullian, Tauffragen des Hippolyt, Romanum, Apostolikum⁸⁰) zu ziehen sein, wobei inhaltlich offensichtlich die bekenntnisartigen Abschnitte aus 1 Kor 15 und Phil 2 die zentrale Rolle spielten und als „Ort“ des Bekenntnisses die Taufvorbereitung (und dann ein Bekenntnis bei der Taufe selbst) eine immer wichtigere Rolle gespielt haben wird.

Wenn wir heute wieder stärker von der Notwendigkeit von „Bekennen“ und „Bekenntnis“ sprechen, dann ist das gut und erfreulich. Es ist keine Frage, dass unser neuzeitliches Verständnis von Bekenntnis als hermeneutische Leitplanke ge-

78 Otto Weber: *Versammelte Gemeinde*, 59, „Es [das Bekenntnis] ist seiner Substanz nach Christuskenntnis.“ Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik* III, 4 §53, StA 19, 1993, 92: „Es ist ein gutes Bekenntnis, wenn es in seiner Beziehung auf ihn (Jesus Christus) stark und eindeutig ist. Es wird weniger gut, wenn es ohne direkten Zusammenhang mit ihm auch noch Anderes aussagt. Es wird schlecht, wenn es von Anderem redet, ohne zuerst und entscheidend von ihm geredet zu haben.“ Jean Zumstein: *Theologie als Credoauslegung*, in: Pierre Bühler, Emidio Campi, Hans Jürgen Luibl (Hg.), *„Freiheit im Bekenntnis“*, 107: „Die urchristlichen Bekenntnisformeln sind konstitutiv christozentrisch ... Dass diese christologische Konzentration radikal durchgeführt wurde, zeigt sich daran, dass auch die Person Gottes vom christologischen Heilsgeschehen her verstanden wird.“

79 Jean Zumstein: *Theologie als Credoauslegung*, 108: „In den urchristlichen Glaubensformeln sind die christologische und die soteriologische Komponente nicht zu trennen.“

80 Einstieg zur neueren Forschung und Literatur findet man zum Bsp. durch Markus Vincent: *Die Entstehung des Römischen Glaubensbekenntnisses*, in: Wolfram Kinzig, Christoph Marksches, Markus Vincent: *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten ‚Traditio Apostolica‘, zu den ‚Interrogationes de fide‘ und zum ‚Römischen Glaubensbekenntnis‘*, Berlin: de Gruyter 1999, 185–410. – Zur Frage, was den Anstoß zu ausführlicheren Bekenntnissen gegeben hat, meint Otto Weber, *Versammelte Gemeinde*, 61: „Aber warum ist die Kirche nicht bei jenen knappen Aussagen geblieben, mit denen sie im Neuen Testament ihren Weg angetreten hatte? Darum nicht, weil in ihr das furchtbare Geheimnis der Häresie, der ‚Ketzerie‘ aufbrach!“

meinsam verantworteter Bibelauslegung sehr wichtig ist⁸¹. Allerdings scheint mir das damit angezeigte Interesse mehr mit dem zu tun zu haben, was in der biblischen Terminologie als Lehre, Apostellehre oder „gesunde Lehre“ bezeichnet werden würde. – Ein Mehr an Bekenntnis oder ein besseres Bekenntnis ohne vorangehende von der Bibel her erneuerte Theologie, Verkündigung und Glaube kann jedenfalls nicht der Weg zu mehr Identität, Verbindlichkeit oder Profil unserer Kirchen sein⁸².

Die Reformatoren haben (natürlich) einige wichtige und interessante Dinge zum Thema Bekenntnis gesagt⁸³. Johannes Calvin, dessen Geburt sich dieses Jahr zum 500. Mal jährt, meinte in einem Brief zum Thema „Bekenntnis“ nicht nur: „Vera pietas veram confessionem parit“⁸⁴ (Echte Frömmigkeit führt zu echtem Bekenntnis). Sondern er bemerkte zu Röm 10,9 (mit Herz Glauben und mit Mund bekennen) auch treffend: „Non est ignis ubi nihil flammae neque caloris“⁸⁵ – Da wo keine Glaubens-Glut/Flamme und keine Hitze/Wärme ist, gibt es kein Feuer! Es ist unter diesem Gesichtspunkt für das Thema „Bekenntnis“ zu wünschen und erbitten, dass Gott seine Glut und Wärme durch sein Wort und seinen Geist unter uns Menschen und Christen nochmals kräftig entfache.

-
- 81 Beachte zum modernen Wunsch nach bekenntnislosem Christsein, wie bereits Jean Jacques Rousseau argumentierte: Er wolle sagen können, „... wenigstens wird mein Irrtum mein eigener sein“, Martin Rang (Hg.), Jean-Jacques Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung*, Leipzig: Reclam 2004, 551. Wichtig auch: Jörg Baur: Kirchliches Bekenntnis und neuzeitliches Bewusstsein, in: ders.: *Einsicht und Glaube. Aufsätze*, Göttingen: V&R 1978, 268–289, und: Karl Barth: *Das Bekenntnis der Reformation und unser Bekennen*, TEH 29, München: Kaiser, 1935.
- 82 Kristin Rossier Buri: Gedanken zum Projekt „Bekennen“, Bekennen und das Problem „Freiheit“, in: Matthias Krieg, Hans Jürgen Luibl: *In Freiheit Gesicht zeigen. Zur Wiederaufnahme des liturgischen Bekenntnisses im reformierten Gottesdienst*, denkMal 2, Zürich: Pano 1999, 45–51, 48: „Insofern ist die (Wieder-)Einführung des Bekenntnisses in seiner liturgischen Funktion kein Allerweltsmittel gegen Kirchenaustritte oder andere zeitgebundene Übel, aber sicher eine Hilfe in einer im Religiösen etwas „sprachlos“ gewordenen Zeit.“ Sieglinde Geisel: Ein Bekenntnis schafft keine Identität, in: Matthias Krieg, Hans Jürgen Luibl, *In Freiheit Gesicht zeigen*, 33–34, dort 34: „Ein Bekenntnis, egal welcher Art ..., kann jedoch keine Identität schaffen. Es verhält sich umgekehrt: Man kann sich nur zu einer Identität und einer Gemeinschaft bekennen, die bereits besteht. Alles andere ist Ideologie.“
- 83 Zum Beispiel heißt es in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche: „Non est autem firma fides, quae non ostendit se in confessione.“ (BSLK, 232,20f – Es ist jedoch/aber kein fester Glaube, wenn er sich nicht im Bekenntnis anzeigt/darlegt), und es wird dort ausgeführt, das Bekenntnis verstehe sich selbst als aus der Bibel abgeleitet, als „Zeugnis und Erklärung des Glaubens, wie jederzeit die Heilige Schrift in streitigen Artikeln in der Kirchen Gottes von den damals Lebenden vorstanden und ausgelegt, und derselben widerwärtige Lehr verworfen und vordampt worden“ (BSLK 769, 30–35).
- 84 Johannes Calvin, *Opera Selecta* 1, hg. von Peter Barth, München: Kaiser 1926, 294.
- 85 Johannes Calvin, zit. bei August Tholuck, *Auslegung des Briefes Pauli an die Römer, nebst fortlaufenden Auszügen aus den exegetischen Schriften der Kirchenväter und Reformatoren*, 3. Aufl., Berlin: Dümmler 1831, 428 (zu Röm 10,9).

Jürg Buchegger-Müller

„Confessing“ and „Confession“ in the Bible: Biblical foundations

In the Bible „confession” is overwhelmingly a comprehensive consent of the believer to the one God of Israel and his judgment (and acting) on humans. One has to look thereby in both directions: on the one hand, to God in „the confession as gratitude and praise to God for his saving, answering, healing act“, and, on the other hand, in a certain sense to man in „the confession as confession of sins“. It is true that the latter proceeds from humans, but it is likewise addressed to God, because sin is admitted to him and it is he, who forgives. Confession is thus in each case an answer to God's speech and action. It belongs primarily to the context of personal spirituality and worship. That means: The modern understanding of church confession as a hermeneutical guideline for the interpretation of the Bible cannot be smoothly connected with the Biblical understanding of „confess/confession“. However, the Biblical understanding of „confess/confession“ exhibits insights and aspects, that can also be helpful for a church or a community of churches in the search for a profile at the present time.

Die Stellung der Konfessionen zur Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel

In Theologie und Kirche kommt es immer wieder zu Streitgesprächen über die Bibel. Ist sie Gottes Wort oder enthält sie nur Gottes Wort? Ist sie zuverlässig und ohne Fehler in allen ihren Aussagen oder sind nur ihre soteriologischen Abschnitte vertrauenswürdig? Steht die Bibel auf der gleichen Stufe wie heilige Bücher anderer Religionen, also etwa Koran und Upanischaden, oder ist sie diesen überlegen?

Dieser Aufsatz untersucht, was die christlichen Konfessionen in ihren Bekenntnisschriften zur Heiligen Schrift sagen und ob der praktische Umgang mit der Bibel sich mit den Aussagen dieser Lehrdokumente deckt.

1. Die römisch-katholische Kirche

Der *Katechismus der katholischen Kirche* sagt:

Die inspirierten Bücher lehren die Wahrheit. „Da also all das, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt gelten muss, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“¹

Dieses Katechismus-Zitat stammt aus der *Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“* und wurde am 18. November 1965 auf dem II. Vatikanischen Konzil verabschiedet. Unter den *inspirierten Büchern* versteht die katholische Kirche allerdings nicht exakt dasselbe wie die evangelischen Kirchen. Während die protestantischen Kirchen 39 alttestamentliche und 27 neutestamentliche Bücher zum Kanon zählen – die 39 alttestamentlichen Bücher entsprechen genau dem Kanon der hebräischen Bibel – umfasst der Kanon der katholischen Kirche zusätzlich zu den 39 Büchern der Protestanten folgende weitere Schriften: Tobias, Judit, die zwei Bücher der Makkabäer, die Weisheit, Jesus Sirach und Baruch. Somit bekennt die katholische Kirche, dass insgesamt 46 alttestamentliche und 27 neutestamentliche Bücher inspiriert sind.²

Unter *Inspiration* versteht die römisch-katholische Kirche folgendes:

1 *Katechismus der katholischen Kirche*, München: Oldenbourg, 1993, 65, Nr. 107.

2 A. a. O., 67f, Nr. 120.

Gott ist der Urheber [Autor] der Heiligen Schrift. „Das von Gott Geoffenbarte, das in der Heiligen Schrift schriftlich enthalten ist und vorliegt, ist unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden.“³

Jene Menschen, die biblische Texte niedergeschrieben haben, taten dies also unter der Anleitung des Heiligen Geistes (2 Tim 3,16; 2 Petr 1,21). Die menschlichen Verfasser waren jedoch keine willenlosen Roboter. Vielmehr benutzte der Heilige Geist die Fähigkeiten und auch Eigenarten der menschlichen Autoren und leitete sie, genau das zu schreiben, was er geschrieben haben wollte.⁴

Jeder Katholik ist verpflichtet, die 73 kanonischen Bücher als inspiriert anzuerkennen. Wer ihre Inspiration in Frage stellt, dem wird der Ausschluss aus der Kirche angedroht.⁵

Interessant ist die Katechismus-Aussage, dass die Heiligen Schriften *ohne Irrtum die Wahrheit lehren*.⁶ Während Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts, als die katholische Kirche von den Ergebnissen der historisch-kritischen Bibelforschung erschüttert wurde, päpstliche Rundschreiben sich ausdrücklich dazu bekannten, dass die Bibel nicht nur in ihren soteriologischen und ethischen Aussagen, sondern in allen ihren Aussagen irrtumslos sei⁷ und daher alle in der Bibel geschilderten Wunder und auch die von der Naturwissenschaft angegriffenen Kapitel 1–11 der Genesis als historische Tatsachen zu verstehen seien⁸, hat sich seit dem II. Vatikanischen Konzil mehr und mehr eine soteriologische Engführung im Verständnis der Irrtumslosigkeit durchgesetzt. Die Katechismus-Aussage, dass die Bibel die Wahrheit ohne Irrtum lehrt, *die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte*, wird von vielen Interpreten so verstanden, dass Gott all das irrtumslos in der Bibel hat aufzeichnen lassen, was für unser Heil zu wissen nötig ist. Doch auf *rein profanem Gebiet*⁹ wird eine Irrtumsmöglichkeit nicht mehr ausgeschlossen. Dies bedeutet im Klartext, dass auch in der katholischen Theologie Irrtümer der Bibel auf historischem oder naturwissenschaftlichem Gebiet für möglich gehalten werden.

Doch mit dieser Interpretation widerspricht die katholische Kirche sich selbst. Denn ihre anfangs des 20. Jahrhunderts niedergelegten und im Jahre 1950 im päpstlichen Rundschreiben „*Humani Generis*“¹⁰ bestätigten Lehrentscheidungen sprechen sich unzweifelhaft für eine absolute Irrtumslosigkeit der Bibel in allen

3 A. a. O., 64, Nr. 105.

4 Karl Rahner; Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg: Herder, 20. Aufl. 1987, 73.

5 DS 3029.

6 *Katechismus der katholischen Kirche*, 65, Nr. 107.

7 DS 3291–3292.

8 DS 3401–3424.

9 Josef Neuner; Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*, Regensburg: Pustet, 12. Aufl. 1986, 105.

10 DS 3887 und 3898; hier wird die Irrtumslosigkeit der Bibel unmissverständlich auch auf historische und geographische Aussagen bezogen.

ihren Aussagen aus. So verurteilte Papst Pius X. im Jahre 1907 folgende modernistische Behauptungen als häretisch und nicht mit dem katholischen Glauben vereinbar: „Wer glaubt, Gott sei wirklich der Urheber der Heiligen Schrift, der zeigt große Einfalt oder Unwissenheit. Die göttliche Eingebung erstreckt sich nicht in der Weise auf die ganze Heilige Schrift, dass sie alle ihre einzelnen Abschnitte von jedem Irrtum frei hielte“.¹¹

Papst Leo XIII. hatte einige Jahre zuvor in seinem Rundschreiben „Providentissimus Deus“ noch eindeutiger erklärt:

„Vielmehr sind alle Bücher, die die Kirche als heilig und kanonisch anerkennt, vollständig mit allen ihren Teilen unter Eingebung des Heiligen Geistes verfasst. Der göttlichen Eingebung jedoch kann kein Irrtum unterlaufen. Sie schließt ihrem Wesen nach jeden Irrtum aus. Mit derselben Notwendigkeit schließt sie ihn vollkommen aus, mit der Gott, die höchste Wahrheit, nicht Urheber eines Irrtums sein kann.“¹²

Es darf nun nicht vergessen werden, dass die zur Diskussion stehende Katechismus-Aussage ein Zitat aus „Dei Verbum“ ist. Konzilsverlautbarungen aber sind oft Kompromisspapiere. Die Formulierung „... von den Büchern der Schrift ist zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“, ist nicht völlig eindeutig und lässt Interpretationsspielraum, der von den Verfassern gewollt wurde. Denn während ein Teil der Konzilsväter der Irrtumslosigkeit in allen biblischen Aussagen zuneigte, sprach sich ein anderer Teil für die Irrtumsmöglichkeit in profanen Bereichen aus. Das Ergebnis war eine Formulierung, die beiden Gruppen gerecht wurde. Der unbefangene Leser jener Formulierung wird *die Wahrheit* gewiss auf die ganze Heilige Schrift beziehen und bekennen, dass alle Aussagen der Bibel – auch die historischen und naturwissenschaftlichen – ohne Fehler sind. Der kritische Leser hingegen wird in dem Zusatz „... die Gott um unseres Heiles willen ...“ eine Einschränkung erkennen mögen. Er wird diesen Zusatz so verstehen wollen, dass nur soteriologische Aussagen der Schrift irrtumslos sind. Mit dieser also nicht völlig eindeutigen Aussage haben die Konzilsväter der katholischen Theologie auf jeden Fall die Möglichkeit eröffnet, ihre Stimme im Chor der historisch-kritischen Bibelausleger zu Gehör zu bringen, wovon die Exegeten seit über 40 Jahren auch rege Gebrauch gemacht haben.

Zusammenfassend lässt sich somit feststellen, dass die katholische Kirche zwar an der göttlichen Inspiration der Bibel eindeutig festhält und auch die das Heil betreffenden Aussagen der Schrift als *irrtumslos* bezeichnet, jedoch seit dem II. Vaticanum sich nicht mehr mit unzweideutiger Klarheit zur Irrtumslosigkeit der Bibel in allen ihren Aussagen bekennt.

11 Josef Neuner; Heinrich Roos, *Der Glaube der Kirche*, 88.

12 A. a. O., 85f.

2. Die orthodoxen Kirchen

In den orthodoxen Kirchen hat es – im Gegensatz zu den westlichen Kirchen – keinen Streit über die Inspiration oder gar Irrtumslosigkeit der Bibel gegeben. Die Frage der Irrtumslosigkeit stand nie zur Diskussion. Dies hängt unter anderem damit zusammen, dass die orthodoxen Kirchen einen anderen Ansatz der Bibelauslegung haben als die westlichen Kirchen. Während die abendländische Exegese durch Augustinus geprägt wurde, folgte der Osten der alexandrinischen Katechetenschule des 3. Jahrhunderts. Im Unterschied zur abendländischen Auslegungstradition, die durch sorgfältige philologisch-historische Arbeit die Bibel zu verstehen sucht, fühlte sich die alexandrinische Exegese der Allegorie verpflichtet, die sie von der Homer-Auslegung übernommen hatte.¹³ So wird in orthodoxer Theologie „das Verhältnis des AT zum NT als ein Verhältnis des alttestamentlichen Typos zur entsprechenden neutestamentlichen Erfüllung“¹⁴ gesehen. Christus ist der neue Adam, Maria gilt als neue Eva, die eiserne Schlange ist Typus des Kreuzes Christi. Fragen der Historizität von Adam und Eva, vom Durchzug durch das Rote Meer und von den Wundern während der Wüstenwanderung, wie sie in der westlichen Theologie seit Jahrhunderten leidenschaftlich diskutiert werden, spielen in der orthodoxen Theologie kaum eine Rolle. Ihr geht es vielmehr darum, die Bibel im Kontext von Liturgie und Sakramenten auf den Gläubigen wirken zu lassen. Ja, der orthodoxe Theologe kann so weit gehen zu sagen, dass nicht die „Philologen die Heilige Schrift interpretieren, sondern die liturgischen und sakramentalen Handlungen der Kirche und das in ihnen grundlegende geistliche Leben der Umkehr.“¹⁵ Deshalb kann die orthodoxe Kirche mit dem protestantischen *sola scriptura* nicht viel anfangen:

„Wenn wir die Bibel von der Kirche, von den Sakramenten, von der Liturgie trennen, wenn wir sagen ‚sola scriptura‘, ‚die Schrift allein‘, oder wenn wir sie als eine Offenbarungsquelle *sui generis* der Tradition gegenüberstellen, dann ist sie, so erhaben sie auch sein mag, ein Buch – und nur das. Wir laufen dann Gefahr, das Wort Gottes, den Logos, mit dem geschriebenen Wort, ja mit dem Buchstaben zu verwechseln.“¹⁶

Eine Verbalinspiration oder gar Irrtumslosigkeit des biblischen Textes ist für den orthodoxen Theologen irrelevant. Er macht sich gar nicht die Mühe, darüber nachzudenken. Denn: „Das Wort wohnt nicht im Buch und nicht in der Schrift. Es wohnt in der Jungfrau. Es wohnt in der Kirche.“¹⁷ Orthodoxe Theologie

13 Friedrich Heyer, *Konfessionskunde*, Berlin: de Gruyter, 1977, 133.

14 Ebd.

15 Vgl. www.kokid.de (12.09.2007), aus einer Predigt des Metropoliten Augoustinos von Deutschland aus Anlass des Jahres der Bibel 2003 am 25. März im Altenberger Dom zum Thema *Die Bedeutung der Heiligen Schrift in der Orthodoxen Kirche*.

16 Ebd.

17 Ebd.

spricht sich nicht gegen die Inspiration aus; sie glaubt, dass Bibel, Tradition und Kirche inspiriert sind¹⁸ und fordert Geistliche und Laien zum Studium der Heiligen Schrift auf: „Ohne die Kenntnis der Heiligen Schrift gilt der Priester ganz und gar nichts. Du kannst die Wissenschaft der ganzen Welt haben, aber wenn du die Heilige Schrift nicht kennst, vermagst du kein guter Priester zu sein. Die Heilige Schrift muss immer vor deinen Augen sein.“¹⁹ Doch wichtiger als Inspiration und Irrtumslosigkeit von Buchstaben und Wörtern ist für sie, dass die Bibel in der Liturgie des Gottesdienstes gelesen und dort von den Gläubigen empfangen wird.

3. Die lutherischen und reformierten Kirchen

Dass die Bibel das vom Heiligen Geist inspirierte Wort Gottes ist, galt den Reformatoren und ihrer Zeit als so selbstverständlich, dass es in den Bekenntnisschriften keiner ausdrücklichen Erwähnung bedurfte. Der ständige Gebrauch der Heiligen Schrift etwa in der *Confessio Augustana* beweist, dass *das Schriftprinzip vom ersten bis letzten Artikel implizit vorhanden ist*.²⁰ Deshalb ist E. Schlink zuzustimmen, wenn er feststellt: „Stärker als grundsätzliche Erklärungen über die Schrift, erweist der faktische Gebrauch der heiligen Schrift, daß sie von der Augsburgerischen Konfession als alleinige Norm anerkannt ist.“²¹ Natürlich finden sich in den maßgeblichen Bekenntnisschriften der Reformationszeit auch keine Aussagen, die die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel verteidigen. Die Infragestellung derselben setzte erst 100 Jahre später mit der Aufklärung ein.

Gleichwohl enthalten die Bekenntnisschriften Aussagen zur Bibel, aus denen sich Rückschlüsse auf Inspiration und Irrtumslosigkeit ziehen lassen. In der Epitome der *Formula Concordiae* heißt es gleich am Anfang:

„Wir glauben, lehren und bekennen, daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testaments ... Andere Schriften aber der alten oder neuen Lehrer, wie sie Namen haben, sollen der Heiligen Schrift nicht gleich gehalten, sondern alle zumal miteinander derselben unterworfen und anders oder weiter nicht angenommen werden, dann als Zeugen ...“²²

18 Jürgen Tibusek, *Ein Glaube, viele Kirchen*, Gießen: Brunnen, 2. Aufl. 1996, 69.

19 Friedrich Heiler, *Die Ostkirchen*, Basel: Reinhardt, 1971, 95.

20 Inge Lønning, Die Heilige Schrift, in: Vilmos Vajta (Hg.), *Die Evangelisch-Lutherische Kirche. Vergangenheit und Gegenwart*, Die Kirchen der Welt 15, Stuttgart: Evang. Verlagswerk, 1977, 104.

21 Edmund Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, München: Kaiser, 2. Aufl. 1946, 27.

22 BSLK 767f.

Allein die Heilige Schrift ist nach lutherischer Überzeugung „Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Probestein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden ...“²³ Glaubensbekenntnisse oder andere theologische Schriften stehen der Heiligen Schrift nicht gleich, sondern gelten nur als *Zeugnis und Erklärung des Glaubens*.²⁴ Mit diesen Formulierungen bekennen sich die lutherischen Bekenntnisschriften implizit zur Inspiration der Heiligen Schrift, auch wenn der Terminus nicht erscheint. Ob sie auch die Irrtumslosigkeit der Bibel behaupten würden, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit sagen.

Im Unterschied zu den lutherischen Landeskirchen bekennen sich die lutherischen Freikirchen ausdrücklich zum unfehlbaren Wort Gottes.²⁵ Lutherische Freikirchen entstanden im 19. Jahrhundert als Antwort auf staatlich verordnete Unionen mit reformierten Kirchen. Vor allem das unterschiedliche Abendmahlsverständnis verbot überzeugten Lutheranern, eine Union mit Reformierten einzugehen. Als zweiter Grund für die Entstehung lutherischer Freikirchen wird die Bibelkritik genannt, die sich seit Mitte des 19. Jahrhunderts in protestantischen Kirchen ausbreitete. Im Jahre 1972 schlossen sich mehrere lutherische Freikirchen zur Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) zusammen, der sich 1991 auch die Evangelisch-lutherische (altlutherische) Kirche der ehemaligen DDR anschloss. Die SELK hat heute etwa 35.000 Mitglieder und ist eine der letzten bewusst konfessionellen Kirchen. Sie hat die gleiche Bekenntnisgrundlage wie die lutherischen Landeskirchen, „kann aber an der Erkenntnis nicht vorbei, daß die Landeskirchen weitgehend nicht nach dieser Grundlage handeln: entgegen ihrem Bekenntnis üben sie Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft mit den reformierten und unierten Kirchen; sie gehören dem Ökumenischen Rat der Kirchen an; sie dulden in ihrer Mitte weithin eine moderne Theologie, die der Bibel und dem Bekenntnis widerspricht.“²⁶

Auch in den reformierten Bekenntnissen findet man nur selten ausdrückliche Aussagen zu Inspiration und Irrtumslosigkeit. Nur implizit kann zumindest auf die Inspiration zurück geschlossen werden. So sagt die Confessio Gallicana von 1559:

„Wir glauben, dass das in diesen Büchern enthaltene Wort von Gott ausgegangen ist, von dem allein es seine Autorität empfängt, und nicht von Menschen. Und weil es die Richtschnur der gesamten Wahrheit ist und alles enthält, was zum Dienste Gottes und unserem Heil notwendig ist, ist es Menschen nicht erlaubt, ja nicht einmal den Engeln, etwas hinzuzufügen, abzutrennen oder zu verändern.“²⁷

23 A. a. O., 769.

24 Ebd.

25 Jürgen Tibusek, *Ein Glaube, viele Kirchen*, 199.

26 Ebd.

27 Hans Steubing (Hg.), *Bekenntnisse der Kirche. Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2. Aufl. 1997, 125.

Die Formulierung „... und alles enthält, was zum Dienste Gottes und unserem Heil notwendig ist ...“, könnte zu der Annahme verleiten, dass hier bereits eine in der Neuzeit vorgenommene Unterscheidung zwischen irrumslosen soteriologischen und (möglicherweise) fehlerhaften naturkundlichen Aussagen vorliege. Doch mit Sicherheit haben die Verfasser dies nicht im Blick gehabt. Im 16. Jahrhundert galt die Bibel in all ihren Teilen und Aussagen als zuverlässig.

Im Zweiten Helvetischen Bekenntnis von 1566 wird die Heilige Schrift als das *wahre Wort Gottes*²⁸ bezeichnet, aus dem die christliche Gemeinde „die wahre Weisheit und Frömmigkeit, die Verbesserung und Leitung der Kirchen, die Unterweisung in allen Pflichten der Frömmigkeit und endlich den Beweis der Lehren und den Gegenbeweis oder die Widerlegung aller Irrtümer, aber auch alle Ermahnungen gewinnen müsse ...“²⁹

Das Westminster Bekenntnis von 1647 formuliert ausdrücklich, dass die biblischen Bücher durch *Eingebung Gottes* geschrieben wurden und somit Gott ihr *Autor* sei. Die Identität von Bibel und Gottes Wort wird behauptet. Interessant ist, dass in diesem Bekenntnis erstmals von der *unfehlbaren Wahrheit* der Bibel gesprochen wird.³⁰ Das Westminster Bekenntnis grenzt sich mit dieser Formulierung gegen aufkommende bibelkritische Positionen ab, wie sie etwa bei Hugo Grotius (1583–1645) in seinen „Annotationes“ zu finden sind.

4. Die anglikanische Kirche

Im maßgeblichen Bekenntnis der anglikanischen Kirche, den 39 Artikeln von 1571, kommen die Begriffe Wahrheit, Unfehlbarkeit, Inspiration und Irrtumslosigkeit der Bibel nicht vor. In Artikel 6 grenzt sich das Bekenntnis gegen den um die Apokryphen erweiterten alttestamentlichen Kanon der katholischen Kirche ab, bekennt sich also zu den 66 Büchern, die von den protestantischen Kirchen anerkannt sind. Die Formulierung: „Die Heilige Schrift enthält alles, was zum Heil notwendig ist, so dass, was darin nicht zu lesen steht und daraus nicht bewiesen werden kann, niemandem als Glaubensartikel oder als etwas Heilsnotwendiges auferlegt werden darf“³¹ könnte so verstanden werden, dass nur die soteriologischen Aussagen der Bibel unfehlbar sind. Doch tatsächlich ist dieser Satz als Absage an katholische Dogmen zu verstehen, die zusätzlich zur Heiligen Schrift den Gläubigen zur Annahme auferlegt sind.

28 Hans Steubing, *Bekenntnisse der Kirche*, 155.

29 A. a. O., 155f.

30 A. a. O., 209.

31 A. a. O., 240.

5. Die mennonitischen Kirchen

Als dritter Flügel der Reformation entstanden die Täufergemeinden, die heute weitgehend unter dem Namen „mennonitische Kirchen“ bekannt sind, ab 1525 in Zürich und breiteten sich von dort zunächst vor allem in der Schweiz und in Süddeutschland aus. Nachdem der ehemalige katholische Priester Menno Simons (1496–1561) zu den Täufern übergetreten war und durch eifrige Reisetätigkeit die neue Bewegung bekannt machte, schlossen sich ihr immer mehr Menschen an, die die Glaubenstaufe annahmen und sich zum Pazifismus bekannten. Die Täuferbewegung ist eine Bibelbewegung. Daher findet man schon früh in der Geschichte der Täufer Bekenntnisse, die zur Inspiration Stellung nehmen. So heißt es in einem Bekenntnis aus dem 16. Jahrhundert:

„Wir glauben, erkennen und bekennen, das [sic!] die heilige Schrift, beider, des Alten und Neuen Testaments, von Gott zu schreiben befohlen (worden) ist, und das [sic!] sie durch heilige Menschen, die der Geist Gottes dazu getrieben hat, geschrieben ist worden.“³²

Das Bekenntnis des Verbandes der Mennoniten-Brüdergemeinden aus dem Jahre 2007 geht noch einen Schritt weiter und bekennt die Unfehlbarkeit der Bibel. Wörtlich heißt es:

„Wir glauben, dass die ganze Bibel von Gott inspiriert wurde, indem ihre Autoren vom Heiligen Geist geleitet wurden ... Wir erkennen die Bibel als das unfehlbare Wort Gottes und die verbindliche Autorität für alle Glaubens- und Lebensfragen an.“³³

Doch keineswegs alle mennonitischen Kirchen bekennen sich zur Unfehlbarkeit der Bibel. Die *Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland* etwa formuliert in ihrem Bekenntnis:

„Als Gemeinschaft der Gläubigen erkennen wir die Bibel als Autorität für unseren Glauben und unser Leben an. Wir legen sie gemeinsam unter der Leitung des Heiligen Geistes und im Licht Jesu Christi aus, um Gottes Willen für ein gehorsames Leben zu erkennen.“³⁴

An dieser Stelle soll auf einen Unterschied in der Bekenntnisbildung zwischen Volkskirchen und Freikirchen – um letztere wird es auf den folgenden Seiten gehen – hingewiesen werden: Im Unterschied zu den bisher behandelten Volkskirchen, deren teilweise 500 Jahre alte Bekenntnisse bis heute nicht verändert wurden und offiziell gelten, haben die Freikirchen häufig ihre Bekenntnisse den veränderten Herausforderungen der jeweiligen Epoche angepasst. Auch sind die verschiedenen Freikirchen keine homogenen Gruppen. Während weltweit etwa

32 J. C. Wenger, *Die Täuferbewegung. Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre*, Wuppertal, Kassel: Oncken, 3. Aufl. 1995, 62.

33 *Gemeinsam unterwegs. Glaubensbekenntnis mennonitischer Brüdergemeinden*, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft der Mennoniten Brüdergemeinden in Deutschland, Lage: MB-Medien, 2007, 8.

34 Vgl. www.mennoniten.de/theologie, Stand: 03.06.2008.

die lutherischen Kirchen, obwohl sie eine ganz unterschiedliche Geschichte in den jeweiligen Ländern haben, an den grundlegenden Bekenntnissen des Luther­tums, etwa der Confessio Augustana, festhalten, haben die Freikirchen in den verschiedenen Erdteilen unterschiedliche Bekenntnisse angenommen, je nach­dem, ob sie eher konservativ oder liberal geprägt sind. Zu unterscheiden sind auf jeden Fall konservative, moderate und liberale Freikirchenverbände. Während sich die Konservativen zur Irrtumslosigkeit der Bibel (im Urtext) in allen ihren Aussagen bekennen und dies auch in ihren Bekenntnissen zum Ausdruck bringen, bekennen sich Moderate nur zur Irrtumslosigkeit soteriologischer Aussagen und halten Fehler in historischen und naturwissenschaftlichen Aussagen für mög­lich; Liberale gehen davon aus, dass die Bibel auch in soteriologischen Aussagen irren kann und somit der menschliche Verstand zu entscheiden hat, was man von der Bibel heute akzeptiert und was nicht.

6. Die baptistischen Kirchen

Die baptistischen Kirchen haben im Laufe ihrer über 400-jährigen Geschichte eine Reihe von Bekenntnissen formuliert, von denen hier vier Erwähnung finden sollen. Im Unterschied zu den lutherischen oder reformierten Kirchen, die an ihren in der Reformationszeit formulierten Bekenntnissen bis heute festhalten und keine Veränderungen daran vornehmen, ist es – wie oben erwähnt – für Baptisten kein Problem, ihre Bekenntnisse zu überarbeiten und neue Artikel aufzunehmen, wenn dies als notwendig erkannt wird. Baptisten billigen Bekenntnissen keinen normativen Rang zu; der einzelne Christ ist nach baptistischer Überzeugung in seinem Gewissen nicht durch ein Bekenntnis, sondern allein durch die Heilige Schrift gebunden. Folgerichtig werden in baptistischen Kirchen Lehrfragen nicht mit dem Hinweis auf ein Bekenntnis entschieden, sondern immer durch die Bibel selbst.

Das Bekenntnis von New-Hampshire aus dem Jahr 1833, das im 19. Jahrhun­dert unter den Baptisten der USA große Anerkennung genoss, geht gleich im ers­ten Artikel auf die Bibel ein und unterstreicht damit die Bedeutung der Bibelfra­ge für baptistische Gläubige. Die Verfasser bekennen sich zur Inspiration der Heiligen Schrift und betonen, dass die Bibel „Gott als ihren Urheber hat, Rettung als ihr Ziel, und Wahrheit, ohne jede Beimischung von Irrtum, als ihren Gegen­stand.“³⁵ Die Formulierung *ohne jede Beimischung von Irrtum* ist ein deutlicher Hinweis dafür, dass amerikanische Baptisten des 19. Jahrhunderts die Bibel für irrtumslos hielten, eine Überzeugung, die heute keineswegs mehr die Zustim­mung aller Baptisten findet.

Das Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten aus dem Jahr 1847, das ein ganzes Jahrhundert lang als angemessener Ausdruck des Glaubens deutscher

35 Hans Steubing (Hg.), *Bekenntnisse der Kirche*, 268.

Baptisten galt, bekennt sich in seinem ersten Artikel zu den 66 Büchern der heiligen Schrift als „wahrhaftig vom Heiligen Geist eingegeben.“³⁶ Es bezeichnet die Bibel als „die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht ... und die alleinige Regel und Richtschnur des Glaubens und Lebenswandels.“³⁷ An was die Verfasser dachten, wenn sie von der „allein wahre(n) göttliche(n) Offenbarung“ sprachen, lässt sich nach über 160 Jahren schwer feststellen.

Es könnte sich – was aber eher unwahrscheinlich ist – um eine Abgrenzung zu anderen „heiligen“ Büchern (etwa dem Koran) handeln; es könnte aber auch ein Hinweis auf die Überzeugung der Verfasser sein, dass die Bibel das irrtumslose Wort Gottes ist. Vielleicht wollten die Verfasser sogar beide Aspekte in dieser Formulierung anklingen lassen.

1977 wurde für den deutschsprachigen Baptismus ein neues Glaubensbekenntnis veröffentlicht, das den Titel „Rechenschaft vom Glauben“ trägt. Es bekennt sich in Punkt 6 dazu, dass die „Verfasser des Neuen Testaments ... unter der Leitung des Heiligen Geistes Zeugnis abgelegt (haben) von dem in Christus erschienenen Heil Gottes.“³⁸ Es fällt auf, dass von den Verfassern des Alten Testaments nicht behauptet wird, dass sie unter der Leitung des Heiligen Geistes geschrieben haben. Ob damit eine geringere Bedeutung des Alten Testaments angedeutet werden soll oder ob man schlicht übersehen hat, die gleiche Formulierung auch auf die Autoren alttestamentlicher Bücher anzuwenden, bleibt unklar.

Weiter fällt auf, dass die Begriffe „Inspiration“ und „Irrtumslosigkeit“ fehlen. Dafür betont die „Rechenschaft vom Glauben“, dass die Bibel das Wort Gottes in Menschenmund ist. Daher seien auch die biblischen Bücher in ihren Sprachen, Denkweisen und literarischen Formen den Orten und Zeiten verhaftet, aus denen sie stammen. Die Formulierungen in „Rechenschaft vom Glauben“ sind so gefasst, dass sowohl Baptisten, die an der Fehlerlosigkeit der Bibel festhalten (Konservative), wie auch solche, die die Bibel für fehlerhaft halten (Moderate und Liberale), mit diesem Bekenntnis leben können. Klare Aussagen zur Inspiration und Irrtumslosigkeit, wie sie in früheren baptistischen Bekenntnissen zu finden sind, sucht man hier vergeblich.

Das Bekenntnis des weltweit größten baptistischen Kirchenverbandes, der Southern Baptist Convention, die etwa 16 Millionen Mitglieder hat, ist „Baptist Faith and Message“ aus dem Jahre 2000. Das Bekenntnis wurde erstmals 1925 verfasst und lehnte sich an das New-Hampshire-Bekenntnis von 1833 an. 1963 erfolgte eine erste Revision, 2000 eine zweite. Alle drei Fassungen bekennen sich zur Inspiration der Bibel und betonen, dass die Bibel wahr ist „without any mix-

36 A. a. O., 273.

37 Ebd.

38 Vgl. www.baptisten.org.

ture of error“³⁹. Das Bekenntnis von 2000 fügt zusätzlich an: „Therefore, all Scripture is totally true and trustworthy“⁴⁰. Dieser Zusatz ist die Folge einer konservativen Wende, die die Convention in den letzten Jahren des 20. Jahrhunderts genommen hat. Freilich muss der Zusatz nicht im Sinne der Irrtumslosigkeit interpretiert werden, zumal die Begriffe „inerrant“ und „infallible“ fehlen. Diesem Tatbestand trägt auch die Realität Rechnung; denn nicht alle Gläubigen der Convention bekennen sich zur inerrancy und infallibility der Bibel. Gleichwohl muss es als erstaunlich gelten, dass eine große und traditionsreiche Kirche den seit Jahrzehnten eingeschlagenen Weg in die theologische Liberalität stoppt und zu konservativeren Positionen zurückkehrt.

7. Die methodistischen Kirchen

John und Charles Wesley wurden gegen ihren Willen zu Gründern der methodistischen Kirche. Eigentlich wollten sie nur die anglikanische Kirche, in der sie als Geistliche dienten, erneuern, konnten sich aber mit ihren Vorstellungen von lebendigem Christsein nicht durchsetzen und bereiteten damit die Entstehung einer neuen Denomination vor. Dabei ist der Methodismus keine klassische Konfession, die wie etwa die lutherische Kirche auf unverrückbaren Bekenntnissen steht. Vielmehr gleichen die Methodisten den Baptisten, insofern für sie die Heilige Schrift die einzige wirklich zentrale Glaubensgrundlage ist, nach der jeder Gläubige sich richten soll. Als Glaubensgrundlage übernahmen die Methodisten die 39 Artikel der anglikanischen Kirche, allerdings in der verkürzten Form der 25 Artikel aus dem Jahr 1784. Außerdem billigen sie einigen frühen Predigten John Wesleys einen bekenntnisähnlichen Charakter zu. In einer solchen nimmt Wesley auch zur Bibel Stellung und sagt:

„Wir glauben zwar, dass alle Schrift von Gott eingegeben ist (2 Tim 3,16), und darin unterscheiden wir uns von Juden, Türken und Ungläubigen. Wir glauben auch, dass das geschriebene Gotteswort die einzige und hinreichende Richtschnur für den christlichen Glauben und das christliche Leben darstellt, und hierin unterscheiden wir uns grundsätzlich von den Gliedern der römischen Kirche.“⁴¹

Ein ebenso klares Bekenntnis zur Inspiration der Bibel findet sich im Deutsch-Englischen Katechismus von 1903, wo es unter den Fragen 3 und 4 heißt: „Was ist die Bibel? Die Bibel ist nicht Menschenwort, sondern Gottes heiliges, geof-

39 H. Leon McBeth, *A Sourcebook For Baptist Heritage*, Nashville: Broadman, 1990, 505 und www.sbc.net.

40 Vgl. www.sbc.net.

41 Hans Steubing (Hg.), *Bekenntnisse der Kirche*, 284.

fenbartes Wort. Wer lehrt uns die Bibel recht verstehen? Der Heilige Geist, der sie eingegeben hat.⁴²

Während die Väter des Methodismus ein klares Bekenntnis zur Inspiration abgeben, lesen wir nichts zur Frage der Irrtumslosigkeit der Bibel. Dies könnte damit zusammenhängen, dass zur Zeit Wesleys kritische Anfragen an die Bibel noch die Ausnahme waren und sich Wesley deshalb nicht gefordert sah, dazu Stellung zu nehmen.

Im heutigen Methodismus lassen sich, wie in vielen anderen Konfessionen auch, die drei Flügel „konservativ, moderat und liberal“ erkennen. Während es nur noch wenige konservative Methodisten gibt, die an der Irrtumslosigkeit der Bibel festhalten, ist die Zahl der moderaten und liberalen Methodisten klar in der Mehrheit.

8. Die Brüdergemeinden

Eine Glaubensgemeinschaft, die ganz ohne Bekenntnisse auskommt, sich aber dennoch zu den in diesem Artikel behandelten Themen äußert, ist die auf John Nelson Darby (1800–1882) zurückgehende Brüderbewegung. Aufgrund von Spaltungen unterscheidet man die „Offenen Brüder“ von den „Geschlossenen (oder: Exklusiven) Brüdern“. Beide Richtungen sind weltweit anzutreffen. Während die „Geschlossenen“ sehr stark die auf Darby zurückgehende Lehre der Absonderung betonen und kaum Kontakte zu Christen anderer Kirchen pflegen, arbeiten die „Offenen“ mit Christen anderer Bekenntnisse – vor allem im Rahmen der Evangelischen Allianz – zusammen. Die Brüdergemeinden sind gekennzeichnet durch eine starke Betonung der Unabhängigkeit der Ortsgemeinde, des allgemeinen Priestertums der Gläubigen (verbunden mit einer unterschwelligten Ablehnung von ordinierten Pastoren) und der Irrtumslosigkeit der Bibel. Bekannt geworden sind die Brüdergemeinden vor allem durch ihre „Elberfelder Bibelübersetzung“, die sich durch eine sehr genaue Wiedergabe des hebräischen und griechischen Grundtextes auszeichnet und auch unter Christen anderer Konfessionen verbreitet ist.

Die Brüdergemeinden bekennen „die göttliche Eingebung der ganzen Heiligen Schrift, ihre völlige Zuverlässigkeit und einzige Autorität in allen ihren Aussagen.“⁴³ Damit gehört die Brüderbewegung zu den konservativen Kirchen, die sich nicht nur für die Inspiration, sondern auch für die Irrtumslosigkeit der Bibel ausspricht.

42 A. a. O., S. 290f.

43 Jürgen Tibusek, *Ein Glaube, viele Kirchen*, 331.

9. Die Freien evangelischen Gemeinden

In Deutschland entstand die erste Freie ev. Gemeinde (FeG) durch Hermann Heinrich Grafe in Wuppertal-Elberfeld im Jahre 1854.⁴⁴ Seit dieser Zeit ist der Bund FeG kontinuierlich gewachsen und hat in Deutschland etwa 40.000 Mitglieder; weltweit rechnen sich knapp 1 Million Gläubige zu Freien ev. Gemeinden. Die FeG betont das allgemeine Priestertum aller Gläubigen und lehrt und praktiziert die Glaubenstaupe. Im Unterschied zu Baptistengemeinden muss ein Mitglied einer FeG aber nicht unbedingt die Glaubenstaupe empfangen haben. Wer als Säugling in einer evangelischen Landeskirche getauft wurde und diese Taufe als für sich gültig bezeichnet, der kann ohne eine erneute Glaubenstaupe Mitglied einer FeG werden, sofern er bekennt, durch Bekehrung und Glaube an Jesus Christus die Erneuerung seines Lebens erfahren zu haben.⁴⁵

Der Bund FeG hat außer dem Apostolikum kein Bekenntnis. Da das Apostolikum nichts zur Schriftlehre sagt, findet man auch keine für alle FeG-Gläubigen gültigen Aussagen zur Heiligen Schrift. Maßgebliche Theologen des Bundes FeG haben sich jedoch immer zur Inspiration der Bibel bekannt. Der frühere Rektor des Theologischen Seminars der Freien ev. Gemeinden, Jakob Millard, fasste zusammen, was bis heute Konsens in den Gemeinden ist: „Wir glauben an die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift, aber wir glauben nicht an ein bestimmtes Inspirationsdogma.“⁴⁶ Begriffe wie Verbal-, Personal- oder Realinspiration greifen nach Meinung von Theologen der FeG zu kurz, um das biblische Inspirationsverständnis angemessen zum Ausdruck zu bringen. Auch „Irrtumslosigkeit“ oder „Unfehlbarkeit“ seien Begriffe, die der Bibel wesensfremd seien und deshalb auch nicht benutzt werden sollten.⁴⁷ Insofern sind Freie ev. Gemeinden zu den moderaten Freikirchen zu zählen, die sich mit der Lausanner Verpflichtung dazu bekennen, dass die Bibel ohne Irrtum ist in allem, „was sie verkündigt“.⁴⁸ Darunter werden nach gängiger Interpretation vor allem die soteriologischen Aussagen der Bibel verstanden. Biblische Aussagen zu naturwissenschaftlichen oder historischen Themen müssen nach diesem Verständnis nicht in jedem Fall wahr sein. Allerdings gibt es im Bund FeG nicht wenige Theologen und auch viele Laien, die an der Irrtumslosigkeit der Bibel (im Urtext) in allen ihren Aussagen festhalten und somit zum konservativen Flügel der Freikirchen zu rechnen sind.

44 Arndt Schnepfer; Peter Strauch, *Das FeG-Buch. Wege und Visionen der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland*, Witten: Bundesverlag, 2004, 25.

45 A. a. O., 17.

46 Wilfrid Haubeck, Gerhard Hörster (Hg.), *Berufen zum Diener des Wortes Gottes*, Witten: Bundesverlag, 1987, 36.

47 A. a. O., 35f.

48 Jürgen Tibusek, *Ein Glaube, viele Kirchen*, 343.

10. Die charismatischen Gemeinden

Unter charismatischen Gemeinden werden hier sowohl die Gemeinden verstanden, die Anfang des 20. Jahrhunderts mit dem Aufkommen der Pfingstbewegung entstanden sind, als auch jene, die ab 1960 im Zuge der charismatischen Erneuerungsbewegung ins Dasein traten. Beide Strömungen weisen ein fast identisches Frömmigkeitsprofil auf und sind auch in ihren Lehrüberzeugungen sehr ähnlich. Die pfingstlich-charismatische Bewegung ist der am schnellsten wachsende Teil der Christenheit. Die größten Wachstumsraten trifft man heute in Südamerika und Afrika, wo ein Jahreswachstum von über 5 Prozent normal ist.⁴⁹ Die Zahl der Anhänger wurde bereits im Jahr 2000 auf weltweit 350 Millionen geschätzt⁵⁰; heute geht man von über 500 Millionen aus.⁵¹

Die pfingstlich-charismatischen Gemeinden lehren in der Regel sowohl die Inspiration wie auch die Irrtumslosigkeit der Bibel⁵², gehören also zu den konservativen Freikirchen. Die im deutschen „Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden KdöR“ (BFP) zusammengeschlossenen 600 Gemeinden formulieren in ihrem Glaubensbekenntnis:

„Wir glauben an Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, gezeugt vom Heiligen Geist und geboren von der Jungfrau Maria. In ihm hat Gott sich uns Menschen endgültig zum Heil geoffenbart. Davon gibt die Bibel, die von Gottes Geist inspirierte Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, als unfehlbare Richtschnur unseres Lebens, Denkens und Handelns Zeugnis.“⁵³

In den Glaubensgrundlagen verschiedener neucharismatischer Gemeinden wie dem *Christlichen Zentrum Frankfurt* oder dem *Christlichen Zentrum Düsseldorf* fehlen die Begriffe „unfehlbar“ und „irrtumslos“.⁵⁴ Dies mag ein Hinweis dafür sein, dass sich Teile der charismatischen Bewegung vom konservativen zum moderaten Typus bewegen, wobei allerdings die Inspiration selbst nicht zur Disposition steht.

11. Fazit

In ihren grundlegenden Glaubensdokumenten bekennen sich die christlichen Kirchen nahezu ausnahmslos zur göttlichen Inspiration der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Darüber hinaus bekennen sich einige konservative Kirchen zur Irrtumslosigkeit der Bibel in allen ihren Aussagen. Doch welche

49 Patrick Johnstone, Jason Mandryk, *Operation World*, Waynesboro: Paternoster, 2001, 120.

50 A. a. O., 3.

51 Vgl. www.bfp.de (Stand: 25.06.2008).

52 Walter J. Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1969, 323ff.

53 Vgl. www.bfp.de (Stand: 25.06.2008).

54 Vgl. www.czf.de und www.czd.de (Stand: 25.06.2008).

Rolle spielt heute das Bekenntnis zur Inspiration in Theologie und Gemeinde? Die einschlägigen Publikationen von Theologen sowohl der katholischen Kirche wie der protestantischen Kirchen zeigen, dass zwar noch formal von Inspiration gesprochen wird, doch inhaltlich ist längst „die Ablösung von einer Verbalinspiration im Sinne einer objektiven Vorversicherung bibl. Worte und daraus abgeleiteter theol. Aussagen vollzogen“⁵⁵ worden, wie sie von den Verfassern der Bekenntnisschriften intendiert war. Der heutige Protestantismus glaubt, dass alle Versuche gescheitert sind, den „christlichen Glauben durch ein ‚außerhalb seiner selbst‘ zu sichern bzw. zu begründen“.⁵⁶ Im bewussten Gegensatz zum bzw. in Weiterführung vom Inspirationsverständnis der Bekenntnisschriften wird deshalb vor allem im Protestantismus ein Verständnis vertreten, das Inspiration „als Akt der Geistmitteilung durch Gottesoffenbarung definiert, der überall stattfindet, wo Glaubensgewißheit entsteht.“⁵⁷ Folglich wird Inspiration nicht auf die Autoren der biblischen Bücher begrenzt, sondern auf alle Gläubigen ausgedehnt, wobei gleichzeitig die Irrtumsfähigkeit der Inspirierten ausdrücklich postuliert wird.⁵⁸

Es gilt also festzuhalten, dass das traditionelle Inspirationsverständnis der Bekenntnisschriften nur in konservativen evangelikalischen Kirchen, in bewusst konfessionellen Kirchen wie der SELK sowie – zumindest offiziell – in der katholischen Kirche in Geltung ist. So wie die protestantische Theologie seit der Zeit der Aufklärung auch andere Bekenntnisaussagen uminterpretiert hat – aus der leiblichen Auferstehung Christi etwa ist die Auferstehung ins Kerygma geworden – so ist auch das Inspirationsverständnis einer Neuinterpretation unterzogen worden. Diese Neuinterpretation mag zwar noch den Terminus „Inspiration“ benutzen, versteht darunter aber nicht mehr, was die Christenheit darunter jahrhundertlang verstanden hat: dass nämlich die Bibel das zuverlässige und unfehlbare Wort Gottes ist, dem der Gläubige im Leben und im Tod vertrauen kann.

Im Zuge der Neuinterpretation des Begriffs „Inspiration“ haben viele protestantische Kirchen – Landes- und Freikirchen – aber nicht nur den Glauben an die Zuverlässigkeit der Bibel verloren. Als Folge ist es auch zu einem Verlust an Glaubwürdigkeit der Kirchen selbst gekommen. Gottesdienstbesucher haben bemerkt, dass manche kirchlichen Funktionsträger selbst nicht mehr an die Zuverlässigkeit der Bibel glauben, dass sie die klaren biblischen Aussagen uminterpretieren und manches dabei eliminieren. Dabei ist zahlreichen Gemeindegliedern durchaus nicht bewusst, dass Aufklärung und Rationalismus mit ihrer Überzeugung, dass Gott nicht ins Diesseits eingreife und es folglich auch keine Inspiration durch Gottes Geist geben könne, die Grundlagen heutiger Theologie darstellen, somit also letztlich atheistische Voraussetzungen die gegenwärtige Universitätstheologie bestimmen. Doch viele regelmäßigen Besucher der Gottesdienste

55 Werner Brändle, *Inspiration/Theopneustie*, in: *RGK* 4, 170.

56 A. a. O., Sp. 173.

57 Wilfried Härle, *Dogmatik*, Berlin: de Gruyter, 1995, 122.

58 A. a. O., 123.

„fühlen“ den Glaubensverlust der Kirchen und haben „mit den Füßen“ abgestimmt und sich nach anderen Kirchen umgeschaut, in denen sie eine bibeltreue Verkündigung wahrzunehmen glauben. Inzwischen hat sich die Lage – natürlich auch mit verursacht durch den dramatischen demographischen Wandel – so weit verschärft, dass immer häufiger Kirchen geschlossen werden müssen. Ob es hier noch einmal zu einer Trendwende kommen wird, ist schwer abzusehen. Doch eines scheint sicher: Sollte der Protestantismus nicht zu einem Inspirationsverständnis zurückfinden, wie es in den Kirchen über mehr als 1500 Jahre selbstverständlich war, ist kaum damit zu rechnen, dass die evangelischen Kirchen von einer geistlichen Neubelebung erfasst werden. Alle Aufbrüche der Vergangenheit, die die Kirchen wieder füllten und gesellschaftsrelevant machten – ob im englischen Methodismus eines John Wesley, im amerikanischen „Great Awakening“ von Jonathan Edwards oder im deutschen Pietismus eines Spener und Zinzendorf – waren bibelzentriert und von der festen Überzeugung getragen, dass *alle Schrift von Gott eingegeben ist*.⁵⁹ Dabei muss immer wieder betont werden, dass es gar keine zwingenden Gründe gibt, Wissenschaft unter der Prämisse „etsi Deus non daretur“ zu treiben. Dieser von der säkularen Wissenschaft postulierte Grundsatz jeder Forschung ist willkürlich gesetzt und mag für Atheisten alternativlos erscheinen. (Sie berauben sich dadurch allerdings freiwillig wichtiger Erkenntnisse; denn ohne Gott diese Welt erklären zu wollen, verbaut den Blick auf zentrale Wahrheiten.) Doch warum sollte ein Theologe, der sich per definitionem zum Glauben an Gott bekennt, davon ausgehen, dass Gott kein Handelnder und Redender ist? Ein solcher Theologe verdient nicht den Namen „Theologe“; er ist bestenfalls ein Religionswissenschaftler. In Kirche und theologischer Ausbildung muss also wieder neu anerkannt werden, was die Bibel von Gott bezeugt und was die millionenfache Erfahrung von Menschen aller Zeiten gewesen ist: Gott redet und handelt. Es muss neu Ernst gemacht werden mit der Einsicht Zinzendorfs:

*Herr, dein Wort, die edle Gabe, diesen Schatz erhalte mir;
denn ich zieh es aller Habe und dem größten Reichtum für.
Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten, worauf soll der Glaube ruhn?
Mir ist's nicht um tausend Welten, aber um dein Wort zu tun.*
(Evangelisches Gesangbuch, Nr. 198)

59 Philipp Jacob Spener, *Umkehr in die Zukunft. Reformprogramm des Pietismus – Pia desideria*, Gießen: Brunnen, 1975, 55.

Friedhelm Jung

Denominational Positions on the Inspiration and Inerrancy of the Bible

Time and again there are disputes concerning the Bible in theology and in the Church. Is the Bible the Word of God or does it merely contain God's Word? Is it reliable and without error in all of its statements, or are only its soteriological sections trustworthy? Is the Bible on the same level as the sacred writings of other religions, such as the Koran and the Upanishads, or is it superior to these?

This essay examines what Christian denominations assert concerning the Scriptures in their confessional writings and whether their use of the Bible in practice is consistent with the statements of these didactic documents. This article shows that there are essential differences between the denominations. In fact most of them confess the inspiration of the Holy Scriptures by the Spirit of God. But neither the Lutheran nor the Reformed Churches derive the infallibility and inerrancy of the Bible from this. At best they confess the infallibility of the Scriptures in the area of their soteriological statements. By way of contrast, most of the conservative evangelical denominations confess both inspiration and inerrancy in the area of soteriological statements; some even believe in the inerrancy of the whole Bible.

„Das Wort sie sollen lassen stahn ...“¹

Theologische Bemerkungen zu hermeneutischen und heilsgeschichtlichen Voraussetzungen der Schriftauslegung angesichts liberal-theologischer und postmoderner Relativierungen

Einleitung

Luthers Appell, das Wort – die Bibel als Wort Gottes (*scriptura Dei*) – gelten zu lassen, durchzieht seine gesamte Verkündigung und Lehre. Dieser Appell kommt auch immer wieder in Liedtexten des gottesdienstlichen Gebrauchs zur Sprache, wie in dem zitierten „Ein feste Burg ist unser Gott“ deutlich zu erkennen ist. Das Ringen oder gar Streiten um das richtige, Gott gemäße Schriftverständnis und die Gott gemäße Schriftauslegung ist unter den Reformatoren kein Nebengleis christlicher Existenz, im Gegenteil, es gehört zum Proprium, zum Zentrum des christlichen Glaubens schlechthin. Sobald das Wort Gottes (= die Bibel, *verbum externum*) nicht mehr stehen und gelten gelassen wird für die gelebte Existenz des Christ-Seins, gehen der Grund und die Hoffnung des Glaubens und der Kirche verloren.

Auch die römisch-katholische Kirche ist gegenwärtig sehr daran interessiert, die Bibel für den Gottesdienst, das christliche Leben und die Mission wieder stärker in Gebrauch zu bringen. Im Herbst 2008 wurde auf höchster Ebene einer Weltbischofssynode über die bleibende Bedeutung des Wortes Gottes nachgedacht. „Ein Realist ist, wer im Wort Gottes das Fundament allen Seins erkennt“, sagte Papst Benedikt XVI. zum Auftakt dieser Synode im Vatikan. Die 253 Synodenväter aus 113 Bischofskonferenzen, 13 Ostkirchen und der römischen Kurie haben mittlerweile die Arbeiten zum Thema „Das Wort Gottes in Sendung und Mission der Kirche“ beendet. Die Ergebnisse der Synode sollen in den Parchien und Ortsgemeinden ein erneutes Fragen nach dem und ein neues Hören auf das Wort Gottes auf allen Ebenen motivieren.

Dass die Frage nach dem Gott gemäßen Schriftverständnis und der rechten Schriftauslegung nicht zum Bereich ‚überholter, alter Kamellen‘ zur rechnen ist, wird auch in einem Kommentar des Wiener Theologieprofessors Ulrich Körtner deutlich, wenn er während der Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Stuttgart im Oktober 2008 – laut der Zusammenfassung von Idea-Spektrum –

1 Martin Luther in seiner Lieddichtung „Ein feste Burg ist unser Gott“, Strophe 4: „Das Wort sie sollen lassen stahn“, in: EG 362,4.

sagt, dass die historisch-kritische Bibelauslegung schuld daran sein könnte, dass die Bibel für viele Menschen bedeutungslos geworden sei. Ihr Nutzen für das Leben sei nicht mehr einsichtig. Idea-Spektrum schreibt: „Laut Körtner hat diese Methode [d. h. die historisch-kritische, Anm. d. Verf.] dazu geführt, dass viele Menschen den Glauben daran verloren haben, dass Gott durch die Bibel zu ihnen reden will. Daher habe sich in den letzten Jahren bei zahlreichen Bibelwissenschaftlern die Einsicht durchgesetzt, dass jede Bibelauslegung den Glauben fördern und die Verkündigung einen Sitz im Leben haben müsse. Die Herausforderung an eine zeitgemäße Bibelauslegung bestehe darin, „das menschliche Wort als Gotteswort zu vernehmen, ohne den bleibenden Unterschied zwischen beiden zu verdunkeln“.²

Aus solchen Beispielen lässt sich zweifellos erkennen, wie zeitgemäß und notwendig die Fragen nach dem rechten Schriftverständnis und der rechten Schriftauslegung bleiben, auch und gerade in einer postmodernen Zeit, die dazu neigt, normative Inhalte und Glaubensverbindlichkeiten zu relativieren oder ganz aufzulösen. Evangelikale Theologie ist daher in doppelter Hinsicht herausgefordert, Antworten zu formulieren, angesichts liberal-theologischer, aber auch angesichts postmodern-theologischer Relativierungen. Ausgewählte Grundzüge einer evangelikalen Schriftauslegung sollen im Folgenden skizziert werden.

1. Nicht mit verdeckten Karten spielen, vielmehr Grundlagen klären

Jeder Leser oder Ausleger der Bibel bringt etwas mit: *Voraussetzungen*. Voraussetzungen prägen die *Grundlage* der Schriftauslegung. Daher ist stets zu klären, welche Voraussetzungen und Grundlagen dem *Bibelverständnis* eines Auslegers zugrunde liegen, welche er von vorneherein mitbringt. Solche Überlegungen gehören zum Grundwissen der theologischen Arbeit (Fundamentaltheologie bzw. Prolegomena oder Erkenntnistheorie).

Die *Exegese* von Bibeltexten (das Verfahren der Textinterpretation) ist in jedem Fall nicht voraussetzungslos oder gar *per se* neutral. Stets liegt der Exegese ein systematisch-theologisches bzw. eine erkenntnistheoretisches Axiom zugrunde.³ Daher sollten wesentliche *Auslegungsregeln* für die exegetische Interpretation der Bibel bewusst gemacht werden (= Klärung der hermeneutischen Prinzipien für die darauf aufbauende Exegese). Diese Auslegungsregeln sollten u. a. – das wird hier als These zur Diskussion gestellt – von der Bibel selbst ableitbare *heilsgeschichtliche Prinzipien* berücksichtigen.

Evangelikale Theologie bzw. *evangelikale Schriftauslegung* will – auch im Sinne Luthers – das Wort der Heiligen Schrift in vollem Umfang gelten lassen

2 Idea-Spektrum 42 (2008), 9.

3 Vgl. dazu Gerhard Maier: *Biblische Hermeneutik*, 5. Aufl., Wuppertal 2005, 35f; 267f; u. ö.

(„lassen stahn“ = stehen lassen). Diese Geltung des Wortes Gottes als „Schrift Gottes“ will das normale Christenleben des Einzelnen, wie das der Gemeinde Jesu, aber auch die christlich-theologische Forschung umschließen und leiten. Im Folgenden werden einige hermeneutische und heilsgeschichtlich relevante Voraussetzungen für eine Art der evangelikalén Schriftauslegung⁴ in Erinnerung gerufen. So soll gewährleistet bleiben, dass das von Menschen verfasste Wort der Heiligen Schrift unmittelbar, uneingeschränkt und direkt als Gottes autoritatives Wort auch wirklich in Geltung bleibt. Im Blick auf wesentliche Gesichtspunkte eines evangelikalén Schriftverständnisses braucht ganz und gar nicht mit verdeckten Karten gespielt zu werden. Wenn nämlich die Grundlagen der Überlegungen und Aussagen offen liegen, wie sie abgeleitet und begründet werden, ist Kommunikation und Austausch mit Andersdenkenden gut möglich.

1.1 *Sich der Autorität der Bibel als Wort Gottes unterordnen*

Wenn wir von der Autorität der Bibel und der Unterordnung unter diese Autorität sprechen, dann bedeutet das, dass die Bibel als Ausdruck des einzigartigen und unvergleichlichen Willens Gottes das Recht besitzt zu formulieren, was Menschen über Gott und seine offenbarten Gedanken glauben sollen und wie Menschen sich dementsprechend verhalten sollen.

So sehr auch in den Jahrhunderten der Kirchengeschichte über viele Lehrmeinungen gestritten wurde, ein Themenfeld stand über die Jahrhunderte hinweg eigentlich nie wirklich ernsthaft zur Debatte: *die Autorität der Heiligen Schrift*, auch ihre „göttlichen Inspiriertheit“ durch das Wirken des Heiligen Geistes im Prozess der Schriftwerdung (vgl. so bereits angewendet im Verständnis zum Beispiel von 2 Tim 3,16; 1 Petr 1,19–21). E. Schnabel resümiert dementsprechend sachgerecht: „Bei aller Meinungsverschiedenheit und theologischen Gegnerschaft war man sich darüber einig, dass die Bibel Gottes Wort ist und deshalb göttliche Autorität besitzt. Was die Bibel *lehrt*, war zum Teil umstritten, nicht jedoch, was sie *war*: nämlich die gewisse und verbindliche Offenbarung Gottes.“⁵

Schon früh im 1. und 2. Jahrhundert n. Chr. wurde das Alte Testament als das von Gott inspirierte, normative und autoritative Offenbarungswort Gottes unter Christen anerkannt (vgl. Mt 22,29; Lk 24,27; Joh 2,22; Joh 7,38; Röm 15,4; 1 Kor 15,3–4; 2 Tim 3,16 usw.), das u. a. bewusst auf Christus hin ausgelegt

4 Dieser Beitrag erhebt nicht den Anspruch, eine „Norm“ für evangelikale Schriftauslegung zu präsentieren. Vielmehr wird eine Art der Schriftauslegung zur Diskussion gestellt, die aber immerhin eine Mehrheit von „Evangelikalén“ repräsentieren dürfte, dabei zugleich insbesondere die heilsgeschichtlichen Aspekte berücksichtigt.

5 So E. Schnabel: *Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel*, 2. Aufl., Wuppertal 1997, 9.

wurde.⁶ Christen zur Zeit der Alte Kirche haben mit der glaubenden Anerkennung der apostolischen Autorität des von Gott geschenkten Kanon „neutestamentlicher“ Schriften in Ergänzung zum Alten Testament die „christliche Bibel“ vollendet, und zwar unter der Leitung des Heiligen Geistes, nicht aufgrund menschlicher Willkür. Der biblische Kanon der 66 Schriften ist „offenbarungsgemäß“ von Gott gewirkt.⁷

Diese durch den Heiligen Geist inspirierte Heilige Schrift als normative göttliche Autorität ist Maßstab und Richtschnur der Wahrheit für Lehre und Leben der Gemeinde, korrespondierend zur zentralen Bedeutung der „Christus-Verkündigung“ und des Bekenntnisses „Christus ist der HERR“.⁸

Die Argumentation des Schriftbeweises („denn die Schrift sagt“) in beinahe allen neutestamentlichen Schriften bzw. die Formel „auf dass erfüllt würde, was geschrieben steht“ belegen von Anfang an auf beeindruckende Weise die unhinterfragte Normativität und Autorität der Bibel unter Christen (zunächst das in der Gemeinde in vollem Umfang anerkannte und angewendete AT, später dann auch das NT in ergänzender Vollendung der gesamten kanonischen Bibel). Die Bibel als von Menschen verfasstes „Buch“ ist das Wort Gottes, dem sich Gläubige unterzuordnen haben, wie vor Gott selbst. Der Bibel ist daher auch als Ausdruck der Liebe zu Gott zu vertrauen und zu gehorchen, wie Gott selbst.⁹ G. Maier drückt es folgendermaßen aus: „[Es ist] wichtig, dass wir [die] Autorität [der Bi-

6 Dazu ausführlich Hans Freiherr v. Campenhausen: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, 76–123. Zusammenfassend im Blick auf die nachapostolische Zeit schreibt er: „Die alte jüdische Bibel ist und bleibt zunächst die einzige schriftliche Norm der Kirche und ist – mit mehr oder weniger Betonung – als solche überall anerkannt“, a. a. O., 77. Trotz der noch teilweise vorhandenen Unschärfe zwischen kanonischen und unkanonischen Schriften gilt ungetrübt für die Anfänge der christlichen Kirche: „... die Vorstellung der heiligen Schrift, die ein Ganzes ist und als solches Autorität besitzt, steht ... fest“, a. a. O., 79.

7 Vgl. zur Kanonwerdung die Ausführungen von G. Maier: *Biblische Hermeneutik*, 5. Aufl., Wuppertal 2005, 133–138: „Die Abgrenzung des Kanons“.

8 Vgl. dazu u.a. E. Schnabel, a. a. O., 9–17. Siehe auch bei H. Fr. v. Campenhausen, a. a. O., 380: „[D]ie heilige Schrift [bleibt] somit unbeschränkt die höchste Autorität und die einzige feste Lehr- und Sittennorm der rechtheligen Kirche“. Vgl. die Diskussion zur frühchristlichen Bekenntnisentwicklung in J. N. D. Kelly: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*, Göttingen 1972.

9 Sehr eindrücklich formuliert das Calvin, wenn er hervorhebt, dass der Hörer der Offenbarung mit vollster Gewissheit feststellt, „dass die heilige Schrift, wenn auch durch den Dienst der Menschen, so doch aus Gottes eigenstem Munde zu uns gekommen ist, und wir sehen in ihr Gott selbst gegenwärtig vor uns stehen. Nicht Beweise oder Wahrscheinlichkeiten suchen wir, auf die wir unser Urteil stützen könnten, sondern wir unterwerfen unser Urteil und unser Denken einer unwidersprechlich gewissen Tatsache“, in: Inst. I,7,5.

bel] als die Personautorität des hier begegnenden Gottes erkennen.“¹⁰ Gott ist es, der da redet, es ist seine Schrift.¹¹

An dieser hohen Wertschätzung der kanonischen Bibel als dem offenbarten Wort des lebendigen, heiligen und allmächtigen Gottes, der nicht lügt, hat sich bis zum 18. Jahrhundert im Großen und Ganzen unter Christen unterschiedlichster konfessioneller Prägung nichts Wesentliches geändert. Die Reformatoren Luther, Zwingli und Calvin, die reformierten und die lutherischen Traditionszweige (Orthodoxie), die puritanischen und pietistischen Väter, die Initiatoren und Anhänger der unterschiedlichen Freikirchenbewegungen und der Erweckungsbewegungen, ja auch – wenn auch mit Einschränkungen – die römisch-katholische sowie die ostkirchliche Tradition, sie alle teilen die Auffassung der uneingeschränkte Autorität und Normativität der kanonischen Bibel.¹²

Diese Autorität der Heiligen Schrift, so legen uns vor allem auch die Reformatoren ans Herz, wird primär mit der Offenbarung Gottes selbst und der göttlichen Inspiration der menschlichen Verfasser begründet. Die Heilige Schrift ist Offenbarungswort des bewussten Willens Gottes, sie ist „von Gott gehaucht“, also in jeder Hinsicht als durch den Heiligen Geist inspiriert zu erfassen und zu verstehen (Auslegung in Anlehnung an 2 Tim 3,16). Dabei ist es Gottes Geist selbst, der die Autoren inspirierte, ohne dabei die vollumfängliche menschliche Seite der Verfasser bei der Schriftwerdung außer Acht zu lassen oder gar zu ignorieren.

Allerdings bilden Gottes Wort und die jeweils menschlichen, individuellen Eigentümlichkeiten der Verfasser eine Einheitlichkeit, die uns nicht erlaubt, die Schrift in Segmente oder Schichten des „Göttlichen“ und des „Menschlichen“ aufzuteilen (vgl. 2 Petr 1,21). An dieses inspirierte Bibelwort (*verbum externum*) als einer genuin göttlichen Offenbarung als Mittel und Kanal zur Begegnung mit dem Menschen hat sich Gott verbindlich gebunden. Deshalb, weil diese Heilige Schrift zu Recht beansprucht, die höchste und letzte Instanz und maßgebliche Norm der Gemeinde Jesu zu sein, darf ihre Autorität nicht in Frage gestellt werden. „Deutlich genug ist ... jede andere Norm außer der Schrift ausgeschlossen. Es gibt ... Kirche nur, wo diese Ausschließlichkeit des biblischen Zeugnisses herrscht“, betont der reformierte Dogmatiker Otto Weber als Repräsentant ähn-

¹⁰ G. Maier, a. a. O., 152.

¹¹ So akzentuierte es bereits Luther, siehe Armin Buchholz: *Schrift Gottes im Lehrstreit. Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–1528*, Gießen 2007, 67–78; siehe auch Calvin, Inst. I,7,4.

¹² Belege und ausführlichere Zusammenfassungen zum Schriftverständnis in der Dogmen- und Theologiegeschichte, die an der Autorität, Normativität und auch der Irrtumslosigkeit / Unfehlbarkeit festhält, siehe beispielsweise E. Schnabel, a. a. O., 9–46 oder H. Stadelmann: *Evangelikales Schriftverständnis. Die Bibel verstehen – der Bibel vertrauen – der Bibel folgen*, Hammerbrücke 2005, 27–49. Vgl. auch mit ausführlicheren Belegen dokumentiert J. Cochlovius, P. Zimmerling (Hg.): *Evangelische Schriftauslegung. Ein Quellen- und Arbeitsbuch für Studium und Gemeinde*, Krelingen, Wuppertal 1987.

lich denkender und in dieser Weise sich zur Autorität der Bibel bekennender christlicher Theologen.¹³

Ein Großteil evangelikal denkender Christen stehen demnach – in Übereinstimmung mit einer beachtlichen Wolke an Glaubensgenossen und Befürwortern aus allen Jahrhunderten der Kirche – auf dem Standpunkt, dass die kanonische Bibel als Ganze – ohne Scheidung in „Wesentliches und Unwesentliches“ usw. – Gottes Wort und Offenbarung „ist“. Nur dieses Urteil vermag dem Anspruch der Bibel selbst gerecht zu werden. Gott offenbart seine Gedanken, er selbst redet.

Dieses Postulat schließt damit zugleich andere innerweltliche Instanzen oder Autoritäten neben oder über der Heiligen Schrift aus. Weder das katholische „Lehramt“ als die der Schrift übergeordnete Instanz oder die „Tradition der Kirche“, noch die akademischen „Gelehrten“ auf protestantischer Seite können der Autorität und Normativität der Bibel als dem inspirierten Wort Gottes beigeordnet oder gar gleichgesetzt werden. Auch nicht die Vernunft als „hermeneutische Norm“ (G. Ebeling), noch die Geschichte (H. Gunkel, A. v. Harnack), noch das „religiöse Selbstbewusstsein“ (Schleiermacher) oder die Erfahrung (D. F. Strauß, K. Girgensohn) oder anderes können neben der Schrift bestehen, noch dieser vorschreiben, wie sie auszulegen und zu verstehen ist. Die Schriftautorität wird eben nicht vom Menschen abhängig gemacht, sondern von dem, der ihr Verfasser ist, von Gott selbst.¹⁴

Zugleich lässt sich beobachten, dass der Anspruch der Autorität der Heiligen Schrift gegen alle anderen Instanzen immer wieder der Kritik ausgesetzt gewesen ist. Der reformatorische, von der Bibel zur Recht abgeleitete Grundsatz der Sola-Scriptura-Autorität (allein die Schrift gilt als Norm für Lehre und Leben) wurde immer wieder in Frage gestellt.¹⁵ Dennoch formulieren an diese Norm sich haltende und an sie sich bindende Christen, beispielsweise in Anlehnung an die gut begründete Zusammenfassung von R. Slenczka: „Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist das Wort des Dreieinigen Gottes, in dem er sich zu erkennen gibt, durch das er gegenwärtig ist, spricht und handelt.“¹⁶ Diese Voraussetzung ist axiomatisch und damit grundlegend.

1.2 Auslegungsregeln beachten

In Spiel und Sport, aber auch in der Musik, der Mathematik oder der Grammatik gibt es Regeln, in gewisser Weise so etwas wie vereinbarte „Spielregeln“, die benötigt werden, um die „Sache“ richtig und sachgerecht anwenden oder ausüben

13 O. Weber: *Grundlagen der Dogmatik*, Bd. 1, 6. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1983, 299.

14 Vgl. dazu die weitestgehend ausgezeichnete Darstellung und Diskussion bei R. Slenczka: *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen*, Göttingen 1991, 38–62 und 262–271 und auch zur „Schriftgemäßheit der Schriftauslegung“, 94–117.

15 Vgl. dazu G. Maier, a. a. O., 151–152.

16 R. Slenczka, a. a. O., 38.

zu können. Diese Vereinbarungen regeln gesetzmäßige Abläufe oder vereinbarte Vorgehensweisen, je nach Aufgabengebiet. Zugleich verhindern oder ahnden sie Regelverletzungen. Auch die Kommunikation zwischen Personen kennt solche „Regeln“, eben Regeln der Verständigung. So wird gewährleistet, dass sich der *Sprecher* (der Sender einer Botschaft) und der *Hörer* (der Empfänger einer Botschaft) auch wirklich verstehen und wissen, was jeweils – durch Worte und Sprache ausgedrückt – gemeint ist.

Aus dem zur Autorität und Norm der Bibel zuvor Gesagten ergibt sich die Notwendigkeit der „richtigen Auslegung“ des Bibelwortes im Ganzen wie im Detail. Aus der Auslegung ergibt sich das „Verstehen“ sowie die „Anwendung“. Ist die Auslegung falsch, wird das Verstehen irregeleitet und die Anwendung wird falsch oder unbiblisch. Gottes Wille würde dadurch in Lehre, Bekenntnis, Gottesdienstvollzug, Lebensgestaltung und Tat nicht verwirklicht.

Wer viel aus Gottes Wort der Bibel erfasst hat, kann auch viel auf sein Leben übertragen und die geschenkten Einsichten anwenden. Hat jemand ein geringes oder falsches Verständnis, zieht er falsche Schlüsse und wundert sich möglicherweise, wieso sein Glaubensleben stagniert oder warum Gott seltsame Regeln aufstellt, die keiner einhalten kann. Das richtige Bibellesen führt zum Glaubenswachstum, zu geistlicher Reife und macht eine praktische Umsetzung im täglichen Leben möglich (vgl. dazu u. a. Hebr 5, Eph 2, 2 Tim 3,16).

Bei einem falschen oder halbrichtigen Bibelverständnis besteht die Gefahr, dass man sich durch Meinungen und den jeweiligen Zeitgeist verunsichern lässt und nicht weiß, wie man diese zu bewerten hat. Da hilft nur eins: man muss sich als Christ selber gut in der Bibel auskennen. Auch Paulus betont die Wichtigkeit der richtigen Lehre: „Dann sind wir nicht länger wie unmündige Kinder, die sich von jeder beliebigen Lehrmeinung aus der Bahn werfen und durch geschickte Täuschungsmanöver hinterlistiger Menschen irreführen lassen“ (Eph 4,14). Wozu ist das wichtig? Damit jemand als Christ nach Gottes Absicht u. a. richtig zu leben, zu denken und zu handeln versteht.

1.2.1 Erst die Regeln, um zu verstehen, dann die Anwendung

Auch die Auslegung der Bibel geschieht nach gewissen Regeln, die von der Bibel selbst als der sie leitenden Autorität und als Gottes Wort abgeleitet werden können, ja davon abgeleitet werden sollten. Sie sollen das Verstehen der biblischen Botschaft fördern. Gott (als Sender der Botschaft) kommuniziert mit Menschen (jeweilige Empfänger der Botschaft). Diese Kommunikation zwischen Gott und Menschen geschieht – so lässt sich beim Lesen der Bibel unzweifelhaft feststellen – durch in der Geschichte je und je fortschreitende Offenbarung, also unter Gott gewollter „Leitung“ und Enthüllung von dem, was er wollte, dass es die Menschen erfahren und wissen, worauf sie sich völlig im Leben und im Sterben verlassen sollten (vgl. Heidelberger Kat., Fr. 1).

Die Offenbarung der Botschaften, der Gedanken und der Ratschlüsse Gottes finden wir grundgelegt und vom Heiligen Geist „inspiriert“ in der Heiligen Schrift, der Bibel vor (Gal 1,11.12.20; 2 Tim 3,16; Tit 1,3; 2 Petr 1,19–21 usw.). Um diese Botschaft(en) Gottes nun aber auch richtig verstehen zu können, bemühen sich die Empfänger der Botschaft (zum Beispiel gläubige Christen) darum, auszulegen und verständlich zu machen, was ausgesagt, offenbart und vermittelt wurde, wie es vom Sender selbst her (Gott), nach seinen in der Botschaft zugleich mitgeteilten „Auslegungsregeln“ verstanden werden soll. Diese Regeln der Auslegung nennt man ganz allgemein auf alle Arten von Texten bezogen *Hermeneutik* (Regeln, die die Auslegung der Bibel, also auch die Exegese von Bibelabschnitten, bestimmen; gr. *hermeneuein*: aussagen, auslegen). Die Hermeneutik beschreibt die jeweiligen Regeln, die durch die *Exegese* am Bibeltext vollzogen werden (konkrete Auslegung von Einzeltexten nach vorgegeben Auslegungsregeln).

1.2.2 Die Auslegungsregeln sind nicht identisch mit der Auslegung selbst

Oft wird die Auslegung eines Bibelwortes (*Exegese*) mit den Regeln für die Auslegung (*Hermeneutik*) verwechselt oder beide werden gleichgesetzt. Doch die beiden sind nicht identisch. Die *Exegese* ist die konkrete Auslegung eines biblischen Texts nach sprachlichen, grammatisch-historischen und hermeneutischen Regeln. Die *Hermeneutik* dagegen erklärt die Ziele und Beweggründe für die Exegese, wie es also dazu kommt, diese Stelle so und nicht anders mit diesen oder jenen Methodenschritten auszulegen und in die Gesamtheit der biblischen Aussagen einzubetten. Die Hermeneutik steht also immer vor jeder Exegese. Die *Hermeneutik* erklärt die Spielregeln für die Auslegung, die *Exegese* vollzieht die Auslegung an Einzeltexten. Die *Lehre* wiederum schließt aus der Gesamtheit der ausgelegten Bibelworte, was warum als wahr und rechthgläubig zu gelten hat, worauf man sich im Leben und Sterben mit vollem Vertrauen verlassen darf oder was als falsch und irreführend abzulehnen ist usw. (vgl. 2 Tim 2,2).

Erinnern wir uns: jeder Bibelleser und Bibelausleger bringt eine „Hermeneutik“ mit, also Regeln, wie die Bibel ausgelegt werden sollte. Dies geschieht bewusst oder unbewusst. Bei jeder Exegese zeigt sich im Rückschlussverfahren, welche Hermeneutik jeweils beim Bibelleser zugrunde liegt. Da das immer so ist, ist es ratsam, die Begründung und die „Spielregeln“ der eigenen Exegese zu überprüfen. Viele Bibelleser fangen erst nach Jahren des Bibelstudiums damit an, sich über die Voraussetzungen ihrer eigenen Exegese bewusst zu werden oder darüber Rechenschaft abzulegen. Besser wäre es, sich möglichst „bald“, wenn man als Christ einigermaßen die „anfängliche Unmündigkeit“ (Hebr 5,12) überwunden hat, über die Voraussetzungen der eigenen Bibelauslegung Klarheit zu verschaffen. Für gemeindeleitende Christen oder solchen, die in der theologischen Arbeit stehen, ist diese Klärung unverzichtbare Notwendigkeit für den Dienst am Wort.

Bewusst oder unbewusst geht außerdem jedermann von bestimmten Denkvoraussetzungen aus, die ihn geprägt haben. Die offenbarte Quelle aller „Informationen“, die Gott uns Menschen hat zukommen lassen, um über ihn und seine Ratschlüsse und seine Wahrheit sachgerecht informiert zu sein, um die Beziehung zu IHM gut zu gestalten, liegt uns in der Bibel vor. „Wir“ müssen nun entscheiden, wie wir damit im Zusammenhang mit unseren mitgebrachten Denkvoraussetzungen umgehen, wie wir die Bibel auslegen und dann so verstehen, wie der Heilige Geist die Offenbarungen verstanden und ausgelegt haben will (1 Kor 2,10–14; 2 Petr 1,20).

Die normale Auslegung nach gewöhnlichen Auslegungsmethoden soll uns das Verstehen der Bibel erleichtern. Sprachformen, wie bildhafte Beschreibungen, Appelle, Befehle, Gebete usw., sollen als solche wahrgenommen und entsprechend interpretiert werden. Wird in symbolischer Sprache gesprochen, ein Gleichnis erzählt, eine Zeichenhandlung vollzogen, eine Typologie verwendet, liegt ein „historischer“ Bericht oder eine bestimmte Redegattung vor, das und anderes mehr soll je nach seiner Art erkannt und verstanden werden. Das ist wichtig.

Die Auslegung der Bibel ist meistens sehr einfach, weil Gott nicht in mehrdeutigen Orakeln, nicht in Mythen oder unverständlichen Rätseln redete (1 Thess 2,13; 2 Petr 2,16). Gelegentlich ist die Auslegung auch schwierig. Das Ringen um die richtige Bibelauslegung und die damit verbundenen Auslegungsschwierigkeiten sind daher keineswegs eine moderne Erfindung oder nur ein Theologenproblem, das man ignorieren sollte, wie man uns manchmal Glauben machen will.

In der Bibel selbst sehen wir, dass ihre Auslegung Schwierigkeiten bereiten kann. Als Daniel gewisse Prophetenworte von Jeremia las, suchte er lange nach ihrem Sinn (Dan 9,2). Als die Magier aus Babylon nach Jerusalem kamen, wurden „theologische Experten“ befragt, auf dass diese durch die Auslegung alttestamentlicher Prophetenworte den Geburtsort des verheißenen Königs nennen sollten (Mt 2,4.5). Jesus legt den Jüngern aus, was im AT über ihn geschrieben steht (Lk 24,27.45–48). Solch ein Verständnis der Schrift (hier das Alte Testament) lag den jüdischen Jüngern offensichtlich nicht unmittelbar greifbar vor Augen. Die Schrift musste ihnen erst durch Jesus „geöffnet“, also entschlüsselt und erklärt werden (vgl. 2 Kor 3,14–16).

In der Apostelgeschichte hören wir, wie ein Äthiopier im 1. Jahrhundert in Bezug auf einen Abschnitt des Jesaja-Buches (Jes 53,7–8) sich in einer ganz ähnlichen Lage wie die Jünger befand und sich an einen „Ausleger“ wenden musste (Apg 8,30–35), den Gott ihm in der Person des Philippos zur Verfügung stellte. Außerdem müssen offensichtlich bestimmte „Vorbedingungen“ für das sachgerecht Auslegen und Verstehen erfüllt sein, um gewisse Botschaften der Bibel „sachgerecht“ erkennen und nachvollziehen zu können (vgl. Gal 1,12; 1 Kor 2,10–14; 2 Kor 3,14–16). Andernfalls bleiben Worte Gottes „verhüllt“ und dann eben nicht verständlich.

Im 2. Petrusbrief lesen wir, dass „keine Weissagung der Heiligen Schrift [in diesem Fall des AT] eigenmächtig ausgelegt werden darf“ (2 Petr 1,20), was dann schließlich für das NT in gleicher Weise zutrifft. Und weiter heißt es, dass in den Briefen des Apostels Paulus „manches schwer zu verstehen [ist], und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, diese Stellen ebenso wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben verdrehen“ (2 Petr 3,16).

Dass die Inhalte der Schrift wichtig sind und ihre Auslegung offensichtlich schrittweise „erlernt“ werden muss, und es beim Verstehen der Inhalte der Bibel Anfänger und Fortgeschrittene gibt, macht der Zusammenhang von Hebr 5,11–6,3 deutlich: Da ist von „Lehrern/Meistern“ und „Anfängern“ die Rede, von Unmündigkeit und von „geübte Sinne haben“. Die richtige Schriftauslegung ist eben u. a. auch eine „Lernsache“ (vgl. 2 Tim 2,2: die Weitergabe der Wahrheit der frohen Botschaft, richtig ausgelegt, ist für den Apostel von großer Wichtigkeit).

1.2.3 Postmoderner Einwand: „Zu viel Theologie. Das stört“

Immer wieder – und in postmodernistisch geprägten Kreisen zunehmend – gibt es Leute in christlichen Gemeinden, die laut predigen: „Wir müssen uns über die Auslegungsregeln der Bibel nicht so viele Gedanken machen. Das ist nur ungesundes Theologisieren. Lies einfach, was dasteht, und tue das. Das ist genug.“

Oft ist solch eine Bemerkung der Ausdruck des Protests gegen die „Professionalisierung“ der Theologie. Die Vertreter solcher Auffassungen haben den Eindruck, dass diese „Profis“ ihnen durch ihre Interpretation die Bibel „wegnehmen“ oder fremd werden lassen. Sie wollen ausdrücken, dass die Bibel kein geheimnisvolles Buch mit „sieben Siegeln“ ist, sondern von jedermann gelesen und verstanden werden kann. Die Erfahrung zeigt ihnen möglicherweise, dass Theologen zu viele Fragen und Probleme aufwühlen, so dass das, was vorher klar erschien, nun auf einmal „verschwommen“ oder trüb erscheint.

Solch ein Protest kann daher durchaus berechtigt sein. Natürlich soll jeder Christ die Bibel lesen, dem „Gehörten“ als Gottes direkte Anrede vertrauen und gehorchen. Und es ist außerdem wahr, dass die Schrift klar verständlich ist. Das Problem ist nämlich oft gar nicht die Auslegung oder das Verstehen der Bibel, sondern eher das Gehorchen, wie es etwa in Phil 2,14 ausgedrückt wird: „Tut alles ohne Streit und Murren.“ Oftmals verstehen wir das Wort, doch nicht alle gehorchen ihm.

Dennoch ist das Lesen allein oftmals nicht ausreichend, um zu verstehen, was gemeint ist. Und das liegt daran, dass es kein voraussetzungsloses Lesen gibt. Jeder Leser ist bereits ein Interpret, ein Ausleger, ob er bzw. sie das will oder nicht. Und dabei kommt es oft vor, dass wir meinen, dass „unser Verständnis“ einer Bibelstelle gleichbedeutend sei mit dem Reden des Heiligen Geistes (was gleichbedeutend wäre mit dem *verbum internum* zwischen Buchdeckeln der Bibel). Das ist jedoch – ich vermute, Sie stimmen zu – ein Irrtum. Es gibt kein voraussetzungsloses Lesen oder Auslegen der Bibel.

Wenn beispielsweise Paulus in Röm 13,14 sagt: „Gebt keinen Anlass dem Fleisch“, so haben viele Generationen seit Jahrhunderten geglaubt, dass Paulus den Leib bzw. Körper des Menschen meinen würde. Doch „Fleisch“ wird bei Paulus (und im NT) ganz selten auf den Körper bezogen. „Fleisch“ ist in der Regel eine geistliche Sphäre, so etwas wie ein Ausdruck der „sündhaften Natur“ aller Menschen von Geburt an. Versteht das ein Leser unserer Tage nicht, werden die Auslegung solcher Passagen und damit die Anwendung im Leben ziemlich falsch.

Nun haben wir 66 kanonische Bücher, die die christliche Bibel ausmachen. Alle spielen in für uns fremden Ländern, fremden Kulturen, fremden Zeiten, mit fremden Sitten und Bräuchen. Dann gibt es verschiedene Literaturgattungen in der Bibel. Geht es bei einem vorliegenden Text um narrative oder poetische Aussagen oder um Weisheits- oder um Briefliteratur? Was bedeutet das für die Auslegung? Das Bibelwort soll doch für uns Menschen im 21. Jahrhundert von zentraler Bedeutung sein. Wie soll die richtige Umsetzung gelingen?

Dies und anderes mehr verlangt geradezu nach eine gründlichen Auslegung gemäß bestimmten Auslegungsregeln. Denn es ist doch unbestritten wahr: Entscheidende Lehren innerhalb der christlichen Kirchen und Konfessionen basieren zwar auf der Bibel als Fundament. Allerdings meinen die einen, dass etwa die Säuglingstaufe schriftgemäß und biblisch sei, die anderen sagen das Gleiche von der Glaubens- oder Erwachsenentaufe. Die einen meinen, dass der Mensch einen freien Willen habe, sich für Gott zu entscheiden, andere verneinen das kategorisch. Manche glauben, dass ein tausendjähriges Reich vor dem Ende der Welt kommen wird, andere verwerfen diese Auslegung der entsprechenden Bibeltexte. Jeweils beide Positionen begründen ihre Lehre und Praxis mit der Schrift, also aufgrund von Bibelstellen. Wer sagt uns, wer die Schrift richtig auslegt und damit richtig anwendet? Und wie jeder weiß, gibt es noch hunderte von anderen Aussagen, die sich auf den ersten Blick gegenseitig auszuschließen scheinen. Wer hat nun Recht? Und wann kommt es darauf an, Recht zu haben, und wann nicht?

Die Auslegung der Bibel aufgrund solcher Schwierigkeiten allerdings nur theologischen Spezialisten zu überlassen, die gewisse Regeln der Auslegung sowie die Ursprachen beherrschen, das ist natürlich auch nicht der Weisheit letzter Schluss. Das würde dem widersprechen, dass der Heilige Geist grundsätzlich „in alle Wahrheit führt“, und das gerade auch unabhängig vom Bildungsgrad des Bibellesers.

Halten wir zumindest so viel fest: Wir benötigen Regeln zur Auslegung. Andernfalls könnte jeder Bibeltext beinahe alles meinen und für jede Art von Privatmeinung zur Begründung herangezogen werden. Regeln wollen bei der Auslegung das Folgende: 1. Die Auslegungsregeln wollen zum bewussten Lesen und Studieren der Bibel ermutigen. 2. Erkennbare Regeln zur Auslegung, wie sie die Bibel selbst vorgibt, sollen kennen gelernt werden. 3. Die Exegese des AT und des NT sollte möglichst anhand der ursprünglichen Sprachen durchgeführt wer-

den. 4. Beginne niemals von der Gegenwart oder dem *status quo* unserer Zeit her die Bibel zu interpretieren. Sinn und Absicht des Bibeltextes würden dabei in der Regel völlig unklar bleiben und willkürlich überfremdet erscheinen. 5. Wir suchen die unmittelbare Bedeutung des vorliegenden Textes, den einfachen Aussagesinn der Sprache, mit anderen Worten: es geht um die literale Auslegung des Textes nach Vorgabe der Sprachform im grammatischen Wortsinn des vorliegenden semantischen Elements (Brief, Bericht, Poesie, Gleichnis, Apokalypse, Prophetie, Weisheit etc.). 6. Die Auslegung geschieht im jeweiligen Textzusammenhang, der Schriftstelle mit Schriftstelle vergleicht und die fortschreitende Offenbarung berücksichtigt. 7. Lehre und praktische Anwendung werden aus dieser Erkenntnis geschlossen und abgeleitet.

Die grammatisch-historische, dem einfachen Wortsinn folgende Bedeutung wird zugleich auch für unsere Beobachtungen zur biblischen Heilsgeschichte von Bedeutung bleiben.

1.2.4 Die Bibel ist klar und verständlich – oder?!

„Und sie verstanden nichts von diesen Worten, und diese Rede war vor ihnen verborgen, und sie begriffen das Gesagte nicht“ (Lk 18,34). Nichts verstanden? Ist Ihnen das auch schon einmal passiert? Sie sitzen in einem Vortrag und verstehen aufgrund der vielen verwendeten Fremdworte nur „Bahnhof“? Oder Sie sitzen unter einer Predigt und die Worte rauschen an Ihnen vorbei, weil der Redner über Dinge redet, die Sie nicht nachvollziehen können?

Den Jüngern Jesu ging es damals jedenfalls ähnlich wie uns heute. Sie waren mit ihrem Meister auf dem Weg nach Jerusalem und erwarteten, dass er dort die Herrschaft über Israel antreten, die Obersten der Juden entmachten und die Besatzungstruppe der Römer aus dem Land verjagen würde. Sie selbst – die Jünger – bekämen dann wichtige „Leitungsfunktionen“ zugeteilt. Da passte das, was der Herr ihnen über die Entwicklung der nächsten Tage erklärte, überhaupt nicht in ihre Vorstellung. Er sagte ihnen nämlich, dass er verhaftet, gegeißelt, verurteilt und getötet werden würde. Er wollte sie von ihren Illusionen lösen und auf seinen Tod und seine Auferstehung vorbereiten. Doch die Jünger verstanden nichts von dem, was ihr Herr ihnen vermitteln wollte. Und umso katastrophaler war wenige Tage später ihr Zustand, als sie die von Jesus angekündigten Dinge tatsächlich erlebten.

Den meisten Menschen heute geht es nicht anders. Viele haben ein falsches Bild von Jesus Christus und schätzen ihn völlig unzureichend ein. Wer begreift noch, warum der Sohn Gottes tatsächlich auf diese Erde kam und am Kreuz gestorben ist? Ob wir noch einmal hinhören und verstehen können: „Christus Jesus ist in die Welt gekommen, Sünder zu erretten“ (1 Tim 1,15). Ebenso ist es schwierig geworden, die biblische Heilsgeschichte zu verstehen?! „Wie sollte ich verstehen, wenn mich nicht jemand anleitet?“

Dennoch – obwohl es Schwierigkeiten in der Auslegung geben mag, es sogenannte „dunkle“ und nicht sofort zugängliche Passagen und Zusammenhänge geben mag – muss fest gehalten werden, dass – um es mit Luther zu sagen – die „Schrift als solche vollkommen gewiss, klar und verständlich“ ist. So paraphrasiert zumindest der Lutherkenner Johannes Wirsching wichtige Aspekte des biblisch-reformatorischen Schriftprinzips.¹⁷ Er schreibt zudem: „In der Klarheit der Heiligen Schrift sieht Luther den Grundwall jeder christlichen Lehre, den theologischen Grundsatz, durch den alle anderen theologischen Sätze bewiesen werden sollen. Dieses ‚Schriftprinzip‘ besagt, dass die Schrift, ein klares geistliches Licht, die verschiedenen Gesinnungsarten überprüfen kann und darum alleine entscheidet, wer recht hat. Die entgegen gesetzte These von der Dunkelheit der Schrift, [damals im 16. Jahrhundert] vertreten durch Erasmus, die Schwärmer und die Päpstlichen, hält Luther für eine Lüge und für lästerlich.“¹⁸ Diesem Urteil ist soweit eigentlich nichts hinzuzufügen. Wir schließen uns ihm im Blick auf dieses gottgewollte Selbstverständnis der Bibel auch für heute vorbehaltlos an.

Luther unterscheidet jedoch – und auch das ist sehr bedenkenswert – eine „innere“ und eine „äußere Klarheit“ der Schrift. Die äußere Klarheit bezieht sich auf den reinen Wortlaut der gedruckten Buchstaben, auf den Wort- und Satzverstand, die Grammatik, Aspekte also, die jedem normal gebildeten Leser zugänglich sind. Mit der inneren Klarheit jedoch bezeichnet Luther eine Erkenntnis des Herzens, die nur durch den Heiligen Geist gegeben werden kann.¹⁹ Diese Überlegungen treffen ins Schwarze dessen, was die Bibel selbst aussagen und vermitteln will (vgl. zum Beispiel die Konsequenzen der Auslegung von 1 Kor 2,6–16 oder 2 Petr 1,20.21 usw.).

Die Klarheit und Eindeutigkeit der Bibel ist von zentraler Bedeutung, vor allem mit der Betonung ihres in der Reformationszeit ‚wiederentdeckten‘ Literal sinns (*sensus literalis* bzw. der offensichtliche Wortsinn des Schwarz auf Weiß geschriebenen Bibelwortes). Ansonsten – würden wir nicht vom Wortsinn ausgehen – könnte sich niemand nach ihr richten.²⁰ G. Maier betont daher zu Recht im Zusammenhang mit der Frage nach dem Literalsinn: „Die Autorität der Schrift kann sich praktisch nur durchsetzen, wenn der schlichte Christ in der Lage ist, einen klaren Begriff vom Inhalt der Schrift zu gewinnen. Dabei ist natür-

17 Mit diesen Worten sachgerecht zusammengefasst von J. Wirsching, in: *Sola Scriptura. Luthers Schriftprinzip in seiner ekklesiologisch-ökumenischen Bedeutung*, in: Ders.: *Glau-be im Widerstreit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge* 3, Frankfurt 1999, 37. Vgl. dazu auch A. Buchholz: *Schrift Gottes im Lehrstreit*, 78–162.

18 J. Wirsching, a. a. O., 37–39.

19 So Luther in *De servo arbitrio*, WA XVIII, 609.701; vgl. E. Hirsch: *Hilfsbuch zum Studium der Dogmatik*, 4. Aufl., Berlin 1964, 87.

20 Vgl. den Argumentationszusammenhang bei G. Maier „Die Klarheit der Schrift“, a. a. O., 154–157. Siehe dazu auch Luther WA X, 169 und E. Hirsch, a. a. O., 86.

lich die Kenntnis der Sprachen eingeschlossen, sobald es um den Urtext der Bibel geht.“²¹

Nur auf diese Weise bewährt sich die wichtige reformatorisch Grundeinsicht, dass schwer verständliche Passagen von „hellen“, also von gut verständlichen Passagen her erklärt werden sollen. Dies beschreibt auch die Einsicht bzw. das leitende Prinzip der Schriftauslegung, die bzw. das wenigstens seit der Reformation als biblisch abgeleitet gültig ist: *jede Schriftstelle soll mit anderen Schriftstellen ausgelegt und erklärt werden, oder anders ausgedrückt: die Schrift legt sich mit sich selbst aus und führt dadurch zur ‚Wahrheit‘.*²²

Neben der göttlichen Norm und Autorität der Bibel als Wort Gottes im äußeren Wortlaut des Textes und der Notwendigkeit von Auslegungsregeln, ist noch ein Weiteres von Bedeutung: der verbindliche Umfang der gültigen Bibel als Kanon.

1.3 Das Bibelbuch als gottgewirkter Kanon

Ein Begriff mit vielfältigen Bedeutungsnuancen ist der Begriff *Kanon*. Wenigstens acht bis zehn unterschiedliche Anwendung kann man unterscheiden. In der Musik begegnet uns gelegentlich eine Liedart, die als „Kanon“ bezeichnet wird, ein Lied mit zeitlich versetzten Stimmen unter Beibehaltung der vorgegebenen gleichen Textstrophe. Ein Kanon ist – gemäß dem Wortsinn – eine bestimmte Anweisung oder Richtschnur für eine Komposition, Einzelstimmen zu wiederholen oder von dieser andere Stimmen abzuleiten.

Auch die Mathematik kennt einen Kanon. Sie versteht darunter die allgemein zusammenfassende Lösung eines mathematischen Problems. Oder der Kanon in der Literaturwissenschaft, der bestimmte Werke heraushebt und zusammenstellt, die einen besonderen Wert haben sollen. Und im Blick auf die Bibel bedeutet das Wort Kanon eine normative Sammlung heiliger Schriften.

Allen diesen Bedeutungsnuancen liegt die lateinische Herkunft zu Grunde, die *canon* als Norm, Regel, Anweisung versteht. Die lateinische Bedeutung leitet sich wiederum ursprünglich aus dem Griechischen ab und bedeutet Maßstab, etwas Mustergültiges. Reden wir von der „kanonischen Bibel“ oder vom „Kanon“, dann reden wir also von einer begrenzten Schriftensammlung, die als Norm oder Maßstab verbindliche Gültigkeit beansprucht. Diesem biblischen Kanon wollen wir nun noch ein paar wenige, aber notwendige Gedanken widmen.

Gerhard Maier betont zu Recht folgende Einsicht, der wir uns inhaltlich ganz anschließen: „Geht man davon aus, dass der Kanon offenbarungsgemäß ist [das

21 G. Maier, a. a. O., 155.

22 Der reformatorische Grundsatz lautet: *Scriptura sui ipsius interpres* („die Schrift legt sich mit sich selbst aus“), bei Luther in der Schrift *Assertio omnium articulorum* (1520), in: WA 7, 96ff.

heißt von Gott gewirkt und gewollt ist], dann ist unsere Auslegung an diesen Kanon gebunden.“²³ Diese Bindung hat für Maier eine doppelte Konsequenz:

Zum Ersten, so betont er, verbietet uns diese Bindung an den Kanon zunächst einmal, „Texte außerhalb des Kanons so zu behandeln, als stünden sie mit den kanonischen auf einer Ebene“. *Zum Zweiten* bedeutet diese Bindung an den abgegrenzten Kanon, „dass die Endgestalt der Texte für uns maßgeblich ist. Was die Offenbarung sagen will, das will sie gerade so, in dieser inspirierten Endgestalt sagen. Nicht ein mehr oder weniger hypothetisch erschlossenes Vorstadium, keine Quelle, kein „Urm Markus“ oder ähnliches ist der Gegenstand des Offenbarungsverständnisses. Mögen hier auch historisch interessante, mit Wahrscheinlichkeit behauptete Texte vorliegen, so sind sie doch von Gott am wesentlichen Punkt verworfene Texte: Sie sind nicht dazu ausersehen, uns in dieser *vorläufigen* Gestalt die Begegnung mit Gott zu vermitteln. Sie sind es nicht, um die sich die Gemeinde sammelt. Insofern ist es nicht „unsachgemäß“, nicht „unwissenschaftlich“, sondern sehr sachgemäß, wenn die Gemeinde wenig mit ihnen zu tun haben will.“²⁴

Eine dritte Konsequenz ließe sich noch hinzufügen, die Maier in diesem Zusammenhang nicht erwähnte, die er jedoch wahrscheinlich teilen wird: „Neue“, außerbiblische oder individuelle Offenbarungen, Visionen, Prophetien, die von Menschen behauptet werden, dass sie göttlichen Ursprungs seien, können angesichts der als abgeschlossen geltenden ‚kanonischen Bibel‘ prinzipiell als nicht normativ angesehen werden. Solche neuen ‚Sonderoffenbarungen‘ sind auf jeden Fall vom Inhalt her an der Endgestalt der kanonischen Bibel auf ihren Wahrheitsgehalt und ihre Allgemeingültigkeit hin zu überprüfen.

Folgende Voraussetzungen sind also wichtig: 1. Keine außerkanonischen Texte oder Schriften gelten als Gottes Wort; sie sind nicht verbindlich; 2. Die Endgestalt der kanonischen Bibeltexte zählt, nicht irgendwelche Vorstufen; 3. Angebliche „neue Offenbarungen“ sind nicht normativ; die Inhalte der kanonischen Bibel sind es allein.

1.4 Wie kommen wir denn prinzipiell zu einer christlichen Lehraussage?

Noch einige Hinweise dazu, wie nun Bibelleser und auch theologische Lehrer gleichermaßen von der Endgestalt der kanonischen Bibel her gültige Glaubensaussagen (bzw. Lehraussagen) ableiten. Auch die Fragen zur Heilsgeschichte bzw. wie heilsgeschichtliches Verstehen der Bibel ableitbar sein kann, wird durch solches Vorgehen ermittelt. Deshalb ist die Frage nach dem „Wie“ der Ableitung nicht unbedeutend.

Der christliche Glaube umfasst unbestritten eine Fülle von spannenden, herausfordernden und vor allem den Glauben beschreibende Aussagen und „Bot-

23 G. Maier, a. a. O., 138.

24 A. a. O., 139.

schaften“, die die Gemeinde Jesu als „wahr“, „zuverlässig“ und „gewiss“ glaubt und bekennt und dann auch im Gottesdienst, im Liedgut, in der Anbetung proklamiert, lehrt und lebt. Dazu gehören Antworten auf zentrale Fragen des Christseins: *Wer und wie ist der Gott der Christen? Wer und was ist der Mensch in Gottes Urteil? Wie wird der Mensch mit Gott versöhnt? Wie können wir uns vorstellen, was die „Kirche“ nach Gottes Plan sein soll und was nicht? Gibt es einen heilsgeschichtlichen Plan Gottes für die Völker? Wenn ja, wie sieht dieser Plan aus?* – Antworten darauf und auf „tausend“ weitere Fragen sind gesucht, die aus dem offenbaren Wort Gottes der kanonischen Bibel abgeleitet, systematisiert und ausformuliert werden wollen. Auf diese Weise formulierte die Gemeinde Jesu von Anbeginn an biblisch gegründete Glaubenslehren (zum Beispiel in der *regula fidei*), denen sie folgt und auf die sie vertraut, von denen sie ermutigt wird (vgl. die „Lehre der Apostel“, Apg 2,42; 2 Tim 2,2; 2 Tim 3,16 usw.).

Wie können wir beispielsweise Aussagen über die Dreieinigkeit Gottes treffen, einer fundamentalen Glaubenswahrheit für Christen, die dem kanonibiblischen Zeugnis voll entspricht und die gültig ist, die aber dennoch nicht von einer einzigen Bibelstelle her direkt ermittelt und ausgesagt werden kann? Eine einzelne Bibelstelle als Lehrgrundlage für die Dreieinigkeit oder das Wort „Trinität“ selbst finden wir in der Bibel ja gar nicht. Wie kommen wir nun zum Glaubensbekenntnis von der Dreieinigkeit als der letzten, verbindlichen Offenbarung Gottes an die Menschheit, hinter deren Wahrheitsgehalt Christen nicht mehr zurückkehren dürfen, wenn sie wahrhaftig und rechtgläubig von „ihrem Gott“ sprechen wollen?

Der Weg der Bekenntnis- und Lehrbildung von der Schrift her geschieht ganz grob gesagt folgendermaßen: Bibelleser entdecken beim Bibelstudium sog. „trinitarische Formeln“ (Mt 28,19; 2 Kor 13,13; Eph 4,4–6; 1 Petr 1,2 usw.), Aussagen also, die den Vater, den Sohn und den heiligen Geist quasi in einem Atemzug eng zusammengehörig bezeugen. Zudem staunen sie über die Beobachtung beim Bibellesen, dass ureigenste Eigenschaften Gottes, die nur Gott selbst haben kann (= Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart etc.), direkt auf den Vater, aber auch auf den Sohn (!) und auch auf den Heiligen Geist (!) bezogen werden, und alle diese drei „Personen“ dabei doch nicht (!) identisch sind, aber offensichtlich auch nicht voneinander getrennt werden dürfen.

Wir sehen in der Bibel auch, dass der Sohn und der Geist wie eigenständige „Personen“ göttliche Aktionen durchführen und göttlich-normative Entscheidungen fällen, so dass sie nicht „Kraftwirkungen“ oder „Masken“ des Vaters sind (so etwa der Irrtum des Modalismus²⁵), sondern als eigenständige Persönlichkeiten neben dem Vater erscheinen. Nach weiteren Überlegungen stellen wir sodann fest, dass der eine, unteilbare Gott der Bibel, neben dem es keinen weiteren Gott

25 Modalismus: Die Anhänger dieser Auffassung im 2. und 3. Jahrhundert betrachteten die Dreieinigkeit als drei Manifestationen, Seinsweisen, Modi oder Masken der einen Natur Gottes; sie sahen nicht drei verschiedene Personen.

gibt (1. Gebot), offensichtlich zugleich (!) ein in sich „*tri-polares Wesen*“ sein muss. Dies gilt als wahr, sofern wir die Offenbarung Gottes in der Heiligen Schrift als normativ anerkennen, die dieses Geheimnis bezeugt.

Wir formulieren und bekennen also die Glaubenswahrheit der „Dreieinigkeit“ als offenbarten Geheimnis des Wesens Gottes, das im Gottesdienst, in Liedern, in der Lehrunterweisung und bei der Anbetung staunend gepriesen wird: *der sich selbst offenbarende Gott ist ein einziger Gott, in drei Personen, Vater, Sohn und Geist, wesensgleich, untrennbar, nicht vermischbar, zu keiner Zeit als „drei Götter“ misszuverstehen (= nicht tri-theistisch)*. Dieser dreieinige Gott ist der in der Bibel offenbarte Gott der Christen. Und dieses offenbarte Gottesverständnis ist normativ. Ein davon unterschiedenes Gottesverständnis wäre aus christlich-biblischer Sicht daher letztlich die Beschreibung eines Götzen, zumindest aber unzureichend oder unvollständig. Bekenntnismäßig kann kein Christ mehr hinter die Offenbarung der Dreieinigkeit zurück, will er nicht einen „falschen“ Gott oder diesen auf unsachgemäße Weise anbeten.

Als gläubige Christen können und dürfen wir also nicht mehr von Gott sprechen, ohne zugleich von Jesus Christus als „wahrem Gott“ und „wahrem Menschen“ zu sprechen (die „zwei Naturen“ Christi, vgl. Joh 1,1–14; Phil 2,5–11 usw.) und vom Heiligen Geist in gleicher Weise als von „Gott“.

Daraus ergibt sich folgerichtig die Frage: *Wer ist Jesus?* Die Antwort findet sich wiederum nicht nur an einer einzigen Bibelstelle zusammengefasst, sondern an vielen Stellen der gesamten Bibel. Und wir stellen nach gründlichem Forschen fest: so einfach ist die Antwort nicht, wenn auch die Antwort des Apostels Thomas „*mein Herr und mein Gott*“ (Joh 20,28) zentrale Wahrheiten über Jesus gut und knapp zusammenzufassen vermag.

Wer ist also Jesus Christus? Was offenbart die Heilige Schrift über ihn? Er ist nach der Schrift: ewig, präexistent, Schöpfer des Universums; er ist im AT und in der Geschichte Israels unerkannt anwesend gewesen, er ist wahrer, vollkommener Mensch (doch ohne Sünde) und zugleich wahrer, vollkommener Gott; er ist der Messias, der Erlöser, der Gekreuzigte, der Auferstandene und Erhöhte, der Gottessohn, der Menschensohn, das Wort Gottes (Logos), das Ebenbild Gottes, in dem die Fülle Gottes wohnt, der HERR (vgl. Joel 3,5 u. Röm 10,13: Jahwe ist der Kyrios und Jesus wird Kyrios genannt), der wiederkommende Richter, der „Ich bin“, der in vierfacher Weise in den vier Evangelien charakterisierte Messias und Gottessohn usw.

Solche und viele andere Entdeckungen beim Bibelstudium bringen uns dazu, dass wir zusammenfassende Glaubensaussagen über Jesu Person und sein Werk treffen können, die theologisch unter „*Christologie*“ (= die Lehre von Christus) zusammengefasst werden. Aber das, was wir über Jesus wissen, was Gott in seiner Güte in der Heiligen Schrift über seinen Sohn offenbart hat, was wir über Jesus glauben und aussagen und bekennen sollen, das haben wir nicht aufgrund einer einzigen Bibelstelle ableiten können, sondern nur in der Zusammenschau vieler Detailbeobachtungen beim gründlichen Studieren des offenbarten Gottes-

wortes. Dann wurde nach innerbiblisch benennbaren Kriterien eine Antwort über Jesus als Person und sein Werk „geschlussfolgert“ und für die Gemeinde in verständlichen Worten zur Sprache gebracht.

Haben wir dieses Vorgehen bei der Ermittlung von „Glaubenswahrheiten“, von biblisch gegründeter Lehre und biblisch gegründetem Bekenntnis begriffen, können wir uns auch der Heilsgeschichte selbst nähern. Wie bei diesen oben genannten Lehren, nicht viel anders, sollen auch Aspekte der biblischen Heilsgeschichte unter die Lupe genommen und entsprechende Konsequenzen aus den dort gemachten Beobachtungen der Bibel gezogen werden.

2. Die Heilsgeschichte in der Bibel als Offenbarung Gottes ernst nehmen

2.1 Gott offenbarte sich selbst und seine Gedanken Schritt für Schritt

Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass die Bibel selbst in ihrer untrennbaren Einheit von 66 kanonischen Schriften²⁶, kein starres, in Kategorien eingeteiltes Lehrsystem kennt. Das Wort Gottes der Bibel ist ein Wort zum Leben, ein lebendiges Wort (Hebr 4,12), kein buchhalterisches Ordnungssystem.

In der Bibel wird ein Wesenszug beschrieben, der sehr gelungen veranschaulicht, auf welche Weise Gott sich selbst den Menschen im Lauf der Geschichte offenbart hat. Das kann durch Direktoffenbarung an einzelne Menschen geschehen sein („So spricht der HERR“, durch Visionen, durch „hörbare“ Offenbarungen [Auditionen], durch Berufungserlebnisse usw.). Es kann aber auch schlicht und einfach durch die Erzählung einer historischen Begebenheit geschehen sein, in oder durch die Gott etwas „verdeutlichen“ oder klar machen wollte. Oder gelegentlich geschieht biblische Offenbarung auch durch geschenkte Einsichten im Bereich der Weisheit oder dem des Gebetslebens Einzelner (vgl. Sprüche, Psalmen usw.).

Dabei wird insgesamt deutlich: Gott hat sich und auch die Gedanken, die er weitergeben wollte beziehungsweise die Begebenheiten, die er wollte, dass „seine Leute“ sich damit beschäftigen (also auch einschließlich der Worte des Teufels oder der Feinde Gottes, siehe Sach 3,1–2; Mt 4 usw.), *in unterschiedlichen Stufen der Erkenntnis offenbart*. Durch die Bibel hindurch im geschichtlichen Ablauf schreiten die „gottgewollten Inhalte“ der Offenbarung fort.

Gott offenbart sich und seine Gedanken also schrittweise. Eine Mitteilung baut beispielsweise auf das vorher Gesagte und Offenbarte auf, oft vielschichtig miteinander verzahnt. Die zeitlich oftmals davon unterschiedene Schriftwerdung dieser fortschreitenden und meist voneinander unabhängig erfolgten Offenbarungen bleibt unter der Leitung Gottes, so dass letztlich nur das „normativ“ kanonisch „Heilige Schrift“ genannt wurde und als verbindliche Offenbarung aufge-

26 Unterschiedliche Zählung der alttestamentlichen Bücher etwa im Tenach usw.

nommen wurde, was ausdrücklich dem Willen Gottes entsprach. Nur dieses von Gott Gewollte wurde in der synchronen Endgestalt des äußeren „gedruckten“ Wortes Gottes Wort. Und nur diese synchrone Endgestalt ist für Lehre und Leben ausschlaggebend.

Wer die Bibel vom Anfang bis zum Ende durcharbeitet, stellt bald Folgendes fest: Gewisse Einzelaspekte des Handelns, des Wesens oder des Verstehens Gottes werden im Laufe der Offenbarungsgeschichte durch weitere Offenbarungen ergänzt, präzisiert, vertieft oder auch verändert. Gott offenbarte sich beispielsweise als der Gott der Väter. In einem weiteren „Schritt“ Jahrhunderte später offenbarte er sich zusätzlich als der „Ich bin, der ich bin“ (Ex 3). Und in Jes 40,12–31 wird nochmals die Einsicht vertieft, wer Gott im Unterschied zu den Götzen ist. Durch Jesus und den Heiligen Geist wird das biblische Gottesbild erneut durch Offenbarung vertieft und sozusagen „erweitert“ (Gal 1,12; Joh 1,1–4; Kol 1,16–20; Phil 2,5–11 usw.). So geschieht fortschreitende Offenbarung, die zu unterschiedlichen Themen in der Bibel vorzufinden ist und die man verstehen muss, um Inhalte richtig auszulegen.

Dennoch darf man sich diesen Fortschritt der uns Menschen mitgeteilten Gedanken Gottes nicht statisch, aber auch nicht evolutionär vorstellen. Denn Gott konnte beispielsweise immer wieder auch mehrere berufene Zeugen gleichzeitig, an unterschiedlichen Orten, mit unterschiedlichen Aufgaben, aus unterschiedlichem Umfeld betraut haben, die teilweise verschiedene Aspekte seiner Ratschlüsse, Gedanken und Absichten zur Sprache zu bringen sollten (vgl. die Propheten oder die vier Evangelisten usw.).

Die fortschreitende Offenbarung, wie sie die Bibel wiedergibt (und nur um diese geht es!), ist vielschichtig und komplex. Manche Aspekte der Ratschlüsse Gottes sind schon „früh“ in der Geschichte voll entfaltet offenbart (Gott ist der Schöpfer, Gen 1 u. 2 usw.). Sie werden aber gelegentlich im Laufe der Zeit noch präzisiert oder mit weiteren Einsichten gefüllt (zum Beispiel Jesus ist der Schöpfer, Kol 1,16). Die Bibel präsentiert also keineswegs auf jeder einzelnen Seite, auch nicht in einzelnen ihrer Schriften, jeweils die vollständige Offenbarung einer Thematik, einer Lehre oder eines biblisch-theologischen Sachverhaltes. Vielmehr beschreibt sie anschaulich den Weg, den Fortschritt, das Wachstum der göttlichen Offenbarung durch die Geschichte hindurch, wie Gott es eben gewirkt haben wollte. Wir finden im Zusammenhang der sich schrittweise vollzogenen Offenbarung „durchgehende Linien, aber auch Einschnitte und Neuansätze ..., durch die sich verschiedene Epochen der Heilsgeschichte voneinander abheben“.²⁷

Ganz offensichtlich hat der HERR dies absichtlich so arrangiert. Beim Bibellesen können wir je nach Passage einzelne Aspekte und Teile des Ganzen der Offenbarung wahrnehmen, jeweils aber nur im Stadium des jeweils erzielten Offenbarungsfortschritts, nicht in ihrem vollständig ausgereiften, alle Offenbarun-

²⁷ H. Stadelmann: *Schriftverständnis*, 177.

gen zusammenfassenden Ergebnis. Nur die Zusammenschau vieler Einzelaspekte eines Sachverhaltes, jeweils in gegenseitiger Ergänzung durch die übrigen jeweils erreichten Stufen der Offenbarung, nach dem Grundsatz, dass Schriftstelle mit Schriftstelle erklärt wird, wird die Einsicht in die Gesamtschau einer Fragestellung verständlich. Dabei lernen wir auch: Diese Wahrheit der „fortschreitenden Offenbarung Gottes in der Bibel“ (nicht außerhalb der Bibel!) liefert uns zugleich wichtige Einsichten zum Verstehen der göttlichen Heilsgeschichte, die ebenfalls dem Grundsatz der fortschreitenden Offenbarung Gottes unterliegt.

Dieser Grundsatz der sog. „fortschreitenden Offenbarung“ in der Bibel wird durch die Bibel selbst bestätigt. Sie ist kein System, das der Bibel von außen übergestülpt würde. Der Apostel Paulus beispielsweise spricht zu den Zuhörern auf dem Areopag in Athen und betont, dass Gott die *Zeit der Unwissenheit* übersehen habe, *nun aber* Buße (Umkehr) fordere (Apg 17,30). Oder sehr deutlich beschreibt Joh 1,17, wie der lebendige Gott auf vollständig entgegen gesetzte Weise mit den Menschen umgeht: „Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden; Gnade und Wahrheit sind durch Jesus Christus geworden.“ Ähnliche Unterschiede eines unterschiedlichen Offenbarungszustandes finden wir auch in Joh 14,16–17.26 und Joh 16,24, wo verdeutlicht wird, dass *nach der Zeit* des irdischen Jesus die *heilsgeschichtliche Zeit des Paraketen* beginnen wird. Die innerbiblische Offenbarung schreitet voran, Altes und Neues zusammen ergibt die Wahrheit zum Leben.

Auf Wesentliches reduziert fasst G. Maier diesen Sachverhalt gut zusammen, wenn er schreibt: „Der Begriff der ‚fortschreitenden Offenbarung‘ ist deswegen unaufgebbbar, weil er aus der Offenbarung selbst geboren ist. Erst mit Jesus kam ja die ‚volle‘ Auslegung des sog. Alten Testaments (Mt 5,17). Erst durch die Apostel wurde das Geheimnis verkündigt, dass auch ‚die Heiden Miterben sind‘ (Eph 3,5f.). Erst in Jesus ist die ‚ganze Fülle der Gottheit leibhaftig‘ geworden (Kol 2,9). Erst jetzt ist die Rettung offenbar, die die Propheten geweissagt haben (1Petr 1,10ff.). Daß Gott ‚am Ende dieser Tage zu uns geredet hat im Sohn‘ (Hebr 1,2), markiert zugleich den Abschluss und den Gipfel der durch die Geschichte fortschreitende Offenbarung Gottes.“²⁸ Das Geheimnis der Gemeinde Jesu als Ort der versöhnten Gemeinschaft zwischen einstmaligen Juden und Heiden zu einem neuen Menschen in Christus, das erst nach der Ausgießung des Heiligen Geistes offenbart wurde, zeigt ebenfalls den „Fortschritt der Offenbarung“ für uns Menschen an (Eph 2,11–22).

Die Wahrheit, die Gott offenbaren wollte, hat er ganz offensichtlich nicht auf einmal, nicht zu einem einzigen Zeitpunkt und nicht an eine einzelne Person gegeben. Vielmehr hat er sich in verschiedenen Schritten den Menschen offenbart und dementsprechend zu bestimmten Zeiten auf unterschiedliche Weise den Umgang mit den Menschen gepflegt – angepasst an den jeweiligen Offenbarungsfortschritt, den alleine die kanonische Bibel dokumentiert.

Die Beobachtung der geschilderten geschichtlichen Zusammenhänge sowie des Handelns Gottes und der Menschen, zudem die unterschiedlichen Aspekte und „theologischen“ Akzente, die die menschlichen Verfasser beim „inspirierten Aufschreiben“ mit- und einbringen (2 Petr 1,19–21), liefern mitunter ein herausforderndes und nicht immer sofort einsichtiges gesamtbiblisches Panorama. Bei aller Sperrigkeit und Widerspenstigkeit mancher biblischer Aussagen (vgl. die sog. „Rachepsalmen“ im Gegensatz zum „Gott der Liebe“ usw.), ist die komplexe Einheit der kanonischen Bibel zu betonen und festzuhalten.

Ein genaueres Hinsehen und das zunehmende Verstehenlernen der biblischen Zusammenhänge – trotz ihrer Komplexität – ermöglicht das, was auch in dem Lied „Der Mond ist aufgegangen“ sinngemäß mit der Strophe ausgedrückt wird: *„Seht ihr den Mond dort stehen? Er ist nur halb zu sehen, und ist doch rund und schön! So sind wohl manche Sachen, die wir getrost belachen, weil unsre Augen sie nicht sehn“*.²⁹ Wir können also Verborgenes sehen lernen. Es ist da, doch nicht immer auf Anhieb offensichtlich da. Das gilt insbesondere für die Betrachtung der biblischen Heilsgeschichte.

2.2 Die Zuordnung von Altem und Neuem Testament

Ein Problem ist aus diesem Grunde auch die Zuordnung der beiden biblischen Testamente. Grundsätzlich gilt, dass das Alte Testament die prinzipielle Grundlage des Verstehens für das Neue Testament bildet. Auch der Grundsatz „Verheißung im AT und Erfüllung im NT“ ist als grundlegend anzusehen. Das Neue ist ohne das Alte in entscheidenden Punkten nicht richtig zu begreifen. Dennoch liefert das Neue Testament zugleich auch „fortgeschrittenere Deutungen“ von alttestamentlichen Inhalten, die Einzelaspekte oder Zusammenhänge hervorleuchten lassen, die das Alte Testament noch nicht kennt, die im NT durch eine „fortgeschrittene Offenbarung“ erweitert wird oder die erst durch Christus möglich bzw. richtig verständlich werden (vgl. Gal 1,11.12; Eph 3,1–11; 2 Kor 3 usw.).

Das Neue Testament leitet gelegentlich den Leser im Verstehen des Alten Testaments bzw. der ganzen Bibel. Doch eine „Vorherrschaft“ des Neuen Testaments über das Alte mit dem Ergebnis, dass Konzepte neutestamentlicher „Lehre“ alttestamentlichen Texten als „Verständnisvorgaben“ übergestülpt werden, muss als einer der gravierenden Fehler in der Auslegung der Bibel angesehen werden.

Wie dem auch sei, die Wahrheit der fortschreitenden Offenbarung verdeutlicht unter anderem auch, dass wir nicht Einzellehren und Aussagen des Neuen Testaments (zum Beispiel auf einer fortgeschrittenen Stufe der Offenbarung) auf ähnlich klingende Themen des Alten Testaments (ggfs. im Blick auf eine weniger fortgeschrittene Stufe) „zurücklesen“ dürfen, als stünde im AT in diesem

29 *Evangelisches Gesangbuch*, Kassel 1994, Lied Nr. 482.

oder jenem Fall „qualitativ“ und sinngemäß genau das Gleiche wie im NT, als wäre also der Erkenntnisstand der Offenbarung und der Wahrheit in beiden Testamenten jeweils identisch.³⁰ Das kann gelegentlich so sein, es ist in der Regel jedoch nicht der Fall, abgesehen von Ausnahmen.

Natürlich darf man dann aber auch nicht auf der anderen Seite vom Pferd fallen und die trennenden Unterschiede zwischen den einzelnen Offenbarungsstadien im Alten und im Neuen Testament zu unüberwindlichen Barrieren hochstilisieren. Dabei würde man übersehen, dass die Rede von Gottes Wesen und Schöpfersein, von Gnade und Glaube immer schon im AT und auch im Pentateuch bzw. der mosaischen Tora voll umfänglich und wesentlich verankert sind und nicht erst im NT eingeführt werden.

Nützlich in diesem Zusammenhang sind daher folgende Überlegungen: „Heilsgeschichtliches Denken hilft ... bei der Auslegung der Bibel. Wer heilsgeschichtlich denkt, wird jeden Text der Bibel entsprechend des für diesen Text zutreffenden offenbarungstheologischen Kontextes nach seinem Literalsinn auslegen. Texte werden dann nicht schon bei der Exegese von einem späteren heilsgeschichtlichen Kontext aus interpretiert.“³¹

Daher muss beides zugleich gesagt werden: 1. Die Eigenständigkeit des AT gegenüber dem NT als ein Zeugnis der dort gegebenen Stufen der Offenbarung Gottes und die Grundlage zum Verstehen des NT dürfen nicht ignoriert werden. 2. Das Licht des NT darf für das teilweise tiefere, fortgeschritten offenbarte Verstehen des AT nicht übersehen werden, wie es vor allem durch die Person Jesu oder die „Interpretation“ des Apostels Paulus deutlich wird. 3. Aspekte der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen Aussagen im AT und im NT sind deshalb sorgfältig abzuwägen und zu begründen: was gilt warum für wen und was gilt aus welchem Grund für wen nicht mehr hinsichtlich einer Lehre oder einer wörtlichen Anwendung. Alles in der Bibel auf eine „Fläche“ zu bringen, ist innerbiblisch jedenfalls nicht intendiert. Die jeweilige Zuordnung und Unterscheidung zu lernen, ist wichtig. Wobei die Einheit der kanonischen Bibel nicht durch die Konzentration auf eines der beiden Testamente aufs Spiel gesetzt werden darf.³²

30 Auf diese Gefahr des ungerechtfertigten Hineinlesens neutestamentlicher Gedanken in das AT macht unter anderem C. C. Ryrie aufmerksam, in: *Dispensationalism*, Chicago: Moody, 1995, 32. Insbesondere Ryrie sieht diese Gefahr vor allem in der reformiert-calvinistischen „Bundes- oder Föderaltheologie“ (*Covenant Theology*) als gegeben an, die seit dem Sündenfall alle menschliche Existenz im Bund der Gnade zu erkennen meint, und die dadurch oftmals in das Alte Testament Dinge hineinliest, die aber angesichts der Wahrheit der „fortschreitenden Offenbarung“ dort noch gar nicht vorkommen können oder eben in diesem Kontext völlig anderes gedeutet werden müssten.

31 Stadelmann: *Schriftverständnis*, 133. Vgl. dazu auch H. Stadelmann, B. Schwarz: *Heilsgeschichte verstehen. Warum man heilsgeschichtlich denken sollte, wenn man die Bibel nicht missverstehen will*, Dillenburg 2008.

32 Ein nützliches Werk zum Weiterstudium, das insbesondere auf Aspekte der Kontinuität und der Diskontinuität zwischen Altem und Neuem Testament eingeht und unterschiedli-

Fazit: Die deutlich erkennbaren Unterschiede der sich fortschreitend entfaltenden und voneinander unterscheidbaren Offenbarungsstufen sollten deshalb bei der Auslegung der Bibel in ihrer Vielfalt und Komplexität wahrgenommen werden, ohne dabei die unaufgebbare und untrennbare Einheit der Bibel preiszugeben oder in Frage zu stellen: *die Vielfalt und Einheit der kanon-biblischen Offenbarung Gottes in der synchronen Endgestalt der Dokumente muss gleichzeitig beachtet werden.*

Jede Auslegung der Bibel muss daher diesen wichtigen Aspekt der in ihr deutlich sichtbaren „fortschreitenden Offenbarung“ berücksichtigen, will sie zu sachgerechten und richtigen Ergebnissen in Exegese und Lehre gelangen. Und genau diese Überlegungen und Beobachtungen bezüglich der komplexen Vielfalt der fortschreitenden Offenbarung in ihrer kanonischen Einheit drängen uns geradezu zur Notwendigkeit der „heilsgeschichtlichen Auslegung“, betont zu Recht auch Gerhard Maier, dessen Ansicht wir uns hier erneut vorbehaltlos anschließen.³³

2.3 Heilsgeschichtliche Bibelauslegung: die Vielfalt in der Einheit

Wichtig erscheint daher auch das, was Maier an Vorzügen der „heilsgeschichtlichen Auslegung“ hervorhebt. Er schreibt: „Die heilsgeschichtliche Auslegung hat gegenüber anderen Auslegungen einen dreifachen Vorzug: 1. wird sie der geschichtlichen Struktur der Offenbarung am ehesten gerecht; 2. nimmt sie zugleich die Fülle der Offenbarung auf, denn die Geschichte ist immer reicher als ein System; 3. kann sie die Einheit einer sehr komplexen Offenbarung am besten zum Ausdruck bringen.“³⁴

Heilsgeschichte ist, sofern man vom gottgewollten Zusammenhang der kanonischen Bibel mit AT und NT ausgeht, eine Grundüberzeugung der Bibel. Heilsgeschichte per Definition ist biblisch geurteilt ein besonderes Handeln Gottes in der Weltgeschichte. Dabei ist die Heilsgeschichte der großen Taten Gottes weder gleichzusetzen mit der Weltgeschichte an und für sich, noch ist sie davon zu trennen. Die Weltgeschichte ist stets unter Gottes Leitung, nie gott-los. Doch inmitten dieser Weltgeschichte geschieht das Besondere der Heilsgeschichte, die Gott wirkt und arrangiert. Die Heilsgeschichte beschreibt Gottes Handeln, Reden, Zulassen und Eingreifen in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Allein die Bibel gibt davon Zeugnis.

„Weil die Heilsgeschichte vom Handeln Gottes ausgeht, wird sie die *Stadien* seines Handelns zu erfassen suchen. Für diese Stadien gibt es verschiedene Namen“ (Bundesschlüsse, Ökonomien, Perioden, Epochen usw.). „Gemeinsam ist

che theologische Meinungen fair und sachgerecht zur Diskussion stellt, ist J. S. Feinberg (Hg.): *Continuity and Discontinuity. Perspectives on the Relationship Between the Old and New Testament. Essays in Honour of S. Lewis Johnson, Jr.*, Westchester 1988.

33 G. Maier, a. a. O., 167.

34 A. a. O.; vgl. den Kontext bei G. Maier, a. a. O., 167–178.

ihnen der Versuch, die Geschichte gemäß der Offenbarung zu gliedern und für jede Gliederung das Spezifische herauszustellen.³⁵

Bei der geschichtlichen Spurensuche im Laufe der 2000-jährigen Kirchengeschichte kann man gut wahrnehmen, wie einzelne Gläubige sich dieser heilsgeschichtlichen Schau der Bibel anzunähern bemüht hatten.³⁶ Die dabei auftauchenden unterschiedlichen Namen oder Bezeichnungen implizieren zugleich unterschiedliche Konzepte, die alle dennoch bei aller Unterschiedlichkeit im Detail mehr oder weniger in „Anlehnung an Bengels hermeneutischen Satz: *„Distingue tempora, et concordabit Scriptura“* zu verstehen sind. Das bedeutet sinngemäß: „Unterscheide die Zeiten (Zeitalter) innerhalb der Bibel, und du stehst im Einklang mit der Schrift, wie sie gemeint ist.“³⁷

Auf diese Weise werden wir der vielschichtigen biblischen Offenbarung am besten gerecht. Die heilsgeschichtliche Auslegung der Bibel betont am allerbesten sowohl ihre kanonische Einheit, wie auch die Besonderheit von Gewichtungen und Einteilungen, die in ihr vorgenommen werden, und von Gesichtspunkten, die weiterhin für bestimmte Empfänger gültig bleiben bzw. von solchen, die begründet für bestimmte Empfänger nicht (mehr) gültig bleiben bzw. nicht gültig sind. Das bedeutet zugleich auch, dass seit „jeher ... heilsgeschichtliches Denken der Feind geschichtsloser theologischer Systeme“ gewesen ist.³⁸

Bei der Bibelauslegung ist die *Autorität* des Redens Gottes vorausgesetzt, der sich der Ausleger bewusst unterstellt. *Historisch-philologische Gesichtspunkte* sind zugleich zu bedenken (Wortbedeutung der Ursprachen, Grammatik, Textgattungen usw.). Dazu kommen dann das *Prinzip der fortschreitenden Offenbarung* und die *heilsgeschichtliche Ein- und Zuordnung von Bibeltexten*, da dadurch verständlich wird, wie ein Textabschnitt auf wen angewendet werden kann und wie und auf wen nicht oder ggf. nur eingeschränkt. Alles umschließt und interpretiert die *Wirkung des Heiligen Geistes* beim Bibellesen und der Auslegung, der die Bibelaussagen erst im Sinne des Autors (Gott) verständlich und möglich macht.

3. Was auch sonst generell so gilt: „Kenne deinen Gegner“

Für Mannschaftssportarten (Fußball, Handball, Basketball usw.) ist es klar, dass sie neben dem Konditions- und Mentaltraining, neben dem Krafttraining und den Spielzübungen auch „Strategie- und Taktik-Training“ brauchen. Dafür ist insbesondere der Trainer verantwortlich. Er stellt die Mannschaft auf den nächsten Gegner strategisch und taktisch ein. Auch an der gegnerischen Mannschaft, ihren

35 A. a. O., 169.

36 Vgl. dazu auch H. Stadelmann, B. Schwarz: *Heilsgeschichte verstehen*, 71–121.

37 G. Maier, a. a. O., 173.

38 H. Stadelmann, *Schriftverständnis*, 171; vgl. den Kontext a. a. O., 171–217.

Stärken, ihren vermeintlichen Schwächen orientiert sich daher die Taktik der Spielplanung. Wer als Spieler aufgestellt wird, ob offensiv oder eher defensiv gespielt werden soll usw., hängt auch von der Strategie und der Taktik ab, die man im Spiel umzusetzen gedenkt. „Kenne deinen Gegner“ heißt da ein beliebtes Motto. Das gilt ebenso anwendbar für die Politik (der politische Gegner), für das Wirtschaftsleben (die Konkurrenz) oder für die Teilnahme an einem Wettbewerb (die Rivalen). Je mehr jemand über „den und die anderen“ Bescheid weiß, desto besser kann das sein.

Und so ähnlich – mit Abstrichen – gilt das auch für den Bereich des Glaubens, auch für den Bereich der Bibelauslegung: „Kenne deinen Gegner!“ Aus dieser Grundhaltung heraus lassen sich nützliche Strategien entwickeln im Umgang mit Kritikern. Außerdem lernt man – quasi als Nebenprodukt – besser kennen, wo möglicherweise die eigenen Fehler liegen, die es zu beseitigen gilt.

Eines sollte klar sein: ein an der synchronen Endgestalt orientiertes Bibelverständnis, das dort im Menschenwort direkt Gottes Wort er- und bekennt und eine literale, philologisch-grammatische, an der fortschreitenden Offenbarung sowie an der Heilsgeschichte gemessene Schriftauslegung beschreiben kein anerkanntes Allgemeingut unter Bibelauslegern. Von unterschiedlichen Seiten her wird bestritten, dass solch eine Vorgehensweise sachgerecht sei.

Folgende *Hauptströmungen der Kritik* lassen sich beobachten. Sie kommen von der Seite der neuzeitlichen, (oftmals bibelkritischen) Hermeneutik her, unterteilt a.) in Kritik an der Autorität und Normativität der Endgestalt der Bibel und b.) in Ablehnung des Ablaufes der biblischen Geschichte, die als Fiktion angesehen wird.

3.1 *Wie die Autorität der Bibel untergraben und ausgehöhlt wird*

Das weiter oben dargestellte Schrift- und Kanonverständnis, das hier als evangelikale Mainstream-Auffassung vorausgesetzt wird, ist ein Dorn im Auge vieler Vertreter der einen oder anderen Variante neuzeitlicher Bibelauslegung. In dem hervorragenden Artikel von Armin Wenz mit dem Titel „Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik“³⁹ wird kurz und bündig dargestellt, auf welche wesentlichen Aspekte diese Art von Kritik abzielt. Es lohnt sich, diesen Artikel in seinem Gedankengang hier als Exempel nachzuzeichnen. Die differenzierte Darstellung von Wenz ist wegweisend, sein auswertendes Urteil weiterführend und hilfreich.

Pointiert beginnt der Aufsatz mit der herausfordernden Gegenüberstellung von zwei gegensätzlichen und sich gegenseitig ausschließenden Auffassungen. Zum einen wird der verstorbene Berliner Systematiker Johannes Wirsching mit Bezug auf Luther angeführt: „Nach Luther ist die Heilige Schrift als solche vollkommen

39 A. Wenz: Die Wahrheitsfrage im Spannungsfeld von Schriftautorität und neuzeitlicher Hermeneutik, in: *Lutherische Beiträge* 2006, H. 1, 33–55.

gewiß, klar und verständlich“. Dieser Auffassung wird die Meinung eines anderen Gelehrten gegenübergestellt, der als zeitgenössischer Repräsentant eines nach wie vor weit verbreiteten Schriftverständnisses gelten kann. Diese aktuelle Auffassung bezweifelt vehement die Klarheit der Schrift und auch das Prinzip, dass die Bibel sich selbst auslegen könne.⁴⁰ Dieser Gelehrte behauptet sogar: „Es besteht im Protestantismus zwischen allen Lagern seit wenigstens einem Jahrhundert einmütige Übereinstimmung, dass der Übergang vom reformatorischen Schriftprinzip zur altprotestantischen Lehre von der Verbalinspiration einem innerprotestantischen Betriebsunfall gleichzusetzen ist.“⁴¹ Mit dieser deutlichen Verwerfung wissen wir bereits, woher der Wind weht. Die Fronten sind klar, das Spannungsfeld ist markiert.

Doch so ganz eindeutig ist die Sache dann doch auch wieder nicht. Denn das Schriftprinzip der Reformation wird von den Vertretern einer neuzeitlichen Bibelauslegung so verstanden, dass genau dieses protestantische Schriftprinzip durch die „neuzeitliche Hermeneutik“ (maßgeblich geprägt durch Friedrich Schleiermacher) eine sachlich notwendige Ergänzung erfahren habe. Das reformatorische Bibelverständnis und die neuzeitliche historisch-kritische Bibelauslegung seien im Grunde wie Geschwister, sie seien zwei Seiten einer Münze und damit letztlich von der Zielsetzung her *einer Meinung*. Letzteres habe das erstere letztlich nur sachlich erweitert und präzisiert und damit vor allem aus dem Irrtum der Inspirationsirrtümer befreit. Als eigentlicher „verhängnisvoller Sündenfall [wird] die orthodoxe Verbalinspirationslehre“ verstanden, die es zu überwinden gelte durch die Wiederanknüpfung an das reformatorische Schriftprinzip mittels der historisch-kritischen Bibelauslegung.⁴²

Wenz macht dagegen unmissverständlich deutlich, dass dieses unter Bibelkritikern populäre Urteil, in der Fortsetzung des reformatorischen Schriftprinzips zu stehen, nicht sachgerecht ist und an der Wahrheit vollkommen vorbei geht.⁴³ Er betont, dass in diesen beiden entgegen gesetzten Positionen zwei unterschiedliche Wahrheits- und Schriftverständnisse aufeinander prallen, die letzten Endes nicht kompatibel sind. Denn einmal wird die Klarheit der Schrift betont (Luther) und ein anders Mal die Bezweiflung der Klarheit der Schrift behauptet (Schleiermacher). Entweder irrt Luther oder es irrt Schleiermacher. Beides kann nicht wahr sein. Es ist der Wahrheitssuche nicht gedient, wenn die Übereinstimmung

40 A. a. O., 33. Der Repräsentant – einer von vielen – dieser bibelkritischen Hermeneutik ist der Marburger Systematiker Jörg Lauster in seiner Habilitationsschrift „Prinzip und Methode“.

41 J. Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, HUTH 46, Tübingen 2004, 18.

42 A. Wenz, a. a. O., 33.

43 In diesem Zusammenhang sei auch auf andere Schriften von A. Wenz hingewiesen, die in diesem Punkt Klarheit schaffen.

von Luthers Schriftverständnis mit den kritischen Prinzipien der neuzeitlichen Bibelauslegung behauptet wird.⁴⁴

Auf nüchterne Weise untersucht Wenz nun im Fortgang seines Aufsatzes die „Konturen des Wahrheitsbegriffs der neuzeitlichen Hermeneutik“.⁴⁵ Er zeigt klar auf, dass der Wahrheitsbegriff mindestens in vier Punkten in der neuzeitlichen Schriftauslegung umgeformt worden sei und daher vom reformatorischen Schriftprinzip abweiche. Die Stichworte, die die Umformung des Wahrheitsbegriffs beschreiben, lauten:

1. Die „*Historisierung des Wahrheitsbegriffs*“ – das bedeutet: die Bibel ist selbst (nichts anderes) als menschliche Tradition und somit Produkt eines menschlichen Überlieferungsprozesses. „Die Wahrheit bzw. der Sinn der Texte ist somit nicht etwas Vorgegebenes, an den Buchstaben der Schrift Gebundenes, sondern erschließt und entfaltet sich in Gestalt eines freien geschichtlichen Prozesses.“⁴⁶ Das Prinzip „allein die Schrift“ (*sola scriptura*) und die Autorität der Schrift wird damit aufgehoben.
2. Die „*Subjektivierung des Wahrheitsbegriffes*“ – das bedeutet: der subjektive Ausleger selbst wird quasi zur Norm für die „Wahrheit“ der Auslegung der biblischen Aussagen.⁴⁷ Oder mit anderen Worten ausgedrückt: „Die Schrift begründet, normiert und wirkt nicht den Glauben, sondern sie stellt lediglich dem christlichen Selbstbewusstsein Ausdrucksformen bereit, um sich darstellen zu können.“⁴⁸ Damit stehen sich aber nicht mehr – wie noch in der Reformation (und darüber hinaus stets betont) die „Schrift Gottes“⁴⁹ und die menschliche Tradition (inkl. aller Bibellehrer und aller Ausleger der Schrift) gegenüber. Die Selbstbestimmung des Menschen wird zur Norm (er wird zum *homo hermeneuticus*).
3. Die „*Aktualisierung des Wahrheitsbegriffs*“ – das bedeutet: „Wahrheit wird nicht im Schriftbuchstaben vorgefunden, sondern sie ereignet sich im Prozess der Form und Sache voneinander scheidenden Auslegung. So besteht die Geltung der Schrift ... darin, dass sie ein Reservoir sprachlicher Deutungsmuster religiöser Erfahrungen bietet, die auf gegenwärtige Erfahrungen appliziert [angewendet] werden können.“⁵⁰ Die Heilige Schrift enthält demnach nur Zeichen, Kodierungen, Hinweise, Vergleiche, die auf das dahinter liegende, unverfügbare Wort Gottes hinweisen. Die Scheidung von Heiliger Schrift und Wort Gottes wird damit unmissverständlich manifestiert. Die Bibel ist nicht

44 A. Wenz: *Wahrheitsfrage*, 34.

45 A. a. O., 35–41.

46 A. a. O., 35. Bei Lauster nachzulesen, a. a. O., 5 oder 460 usw.

47 „Ferdinand Christian Baur vollendete diesen Weg der Subjektivierung, indem er ... explizit das Autonomieprinzip des menschlichen Bewusstseins das externe Schriftprinzip ablösen lässt“, so bei A. Wenz, a. a. O., 36.

48 Ebd.

49 Titel der Dissertation von A. Buchholz: *Schrift Gottes im Lehrstreit* (2007).

50 A. Wenz, a. a. O., 37.

Wort Gottes. Dem Bibelleser kann sich aber im eigenen Selbstbewusstsein das Wort Gottes ereignen. Damit haben wir quasi auch die „Auferstehung“ des mittelalterlichen mehrfachen Schriftsinns, der in allen Bibelworten vielfältige, symbolische Aspekte vorfindet. Der Literalsinn (das wörtliche Verstehen auf der einfachen, jedem zugänglichen Wortebene), auf den die Reformatoren so großen Wert legten, ist verloren.

4. Die „*Plausibilisierung des Wahrheitsbegriffs*“ – das bedeutet: Bibelworte haben nicht mehr an sich einen Wert, sondern nur noch dann, „insofern mit ihnen heutige Wirklichkeit angesprochen werden kann.“⁵¹ Damit wird die Schrift funktionalisiert, weil sie nur noch dann zu Wort kommen darf, insofern sie beispielsweise Veränderungen anspricht oder den Menschen zu sich selbst verhilft. Der „inspirierte Ausleger“ bzw. der „inspirierte Leser“ tritt konsequenter Weise an die Stelle der äußeren Klarheit der Schrift im inspirierten Schriftbuchstaben.⁵²

Nach dieser glasklaren Analyse und Wertung wird anschließend die „Kritik am hermeneutischen Paradigma“ unter die Lupe genommen.⁵³ Dabei untersucht Wenz die interne Kritik an dieser eben skizzierten Umformung des Wahrheitsbegriffs und des Schriftverständnisses der neuzeitlichen Hermeneutik anhand ausgewählter Bibellehrer.⁵⁴ Die Gründe die dort gesammelt vorgetragen werden, sind wegweisend. Sie mögen hier für unseren Zweck mit folgender Aussage zusammengefasst werden: „Es kann ... kein anachronistisches Zurück mehr in das vorkanonische Zeitalter geben, wo erkannt ist, dass es sich beim Rezeptionsprozeß der kanonischen Schriften [der Prozeß, wie die Schriften der Bibel zum Kanon wurden] letztlich um deren Selbstdurchsetzung gegenüber anderen Schriften und Traditionen handelt, die Kirche sich nicht als Schöpferin, sondern als Beschenkte und Empfangende verhält.“⁵⁵ Und diese Heilige Schrift als das gegenwärtige „Handeln Gottes wirkt, was sie sagt“⁵⁶, unter anderem auch die „objektivierbare Scheidung von Wahrheit und Unwahrheit“.⁵⁷

In diesem Teil seiner Untersuchung kommt auch gut zur Sprache, dass die Frage nach den Regeln der Auslegung der Bibel, nach dem prinzipiellen Schriftverständnis und nach dem dort vertretenen Wahrheitsbegriff mitunter unmittelbare und – je nach dem, ob man sich an diese zu kritisierende neuzeitliche Hermeneutik bindet oder nicht – vernichtende Auswirkungen auf die Heilsfrage haben

51 A. a. O., 39.

52 A. a. O., 41.

53 A. a. O., 41–48.

54 Beachtliche Kritik an den relativierenden Entscheidungen der neuzeitlichen Hermeneutik wird exemplarisch dargestellt u. a. durch Äußerungen von Martin Hengel, Johannes Wirsching, Reinhard Slenczka, Oswald Bayer und Anders Nygren.

55 A. Wenz, a. a. O., 44.

56 A. a. O., 46.

57 A. a. O., 47.

muss, und auch auf die Beziehung zu Christus, auf die Wirkungen des Heiligen Geistes und die Wirklichkeit der Gemeinde Jesu.⁵⁸

Deshalb muss festgehalten werden: „Wer ... eine Botschaft auszurichten hat, hat sie nicht zu transformieren, so dass anderes daraus wird. Der Inhalt der Botschaft ist von dem bestimmt, der sie aussendet. Der Vermittler der Botschaft (der Deuter) hat sie nicht nach seiner eigenen Auffassung oder der des Empfängers zu ändern“.⁵⁹

In einem abschließenden dritten Teil kommt Wenz dann auf Grundsätze des Schriftverständnisses zu sprechen, die Bibelleser und Ausleger seiner Meinung nach beherzigen müssen und hinter die sie nicht zurück können.⁶⁰ Sie lauten stark verkürzt:

- (a) Wenn die Autorität der Heiligen Schrift auf der Autorität des dreieinigen Gottes basiert, der durch sie spricht und wirkt, so muss eine sachgemäße Auslegung der Schrift sowohl den abgeschlossenen Kanon der Schriften in seiner Endgestalt berücksichtigen, als auch das Werk der Heiligen Geistes.⁶¹
- (b) Dass Gott sich „an das geschichtlich-kreatürliche Mittel der Heiligen Schrift bindet“, ist an und für sich kein Problem. „Vielmehr ist durch die Exklusivität dieser Selbstbindung Gottes an den Kanon der Schriften ... die Eindeutigkeit und Zuverlässigkeit des göttlichen Willens und die Gewissheit seines Heilshandelns so gegeben, dass dieses jedem Menschen in dieser Welt erfahrbar ist“.⁶²

3.2 Heilsgeschichte in der Bibel? Alles nur erfunden!?

Gemäß der oben genannten Strategie „Kenne deinen Gegner“ kommen wir nun zu einer weiteren Infragestellung der oben skizzierten Schrifthaltung. Sie basiert auf der Kritik an der Autorität der Schrift im eben genannten Sinn. Häufig wird bestritten, dass die Bibel im Sinne einer fortlaufenden Geschichte des Heils zwischen Gott und den Menschen gelesen werden darf – häufig begründet durch Ergebnisse der neuzeitlichen Bibelauslegung. Das Hauptargument lautet: „Die in ihrer Entstehungszeit und Herkunft unterschiedlichen Traditionen, die hinter der Endgestalt des Bibeltextes die historische Wirklichkeit abbilden, wurden in der Regel erst nachträglich von „Redakteuren“ gesammelt, bearbeitet und subjektiv zusammengestellt. Was wir in der Bibel an „chronologischen Abläufen“ vorfinden, das sind im Grunde nur theologisch gefärbte Geschichtskonstruktionen, Fiktionen, Erfindungen.“

58 A. a. O., 49.

59 So schreibt Anders Nygren, zitiert bei A. Wenz, a. a. O., 48, Anm. 84.

60 Ebd., 48–54.

61 A. a. O., 48–51.

62 A. a. O., 54.

Ursprünglich und historisch seien daher überhaupt keine maßgeblichen, fortschreitenden, heilsgeschichtlichen Abläufe vorhanden gewesen. Das heilsgeschichtliche Panorama, das man durchaus oberflächlich in der Bibel wahrnehmen könne, sei letztlich nur die Erfindung und das kreative Konstrukt von menschlichen „Redakteuren“, es sei jedoch nicht das Abbild der tatsächlichen, historischen Wirklichkeit früherer Ereignisse. Deshalb müsse man auf differenziertes heilsgeschichtliches Denken – einmal abgesehen von der christologischen Wende bzw. der damit verknüpften Zuordnung von altem und neuem Bund – beim Auslegen der Bibel verzichten.

Vergleichbares formuliert Heinrich Ott in seinem Lexikon-Artikel zur Heilsgeschichte: „Die Anschauung von einer H[eilsgeschichte] scheint sich zwar beim unbefangenen Vernehmen der biblischen Zeugnisse unmittelbar aufzudrängen. Indes wird sie, sobald wir bewusst von einem inspirationsgläubigen Biblizismus abrücken, problematisch“. ⁶³ Ott sieht die Gefahr, dass durch ein Konzept von Heilsgeschichte „eine dem Wesen des Glaubens widersprechende *Objektivierung* des Glaubensinhaltes“ stattfinden könne. ⁶⁴ Glaube sei doch ein „Akt gegenwärtiger Existenz“, nicht fassbar im „Schema eines Nacheinander entfaltet“. ⁶⁵

Immerhin räumt Ott auch ein, dass Heilsgeschichte als Idee von Theologen auch nicht gänzlich als „erledigt“ abgetan werden dürfe. „Denn sie [die Heilsgeschichte] scheint sich ... aus den biblischen Texten nun doch unabweisbar aufzudrängen. Dabei spielt das Offenbarungsverständnis des Exegeten ein ausschlaggebende Rolle.“ ⁶⁶ Zugleich übt er Kritik an einem extrem individualistischen Denken, „das den Glauben ausschließlich als einen Akt des einzelnen vor Gott versteht“ und von daher begründet Heilsgeschichte meint ablehnen zu müssen (so etwa Bultmann, siehe unten). ⁶⁷ Otts Artikel und sein ambivalentes Hin und Her im Nein und Ja im Blick auf Heilsgeschichte zeigt eindrücklich, dass eine wirkliche Kritik an einem biblisch-linearen Heilsgeschichtsverständnis gar nicht wirklich plausibel sein muss. Die Gefahren, die er und andere wittern, sind im Grunde nicht gegeben, da die Bibel doch selbst „Glaubensakt“ und „Heilsgeschichte“ komplementär, das heißt: sich gegenseitig ergänzend, versteht als zwei Seiten einer Medaille.

Eine ähnliche, doch im Detail noch etwas anders gelagerte Kritik an der „Geschichtlichkeit“ des Glaubens bzw. an der biblischen „Heilsgeschichte“ äußerte auch – stellvertretend für viele andere nach ihm – Rudolf Bultmann. Er betont, dass im Neuen Testament nur von einer „Geschichtsmythologie“ die Rede sei: „[G]erade die Ereignisse und Personen, die die Heilsgeschichte konstituieren,

63 H. Ott: Heilsgeschichte, in: RGG, 3. Aufl., 3, 1959, 188.

64 Ebd.

65 A. a. O., 188–189.

66 A. a. O., 189.

67 Ebd.

sind im Sinne des NT nicht geschichtliche, sondern mythische Phänomene.⁶⁸ Heilsgeschichte wird bei ihm zum Mythos, hinter dem das Eigentliche erst zu finden ist. Biblische Aussagen wie die darin geschilderte Heilsgeschichtskonzeption muss daher „entmythologisiert“ werden. Geschichte hat grundsätzlich für ihn (und für viele seiner Nachfolger) ein Ende gefunden.⁶⁹

In seiner Habilitationsschrift „Zukunft und Verheißung“⁷⁰ hat Gerhard Sauter repräsentativ für andere Kritiker vor und nach ihm die Dimension der Zeit bzw. die der Geschichte ins Spiel gebracht. Er urteilt über eine biblische Eschatologie – in ideeller Fortführung der existentialistischen Gedanken von Rudolf Bultmann, Ernst Fuchs und anderen: „Als verdächtig gilt aber vor allem ein ‚heilsgeschichtlicher Aufriß‘ mit seinem Zug zur banalen Linearität der Geschichte und insbesondere zu ‚einer Art von futurischem Historismus‘.“⁷¹ Diese Kritik orientiert sich besonders an folgender Vorstellung: „Vergangenheit und Zukunft sind demnach keine Werte auf einer neutralen Skala der Zeit, sondern Bestimmungen der Existenz: Macht der Gebundenheit und Möglichkeit zur Freiheit.“⁷²

Sauter will hervorheben, dass die Welt stets unter dem Charakter der „Verheißung Gottes“ gestanden habe und stehe, so dass „stets“ eine „Gleichzeitigkeit“ zu behaupten sei, gegen eine sukzessiv-lineare Geschichtsrekonstruktion in Kategorien des Zeitverständnisses im Sinne von *vorher* – *nachher* – *noch bevorstehend*.⁷³ Biblisches Denken sei nicht (nur?) auf eine lineare Zeitbestimmung⁷⁴ hin orientiert, sondern – wie im Fall des ewigen Lebens – auf eine Qualifikation oder Qualität im gegenwärtig diesseitigen Leben bezogen. Aspekte einer sog. „präsen-tischen Eschatologie“, also einer Endzeitvorstellung, die stets nur „subjektiv“ und immer nur „gegenwärtig“ ist, klingen an.⁷⁵ Ein inhaltlich fassbarer endge-

68 R. Bultmann: Geschichtsauffassung und Geschichtsbewusstsein im Neuen Testament, in: *ThLZ* 64, 1939, 252–256 (hier: Sp. 254). Später ähnliche Gedanken bei Bultmann: Heilsgeschichte und Geschichte, in: *ThLZ* 11, 1948, 659–666 oder: Neues Testament und Mythologie, in: *Kerygma und Mythos – ein theologisches Gespräch*, 1960, 17ff.

69 So formulierte es auch der Bultmann-Schüler und Neutestamentler E. Fuchs: Christus als Ende der Geschichte, in: *EvTh* 1948/49, 447–461. Fuchs kritisiert damit *expressis verbis* die „heilsgeschichtliche“ Theologie Oscar Cullmanns mit seiner Anschauung von „Christus als Mitte der Zeit“.

70 G. Sauter: *Zukunft und Verheißung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen Diskussion*, Zürich, Stuttgart 1965.

71 A. a. O., 163. Vgl. umfassend die Diskussion auf den Seiten 149–184; vgl. auch 253–255.

72 A. a. O., 255. Vgl. den Zusammenhang von „Identität in Christus“ ohne Zeitfaktor und Verlaufszeit, a. a. O., 271 und 273.

73 G. Sauter, a. a. O., 170–177. Diese Kritik ist u. a. erneut gegen O. Cullmann gerichtet – neben ähnlich strukturierten traditionellen Modellen heilsgeschichtlichen Denkens – *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, 3. Aufl. Zürich 1962.

74 Die Kritik am Begriff „linear“ im Blick auf die Geschichte richtet sich gegen ein Zeitverständnis, das „Zeit als fortlaufende Linie“ begreifen will. Dieser Zeitbegriff dürfe jedenfalls nicht als der theologische Zeitbegriff angesehen werden.

75 Vgl. dazu u. a. G. Ebeling: Zeit und Wort, in: *Wort und Glaube*, 2: *Beiträge zur Fundamentaltheologie und zur Lehre von Gott*, Tübingen 1969, 127.

schichtlicher Zukunftsablauf wird damit zurückgewiesen und abgelehnt. Es geht dabei für die Kirche nur sehr unbestimmbar um das eher allgemein zu verstehende „Prinzip Hoffnung“ oder um die Qualität eines „ewigen Lebens“. Periodische Zeitläufe in der Zukunft werden abgelehnt bzw. existentialisiert, sie werden als „die Moral von der Geschichte“ auf das Hier und Heute angewendete Wahrheiten.

G. Ebeling ist sich ebenfalls durchaus bewusst, dass „die traditionelle Dogmatik ... einen heilsgeschichtlichen Aufriss [hat], der sich von der Schöpfung über den Fall und das Versöhnungswerk Christi zur Endvollendung hin erstreckt.“⁷⁶ Normalerweise wurde und werde „heilsgeschichtlich“ gedacht im Bereich der Dogmatik. Doch Ebeling schränkt diese Feststellung sogleich wieder ein, wenn er schreibt: „Dieser dogmatische Normalaufbau [gemeint ist der nach heilsgeschichtlichen Kriterien] ist heute aus verschiedenen Gründen fraglich geworden.“⁷⁷ Da wir diese Debatte nicht ausführlich diskutieren, sondern hier nur andeuten können, sei doch immerhin so viel gesagt: bei dieser Infragestellung bzw. dieser Relativierung der „Heilsgeschichte“ im biblischen Sinn geht es mehr oder weniger darum, ob und gegebenenfalls wie man das biblische (in der Regel das paulinische) Heilsgeschichtsverständnis mit neuzeitlichen philosophischen Geschichts- und Zeitvorstellungen behaupten oder durchhalten kann. Die Lösung, die nicht wenige Theologen anbieten, liegt meist nicht unbedingt in den Aussagen der biblischen Autoren begründet, sondern bei neuzeitlichen Interpretationsansätzen, die der biblischen Aussageintention als normativ vorgeordnet werden.

3.3 Nicht unkommentiert durchgehen lassen, was da so behauptet wird

Jeder, der auch nur in Ansätzen ein differenziertes Verständnis von der Autorität der Bibel *per se* und von biblischer Heilsgeschichte vertritt, wird sich mit dieser umfassenden und generellen Kritik an biblischer Geschichte und Heilsgeschichte auseinandersetzen müssen. Doch diese Auseinandersetzung soll und kann im Rahmen dieses Aufsatzes nur angedeutet, nicht jedoch geführt werden. Daher schließen wir an dieser Stelle die Diskussionsrunde der aufgezeigten Problemfelder beim Schriftverständnis und bei der Schriftauslegung.⁷⁸

76 G. Ebeling: Der Grund christlicher Theologie, in: *Wort und Glaube* 2, 84. So ähnlich betont es auch G. Sauter: „Es kann als erwiesen gelten, dass die ... Merkmale überlieferten heilsgeschichtlichen Denkens der Zukunft – nämlich lineares Schema der Zeit, Unumkehrbarkeit und Unwiederholbarkeit des Geschehensverlaufs zwischen Schöpfung und Vollendung – den Charakter des abendländischen Geschichtsbewusstseins wesentlich begründet und geprägt hat“, a. a. O., 184.

77 A. a. O., 85. Vgl. auch G. Ebeling: *Zeit und Wort*, 121–137.

78 Antworten in dieser Debatte zu Fragen nach der Möglichkeit der „Heilsgeschichte“, zu Theorien von „Zeit“ und „Geschichte“ bietet zum Beispiel H. Hempelmann: „Heilsgeschichte am Ende? Von der Möglichkeit heilsgeschichtlicher Theologie im Rahmen der philosophie-wissenschaftlichen Denkvoraussetzungen der Gegenwart“, in: H. Stadelmann

Solche (und ähnlich lautende) Auffassungen, wie oben skizziert, haben etliche Generationen von Bibelauslegern nachhaltig geprägt und prägen sie noch heute. Zumindest wurden viele Gläubige, auch Theologen, einem unvoreingenommenen und vertrauenden Zugang zur Bibel als dem normativen Wort Gottes und einem heilsgeschichtlichem Denken gegenüber ziemlich misstrauisch eingestellt. Vor allem die Hypothesen der historisch-kritischen Exegese und des Schriftwerdungsprozesses (Literar-, Überlieferungs- und Traditionskritik sowie die Quellenscheidungshypothesen) vertiefen den Vorwurf, der Glaube an eine inspirierte Bibel oder an eine innerbiblische göttlich inszenierte Heilsgeschichte würde nur von „inspirationsgläubigen Biblizisten“ vertreten. Dass Gott zu uns durch die Bibel redet, geht mit Kritik solcher Art oft ebenfalls verloren. Die Relevanz der Bibel für das alltägliche Leben der Christen geht verloren.

4. Christlicher Glaube bleibt in allem auf die Bibel angewiesen

Alle auf die reformatorischen Erkenntnisse mehr oder weniger zurückgehenden Kirchen halten aus gutem Grund die Geltung der Bibel als normative Alleingeltung fest (*sola scriptura*). Dieses reformatorische Bekenntnis ist ein Axiom, aber zugleich auch – um es mit Worten O. Webers auszudrücken – Protest „gegen jeden Versuch, neben der Autorität der Heiligen Schrift diejenige der *Tradition* oder auch diejenige der *Vernunft* zuzulassen oder aufzurichten.“⁷⁹ Die alleinige Geltung der Bibel ist eine begründende Tatsache für alles weitere, das die christliche Wahrheit und den Inhalt des christlichen Glaubens und Lebens betrifft.

Es wird oft argumentiert, dass die Bibel ja nicht Christus oder Gott selbst sei. Daher müsse man streng darauf achten, die Bibel nicht zu vergötzen. Das mag wohl stimmen. Doch die Argumentation greift zu kurz. Wir können über Christus und Gott nichts Verlässliches aussagen, wir haben keine Erkenntnisquelle außerhalb der Schrift, die uns normativ bezeugen würde, wer Christus ist, wer Gott ist, was das Heil ist, das Christus im Evangelium anbietet. Wir wissen nichts von Gott, von Christus, von der Bedeutung des Wortes Gottes ohne die kanonische Bibel in ihrer synchronen Endgestalt, die beansprucht Offenbarung Gottes und damit vollumfänglich „Gottes Wort“ für die Kirche und den Glauben zu sein.

Die Vielfalt der teilweise unterschiedlichen biblischen Aussagen ist daher auch nicht das Problem im Umgang mit der Bibel, sondern ihre Auslegung, die Hermeneutik. Wer die Bibel heilsgeschichtlich unter der Vorgabe der gewollten Offenbarung und Inspiration Gottes im Schriftwerdungsprozess stehen und gelten lässt, kann sie im vollen Umfang für die Gegenwart anwenden. Die Bibel ist geistgewirkte, autoritative und normative „Schrift Gottes“, sie ist in sich selbst

(Hg.): *Epochen der Heilsgeschichte. Beiträge zur Förderung heilsgeschichtlicher Theologie*, Wuppertal 1984, 39–54.

79 O. Weber: *Grundlagen der Dogmatik* 1, 6. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1983, 25.

wirksam und wirkmächtig, auch ohne Glauben oder Anerkennung des Lesers oder Auslegers. Sie wirkt aber Glauben an Gott und seine Offenbarung. Sie *wird nicht erst* Gottes Wort durch den Vollzug der Christuspredigt oder anderer Relativierungen im Prozess der Auslegung. Sie *ist* es axiomatisch von Anfang an.

A. Buchholz – in seiner Untersuchung zu Luthers Schriftverständnis – liefert einen hilfreichen und zugleich mahnenden Hinweis auf den Umgang mit der Bibel, wenn er schreibt: „Unsere einzige Chance auf Erneuerung der Theologie und Kirche ist eine wahre, gründliche Umkehr zu dieser Schrift [die Bibel, Anm. d. Verf.], denn die Schrift Gottes ist immer noch dieselbe und als solche immer noch „für uns“ (!) da. Gott sei Dank ist dieses eine trotz allem auch heute immer noch wahr: ‚die Schrift kann zwar umgedeutet, doch nicht umgeschrieben werden‘ [R. Slenczka]. Lassen wir sie reden, und hören wir, was sie sagt!“⁸⁰ *Das Wort sie sollen lassen stahn.*

Berthold Schwarz

‘The Word shall stand firm’. Theological remarks on hermeneutical and salvation-historical premises of Scripture interpretation in the face of liberal-theological and post-modern relativisations.

The reformers agreed that as soon as the Word of God (Holy Scripture) no longer stands firm in the Christian congregation as the rule and measure of faith, then truth and a reliable basis for faith are in danger of being lost. Even some modernists have recognized recently that a radical defragmentation of biblical texts through the use of historical-critical methods, without preserving a synchronic final biblical text for the edification of the church, will lead many to frustration and disbelief. To avoid such errors in misusing the Bible it is still an important mandate of theology to give an account of: 1. what the Bible is, namely the Word of the triune God; 2. how its divine authority is established and preserved; and 3. how it should be interpreted and by what means and methods it should be applied to believers.

B. Schwarz points out how from a wider evangelical point of view the authority and normativity of the Holy Scriptures should be maintained (here for didactical reasons not restricted by a more specific hermeneutics). To affirm that the Word shall stand firm means to focus primarily on the protestant principle of *sola et tota scriptura* in an affirmative and an apologetic approach.

Out of these observations arises a set of hermeneutical rules relating to such matters as, for example, the truth of inspiration; historical-grammatical research; progressive revelation; a salvation-historical approach; the successive phases of God’s dealing with humankind; Israel and the Church; the literal interpretation of

80 A. Buchholz: *Schrift Gottes im Lehrstreit*, 309.

the Scriptures according to their *genera* (*sensus literalis*); the concepts of *verbum internum* and *verbum externum*; and true *claritas scripturae* or the God-made canonicity of the Scriptures. Different types of relativism according to the content, validity and reliability of the Scriptures have to be avoided, such as the relativism of postmodernist interpretation or any other kind of pluralistic, modernistic hermeneutics.

As a modern example of a dubious but widely accepted and dominant hermeneutical method, Schwarz discusses central issues of Prof. Jörg Lauster's approach. Following the results of research by A. Wenz, Schwarz criticizes strongly Lauster's concepts of: 1. the historiography of truth (= the Bible itself is nothing more than the pious reflex of human traditions and experiences); 2. the subjectivisation (*Subjektivierung*) of truth (= the interpreter of scripture becomes the norm of Bible interpretation); 3. the updating of truth (= truth happens, it is not just there to be found in written words); and 4. the plausibilisation of truth (= the words of the Bible are valid only if they can be adapted to contemporary pluralistic experiences).

In spite of all such critiques we have to confess with good reasons: the Word shall stand firm.

Stefan Schweyer

Oikodomik und Praktische Theologie, I Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven¹

„Strebt danach, dass ihr überströmend seid zur Erbauung der Gemeinde!“
(1 Kor 14,12)

Die Erbauung (*oikodome*) der Gemeinde (*ekklesia*) ist nach Paulus kritischer Orientierungs- und Zielpunkt christlichen und durch den Geist Gottes begabten Handelns. All dieses Handeln soll der *oikodome* dienen und darauf ausgerichtet werden. Praktische Theologie hat die Aufgabe, solches Handeln zu reflektieren und anzuleiten. Dazu gehört die Reflexion einzelner Handlungsformen wie beispielsweise des Predigens, der Seelsorge oder der Gemeindepädagogik. Wenn sich Praktische Theologie aber nur auf die Besprechung einzelner Handlungsfelder beschränkt, besteht die Gefahr deren Verselbständigung und des Verlustes des inneren Zusammenhangs kirchlichen Handelns. Dieser innere Zusammenhang ist mit der Ausrichtung auf die *oikodome* gegeben. Daher ist es für die Praktische Theologie erforderlich, nicht nur die einzelnen Handlungsfelder, sondern auch den übergeordneten Rahmen – also die *oikodome* – zu reflektieren.

In der Geschichte der Praktischen Theologie hat die Reflexion von Handlungsformen zu praktisch-theologischen Subdisziplinen mit eigenen Bezeichnungen geführt – Homiletik, Liturgik, Religionspädagogik, etc. Es ist um der Sache willen nahe liegend, auch der theologischen Reflexion der *oikodome* eine entsprechende Benennung zu geben. Christian Möller hat dafür den Kunstbegriff Oikodomik vorgeschlagen und ihn von Begriff und Sache der Kybernetik unterschieden:

„Oikodomik ist diejenige Lehre, in der es um die theologischen Bedingungen für Aufbau und Wachstum der christlichen Gemeinde geht. Inwieweit es dabei auf Leitung und Steuerung ankommt, sind Fragen der ‚Kybernetik‘, die innerhalb der Oikodomik eine dienende, untergeordnete Funktion hat.“²

In einem ersten Teil werden wir dem Begriff *oikodome* und dessen Reflexion nachgehen, im zweiten Teil die Sache der *oikodome* im Gesamtzusammenhang

1 Überarbeitete Version des Referates, welches anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises am 12. Dezember 2008 in Ewersbach gehalten wurde.

2 Christian Möller: *Einführung in die Praktische Theologie*, Tübingen, Basel: Francke 2004, 45.

der Praktischen Theologie bedenken, im dritten Teil bündeln wir schließlich die Ergebnisse im Blick auf einige Zukunftsperspektiven.

1. Zum Begriff Oikodomik

1.1 Aktuelle Begriffsverwendung

Möller hat den Begriff Oikodomik in seiner Lehre vom Gemeindeaufbau eingeführt³ und in der Einführung in die Praktische Theologie weiterverwendet.⁴ Martin Nicol und Bernhard Kaempf betiteln die entsprechenden Artikel in ihren Lehrbüchern mit dieser Begrifflichkeit.⁵ Die von Möller und Nicol geprägten Fakultäten der Universitäten Heidelberg⁶ und Erlangen⁷ sowie die Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel⁸ benutzen den Begriff zur Beschreibung von Lehrinhalten im Bereich der Praktischen Theologie.

Eine breitere Rezeption hat der Begriff bisher nicht erfahren. Es stellt sich die Frage, ob eine Bemühung des Kunstbegriffs Oikodomik unter den gegebenen Umständen überhaupt sinnvoll ist. Ob eine Revitalisierung gelingt, kann nicht gesagt werden, nach Johannes Zimmermann ist das kaum zu erwarten.⁹ Trotzdem soll zumindest ein Revitalisierungsversuch unternommen werden. Nicht, um den

3 Christian Möller: *Lehre vom Gemeindeaufbau. Bd. 1: Konzepte – Programme – Wege*, Göttingen: V&R, 2. durchg. Aufl. 1987, 23–24.

4 Möller: *Einführung in die Praktische Theologie*, 45–71.

5 Martin Nicol: *Grundwissen Praktische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 2000, Kap. 1: „Gemeinde. Oikodomik“; Bernhard Kaempf: *Oikodomique*, in: ders. (Hg.): *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg 1997, 201–224.

6 Der Fachbereich Oikodomik (Wissenschaft vom Gemeindeaufbau)/Kybernetik (Wissenschaft von der Gemeindeleitung) wird genannt neben Homiletik/Liturgik, Religionspädagogik/Katechetik, Poimenik und Diakonik. Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Theologische Fakultät: *Allgemeine Informationen über das Praktisch Theologische Seminar*, http://www.theologie.uni-heidelberg.de/index.php?option=com_content&task=view&id=124&Itemid=1 (Stand: 27.11.2008).

7 Als Schwerpunkte der Lehre am Lehrstuhl für Praktische Theologie werden aufgeführt: Liturgik (Gottesdienst), Homiletik (Predigt), Poimenik (Seelsorge), Oikodomik (Gemeinde/Kirche). Friederich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg. Fachbereich Theologie: *Lehrstuhl für Praktische Theologie*, <http://www.theologie.uni-erlangen.de/institut/institut-fuer-praktische-theologie/lehrstuhl-fuer-praktische-theologie.html> (Stand: 27.11.2008).

8 Oikodomik wird gemäß Vorlesungsverzeichnis verstanden als „Theorie und Praxis des Gemeindeaufbaus“. Staatsunabhängige Theologische Hochschule Basel: *Vorlesungsverzeichnis 2008/2009*, <http://www.sthbasel.ch/images/pdf/vorlesungsverzeichnis2008.2009.pdf> (Stand: 27.11.2008).

9 Johannes Zimmermann: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität. Herausforderungen für den Gemeindeaufbau im gesellschaftlichen Wandel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2006, 42.

Begriff an sich zu retten, sondern um der mit dem Begriff gemeinten Sache willen, also um der *oikodome* willen. Es muss zuerst die Begrifflichkeit der Sache selbst bedacht werden, bevor es um die Begrifflichkeit ihrer theologischen Reflexion gehen kann.

1.2 *Oikodome* – Erbauung – Gemeindeaufbau

1.2.1 *Oikodome*

Philipp Vielhauer untersucht in seiner Monographie über den metaphorischen Gebrauch von *oikodome* im Neuen Testament und fasst die Ergebnisse folgendermaßen zusammen:

Oikodomein ist ein „kultischer, kerygmatischer und ethischer und damit soteriologischer terminus. Er ist kein individualistischer, sondern ein Gemeinschaftsbegriff; mit ihm ist nie das ‚erbauende‘ Individuum, sondern immer die Gemeinschaft visiert, die Aufgabe für die Gemeinschaft, bzw. für den Nächsten, mit dem dadurch Gemeinschaft hergestellt wird.“¹⁰

Oikodome ist daher ein wesentlicher Aspekt neutestamentlicher Ekklesiologie. Drei Facetten des Begriffs sollen hier kurz rekapituliert werden:¹¹

1. *Oikodome* ist zunächst ein theologischer Begriff. Er bezeichnet das Werk Gottes an der Gemeinde. Jesus ist – je nach Metapher – der „Bauherr“, der „Eckstein“, das „Fundament“. Wo Menschen als Subjekt der *oikodome* erscheinen, da sind sie Gottes Mitarbeiter, von ihm beauftragt, mit Gaben befähigt und ihm gegenüber verantwortlich.
2. *Oikodome* ist zweitens ein Gemeinschaftsbegriff. Er weist auf die Verbundenheit der Glieder in der Gemeinde hin und thematisiert das „Wechselspiel von Teil und Ganzem“¹² und so auch von Vielfalt und Einheit. Auch wo der Begriff eine auf das Individuum bezogene Nuance enthält im Sinne der gegenseitigen Erbauung bzw. der Erbauung des Nächsten, ist auch das als „Geschehen in der und für die Gemeinde zu verstehen“.¹³

10 Philipp Vielhauer: *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*. 1939, in: Günter Klein (Hg.): *Oikodome*, München: Kaiser 1979, 1–168, 108.

11 Vgl. Otto Michel: *oikos*, in: ThWNT 5, 1954, 122–161; Ingrid Kitzberger: *Bau der Gemeinde. Das paulinische Wortfeld oikodom - (ep) oikodomein*, Würzburg: Echter 1986; Michael Herbst: *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart: Calwer, 4. Aufl., 1996, 75–103; Albrecht Beutel: *Erbauung*, in: RGG 4. Aufl. 1999, 1385–1386; Zimmermann: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität*, 239–250. Die Thesen von Herbst werden (ohne Quellenangabe!) in zusammenfassender Form übernommen von Kaempf: *Oikodomique*, 205–209.

12 Beutel: *Erbauung*, 1385.

13 Zimmermann: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität*, 249.

3. *Oikodome* ist drittens ein ausgeprägter Prozessbegriff. Er ist „geradezu ein Terminus für den heilsgeschichtlichen Wachstums- und Förderungsprozess der Gemeinde“. ¹⁴ Er zielt auf die *Gestaltwerdung* der Kirche ab. Er bezeichnet den Vorgang des Wachstums, nicht das Resultat. ¹⁵ Damit steht er gewissermaßen an der Nahtstelle zwischen „geglaufter“ und „erfahrener“ Kirche. Das mit dem Begriff bezeichnete Wachstum umfasst sowohl intensives wie extensives Wachstum.

Diese Mehrdimensionalität kann mit deutschen Begriffen kaum eingefangen werden. Eine adäquate Übersetzung, welche alle diese Dimensionen in sich einschließen vermag, gibt es nicht. ¹⁶

1.2.2 Erbauung

Im Deutschen wird *oikodome*, sofern figurativ gebraucht, oft mit „Erbauung“ bzw. dem zugehörigen Verb „erbauen“ wiedergegeben. Im Zuge der Säkularisierung hat der Begriff eine Subjektivierung erlebt, ¹⁷ insbesondere im Umfeld des Pietismus (vgl. Ausdrücke wie „erbaulich“), so dass Erbauung als individuelle Angelegenheit verstanden wurde: „Die Gemeinde ist das Mittel, das fromme Einzel-Ich das Ziel der Erbauung.“ ¹⁸

Allerdings gab es immer wieder Bemühungen, die ursprüngliche ekklesiale Dimension des Begriffs hervorzuheben. Schleiermacher hat Erbauung „als den Inbegriff der das darstellende Handeln betreffenden Theorie des Kultus (Liturgik, Homiletik) bestimmt“. ¹⁹ Schleiermacher unterscheidet im auf das lokale Handeln ausgerichteten Kirchendienst eine erbauende von einer regierenden Tätigkeit. ²⁰ Allerdings ist auch bei Schleiermacher die Erbauung stark auf das Individuum ausgerichtet:

14 Michel: *oikos*, 143.

15 Das gilt sowieso für das Verb *oikodomeo*, aber auch für das Substantiv *oikodome*. Mit wenigen Ausnahmen (zum Beispiel 1 Kor 3,9; 2 Kor 5,1) bezeichnet es den „Vorgang des Bauens“. Jürgen Goetzmann: *oikodomeo*, in: ThBLNT, Neubearb. Ausg., 1997, 871–873, 872.

16 Möller: *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 1, 24.

17 Beutel: *Erbauung*, 1385.

18 Vielhauer: *Oikodome*, 163.

19 Beutel: *Erbauung*, 1386.

20 Friedrich Schleiermacher: *Kurze Darstellung des theologischen Studiums (1811/1830)*, hg. v. Dirk Schmid, Berlin, New York: de Gruyter 2002, §§279, 293, 301; Friedrich Schleiermacher: *Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Berlin: Reimer, Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen hg. v. Jacob Frerichs, 1850, 215.

„Was erreicht werden soll, ist das was wir Erbauung nennen, und die Aufgabe ist diesen psychischen Zustand hervorzurufen: und das ist Seelenleitung.“²¹ „Erbauung ist nichts anderes als erhöhte religiöse Stimmung, religiöse Erregung des Gemüths. Alles, was die religiöse Stimmung steigert ist erbaulich.“²² Die „gemeinsame Erbauung“ kommt daher nur zustanden, wenn „mehrere in dem was sie erbaut übereinstimmen“.²³

Theodosius Harnack macht den biblischen Begriff Erbauung zum Zentralbegriff der Praktischen Theologie. Praktische Theologie ist „die Wissenschaft von der sich selbst erbauenden Kirche“.²⁴

„Die Erbauung aber fassen wir, wie gesagt, nicht im ascetisch-pietistischen Sinne, sondern in dem tieferen und umfassenderen, neutestamentlichen, wonach die Kirche sowohl Object des sie erbauenden Herrn, als auch Subject der Selbsterbauung in ihm ist.“²⁵

Aus dem biblischen Begriff ergibt sich dann auch die „richtige Eintheilung“.²⁶ Auch für das kirchenordnende Handeln, die Kybernetik, ist die Erbauung die „bestimmende Norm und ihr Correctiv“.²⁷

Karl Barth hat in seiner Versöhnungslehre die nach Gerhard Krause „bisher grundsätzlichsste und umfassendste Behandlung der Sache“ vorgelegt.²⁸ Erbauung ist das Werk Jesu Christi im Heiligen Geist. Sie umfasst das Wachstum, die Erhaltung und die Ordnung der christlichen Gemeinschaft. Erbauung macht die Gemeinschaft tauglich „zur vorläufigen Darstellung der in ihm [Jesus] geschehenen Heiligung der ganzen Menschenwelt“.²⁹ Dabei bezieht sich Barth ausdrücklich auf den neutestamentlichen Gebrauch von *oikodome*:

„Der Begriff der ‚Erbauung‘ in dem Sinn, in dem wir ihn hier nach dem Vorbild des Neuen Testaments einführen, bezieht sich eindeutig auf die christliche Gemeinde. Sie wird erbaut, sie lässt sich erbauen, sie erbaut sich auch selbst: sie in ihren einzelnen Gliedern und durch deren gegenseitig zu leistenden Dienst, aber sie und also nicht die christlichen Individuen als solche.“³⁰

21 Schleiermacher: *Praktische Theologie*, 41.

22 A. a. O., 619.

23 A. a. O., 617.

24 Theodosius Harnack: *Praktische Theologie, Bd. 1: Einleitung und Grundlegung*, Erlangen, 1877, 26.

25 A. a. O., 25.

26 A. a. O., 51.

27 A. a. O., 53.

28 Gerhard Krause: *Erbauung: II. Theologiegeschichtlich und praktisch-theologisch*, in: TRE 10, 1982, 22–28, 27. Vgl. Karl Barth: *Die Kirchliche Dogmatik*, StA, Zürich: TVZ 1993, IV/2, „Der Heilige Geist und die Erbauung der christlichen Gemeinde“, 695–824.

29 Barth: *KD*, IV/2, 695.

30 A. a. O., IV/2, 709.

1.2.3 Gemeindeaufbau

Es wäre also durchaus denkbar gewesen, in der neutestamentlichen Tradition und im Schnittfeld von so unterschiedlichen Konzeptionen wie Schleiermacher, Har-nack und Barth dem Begriff Erbauung wieder eine zentrale ekklesiale Bedeutung zu geben. Tatsächlich haben aber die subjektiven Konnotationen derart starkes Gewicht, dass es nie zu der eigentlich naheliegenden Begriffsbildung Gemeinde-Erbauung kam. Die Verbindung von *oikodome* und *ekklesia* fand seine unmittel-barste Entsprechung im Begriff Gemeindeaufbau.³¹

Möller hat Ende der 80-er Jahre in seiner Lehre vom Gemeindeaufbau zwei Grundkonzepte identifiziert, einerseits das volksgemeinschaftlich-plurale, andererseits das missionarische.³² In der weiteren Entwicklung wurden im volksgemeinschaftlich-pluralen Kontext jedoch andere Begriffe bevorzugt (zum Beispiel Gemeinde-pädagogik,³³ Gemeindeentwicklung³⁴), um die Anknüpfung an das Bestehende stärker zu betonen und den aktivistischen Nebenklang von „Gemeindeaufbau“ zu vermeiden.

Der Begriff Gemeindeaufbau wird deshalb seit den 90-er Jahren in der Regel hauptsächlich im Kontext des missionarischen Grundkonzeptes verwendet, so beispielsweise von Zimmermann.³⁵ Er versteht unter Gemeindeaufbau die „Gestaltwerdung und Gestaltung der durch die gemeinsame Teilhabe an Christus geschaffenen und erneuerten Sozialität“.³⁶ Dabei ist klar, dass der Begriff selber schon eine programmatische Dimension hat:

„Wer G. [Gemeindeaufbau] sagt, der verrät schon damit eine erste Grundorientierung: Er ist überzeugt, dass Gemeinde immer im Werden ist, und dass darum der Status quo nie an sich

31 Hans Guderian: *Gemeindeaufbau: b) in den Freikirchen*, in: ELThG 2, 1993, 714–715; Michael Herbst: *Gemeindeaufbau: a) in den Volkskirchen*, in: ELThG 2, 1993, 709–714; Christian Möller: *Gemeindeaufbau*, in: RGG 4. Aufl. 3, 2000, 622–624. Vgl. auch Ralph Kunz-Herzog: *Theorie des Gemeindeaufbaus. Ekklesiologische, soziologische und frömmigkeitstheoretische Aspekte*, Zürich: TVZ 1997; Ralph Kunz (Hg.): *Gemeindeaufbau konkret. Arbeitsfelder einer lebendigen Kirche*, Zürich: TVZ 2001.

32 Möller: *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd. 1.

33 Vgl. Karl Foitzik: *Gemeindepädagogik. Problemgeschichte eines umstrittenen Begriffs*, Gütersloh: GVH Mohn 1992.

34 Herbert Lindner: *Kirche am Ort. Ein Entwicklungsprogramm für Ortsgemeinden*, Stuttgart: Kohlhammer, 2. Aufl. 2000. Zur Präferenz des Begriffs gegenüber demjenigen des Gemeindeaufbaus siehe Harald Rein: *Praktische Theologie als theologische Kybernetik*, in: IKZ 96, 2006, 113–134, 129. Dieser Begriff wurde auch aufgenommen im Greifswalder Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung sowie in der von diesem Institut herausgegebenen Reihe Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung.

35 Zimmermann: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität*.

36 A. a. O., 40.

heilig ist. Er ist offen für Veränderung und verweigert sich einem ‚morphologischen Fundamentalismus‘, der an dem festhält, was immer schon so war.“³⁷

Da missionarischer Gemeindeaufbau im volksskirchlichen Kontext eher eine Randerscheinung blieb, wurde der Begriff Gemeindeaufbau „in der Praxis ... ein Proprium freikirchl. Gemeinden“.³⁸ Allerdings ist festzuhalten, dass eine strenge Zuordnung und Einteilung der Begriffe nicht möglich ist. Die Übergänge in der Begriffsverwendung sind fließend.³⁹

1.3 Kybernetik – Kirchentheorie – Oikodominik

Nachdem nun die Begrifflichkeit der Sache selbst dargestellt wurde, geht es nun um die Begrifflichkeit jener theologischen Disziplin, welche diese Sache reflektiert.

1.3.1 Kybernetik

Heute wird für die theologische Reflexion der *oikodome* zumindest teilweise der Begriff Kybernetik verwendet. Allerdings ist dabei zu beachten, dass der Begriff im Laufe der Geschichte eine inhaltliche Erweiterung erfahren hat.⁴⁰

Zunächst bezeichnet der Begriff Kybernetik die *theologische Reflexion der kirchlichen Leitungsaufgabe*. In diesem Sinne hat wohl Gerhard von Zezschwitz den Begriff in die Praktische Theologie eingeführt. Unter Rückgriff auf 1 Kor 12,28 bezeichnet er damit die „Lehre von der Verfassung und Regierung der Kirche“.⁴¹ Kybernetik kann nach Zezschwitz „keine fundamentale Stelle beanspruchen“, sondern hat „secundäre Bedeutung“, ist aber zu würdigen, weil die kirchenleitende Tätigkeit Ausdruck der Gestaltwerdung der Gemeinde ist und damit „zur Überleitung zu dem letzten Entwicklungsziele gehört, wonach die wesentlich unsichtbare Kirche in der endlichen Erscheinung des Gottesreiches

37 Herbst: *Gemeindeaufbau: a) in den Volkskirchen*, 710.

38 Guderian: *Gemeindeaufbau: b) in den Freikirchen*, 715. Daneben wird auch der Begriff „Gemeindebau“ verwendet, zum Beispiel Johan Lukasse: *Gemeindebau im nachchristlichen Europa*, Greng-Murten: Verlag für kulturbezogenen Gemeindebau, 1994; Armin Mauerhofer: *Gemeindebau nach biblischem Vorbild*, Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1998.

39 Christian Grethlein: *Gemeindeentwicklung. Gemeindeaufbau, church growth, Gemeindeleben, Verein*, in: Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: GvH Mohn 2007, 494–506, 494.

40 Siehe die Kurzübersicht bei Henning Schröer: *Kybernetik*, in: TRE 20, 1990, 356–359. Vgl. dazu die instruktive Darstellung von Ralph Kunz: *Kybernetik*, in: Christian Grethlein, Helmut Schwier (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig: EVA 2007, 607–684.

41 Gerhard v. Zezschwitz: *System der Praktischen Theologie. Paragraphen für akademische Vorlesungen. Bd. 1: Principienlehre*, Leipzig: Hinrichs 1876, 147, 600.

auf Erden sich vollenden soll“.⁴² In dieser Tradition erscheint der Begriff immer wieder in praktisch-theologischen Lehrbüchern.⁴³ Bis heute gibt es Fachvertreter, die Kybernetik als praktisch-theologische Subdisziplin verstehen im Sinne der Reflexion der spezifischen und intentionalen kirchlichen Leitungsaufgabe.⁴⁴

Als dann der moderne Kybernetik-Begriff im Sinne der *Steuerung von Regelkreisen* in die Naturwissenschaften einzog,⁴⁵ gab es Versuche, dieses Konzept für die kirchliche Arbeit fruchtbar zu machen.⁴⁶ Allerdings hat sich dieses doch stark technisch-orientierte Verständnis im Raum der Theologie nicht wirklich durchsetzen können. Die Skepsis gegenüber dem technischen Verständnis hat in der Folge zum weitgehenden Verzicht des Begriffs Kybernetik in der Theologie geführt.⁴⁷ Eine Ausnahme dazu bilden das Handbuch der Praktischen Theologie aus der DDR aus den 80-er Jahren⁴⁸ sowie die *Praktische Theologie* von Peter C. Bloth.⁴⁹

42 A. a. O., 600.

43 So zum Beispiel bei Alfred Dedo Müller: *Grundriss der Praktischen Theologie*, Gütersloh: Bertelsmann 1950, „Erster Teil: Amt und Verfassung der Kirche (Kybernetik)“, 67–122.

44 Michael Meyer-Blanck: *Gemeindeleitung. Kybernetik, Soziale System, Leitbilder, Leitungsstrukturen*, in: Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: GVH Mohn, 2007, 507–518; Rein: *Praktische Theologie als theologische Kybernetik*.

45 Norbert Wiener: *Kybernetik. Regelung und Nachrichtenübertragung im Lebewesen und in der Maschine*, Düsseldorf: Econ 1992. Erstmals 1948 publiziert unter dem Titel: *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and in the Machine*.

46 Hans-Dieter Bastian: *Kommunikation. Wie christlicher Glaube funktioniert*, Stuttgart: Kreuz 1972; Christian A. Schwarz: *Der Gemeindefest. Kybernetisch Gemeinde bauen*, Mainz-Kastel: C&P 1991; Günter Breitenbach: *Gemeinde leiten. Eine praktisch-theologische Kybernetik*, Stuttgart: Kohlhammer 1994. Vgl. dazu auch den Versuch Alfred Jägers, sich mit dem Begriff „Kybernese“ gegenüber dem säkularen Programm der Kybernetik abzugrenzen. Alfred Jäger: *Konzepte der Kirchenleitung für die Zukunft. Wirtschaftsethische Analysen und theologische Perspektiven*, Gütersloh: GVH Mohn 1993, 79–87.

47 Schröer: *Kybernetik*, 357. Erkennbar zum Beispiel an der Preisgabe des Begriffs „kybernetisch“ bei Schwarz zugunsten von „natürlich“ bzw. „biotisch“. Christian A. Schwarz: *Die natürliche Gemeindeentwicklung*, Emmelsbüll: C&P 2000.

48 Heinrich Ammer u. a. (Hg.): *Handbuch der Praktischen Theologie*, 3 Bde., Berlin: EVA 1975–1978. Es wird bewusst an das „alte Fach Kybernetik“ (Bd. I, 50) angeknüpft. Vgl. dann insbesondere Eberhard Winkler, Gottfried Kretzschmar: *Der Aufbau der Kirche zum Dienst*, in: Heinrich Ammer u. a. (Hg.): *Handbuch der Praktischen Theologie*. Bd. 1, Berlin: EVA 1975, 133–227.

49 Peter C. Bloth: *Praktische Theologie*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1994. Vgl. auch Peter C. Bloth: *Praktische Theologie*, in: Georg Strecker (Hg.): *Theologie im 20. Jahrhundert. Stand und Aufgaben*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1983, 389–493. Die kybernetischen Aspekte seines Ansatzes werden hier etwas ausführlicher dargestellt, zumal sie in meiner Darstellung von Bloths Beitrag zur Kirchentheorie zu wenig gewürdigt wurden, vgl. Stefan Schweyer: *Kontextuelle Kirchentheorie. Eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis neuerer praktisch-theologischer Entwürfe*, Zürich: TVZ 2007, 103–110.

Bloth versteht unter Kybernetik diejenige praktisch-theologische Disziplin, welche die „Gestaltung und Leitung der Kirche“ reflektiert.⁵⁰ Auch wenn Bloth sie nicht als „invariablen Ausgangspunkt“ versteht und er die Praktische Theologie bewusst im Sinne eines „offenen Systems“ konzipiert,⁵¹ so kommt darin der Kybernetik doch insofern eine zentrale Bedeutung zu, als sie eine Perspektive ermöglicht, welche einer in Subdisziplinen zergliederten und so unübersichtlich gewordenen Praktischen Theologie eine orientierende Struktur zu geben vermag.⁵² Dass der Kybernetik eine solche Rolle zufällt, hat – wie Bloth zeigt – mit den geschichtlichen und kontextuellen Veränderungen im 20. Jahrhundert zu tun. Diese haben die Kirche verstärkt zu selbstverantworteter Leitung gefordert. So haben die *Barmer Theologische Erklärung* wie auch die *Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der DEK* den „kybernetische[n] Anspruch der Kirche nochmals umso klarer ans Licht“ treten lassen.⁵³ Die Praktische Theologie ist deshalb gefordert, „die seit ‚Barmen‘ vorwaltende faktische Kybernese und das daraus entstandene Ergebnis“ zu berücksichtigen.⁵⁴

„In diesem Sinne und Interesse hat die Praktische Theologie nach derjenigen *Kybernetik* als nach einem Medium und Reflex dieses Handelns [des leitenden und gestaltenden Handelns, Anm. d. V.], auch nach der ihm geltenden Kritik zu fragen, die eben der Kirche in ihrem je heutigen Kontext und in der Reichweite ihres Handelns angemessen ist.“⁵⁵

Kybernetik als Reflexion der kirchlichen Kybernese beinhaltet nach Bloth die Bereiche „Verfassung / Ordnung / Recht“⁵⁶ sowie „Aufbau / Kritik / Reform“⁵⁷. In einem dritten Unterkapitel stellt Bloth den Beitrag der Ökumene zur Kybernetik dar.⁵⁸ Die sich in diesen Bereichen vollziehenden Entwicklungen lassen sich mit den die Barmer Formel „Botschaft wie Ordnung“ aufnehmende, korrigierende und weiterführende Leitformel „Zeugnis und Dienst“ zusammenfassend und plausibel darstellen.⁵⁹ Die praktisch-theologische Aufgabe der Kybernetik gewinnt damit ein inhaltliches Kriterium zur „Kirchenkritik“ wie auch zur „Konzentration der Kirche auf ihren Auftrag“.⁶⁰

50 Bloth: *Praktische Theologie*, 110–167.

51 A. a. O., 111.

52 Vgl. a. a. O., 166–167.

53 A. a. O., 111–112. Zu denken ist dabei insbesondere an die kybernetischen Konsequenzen der Zuordnung der „Ordnung“ zur „Botschaft“ des Evangeliums (Barmen III) sowie der Bestimmung der kirchlichen Leitung als Dienst (Barmen IV).

54 A. a. O., 112, 117.

55 A. a. O., 114.

56 A. a. O., 122–133.

57 A. a. O., 134–151.

58 A. a. O., 152–167.

59 A. a. O., 122, 126–128, 134, 144–148, 166–167.

60 A. a. O., 167.

Es wird deutlich, dass der Begriff Kybernetik bei Bloth in umfassenderem Sinn verwendet wird als etwa in der Tradition Zezschwitz', indem er die Reflexion nicht nur von Verfassungs- und Ordnungsfragen, sondern insbesondere auch von allen Bereichen kirchlichen Lebens umfassende Gestaltungsfragen enthält.

Eine ähnliche Begriffserweiterung zeigt sich auch in denjenigen Ansätzen, in welchen Kybernetik in enger Verbindung gesehen wird zu dem, was das Neue Testament *oikodome* nennt.⁶¹ So verstehen Manfred Seitz⁶² und dessen Schüler Michael Herbst unter Kybernetik diejenige praktisch-theologische Disziplin, „innerhalb derer geordnetes Nachdenken, also Wissenschaft vom Gemeindeaufbau stattfinden kann“.⁶³ In dieser Tradition steht auch Eberhard Winkler, wenn er in seiner *Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*⁶⁴ nicht nur spezifische Leitungsfragen, sondern allgemeinere Fragen rund um Kirchentheorie und Gemeindeaufbau bedenkt – dies, obwohl im Vorwort ausdrücklich auf 1 Kor 12,28 Bezug genommen und Kybernetik als „Lehre von der Steuerung“ definiert wird.⁶⁵

Die ertragreiche Übersicht über praktisch-theologische Kybernetik von Ralph Kunz lässt es als nahe liegend erscheinen, dass die Verwendung des Begriffs Kybernetik in seiner weiten Bedeutung der Sache nach durchaus im Anschluss an das Schleiermachersche Verständnis von Praktischer Theologie als Kirchenleitung verstehbar ist.⁶⁶ Kirchenleitung im umfassenden Sinne wäre dann als „fundamentale Kybernetik“ zu verstehen, Kirchendienst und Kirchenregiment als „institutionell gebundene[n] und durch das Amt definiert [sic] Formen der Leitung“.⁶⁷ Im Anschluss und in Weiterentwicklung der Soziallehre von Troeltsch beschreibt Kunz drei typische Akzentuierungen von Kybernetik: Die „klassisch

61 „Während bei Müller die Kybernetik noch in ihrer klassischen Form als Lehre von ‚Amt und Verfassung der Kirche‘ mit den Themen Kirchenrecht, Amt, Verfassung und Verhältnis zu freien Verbänden erscheint, tritt sie später in einer erweiterten und zeitbezogenen Form entgegen: mit Erwägungen zum Pfarrerbild, zu Führungsstilen, zur kirchl. Publizistik und zum Gemeindeaufbau. Bei Möller kann K. schließlich auch ‚Oikodomik (Lehre vom Gemeindeaufbau)‘ heißen.“ Manfred Seitz: *Kybernetik: III. Praktisch-theologisch*, in: RGG 4. Aufl. 2001, 1915–1916, 1915.

62 Manfred Seitz: *Erneuerung der Gemeinde. Gemeindeaufbau und Spiritualität*, Göttingen: V&R 1985, 36, 45–46.

63 Herbst: *Missionarischer Gemeindeaufbau*, 71. Herbst knüpft dabei explizit an die auch bei Bloth feststellbare Begriffserweiterung an. Entsprechend bezeichnet er die seiner Meinung nach für den Gemeindeaufbau zentralen Grundentscheidungen als „kybernetische Grundentscheidungen“ (307–410). Zur Beschreibung der gegenwärtigen Lage der Kirche verwendet Herbst den Begriff der „kybernetischen Situation“ (104–152).

64 So der Untertitel in Eberhard Winkler: *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora. Eine Einführung in die praktisch-theologische Kybernetik*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1998. Vgl. die Kurzfassung in Eberhard Winkler: *Praktische Theologie elementar. Ein Lehr- und Arbeitsbuch*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1997, 15–39.

65 Winkler: *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora*, VI.

66 Kunz: *Kybernetik*.

67 A. a. O., 626.

theologische Kybernetik“ ist auf die „Kirche als Institution fixiert“, die „technische[n] Kybernetik auf Kirche als formale Organisation“ und die „oikodomische Kybernetik“ auf den missionarischen Gemeindeaufbau.⁶⁸ Die Kunst besteht nach Kunz darin, zwischen diesen Formen eine Balance zu finden.

1.3.2 Kirchentheorie

Eine weitere Möglichkeit, die Sache der *oikodome* theologisch zu reflektieren, wird mit dem Stichwort Kirchentheorie markiert.⁶⁹ Reiner Preul versteht Kirchentheorie als Bindeglied zwischen systematischer Ekklesiologie und Kybernetik.

„Kirchentheorie bezieht den dogmatischen Lehr- oder Wesensbegriff auf einen gegebenen kirchlichen Zustand mit dem Zweck einer kritischen Beurteilung und gegebenenfalls Verbesserung dieses Zustandes.“⁷⁰

Zunächst enthält die Kirchentheorie eine ekklesiologische Reflexion im Sinne einer Vergewärtigung des Kirchenverständnisses.⁷¹ Die Kirchentheorie mündet ein in kybernetische Fragestellungen, welche das disponierende Handeln zu ihrem Gegenstand haben.⁷² Via Kybernetik ist dann die Kirchentheorie mit den praktisch-theologischen Subdisziplinen verbunden, welche das kommunikative Handeln der Kirche reflektieren und anleiten.⁷³ Nach Preul umfasst Kybernetik „weit mehr ... als das Thema des Gemeindeaufbaus“. ⁷⁴ Diese Aussage ist auf dem Hintergrund von Preuls Kirchentheorie verstehbar. Sie beantwortet aber nicht die

68 A. a. O., vgl. Kunz-Herzog: *Theorie des Gemeindeaufbaus*, 252–256.

69 Reiner Preul: *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt und Funktionen der evangelischen Kirche*, Berlin, New York: de Gruyter 1997; Reiner Preul: *Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie*, Leipzig: EVA 2008. Der Begriff wurde auch aufgenommen von Martin Kümlehn: *Kirche im Zeitalter der Pluralisierung von Religion. Ein Beitrag zur praktisch-theologischen Kirchentheorie*, Gütersloh: Kaiser, GVH 2000. Zur Begriffsgeschichte siehe Dieter Becker: Kirchentheorie. Geschichte und Anforderungen eines neueren theologischen Begriffs, in: *PTh* 96, 2007, 274–290.

70 Preul: *Kirchentheorie*, 3.

71 A. a. O., 10, 50–127.

72 Reiner Preul: „Recht – Macht – Gerechtigkeit“ als Thema einer neu zu konzipierenden Kybernetik, in: ders.: *Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie*, Leipzig: EVA 2008, 1–17. Preul formuliert: „Die Kybernetik ist derjenige Teil der Praktischen Theologie, dessen Gegenstand die Kirche als zu verbesserndes soziale System ist und von dessen Ausbildung auch die Systembildung der Praktischen Theologie ihren Ausgang nimmt.“ (3).

73 Preul: *Kirchentheorie*, 6.

74 Reiner Preul: Was bedeutet die kirchentheoretische These: Die Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet?, in: ders.: *Die soziale Gestalt des Glaubens*, 18–35, 21. „Kybernetik als Theorie des Gemeindeaufbaus oder der Gemeindeleitung zu verstehen, ist viel zu eng.“ Preul: *Kirchentheorie*, 6–7, Anm. 20.

Frage, wo denn Gemeindeaufbau zu reflektieren ist. Zwar weiß Preul, dass es eine Theorie des Gemeindeaufbaus für das Handeln in der Kirche braucht,⁷⁵ es ist aber nicht ersichtlich, wo in Preuls Kirchentheorie dafür Raum gegeben wird. Mit anderen Worten: Kirchentheorie im Sinne Preuls ist in der Lage, die institutionellen Aspekte der Sozialform Kirche zu reflektieren, aber nur unzureichend die *oikodome* der *ekklesia*.⁷⁶

In meiner Dissertation habe ich den Begriff der Kirchentheorie aufgenommen.⁷⁷ Er schien mir geeignet, um über die soziale Gestalt der Kirche nachzudenken. Ausgehend von den in bestehenden Konzeptionen erkannten Defiziten habe ich eine Erweiterung der kirchentheoretischen Aufgabe in zwei Richtungen hin vorgeschlagen. Zum einen differenziere ich stärker zwischen Kirche und Gesellschaft. Preuls Fokus auf den „gegebenen kirchlichen Zustand“ scheint mir nicht ausreichend zu sein, um gesellschaftliche Entwicklungen außerhalb der Kirche in den Blick zu nehmen. Daher gehört meines Erachtens die Wahrnehmung des gesellschaftlichen Kontextes konstitutiv zur Aufgabe der Kirchentheorie. Zum anderen habe ich vorgeschlagen, zur kritischen Orientierung der Kirchentheorie auf die neutestamentlichen Aussagen zur *ekklesia* zurückzugreifen. Ich habe die Aufgabe der Kirchentheorie so zusammengefasst:

„Die Aufgabe der Kirchentheorie besteht darin, auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Herausforderungen und auf der Grundlage der neutestamentlichen Aussagen zur Kirche ein Kirchenverständnis zu formulieren, welches Identität, Ort und Auftrag der Kirche bestimmt und so deren Handeln in einem religiös-pluralistischen Kontext anzuleiten vermag.“⁷⁸

So verstanden wäre es durchaus möglich, im Rahmen einer Kirchentheorie die Sache der *oikodome* zu reflektieren, zumal dies ja ein wesentliches Element des neutestamentlichen Kirchenverständnisses darstellt. Allerdings ist zu beachten, dass der Begriff Kirchentheorie in der Tradition von Preul so stark mit der Reflexion institutioneller Aspekte assoziiert ist, dass mit Recht die Frage gestellt wird, ob der Begriff zur Reflexion der *oikodome* wirklich geeignet ist.⁷⁹

75 Reiner Preul: Kirchentheorie als Theorie für das pastorale Handeln, in ders.: *Die soziale Gestalt des Glaubens*, 354–360, 344.

76 In der Reflexion der neutestamentlichen Elemente ist zwar im Zusammenhang mit den Charismen festgehalten, dass die „der Auferbauung der Gemeinde“ (68) dienen, der Zusammenhang zwischen *oikodome* und dem kybernetischen Handeln der Kirche bleibt jedoch vage. Am ehesten ist der Zusammenhang angedeutet in der Reflexion des „allgemeinen Priestertums“. In diesem Zusammenhang weist Preul auf die „verschiedenen gegenwärtigen Programme zum ‚Gemeindeaufbau‘“ hin, ohne diese aber näher zu beschreiben Preul: *Kirchentheorie*, 109.

77 Schweyer: *Kirchentheorie*, 239–242.

78 A. a. O., 241. Im Original alles kursiv.

79 Zimmermann empfiehlt daher eine Ergänzung der Kirchentheorie durch eine Gemeindeforschung, Zimmermann: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität*, 41.

1.3.3 Oikodomik

Aus der terminologischen Diskussion sehe ich vier Gründe, die dafür sprechen, sich für die Revitalisierung des Begriffs „Oikodomik“ einzusetzen und damit an die von Möller eingeschlagene Linie anzuknüpfen.⁸⁰

1. „Oikodomik“ ist präzise. Es geht um die theologische Reflexion dessen, was das Neue Testament *oikodome* der *ekklesia* nennt. Durch die Ausrichtung auf den Prozess der *Erbauung* der Kirche – und nicht etwa auf das *Wesen* der Kirche oder auf einzelne kirchliche *Handlungsfelder* – gewinnt Oikodomik den präzisen Gegenstand. Es geht um die Gestaltwerdung dessen, was die Kirche ihrer Verheißung nach ist. Dieser Gegenstand wird begrifflich wesentlich präziser erfasst als mit dem teilweise für die gleiche Sache verwendeten Begriff Kybernetik.
2. „Oikodomik“ ist weit genug. Er erlaubt es, entsprechend der neutestamentlichen Begriffsverwendung die lokale und die allgemeine Wirklichkeit von Kirche-Sein in den Blick zunehmen. Begriffsbildungen mit den deutschen Wörtern Kirche- oder Gemeinde- sind aufgrund der damit verbundenen Assoziation schon stärker auf die lokale oder auf die institutionelle Seite hin festgelegt.
3. „Oikodomik“ ist unverbraucht. Anders als bereits abgenutzte Begriffe wie Gemeindeaufbau, Erbauung, Gemeindeentwicklung etc. ist „Oikodomik“ weder konfessionell noch frömmigkeitstraditionell noch programmatisch belegt. Oikodomik ist landes- und freikirchlich anschlussfähig. Die Unverbrauchtheit des Begriffs bietet Raum, die Sache der *oikodome* frisch zu bedenken.
4. „Oikodomik“ ist schriftgemäß. Der terminologische Anschluss an neutestamentliches Vokabular zielt darauf ab, die Sache der *oikodome* auf dem Hintergrund der neutestamentlichen Aussagen zu reflektieren. Die Betonung liegt damit auf der theologischen Aufgabe.

Aus diesen Gründen halte ich den Begriff „Oikodomik“ für unübertroffen. Die Tatsache, dass er sich bisher nicht durchgesetzt hat, sollte nicht zum Rückzug führen, sondern m. E. zu einer mutigen und stärkeren Bemühung um die Revitalisierung des Begriffs.

2. Zum Stellenwert der *oikodome* in der Praktischen Theologie

Wir haben gesehen, dass *oikodome* den Prozess der Gestaltwerdung an der Nahtstelle zwischen geglaubter und erfahrener Kirche bezeichnet und dass dieser Prozess in der Praktischen Theologie der eigenständigen Reflexion bedarf. Nun ist aber unschwer feststellbar, dass die Sache der *oikodome* in der Praktischen Theo-

⁸⁰ Vgl. Christian Möller: *Lehre vom Gemeindeaufbau*. Bd. 2: *Durchblicke – Einblicke – Ausblicke*, 235–244.

logie wenig Beachtung findet. Die Reflexion der *oikodome* – ob diese nun unter dem Stichwort Kybernetik, Kirchentheorie oder Oikodomik erfolgt – ist ein weithin vernachlässigter Bereich,⁸¹ was sich unter anderem an der geringen Anzahl von Büchern zum Thema zeigt.⁸²

Zwar haben die gesellschaftlichen Entwicklungen die Kirchen dazu herausgefordert, sich verstärkt oikodomischen und kybernetischen Fragen zu stellen, jedoch hat die Praktische Theologie diesem Sachverhalt nicht angemessen Rechnung getragen. Vielmehr hat die neuere Entwicklung des Faches ein stärkeres Reflektieren der *oikodome* eher gehindert als gefördert. Diese Entwicklung soll hier in kurzen Zügen nachskizziert werden.

2.1 Paradigmenwechsel in der Praktischen Theologie

Die Geschichte der Praktischen Theologie lässt sich unter dem Aspekt der ständigen Erweiterung ihres Gegenstandes beschreiben.⁸³ Die Entstehung der Praktischen Theologie als Wissenschaft ist eng verbunden mit der Ablösung des pastoralen durch das ekklesiale Paradigma.⁸⁴ Die mit der Anfangszeit der praktisch-theologischen Wissenschaft verbundenen großen Namen wie Friedrich Schleiermacher oder Carl Immanuel Nitzsch haben Praktische Theologie als *Theorie kirchlicher Praxis* begründet.⁸⁵ Bis zu den 70-er Jahren war dieses ekklesiale Paradigma breit etabliert. So konnte Gerhard Krause 1972 noch feststellen, dass übereinstimmend „das der Kirche zur Heilsverkündigung ... konstitutiv aufgegebene Handeln“ als Gegenstand der Praktischen Theologie aufgefasst wurde.⁸⁶

Die gesellschaftlichen Umwälzungen und die Kirchenaustrittswellen haben zu einer starken Verunsicherung kirchlichen Handelns und zu einem Funktionsverlust der Kirche in der Gesellschaft geführt. Das ist an der Praktischen Theologie

81 Was zum Forschungsstand der Kybernetik gesagt werden kann, gilt mutatis mutandis auch für die Oikodomik: „Der Stand der Forschung lässt sich mit Günter Breitenbach ohne Zögern folgendermaßen beschreiben: Kybernetik ist ein vernachlässigtes Fach. Ein Zeichen dieser Vernachlässigung ist, dass sich nur wenige Theologen mit der Entwicklung des Faches beschäftigt haben.“ Kunz: *Kybernetik*, 615. Verweis auf Breitenbach: *Gemeinde leiten*.

82 Möllers zweibändige *Lehre vom Gemeindeaufbau* (1987/1990) ist immer noch Standardwerk. Das letzte umfassendere Lehrbuch ist bereits zehn Jahre alt: Winkler: *Gemeinde zwischen Volkskirche und Diaspora*.

83 Eberhard Winkler: Wohin steuert die Praktische Theologie?, in: *ThBeitr* 37, 2006, 26–41, 29.

84 Bloth: *Praktische Theologie*, 42–96; Erika Weinzierl, Gottfried Griesl (Hg.): *Von der Pastoraltheologie zur Praktischen Theologie 1774–1974*, Salzburg, München: Pustet 1975.

85 Schleiermacher: *Praktische Theologie*; Carl Immanuel Nitzsch: *Praktische Theologie*, Bd. 1: *Einleitung und erstes Buch. Allgemeine Theorie des kirchlichen Lebens*, Bonn: Marcus 1847.

86 Gerhard Krause: Vorwort, in ders. (Hg.): *Praktische Theologie. Texte zum Werden und Selbstverständnis der praktischen Disziplin der evangelischen Theologie*, Darmstadt: WBG 1972, X–XXV, XXI.

als Disziplin nicht spurlos vorbeigegangen. Die etablierten Konzepte haben sich angesichts der veränderten Umstände als wenig hilfreich erwiesen. Insbesondere Gert Otto hat einer ekklesial orientierten Praktischen Theologie vorgeworfen, dass sie nicht in der Lage sei, konstruktiv auf die veränderten Bedingungen einzugehen.⁸⁷ Er hat deshalb in pointierter Abgrenzung gegenüber dem ekklesialen Paradigma einen Neuentwurf der Praktischen Theologie versucht:

„Praktische Theologie ist *nicht* Theorie des Handelns der Amtskirche, sondern: Praktische Theologie ist kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft.“⁸⁸

Zeitgleich hat Dietrich Rössler in seinem *Grundriss der Praktischen Theologie* ebenfalls einen neuen Anfahrtsweg für Praktische Theologie gesucht und ihn im Begriff des „Neuzeitlichen Christentums“ gefunden.⁸⁹ Nach Rössler hat sich Praktische Theologie nicht nur der kirchlichen Form des Christentums, sondern auch der individuellen und gesellschaftlichen Form zuzuwenden. Auffällig ist, dass Rössler in seiner Begründung beim Religionsbegriff ansetzt und nicht mehr vom Kirchenbegriff her argumentiert, wie das im Rahmen des ekklesialen Paradigmas üblich war.

Auch wenn Otto und Rössler unterschiedliche Anliegen und Ziele verfolgten, so ist ihnen doch gemeinsam, dass sie sich vom ekklesialen Paradigma verabschiedet haben und versuchen, Praktische Theologie *religionstheoretisch* zu begründen. In den 90-er Jahren hat sich diese Entwicklung fortgesetzt. Ein Meilenstein war die Begründung des *International Journal of Practical Theology* 1997. Im Vorwort ist zu lesen:

„Es ist daher zur spezifischen Aufgabe der Praktischen Theologie geworden, nicht nur Kirchenkunde zu betreiben, sondern darüber hinaus eine ‚religiöse Gegenwartskunde‘ aufzubauen. Dazu braucht sie einerseits einen weiten, kultur- und wissenschaftssoziologischen Religionsbegriff und andererseits empirisch-hermeneutische Forschungsmethoden.“⁹⁰

Die kürzliche Publikation des *Handbuchs Praktische Theologie*⁹¹ dokumentiert die breite Etablierung des religiösen Paradigmas. Im Vorwort wird die Grundausrichtung des Handbuchs benannt:

„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 kirchli-

87 Gert Otto: *Grundlegung der praktischen Theologie*, München: Kaiser 1986.

88 A. a. O., 21–22.

89 Dietrich Rössler: *Grundriss der praktischen Theologie*, Berlin, New York: de Gruyter, 2. erw. Aufl., 1994.

90 Wilhelm Gräb, Richard R. Osmer: Editorial, in: *IJPT* 1, 1997, 1–10, 7.

91 Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: GVH 2007.

che Religionspraxis sind, darin liegt der gemeinsame Ansatzpunkt der Beiträge, aufeinander zu beziehen“⁹²

Wo kirchliche Praxis reflektiert wird, da geschieht das primär unter religionstheoretischen Vorzeichen, deshalb die Rede von „kirchlicher Religionspraxis“ (Herv. d. A.), oder – um es mit anderen Worten zu sagen – der Kirchenbegriff ist dem Religionsbegriff untergeordnet.

Die Ausweitung des Gegenstandes über die kirchliche Praxis hinaus auf die individuelle und gesellschaftliche Religionspraxis hin erfordert auch ein erweitertes Methodenarsenal. Insbesondere wahrnehmungsorientierte Methoden gewinnen gegenüber handlungsorientierten Ansätzen an Bedeutung.⁹³ Das zeigt sich beispielsweise an der Rezeption ästhetischer, phänomenologischer und semiotischer Ansätze und Methoden.⁹⁴ Wo *wahrnehmungsorientierte Methodik* einen exklusiven Charakter erhält, tritt die Reflexion *oikodomischen Handelns* zwangsläufig in den Hintergrund. Das ist dort nicht der Fall, wo wahrnehmungsorientierte mit handlungsorientierten Ansätzen zu einer integrativen Methodologie mit transformatorischer Perspektive verbunden werden.⁹⁵

In jüngster Zeit scheint sich ein neues Paradigma herauszubilden. Es kann mit dem Stichwort „*missional*“ charakterisiert werden.⁹⁶ Entwickelt wurden die Idee in den USA in Auseinandersetzung einerseits mit einer eher konsum-orientierten Megachurch-Kultur, andererseits mit postmodernen religiös-pluralistischen Gesellschaft. Das Konzept geht von der Einsicht aus, dass die Kirche von der *missio*

92 Wilhelm Gräb, Birgit Weyel: Vorwort, in: Wilhelm Gräb, Birgit Weyel (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh: GVH, 2007, 11–13, 11.

93 Hans-Günter Heimbrock: Welches Interesse hat Theologie an der Wirklichkeit? Von der Handlungstheorie zur Wahrnehmungswissenschaft, in ders.: *Gelebte Religion wahrnehmen. Lebenswelt – Alltagskultur – Religionspraxis*, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer 1998, 11–36.

94 Albrecht Grözinger: Praktische Theologie und Ästhetik. Ein Buch- und Forschungsbericht, in: *IJPT* 3, 1999, 269–294; Henning Schröer: Die Bedeutung der Phänomenologie für die Konstitution Praktischer Theologie, in: Wolf-Eckart Failing u. a. (Hg.): *Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt*, Berlin, New York: de Gruyter, 2001, 46–59; Michael Meyer-Blanck: Semiotik und Praktische Theologie, in: *IJPT* 5, 2001, 94–133.

95 So zum Beispiel bei Gerben Heitink: *Practical Theology. History, Theory, Action Domains. Manual for Practical Theology*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1999; Don S. Browning: *A Fundamental Practical Theology. Descriptive and Strategic Proposals*, Minneapolis: Fortress, Pb., 1996 (1991); Ray S. Anderson: *The Shape of Practical Theology. Empowering Ministry with Theological Praxis*, Downers Grove, Ill.: IVP 2001.

96 Grundlegend: Darrell L. Guder (Hg.): *Missional Church. A Vision for the Sending of the Church in North America*, Grand Rapids, Mich.: Eerdmans 1998. Manche Gedanken der „*missional church*“ wurden in der Emerging-Church-Bewegung rezipiert, so zum Beispiel Michael Frost, Alan Hirsch: *Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*, Glashütten, Emmelsbüll: C&P 2008. Wie eine Praktische Theologie im Rahmen eines missionalen Paradigmas aussieht, wird skizziert bei Anderson: *The Shape of Practical Theology*.

Dei her zu verstehen ist, also als Werkzeug zur Weiterführung der Mission Gottes in dieser Welt. Die Kirche hat nicht eine Mission, sie ist Mission.⁹⁷ Das Kirchenverständnis wird also nicht direkt von ekklesiologischen Aussagen über das Wesen der Kirche her entfaltet, sondern vom Missionsverständnis her. Wichtige Kennzeichen des „missional-church“-Konzeptes sind:⁹⁸

- Wir gehen nicht zur Kirche, wir sind Kirche.
- Kirche wartet nicht, bis die Menschen zu ihr kommen (Komm-Struktur). Sie geht zu ihnen hin (Geh-Struktur).
- Christen sind Botschafter Jesu und repräsentieren in ihrem Umfeld die Herrschaft Christi. Deshalb sind sie motiviert zu einem heiligen Lebensstil.
- Kirche orientiert sich am Reich Gottes.
- Kirche wird gemeinschaftlich, familiär gelebt.
- Nicht mehr Strukturen als unbedingt nötig.
- Kirche wird eher als Bewegung und nicht als Institution verstanden.
- Die Gemeinden kümmern sich um die sozialen Bedürfnisse der Gesellschaft. Sie verbinden Evangelisation und soziale Aktion.

Bisher wurde das missionale Paradigma im Rahmen universitärer Praktischer Theologie wenig thematisiert.⁹⁹ Ob und wie es sich etablieren wird, ist zur Zeit noch unsicher. Insgesamt aber schlägt es zumindest auf der Ebene von konzeptionellen Gemeindebau-Ansätzen (Stichwort: *Emerging Church*) genug hohe Wellen, um hier als potentiell neues Paradigma gelten zu können.¹⁰⁰

2.2 Thematisierung der oikodome in der Praktischen Theologie

Wir können nun in einem nächsten Schritt fragen, wie in diesen unterschiedlichen Paradigmen die *oikodome* der *ekklesia* thematisiert und bewertet wird. Im Rahmen der vorliegenden Abhandlungen ist es dabei nicht möglich, auf Detailfragen einzugehen. Vielmehr soll es darum gehen, idealtypische Muster zu umreißen.¹⁰¹

97 „Mission is not just a program of the church ... Thus our challenge today is to move from church with mission to missional church.“ Guder (Hg.): *Missional Church*, 6.

98 Eine Übersicht bieten Mike Bischoff, Tobias Faix: Die missionale Gemeinde, in: Tobias Faix, Thomas Weissenborn (Hg.): *Zeitgeist, Kultur und Evangelium in der Postmoderne*, Marburg: Francke 2007, 80–84.

99 Eine Ausnahme ist zum Beispiel Michael Herbst, Martin Reppenhagen (Hg.): *Kirche in der Postmoderne*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008.

100 Neue deutschsprachige Publikationen im Rahmen eines missionalen Paradigmas: Johannes Reimer: *Die Welt umarmen. Theologie des gesellschaftsrelevanten Gemeindebaus*, Marburg: Francke 2009; Roland Hardmeier: *Kirche ist Mission. Auf dem Weg zu einem ganzheitlichen Missionsverständnis*, Schwarzenfeld: Neufeld 2009.

101 Dementsprechend kann hier auf Einzelnachweise verzichtet werden.

Im ekklesialen Paradigma wird die Praktische Theologie *kirchentheoretisch* fundiert. Insgesamt wird es als Ziel anvisiert, die *Kirche zu erhalten* und zu fördern. Insofern die gesellschaftlichen Funktionen der Kirche ihrer Mission entsprechen, erübrigt sich eine grundlegende Kritik an der Kirche als Institution. Vielmehr geht es um das Sicherstellen der gesellschaftlichen Funktionen durch das Erhalten bzw. Weiterentwickeln der kirchlichen Institution. Damit stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Förderung der kirchlichen Institution und dem Gemeindeaufbau. Einige Ansätze betonen hauptsächlich die institutionelle Dimension. Durch bessere Steuerung der Institution der Kirche glaubt man, die Krise der Kirche meistern zu können. Gemeindeaufbau wird nicht direkt gefördert, wohl aber toleriert, solange die Institution der Kirche nicht in Frage gestellt wird. Andernfalls wäre Gemeindeaufbau eine Gefährdung der Institution Kirche. Andere Ansätze betonen stärker den Gemeindeaufbau und tolerieren die Institution der Kirche, so lange sie dafür einen Rahmen bietet und Gemeindeaufbau nicht verhindert. So kann auf lokaler Ebene einiges in Bewegung gebracht werden. Die institutionellen Faktoren sind bei den Großkirchen aber dermaßen stark, dass sie in der Regel überwiegen. Bildlich gesprochen wird die Kirche als ein großes Schiff wahrgenommen, das noch mehr oder weniger intakt ist, das aber droht, in den unruhigen Gewässern der Gegenwart leck zu schlagen oder vom Kurs abzukommen. Deshalb braucht es besonders gut ausgebildete Steuerleute, welche das Schiff der Kirche durch diese Gewässer lenken können. Gefragt ist also vor allem Kybernetik im ursprünglichen Sinn der Steuerkunst.

Im religiösen Paradigma wird Praktische Theologie *religionstheoretisch* begründet. Angestrebt wird eine *religionsfähige* Kirche. Der kirchlichen Krise begegnet man also mit einer neuen Zielorientierung. Nicht die Kirchlichkeit, nicht das Christentum in seiner kirchlichen Verfasstheit wird anvisiert, sondern die individuelle Sinnvergewisserung. Die Kirche wird damit der Religion funktional zugeordnet und dient ihrer Förderung. Die Mission der Kirche besteht in ihrer gesellschaftlichen Funktion der Religionsförderung. Damit verbunden ist eine Kritik aller praktisch-theologischer Ansätze, welche eine gemeinschaftliche Sozialform kirchlichen Lebens als erstrebenswert ansehen. Gemeindeaufbau wird daher eher als Gefährdung einer religionsfähigen Kirche gewertet. Die *oikodome* der *ekklesia* wird dementsprechend in den religionstheoretisch fundierten Konzepten kaum reflektiert. Bildlich gesprochen wird die Kirche als ein Schiff wahrgenommen, das auf falschem Kurs liegt. Das Schiff ist an sich noch brauchbar, liegt aber quer zur Strömung. Es braucht angesichts der gegenwärtigen Strömungen eine Kursanpassung. Die Krise der Kirche kann durch eine Kurskorrektur bewältigt werden.

Im missionalen Paradigma wird die Kirche *missionstheoretisch* begründet. Die Krise der Kirche wird darin gesehen, dass sie ihre Sendung vergessen hat. Diese Sendung besteht darin, mit hineingenommen zu sein in die Mission Gottes zur umfassenden Erlösung der Welt. Die Kirche tut dies, indem sie an ihrem Ort die

Herrschaft Christi repräsentiert. Im missionalen Paradigma wird die aktuelle Dimension gegenüber der institutionellen stark bevorzugt. Das führt zu einer grundsätzlichen Kritik an der Kirche als Institution bzw. an den Konzepten, welche bei den institutionellen Faktoren ansetzen. Gefragt sind vielmehr neue Formen von Kirche, welche ihrer Mission entsprechen. Im Unterschied zum religiösen Paradigma wird den gemeinschaftlichen Aspekten des Kirche-Seins hohe Beachtung geschenkt. Gemeindeaufbau ist im missionalen Paradigma zentral, allerdings ist zu beachten, dass dieser hauptsächlich unter dem Aspekt der Mission der Kirche reflektiert und dieser funktional zugeordnet wird. Kirche ist eine Funktion der Mission. Sie ist daher entsprechend ihrer Mission zu gestalten. Bildlich gesprochen hat das institutionelle Kirchen-Schiff ausgedient. Es ist leck geschlagen. Das anvisierte Ziel wäre eigentlich gut, aber das Schiff kann selbst durch gute Steuermannskunst nicht mehr dahin geführt werden. Was es braucht sind daher neue wendige Schiffe, welche in den sich wechselnden Strömungen flexibel auf das Ziel hin ausgerichtet werden können.

	Ekklesiales Paradigma	Religiöses Paradigma	Missionales Paradigma
Ausgangspunkt	Kirchenbegriff	Religionsbegriff	Missionsbegriff
Ziel	Kirche erhalten	Religion fördern	Herrschaft Christi repräsentieren
Lösungsansatz	Verbesserte Steuerung	Neue Ziele	Neue Gefäße
Verhältnis Funktion - Mission	Die Funktion der Kirche entspricht ihrer Mission.	Die Funktion der Kirche definiert ihre Mission.	Die Mission der Kirche definiert ihre Funktion.
Bedeutung der <i>oikodome</i>	Sinnvoll, solange sie der Institution dient.	Eher hinderlich für individuelle Religion.	Zentral für die Mission der Kirche.

3. Zukunftsperspektiven

Der summarische Überblick zeigt einerseits, dass *oikodome* eine gewisse Beachtung findet, teilweise im ekklesialen und relativ stark im missionalen Paradigma. Andererseits wird auch deutlich, dass die Reflexion der *oikodome* durch institutions-, religions- und missionstheoretische Überlegungen überlagert wird. Abschließend sollen anhand dreier Perspektiven angedeutet werden, welches Potential in der Oikodomik enthalten ist.

3.1 Oikodomik als zentrale Reflexionsperspektive der Praktischen Theologie

Praktische Theologie steht immer wieder in der Gefahr, sich so stark in ihre Subdisziplinen aufzugliedern, dass das Verbindende und damit auch die Grundlage für ein zusammenstimmendes Handeln der Kirche aus dem Blickfeld gerät.¹⁰² Hier vermag die Oikodomik der Praktischen Theologie eine zentrale Perspektive zu geben. Es geht ja bei der Oikodomik nicht um eine vom übrigen Handeln der Kirche losgelöste Tätigkeit. Vielmehr ist Gemeindeaufbau ein „Sammelbegriff für Tätigkeiten innerhalb der Gemeinde und bezeichnet deren Ziel bzw. Resultat... [Gemeindeaufbau ist] keine eigenständige und als solche zu identifizierende Tätigkeit, sondern gemeinsame Zielangabe unterschiedlicher Handlungen und zugleich Kriterium für deren Gestaltung und Durchführung.“¹⁰³

Durch eine stärkere und eigenständige Beachtung der neutestamentlichen *oikodome* gewinnt die praktisch-theologische Tätigkeit und damit auch das Handeln der Kirche eine gemeinsame Zielrichtung. Deshalb lohnen sich die Bemühungen um Oikodomik als einer praktisch-theologischen Reflexionsperspektive.

3.2 Oikodomik als Eye-opener für das Potential neutestamentlicher *oikodome*

Praktische Theologie hat sich in ihrer neueren Geschichte von der Auseinandersetzung mit biblischen Texten eher gescheut zugunsten einer stärkeren Beschäftigung mit humanwissenschaftlichen Erkenntnissen.¹⁰⁴ Will Praktische Theologie aber eine *theologische* Disziplin bleiben, wird sie nicht umhin kommen, die Verbindung zu der Bibel als dem Grundlagentext der christlichen Kirche zu suchen.

Oikodomik eröffnet der Praktischen Theologie einen hilfreichen und notwendigen Zugang zur Bibel, insbesondere zu den neutestamentlichen Texten. Oikodomik verpflichtet zur Beachtung der biblischen Rede von *oikodome*. Oikodomik konfrontiert die gegenwärtige Gestalt der Kirche mit der neutestamentlichen Vorstellung der *oikodome* und fragt, wie unter den gegenwärtigen Bedingungen Gemeinde aufgebaut werden kann. Oikodomik hat damit ein transformatorisches Potential und trägt zu einer Erneuerung der Kirche aus dem Wort bei.

102 Dietrich Rössler: Die Einheit der Praktischen Theologie, in: Karl Ernst Nipkow u. a. (Hg.): *Praktische Theologie und Kultur der Gegenwart*, Gütersloh: GVH Mohn 1991, 43–51.

103 Zimmermann: *Gemeinde zwischen Sozialität und Individualität*, 40.

104 Helmut Schwier: Praktische Theologie und Bibel, in: Christian Grethlein, Helmut Schwier (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, Leipzig: EVA 2007, 237–287.

3.3 Oikodomik als theologische Begleitung missionaler oikodome

Mission hat in der Praktischen Theologie einen schweren Stand.¹⁰⁵ Insofern sind die neueren Ansätze, welche „missionales Denken“ fördern, zu begrüßen. Bei Neuaufbrüchen ist die Tendenz gegeben, in Abgrenzung gegenüber Bestehendem in Einseitigkeiten zu geraten. So besteht auch im missionalen Paradigma die Gefahr, das gesamte Kirche-Sein durch die „Missions-Brille“ zu betrachten. Dadurch kann es leicht geschehen, dass andere Aspekte des Kirche-Seins – zum Beispiel Anbetung, Seelsorge, Diakonie, Gottesdienst – nur als Funktion der Mission wahrgenommen werden. Oikodomik schafft hier einen Ausgleich, indem sie das Zueinander von Sammlung und Sendung der Gemeinde beachtet.

Oikodomik als theologische Disziplin fördert so die Beachtung der missionalen Dimension der Kirche, bewahrt aber auch vor einem einseitig missional-funktionalen Kirchenverständnis. Oikodomik trägt damit zu einer theologischen reflektierten „missionalen Erneuerung“ der Kirche bei.

Zum Schluss sei nochmals an die Aufforderung von Paulus erinnert: „*Strebt danach, dass ihr überströmend seid zur Erbauung der Gemeinde!*“. Das heißt: Auch die Oikodomik als theologische Disziplin ist kein Selbstzweck. Vielmehr soll sie „überströmen“ zur *oikodome*. Oikodomik verhilft der gesamten Praktischen Theologie, diese Ausrichtung auf die *oikodome* wieder neu zu gewinnen und zu bewahren.

Stefan Schweyer

„Edification“ (*Oikodome*) and practical theology: the present situation and future perspectives

Oikodome (edification) forms a central part of New Testament ecclesiology. It refers to the process of shaping the *ecclesia* (congregation) at the point between the church we believe in and the church we actually experience. Reflection about *oikodome* in Practical Theology is still in its infancy.

Within the framework of the ecclesiological paradigm, traditional Practical Theology focuses more on the institutional aspects of the Church and therefore prefers questions of control (cybernetics). Within the framework of the religious paradigm, church is related to individual religion in a functional way. Questions of church growth are thus marginalized. In recent years the missionary character of the church has been emphasized more strongly. Within this missionary para-

105 Eberhard Hauschildt: Praktische Theologie und Mission, in: Christian Grethlein, Helmut Schwier (Hg.): *Praktische Theologie. Eine Theorie- und Problemgeschichte*, 457–509.

digm the shaping of the church is of relatively high significance. However, the danger of monopolizing the church for missionary purposes arises.

Taking account of these facts, Schweyer follows the Heidelberg practical theologian Christian Möller in proposing to strengthen the role of „Edification“ (Ger. *Oikodomik*) as reflection on *oikodome* in Practical Theology. Edification may become a central and unifying perspective of thinking in the fragmented field of Practical Theology. It opens up a new approach to the New Testament witness and brings out its relevance for today. And it promotes the missionary alignment of church work through balancing gathering (*Sammlung*) and mission (*Sendung*).

Predigt und Predigtverständnis in den Freikirchen¹

In den evangelischen Landeskirchen mit ihren 24,87 Millionen Mitgliedern (Ende 2007) hören jeden Sonntag rund 1 Million Gottesdienstteilnehmer eine Predigt. In den evangelischen Freikirchen, obwohl sie nur einen Bruchteil an Mitgliedern der EKD aufweisen², dürften es sonntäglich wenigstens 300.000 Predigthörer sein.³ Innerhalb der Kirchen der Reformation ist die Zahl freikirchlicher Predigthörer also relativ hoch. Freikirchliche Homiletik spielt hingegen eine kaum beachtete Rolle.

1. Annäherungen

Durch einen Blick auf die Predigtpraxis, Hintergründe und die Ausbildung zum Predigen soll eine Annäherung an das Verständnis freikirchlicher Homiletik erfolgen.

-
- 1 In gekürzter Fassung ist der Beitrag zuerst in *Lebendige Seelsorge* 2009, H. 1 (Echter-Verlag), Themenheft *Profiliert predigen*, 55–59 („Predigtverständnis und Predigtpraxis in den Freikirchen“), erschienen.
 - 2 Einen guten Überblick zu den Freikirchen einschließlich statistischer Angaben bietet S. Holthaus, *Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften*, Hammerbrücke 2008.
 - 3 Für Freikirchen dürfte ein durchschnittlicher Gottesdienstbesuch von 80% der Mitglieder eine realistische Schätzung sein. Hinzu kommen die noch nicht getauften Jugendlichen sowie die Besucher und „Freunde“ der betreffenden freikirchlichen Gemeinden, die nicht Mitglieder sind. – Die Schätzung der Gottesdienstbesucherzahl geht von folgenden Gegebenheiten aus: In den neun Mitgliedskirchen der Vereinigung Evangelischer Freikirchen gibt es 237.100 Kirchenmitglieder (Stand 31. Dez. 2007, ohne die fünf Gastmitgliedskirchen; nach http://de.Wikipedia.org/wiki/Vereinigung_Evangelischer_Freikirchen). Hinzu kommen etwa 120.000 Gottesdienstbesucher (85.000 Mitglieder plus Jugendliche und Angehörige) in baptistischen und mennonitischen russlanddeutschen Freikirchen; so J. N. Klassen, *Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland*, Nürnberg 2007, 222f. Zahlenmäßig nicht erfasst sind die pfingstkirchlichen Russlanddeutschen sowie die zunehmende Zahl unabhängiger freikirchlicher Gemeinden. – A. Härtner/H. Eschmann, *Predigen lernen. Ein Lehrbuch für die Praxis*, 2. Aufl., Göttingen 2008, 90, gehen von „mehr als eine weitere Dreiviertelmillion Hörer aus dem Raum der evangelischen Freikirchen“ aus!

1.1 Predigtpraxis

Je nach Freikirche variiert die Predigtpraxis stark. Die Predigtdauer liegt zwischen 25 und 50 Minuten. In russlanddeutschen Gemeinden finden sich häufig drei Predigten pro Gottesdienst: die erste dauert 5–10 Minuten; die zweite als Hauptpredigt 25–30 Minuten; und die dritte 10–15 Minuten. In klassischen Freikirchen, wie sie in der Vereinigung evangelischer Freikirchen vertreten sind, fällt (im Unterschied zu pietistischen Gemeinschaften) häufig die „natürliche“, Kirchenjargon vermeidende Diktion der Predigenden auf, verbunden mit persönlichen Beispielen und direkter Ansprache der Hörer. Der „profane“ Eindruck wird noch verstärkt durch das Zurücktreten traditioneller Liturgie und das Fehlen liturgischer Kleidung. Es kann aber besonders in charismatischen Gemeinden auch ein eigenes religiöses Idiom begegnen oder in russlanddeutschen Aussiedlergemeinden eine stark traditionsgebundene Sprache. Gelegentlich begegnen Themenpredigten – in den sogenannten „Brüdergemeinden“ mitunter in der Form, dass ein (biblisches) Thema quer durch die Heilige Schrift verfolgt wird. Manche evangelikalen Gemeindebau-Vertreter fordern Predigten mit lebensnahen Themen und ausführlichen Beispielerzählungen von Unterhaltungswert.⁴ Meist aber herrscht die Textpredigt anhand einer (frei gewählten) Perikope vor. Sie wird gleichermaßen von evangelikal geprägten Homiletikern favorisiert⁵ wie von solchen freikirchlichen Theologen, die dafür plädieren, in der exegetischen Vorbereitung der Predigt konsequent vom jeweiligen historisch-kritischen *Status quo* auszugehen.⁶ Solch ein Plädoyer für die Textpredigt kann im freikirchlichen Kontext (nicht ganz grundlos) als Prävention gegen eine ausufernde gottesdienstliche Spaßkultur und Erlebnisfrömmigkeit intendiert sein; so bei Strübind, der bei seinem Einsatz für die kritische Textpredigt aber die Gefahr übersieht, dass dann nicht mehr der Text, sondern dem Text vorgeordnete Hypothesen und Traditi-

-
- 4 K. G. Pache/A. Klotz/U. Eggers, Was ist eine gute Predigt? Ein Gespräch, in: *Aufatmen* 2004, H. 4, 72–77; G. McDonald, Predigen mit Tiefenwirkung, ebd., 86–89; R. Warren, Lebensverändernd predigen. Interview mit Rick Warren, ebd., 91–95.
 - 5 W. Klippert, *Vom Text zur Predigt. Grundlagen und Praxis biblischer Verkündigung*, Wuppertal, Zürich 1995; A. Mauerhofer, *Jesus Mitte jeder Predigt. Christozentrische Auslegungspredigt*, Hammerbrücke 2005; H. Stadelmann, *Evangelikale Predigtlehre. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*, 2. Aufl., Witten 2008. Vgl. auch die übersetzten Werke aus dem angelsächsischen Bereich: M. Lloyd-Jones, *Die Predigt und der Prediger*, Friedberg 2005; H. W. Robinson, *Predige das Wort*, bearb. Neuauf., Dillenburg 2001.
 - 6 K. Strübind, Was hat der Text mit der Predigt zu tun? Eine Problemskizze, in: *Theologisches Gespräch*, Beiheft 1: Gottes Wort und unsere Predigt, 2000, 10–38; Chr. Wolf, Das Alte Testament und unsere Predigt, *Theologisches Gespräch*, 22, 1998, H. 2, 34–46. – Für die exegetisch bestimmte Textpredigt als Normalfall plädiert auch die eher traditionell-baptistische kleine Predigtlehre von A. Pohl, *Anleitung zum Predigen*, Neuauf., Hammerbrücke 2002 (1. Aufl. Berlin 1964 mit vier Nachdrucken bis 1979).

onskonstruktionen gepredigt werden.⁷ Nicht übersieht er dagegen, dass viele freikirchliche Gemeinden zurückhaltend sind gegenüber relativierender Kritik biblischer Texte von der Kanzel aus – ruft dann aber zur Konfrontation mit solcher Gemeindefrömmigkeit auf und empfiehlt Predigern, auch im freikirchlichen Gottesdienst mit kritischen Überzeugungen nicht hinter dem Berg zu halten.⁸ Typisch für die Mehrzahl freikirchlicher Gemeinden dürfte diese Art der Textbehandlung in der Predigt allerdings nicht sein.

Die von den unterschiedlichen freikirchlich-homiletischen Ansätzen geforderte Textnähe wird in aller Regel zugleich mit einer betonten Berücksichtigung der Hörer und ihrer Situation sowie des Anwendungsbezugs der Predigt verbunden.⁹ Darin äußert sich nicht nur, dass auch die freikirchliche Predigt Grundanliegen der empirischen Wende in der Homiletik verinnerlicht hat; vielmehr wirkt hier auch ein Impuls der Erweckungsbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts nach, dem viele der Freikirchen ihre Entstehung verdanken.¹⁰

1.2 Hintergrund

Als ein viele Generationen prägendes Beispiel für freikirchliches Predigen sei auf den englischen Baptistenprediger Charles H. Spurgeon (1834–1892) verwiesen, dessen Schriften auch auf Deutsch bis in die jüngste Zeit hinein nachgedruckt werden.¹¹ Helmut Thielicke hat in seiner berühmten literarischen Begegnung mit Spurgeon¹² u. a. auf folgende Aspekte hingewiesen, die man bei diesem vielleicht einflussreichsten Prediger der evangelischen Christenheit lernen kann: die intensive Schriftbezogenheit seines Predigens als eines „Charismatikers des Lauschens auf die Heilige Schrift“ (9); seine Begabung zum „vollziehenden (performativen) Wort“ (11), unter dessen Einfluss die Hörer sich änderten; seine Betonung der geistlichen Bildung des Predigers (16ff); seine Arbeit an den kreatür-

7 Strübind, a. a. O., 12ff. Von seinem Verständnis von „wissenschaftlicher“ Schriftauslegung her kann er nicht einmal mehr einen legitimen Platz für christliche Dogmatik zugestehen, sondern nimmt sie nur noch als eine Verhinderung des Ernstnehmens kritisch dekonstruierter Bibeltexte wahr: ebd., 27–31.

8 Strübind, a. a. O., 22–27.

9 Vgl. dazu W. Klaiber, *Unsere Verkündigung im Spannungsfeld gegenwärtiger Hoffnungen und Grenzerfahrungen*, Theologisches Gespräch, 18, 1994, H. 2, 2–10; A. Pohl, *Die prophetische Dimension der evangelistischen Rede*, ebd., 11–16. So auch H. Stadelmann, *Schriftgemäß predigen*, Wuppertal, Zürich 1990 [5. Aufl. 2001], 57ff. 157ff. 207ff.

10 W. E. Heinrichs, *Die Erweckungspredigt des 19. Jahrhunderts und ihr Bezug zur Moderne*, expliziert an der Arbeit von Charles G. Finney und Dwight L. Moody, in: *Theologisches Gespräch*, 26, 2002, H. 2, 3–31.

11 Man gebe nur bei www.buchhandel.de oder www.zvab.com und ähnlichen Portalen das Stichwort „Spurgeon“ ein! C. H. Spurgeons *Ratschläge für Prediger* wurden auf Deutsch zwischen 1896 und 2003 in verschiedenen Verlagen (D. Gundert; Calwer; R. Brockhaus; RV Beese) in teils hohen Auflagen immer wieder nachgedruckt.

12 H. Thielicke, *Vom Geistlichen Reden. Begegnung mit Spurgeon*, Stuttgart 1961, 7–50.

lich-rhetorischen Aspekten des Redens (21ff); seine Integration von Humor in die Predigtarbeit (28ff); die natürliche „Weltlichkeit“ der Diktion von Spurgeon (33ff), einschließlich seiner Authentizität als „Zeuge“ dessen, was er zu sagen hatte (40ff); die Theozentrität seines Redens und in diesem Zusammenhang sein intensives evangelistisches Werben um den Hörer und die Hörerin (46ff). – Freikirchliches Predigen kann die Ausnahmeerscheinung Spurgeon nicht für sich vereinnahmen. Aber sein Beispiel hat über Jahrzehnte hin Prediger motiviert und Laien inspiriert.¹³

1.3 Predigtausbildung

Betrachtet man die Pastorenausbildung in den klassischen Freikirchen, zeigt sich, dass dort durchgängig an den Stand der aktuellen (protestantischen) Homiletik angeknüpft wird, aber auch eigene freikirchliche Akzente gesetzt werden. Dies geht aus einer Umfrage an den Theologischen Seminaren der Freikirchen hervor.¹⁴ Am baptistischen Theologischen Seminar Elstal arbeiten die Studierenden im Grundkurs mit dem Werk der (methodistischen) Autoren Härtner und Eschmann¹⁵; in den weiterführenden Lehrveranstaltungen werden dann Texte aus Engemann/Lütze, Bukowski, Engemann und Stadelmann vergleichend gelesen.¹⁶ Am Theologischen Seminar Ewersbach der Freien evang. Gemeinden erfolgt die homiletische Einführung mit dem Textbuch von Klippert¹⁷; die Vertiefung dann durch das Werk der Greifswalder Autoren Herbst/Schneider sowie weitere Texte.¹⁸ Und am Theologischen Seminar Beröa der Pfingstgemeinden erfolgt die

13 Auf evangelisch-methodistischer Seite wirkte entsprechend über Predigergenerationen hinweg John Wesley (1703–1791) nach.

14 Telefoninterviews mit den jeweiligen Homiletikdozenten der Theologischen Seminare: 1. mit Dozent Wolfgang Theis vom Theologischen Seminar Ewersbach des Bundes Freier evangelischer Gemeinden (5.12.08); 2. mit Dozent Günter Karcher vom Theologischen Seminar des Bundes Freikirchlicher Pfingstgemeinden Beröa, Erzhausen (5.12.08); 3. mit Prof. Dr. Volker Spangenberg vom Theologischen Seminar Elstal (Fachhochschule) des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (9.12.08). – Hinsichtlich der Homiletikprofessoren der Theologischen Hochschule Reutlingen der Evangelisch-Methodistischen Kirche, Prof. Achim Härtner und Prof. Dr. Holger Eschmann, wird statt eines Interviews auf deren vorliegendes Homiletikbuch Bezug genommen, das unten besprochen werden wird.

15 A. Härtner/V. Eschmann, *Predigen lernen*, vgl. Anm. 2.

16 W. Engemann/F.M. Lütze, *Grundfragen der Predigt*, Leipzig 2006; P. Bukowski, *Predigt wahrnehmen*, 3. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1995; W. Engemann, *Einführung in die Homiletik*, UTB 2128, Tübingen, Basel 2002; H. Stadelmann, *Evangelikale Predigtlehre*, 2. Aufl., Witten 2008, vgl. Anm. 4.

17 W. Klippert, *Vom Text zur Predigt*, Wuppertal, Zürich 1995, vgl. Anm. 4.

18 M. Herbst/M. Schneider, *...wir predigen nicht uns selbst. Ein Arbeitsbuch für Predigt und Gottesdienst*, Neukirchen-Vluyn 2001. – Die weitere Vertiefung erfolgt dann durch einen Vergleich der stärker textbezogenen Entwürfe von K. Barth, *Homiletik. Wesen und Vorbereitung der Predigt*, Zürich 1966, und H. Stadelmann, *Evangelikale Predigtlehre* (wie

homiletische Grundlegung durch Härtner/Eschmann¹⁹ und den pneumatologisch bestimmten Ansatz von R. Bohren.²⁰ Die allgemeine Entwicklung der (deutschen, protestantischen) Predigtlehre des 20. Jahrhunderts bis hin zu neuen homiletischen Entwürfen ist an allen freikirchlichen Ausbildungsstätten im Blick.

2. Ansätze

Exemplarisch sollen für die freikirchliche Homiletik zwei ganz unterschiedliche, aber jeweils typische Ansätze herausgegriffen und kurz charakterisiert werden:

2.1 Der vermittlungshomiletische Ansatz (Härtner/Eschmann)

Der Ansatz des bereits erwähnten Lehrbuches der evangelisch-methodistischen Professoren Achim Härtner und Volker Eschmann²¹ lässt sich als „vermittlungshomiletisch“ charakterisieren, insofern er vom Stand der neueren protestantischen Homiletik ausgeht und mit diesem dann typisch freikirchliche Anliegen bzw. Akzente verbindet.

In ihrer prinzipiellen und materialen Homiletik setzen Härtner/Eschmann die Entwicklung der Fachdisziplin im deutschsprachigen Raum voraus (Dialektische Theologie; empirische Wende; neuere Entwürfe). Angeknüpft wird in dem Buch an folgende homiletische Konzeptionen: an K. Barth, E. Thurneysen, W. Trillhaas, wiederholt E. Lange, ebenfalls öfters R. Bohren [bzw. R. Bohren/K. P. Jörns], H. van der Geest, immer wieder M. Josuttis, W. Jetter, J. Rothermundt, K. W. Dahm, öfters auch H. Hirschler, Chr. Möller, G. Otto, G. M. Martin, immer wieder H. M. Müller, P. Bukowski, K. H. Bieritz, I. Reuter, A. Egli, F. T. Brinkmann, V. Lehnert, relativ häufig A. Grözingen sowie knapp auch W. Engemann und M. Nicol [mit A. Deeg]. Diese Entwürfe können hier als bekannt vorausgesetzt werden. In der formalen Homiletik wird ausführlich auf den evangelikalen Entwurf von W. Klippert²² Bezug genommen sowie auf die kommunikative Psychologie von Fr. Schulz von Thun²³, die für die Predigt fruchtbar gemacht wird. Betont entfaltet wird der kommunikative Aspekt der Predigt, wobei die neueren Ansätze der amerikanischen „New Homiletic“ (R. Lischer;

Anm. 4) sowie der stärker hörerbezo-genen Entwürfe von E. Lange, *Predigen als Beruf*, hg. von R. Schloz, 2. Aufl., München 1987, und M. Nicol, *Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik*, 2. Aufl., Göttingen 2005.

19 Härtner/Eschmann, *Predigen lernen*, vgl. Anm. 2.

20 R. Bohren, *Predigt-lehre*, 4. Aufl., München 1980. – Andere Texte wie H. Stadelmann, *Evangelikale Predigt-lehre* und E. Winkler, *Praktische Theologie elementar*, Neukirchen-Vluyn 1997, 75–108, werden vergleichend herangezogen.

21 Härtner/Eschmann, *Predigen lernen*, vgl. Anm. 2.

22 W. Klippert, *Vom Text zur Predigt*, vgl. Anm. 4.

23 Fr. Schulz von Thun, *Miteinander reden*, Bde. 1–3, Reinbek 1981, 1989 und 2006.

D. Buttrick; aber nicht E. L. Lowry; J. Childers) sowie der dramaturgischen Predigt (Nicol) jedoch nur kurz gestreift werden.

Auch in hermeneutischer Hinsicht wird an gängige Positionen angeknüpft: Biblische Inhalte werden „als Zeugnisse von Gotteserfahrungen aus vergangener Zeit“ angesehen (175). Sie werden erst im Kontext der Predigt im pneumatisch geschenkten Hörakt zum persönlich ergehenden Gotteswort (27ff;38;42). In dieser Konzeption ist die Schrift nicht schon in ihrer gegebenen Gestalt als Menschenwort pneumatisch vermittelte *scriptura Dei*, sondern wird es erst, wenn es im persönlichen Hören zur *claritas interna scripturae* kommt. Dem Textbezug der Predigt wird bei Härtner/Eschmann entsprechend nur verhältnismäßig knappe Aufmerksamkeit zuteil (61f); neben der Textpredigt scheinen auch aktuelle Themenentfaltungen als Predigt denkbar, wenn sie Evangelium kommunizieren (78ff).

Mit den gängigen homiletischen Konzeptionen werden nun klassisch freikirchliche bzw. typisch methodistische Anliegen verbunden: die Berücksichtigung ehrenamtlicher Prediger (12f;22); das Verständnis von Kirche als Gemeinschaft der Suchenden und Glaubenden (20f), verbunden mit einer Betonung der evangelistischen Predigt (32;106); die auf Heiligung des Lebens zielende Predigt, die auch den herausfordernden Appell nicht scheut (58;105ff;136ff;178ff); und das Ernstnehmen des Priestertums aller Gläubigen mit starker Betonung der „Kontrolle der Predigt“ durch Feedback gebende Gemeindeglieder (155ff).

Nachdem Eschmann in seiner Monographie zur Seelsorgelehre²⁴ so betont eine trinitarische Grundlegung der Poimenik vorgenommen hat, verwundert es, dass der trinitarische Ansatz in der Homiletik von Härtner/Eschmann keine Rolle spielt. Dabei würde es sich anbieten, eine solche trinitätstheologische Grundlegung auch für die Predigtlehre zu versuchen.

2.2 Der Ansatz der kommunikativen Auslegungspredigt (Stadelmann)

In aller Kürze soll hier auf den Ansatz des Vf. dieses Artikels hingewiesen werden, weil er im Raum freikirchlicher Gemeinden (sowie im Bereich des landeskirchlichen Pietismus) seit nahezu zwei Jahrzehnten relativ weite Verbreitung gefunden hat.²⁵ Er basiert auf einer trinitarischen Begründung.²⁶ Gepredigt werden soll das von Gott durch seinen Geist gegebene biblische Wort, dessen zentraler Inhalt das Evangelium von Jesus Christus ist, das (als Frucht des Geistes)

24 H. Eschmann, *Theologie der Seelsorge. Grundlagen – Konkretionen – Perspektiven*, Neukirchen-Vluyn 2000.

25 H. Stadelmann, *Evangelikale Predigtlehre*, 1.Aufl. 2005, 2.Aufl. 2008, vgl. Anm. 4; der Vorgängerband, H. Stadelmann, *Schriftgemäß predigen. Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*, 1. Aufl. 1990, 5. Aufl. 2001 (wie Anm. 8), erlebte fünf Auflagen in elf Jahren.

26 Näher entfaltet in H. Stadelmann, Was macht die Rede zur Predigt?, in: H. Kerner (Hg.), *Predigt in einer polyphonen Kultur*, Leipzig 2006, 29–45, hier 32.37.44f.

Glauben und Heil beim Menschen schafft (Röm 10,13–17; 2 Tim 3,14ff). Predigt hat einen christologisch bestimmten Inhalt; nimmt schöpfungstheologisch begründet die Kommunikationsbedingungen menschlichen Redens und Verstehens ernst; und ist durchgehend pneumatologisch bestimmt (indem sie auf der theopneustischen Heiligen Schrift basiert, von einem durch den Geist in theonomer Reziprozität in Dienst genommenen Verkündiger gesagt wird und die Geistesfrucht des Glaubens samt ihren Auswirkungen für den Hörer erbittet).

Die kommunikative Auslegungspredigt greift einerseits die Betonung der Schriftauslegung in der Predigt auf, wie sie u. a. in der von Karl Barth bestimmten Homiletik vertreten wurde. Sie basiert damit auf einer am Aussagewillen der Texte orientierten Exegese, die – in Differenz zu manchen neueren Homiletikentwürfen – gerade nicht vom Ansatz ambiguitärer Hermeneutikmodelle ausgeht, und wendet diese christologisch-heilsgeschichtlich reflektiert auf die aktuellen Hörer an.²⁷ Andererseits integriert die kommunikative Auslegungspredigt – wie oben angedeutet: aus schöpfungstheologischen und pneumatologischen Gründen – wesentliche Einsichten der empirischen Wende. Sie sieht nicht die Notwendigkeit, die Hörer-Vernachlässigung und Rhetorik-Skepsis der Wort-Gottes-Theologie Barth'scher Provenienz zu teilen. Vielmehr müht sie sich gerade um der Kommunikation des Wortes Gottes willen darum, vom Hörer zum Text und vom Text her zum Hörer zu denken und alle kommunikativen und rhetorischen Möglichkeiten der Vermittlung zu nutzen, einschließlich sinnvoller Anleihen in der Dramaturgie.²⁸

Auch der Ansatz der kommunikativen Auslegungspredigt steht im fruchtbaren gedanklichen Austausch mit Predigtverständnissen und Predigtmodellen wie denen von K. Barth, K. Lüthi, H. Thielicke, R. Bohren, E. Lange, Chr. Möller, H. Hirschler, W. Engemann, M. Herbst/M. Schneider, M. Nicol, V.A. Lehnert und vielen anderen, setzt sich auch mit amerikanischen Entwürfen wie solchen innerhalb der „New Homiletic“ (F. B. Craddock, D. Buttrick, R. Lischer, L. A. Rose, E. L. Lowry, J. Childers, R. J. Allen, P. S. Wilson) auseinander. Sie bringt jedoch Grundanliegen evangelikaler Hermeneutik mit ins Gespräch.

Auf wissenschaftlicher Ebene hat dieser Dialog erst begonnen. In Zeiten fortschreitender Entkirchlichung ist die Frage nach einer Kommunikation des Evangeliums, der es gelingt, die Menschen zu erreichen, ein Anliegen quer durch die

27 Vgl. H. Stadelmann, Die Wende vom „Text“ zum „Hörer“. Der Paradigmenwechsel zur emanzipatorischen Hermeneutik in der Praktischen Theologie, in: ders. (Hg.), *Den Sinn biblischer Texte verstehen*, Gießen 2006, 29–49; H. Stadelmann, *Evangelikale Predigtlehre*, 24ff.44–64.107ff; sowie H. Stadelmann/B. Schwarz, *Heilsgeschichte verstehen*, Dillenburg 2008, 193–217.

28 H. Stadelmann, „Was macht die Rede zur Predigt?“, 30–34 (wie Anm. 25); ders., *Evangelikale Predigtlehre*, 136–239. – Vgl. den Ansatz der aus einer Pfingstkirche stammenden und u. a. am evangelikalen Wheaton-College in den USA in Sprachkommunikation ausgebildeten Homiletik-Professorin Jana Childers, *Performing the Word. Preaching as Theatre*, Nashville 1998.

Konfessionen. Freikirchlich-evangelikale Theologie hat die Intention, zugleich nah an der Bibel und nah an den Menschen zu sein. Sie verspricht sich aus einer so bestimmten Homiletik Impulse, die der Kommunikation des Evangeliums förderlich sind.

Helge Stadelmann

Preaching and the theory of preaching in German Free Churches

At least 300.000 persons attend a Free Church worship service every Sunday. So relatively many listen to sermons in Free Churches. But there is little research on Free Church homiletics. This essay offers a short phenomenology of Free Church preaching today, including some references to its historical background. It gives an overview of homiletics in Free Church theological schools, analysing two basic approaches: The mediating type, which combines general Protestant homiletics with certain Free Church aspects; and the communicative-expository type, which stands more in the evangelical tradition.

Der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik aus biblischer Sicht¹

Einleitung

Wir haben ein ungewöhnliches Thema vor uns und dann noch mit dem Zusatz „aus biblischer Sicht“. Da stellt sich die Frage: Gibt es diesen Zusammenhang überhaupt? Geht es in der Bibel nicht ausschließlich um Theologie? Warum sollen wir uns als Theologen überhaupt mit Pädagogik beschäftigen?

In der Tat haben wir einige Probleme vor uns, wenn wir uns mit diesem Thema beschäftigen wollen: 1. Mit Theologie und Pädagogik werden zwei umfangreiche Fachgebiete angesprochen, die für sich so spezifiziert sind, das es schier unmöglich erscheint, da einen Zusammenhang herzustellen. 2. Es stellt sich auch die Frage, ob in allen theologischen Fachbereichen ein Zusammenhang zwischen Theologie und Pädagogik besteht oder nur in bestimmten? 3. Ist das Thema nicht falsch formuliert, wenn Theologie und Pädagogik gleichberechtigt nebeneinander stehen? Müssten wir nicht vielmehr fragen: Inwiefern kann Pädagogik aus biblischer Sicht als Hilfswissenschaft der Theologie dienen?

Wir betreten mit unserem Thema gewissermaßen Neuland, zumindest in der Weise, wie das Thema formuliert ist. Es stellt sich auch die Frage, ob der pädagogische Bereich in der Theologie nicht bereits von der Religionspädagogik und Gemeindepädagogik abgedeckt ist. Dies ist nicht der Fall, da sich Religionspädagogik zu einem eigenen Wissenschaftszweig² entwickelt hat, der sich vor allem mit der Frage des Religionsunterrichts befasst. Die Frage nach dem Zusammenhang von Theologie und Pädagogik spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle. Auch in der Gemeindepädagogik wird diese Frage nur am Rande behandelt. Die wenigen Versuche, Theologie und Pädagogik in einem Zusammenhang zu sehen, fallen bescheiden aus.³ Es gibt natürlich verschiedene Einzeldarstellungen, Untersuchungen und Arbeiten, die nach pädagogischen Ansätzen in der Bibel fragen

1 Diese Ausführungen gehen auf ein Referat zurück, das der Verfasser auf der *Konferenz bibeltreuer Ausbildungsstätten* am 21.11.2008 am Theologischen Seminar Adelshofen gehalten hat.

2 Religionspädagogik wird auch als „theologische Theorie von Bildung“ verstanden und definiert. Manfred L. Pirner: *Christliche Pädagogik*, Stuttgart: Kohlhammer 2008, 16.

3 Vgl. Edward J. Birkenbeil: *Pädagogik in ihrem christlichen Ursprung. Innovation zum Dialog zwischen Pädagogik und Theologie*, Freiburg: Herder 1978; Walter Rebell: *Urchristentum und Pädagogik*, Stuttgart: Calwer 1993.

oder jüdische Lehrmethoden⁴ untersuchen, aber ein Gesamtentwurf ist mir unbekannt. Es gibt zwar eine Geschichte der christlichen Pädagogik, aber diese ist leider auch noch nicht aufgearbeitet.

Ich möchte darum mit dieser Arbeit aufzeigen:

1. Theologie und Pädagogik widersprechen einander nicht, sondern ergänzen sich.
2. Die Bibel ist kein Pädagogikbuch im üblichen Verständnis, es kann darum auch keine genuin biblische Pädagogik geben, die mit der säkularen Pädagogik nichts zu tun hat.
3. Wir müssen zwischen theologischem und pädagogischem Denken unterscheiden, weil sonst die Gefahr besteht, beides miteinander zu vermischen und Theologie als Pädagogik und Pädagogik als Theologie darzustellen,
4. Wir müssen pädagogische Aussagen in der Bibel erst entdecken, weil wir sie gewöhnlich überlesen.

Bevor wir auf inhaltliche Fragen des Zusammenhangs von Theologie und Pädagogik zu sprechen kommen, wollen wir einige Hinweise anhand einiger ihrer prägenden Persönlichkeiten aus der Geschichte der christlichen Pädagogik geben.

1. Theologie und Pädagogik in der Geschichte der Christenheit

Mit diesen kurzen Hinweisen soll deutlich werden, dass unser Thema nicht vollständig neu ist, sondern schon immer auf unterschiedliche Weise rezipiert wurde. Dabei ist auffallend, dass so gut wie alle großen christlichen Pädagogen bis ins 20. Jh. Theologen waren.

1.1 Martin Luther

Luther war in erster Linie Reformator. Die Frage, wie das Verhältnis von Theologie und Pädagogik zu bestimmen sei, löste er mit der Zwei-Reiche-Lehre.⁵ Erziehung ist nach Luther bekanntlich ein „weltlich Ding“⁶, und von daher war er

4 Zum Beispiel: Beate Ego, Helmut Merkel (Hg.): *Religiöses Lernen in der biblischen, früh-jüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, Tübingen: Mohr Siebeck 2005; Rainer Riesner: *Jesus als Lehrer*, Tübingen: Mohr Siebeck 1981; Hans-Georg Wüch: *Bildung und Erziehung im alten Vorderen Orient und im Alten Testament*, in: Helmuth Pehlke (Hg.): *Zur Umwelt des Alten Testaments*, Erg.bd. 1, Holzgerlingen: Hänssler 2002, 264–284; Friedrich Normann: *Christos Didaskalos*, Münster: Aschendorff 1967.

5 Vgl. Hans-Jürgen Fraas: *Bildung und Menschenbild in theologischer Perspektive*, Göttingen: V&R, 2000, 51.

6 Vgl. dazu Andreas Schmid-Jenny: *Glaube und Erziehung*, Würzburg: Ergon 1995, 44 und 73–80.

der Auffassung, dass neben der Familie (Leisniger Modell von 1523) die Obrigkeit für die Erziehung zuständig sei. Erziehung brauchen sowohl der weltliche Stand wie auch der Christenmensch.⁷ Bildung ist bei Luther und Melanchthon nicht Aneignung von Wissen oder individuelle Bildung zu einem vom Leben abgehobenen Selbstzweck, sondern „durch und durch von lebensdienstlicher Bedeutung“.⁸ Erziehung ist bei Luther „Gottes Dienst“.⁹

1.2 Johannes Calvin

Calvins pädagogischer Ansatz ist anders. Er geht von einer Heilspädagogik Gottes aus. So entwickelt er ein umfassendes Konzept der „Erziehung durch die Kirche“, das er in Genf auch verwirklicht.¹⁰ Dabei spielt das Haus eine entscheidende Rolle. „Das Haus eines Christen soll wie eine kleine Gemeinde sein.“¹¹ Die Erziehung in der Familie begründet Calvin ekklesiologisch, wenn er sagt, dass Erziehung in der Familie um der Kirche willen zu geschehen hat, darum zählt das Amt des Familienvaters auch zu den Ämtern der Kirche.¹² Bei Calvin wird die Pädagogik von der Theologie bestimmt.

1.3 Johann Amos Comenius

Comenius kennt keine Unterscheidung zwischen Theologie und Pädagogik. Er ist durch und durch Pädagoge. Sein pädagogisches Denken geht vom erlösten Menschen in Christus aus. Darin besteht die Stärke seines pädagogischen Ansatzes, führt aber auch dazu, dass er von der Theologie nicht rezipiert wurde.¹³ Bei Comenius dominiert die Pädagogik oder anders gesagt: Die Pädagogik ist theologisch durchdrungen bzw. durchtränkt.¹⁴ Pädagogische Kernsätze, die bis heute

7 Vgl. seine Schrift: *An die Bürgermeister und Ratsherrn aller Städte in deutschen Landen, dass sie christliche Schulen aufrichten und halten sollen* (1524).

8 K. E. Nipkow, F. Schweitzer (Hg.): *Religionspädagogik, Band 1: Von Luther bis Schleiermacher*, München: Kaiser 1991, 24.

9 A. a. O., 26. (Luther in einer Predigt von 1530)

10 Vgl. Reinhold Hedtke: *Erziehung durch die Kirche bei Calvin*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1969.

11 A. a. O., 69f.

12 Erziehung gehört nach Calvin zum biblischen Menschenbild des Gläubigen (a. a. O., 156), darum hat die Kirche einen Erziehungsauftrag, der aus der Glaubens- und Lebensgemeinschaft der Kirche abzuleiten ist (a. a. O., 130).

13 Vgl. Hans-Jürgen Fraas: *Bildung und Menschbild ...*, a. a. O., 56f.

14 Vgl. Johann Amos Comenius: *Große Didaktik. Die vollständige Kunst, alle Menschen alles zu lehren*, Stuttgart: Klett-Cotta 1993. Die „*Didactica magna*“, wie sie ursprünglich hieß, wurde in lateinischer Sprache verfasst und 1649 herausgegeben. Es ist die einzige klassische christliche Erziehungslehre, die bis heute immer wieder neu aufgelegt und rezipiert wird.

ihre Gültigkeit haben, lauten: „Wir bilden Menschen und nicht Papageien.“ „Nichts soll für die Schule allein gelernt werden, sondern alles fürs Leben.“

1.4 August Hermann Francke

Bei Francke dominiert eindeutig die Theologie.¹⁵ Erziehung wird als Einübung ins Christsein verstanden. Damit gewinnen die Erziehungsmittel wie Gehorsam, Disziplin, Abschirmung etc. eine zentrale Bedeutung. Sein pädagogischer Ansatz hat sich im Pietismus am stärksten durchgesetzt. Die Pädagogik wird von der Theologie bestimmt.

1.5 Nikolaus Graf von Zinzendorf

Bei Zinzendorf finden wir keine eigenständige „Lehre der Pädagogik“. Auch bei ihm dominiert die Theologie, aber Theologie und Pädagogik stehen in einer unmittelbaren Beziehung. Die Theologie, oder besser gesagt: das Evangelium ist ein einziges Feuerwerk Gottes, eine unermessliche Kraftquelle, die pädagogisches Handeln ermöglicht und in die Freiheit führt. Darum findet Zinzendorf das Zentrum alles pädagogischen Handelns im gemeinsamen Leben der Familie und Gemeinde. Er spricht damit nicht einzelne ethische Aspekte an, sondern die christliche Lebenswirklichkeit als Ganzes. Besonders deutlich wird das in seinen „Reden an die Kinder“.¹⁶

Erziehung besteht bei Zinzendorf nicht wie in der Bewahrungspädagogik bei Francke aus der Abschirmung vom Bösen,¹⁷ sondern in der Entfaltung des Evangeliums als Kraftquelle des Lebens und Sieges über das Böse.

Während die Bewahrungspädagogik ihr Zentrum in der Bekehrungstheologie hat (Mensch als Sünder), hat die Heilspädagogik des Herzens¹⁸ (der durch Christus erlöst und befreite Mensch) ihr Zentrum in der Rechtfertigung des Glaubens und damit in der Erneuerung des Lebens durch Christus. Nicht das menschliche Handeln und Tun steht im Mittelpunkt, sondern Gottes Erlösungstat, die alles erfasst und durchdringt, die nicht ständig abschirmen muss vor den Gefahren dieser Welt, sondern die diese Welt durchdringt und erneuert, weil die Auferstehungskraft Jesu größer und wirksamer ist als die Macht Satans mit seinen Versuchungen.

Mit der Zinzendorfschen Sicht einer „Heilspädagogik des Herzens“ werden Theologie und Pädagogik nicht vermischt, sondern sie ergänzen sich und werden

15 Vgl. *August Hermann Franckes Pädagogische Schriften*, hg. von G. Kramer, Langensalza 1885.

16 *Reden an die Kinder*, Neusalz in Schlesien 1761.

17 Das ist bis heute in vielen konservativen und evangelikalen Kreisen ein Hauptmerkmal des christlichen Erziehungsverständnisses.

18 So können wir die Pädagogik von Zinzendorf in der Abgrenzung zur Franckeschen Bewahrungspädagogik nennen.

in Beziehung zueinander gesetzt, aber auch ihre unterschiedliche Wirkung und Aufgabenstellung betont. Das Evangelium ist die Kraftquelle pädagogischen Handelns, das im gemeinsamen Leben seine Wirkung entfaltet.

Mit diesen kurzen Überlegungen schließen wir die Ausführungen zur Geschichte der christlichen Pädagogik. Es wäre natürlich interessant und aufschlussreich, die Rezeption von Theologie und Pädagogik in der Geschichte der Christenheit zu verfolgen.¹⁹ Mit der Säkularisierung und der liberalen Theologie wurde die christliche Pädagogik immer mehr ins Abseits gedrängt. Dabei spielt die Auseinandersetzung der „Pädagogisierung des Christentum“ durch den Humanismus (vor allem Erasmus und später Schleiermacher und Humboldt) eine wesentliche Rolle,²⁰ bis es zur endgültigen Trennung von Theologie und Pädagogik kam.²¹

In jüngster Zeit wurden einige Versuche einer Rückgewinnung unternommen:

- einmal durch Schmid-Jenny²², der an der geisteswissenschaftlichen Pädagogik (Wilhelm Fliedner) anknüpft und
- zum andern durch Nipkow²³, Fraas²⁴, Schweitzer²⁵ u. a., die das Gespräch mit der Moderne/Postmoderne suchen, und zwar auf dem Hintergrund der Diskussion um Grundwerte, Menschenbild, Ethik und Religion.

2. Theologie und Pädagogik in der Gegenwart

Theologie und Pädagogik, Glaube und Erziehung sind Themen, die in der neueren pädagogischen Literatur kaum zu finden sind. In einer säkularisierten Wis-

19 Vgl. dazu Wilhelm Faix: *Familie im gesellschaftlichen Wandel. Der Beitrag des Pietismus – Eine sozialgeschichtliche Studie*, Gießen: Brunnen 1997.

20 Vgl. Hans-Jürgen Fraas: *Bildung und Menschbild*, 54 und 75ff.

21 Vgl. Hans-Jürgen Fraas, a. a. O., 93–105; Schmid-Jenny: *Glaube und Erziehung*, 81–150. Nach Bultmann kennt das Neue Testament keine christliche Erziehung. Bultmann ist sogar der Meinung, dass der Glaube dem Urchristentum geradezu verboten hat, eine Pädagogik zu entwickeln. (Vgl. Walter Rebell: *Urchristentum und Pädagogik*, a. a. O., 76ff.) Bei Barth dominiert die Theologie die Pädagogik. Barths dialektische Theologie ist nicht nur ein Bruch mit der liberalen Theologie, sondern auch mit der Pädagogisierung des Christentums. Von daher ist es nur konsequent, wenn nach seinem Verständnis die Theologie die Pädagogik bestimmt oder eben die Pädagogik lediglich eine Hilfswissenschaft für die Theologie ist. (Vgl. Hans-Jürgen Fraas, a. a. O., 84–93; Jürgen Fangmeier: *Erziehung in Zeugenschaft – Karl Barth und die Pädagogik*, Zürich: EVZ 1964, S 318ff.) So wie Barth verstehen auch viele evangelikale Theologen Pädagogik.

22 Vgl. Andreas Schmid-Jenny: *Glaube und Erziehung. Zu Verlust und Wiedergewinnung der religiösen Fragestellung in der Pädagogik*, Würzburg: Ergon, 1995.

23 Vgl. *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*, Gütersloh: Mohn, 1990.

24 Vgl. *Bildung und Menschbild*, a. a. O., 106–242.

25 Vgl. *Postmoderner Lebenszyklus und Religion*, Gütersloh: Kaiser, 2003.

senschaft ist das nicht mehr zeitgemäß. Tut sich die Theologie schon schwer einen Bezug zur Pädagogik (Ausnahme: Religionspädagogik mit Schwerpunkt Religionsunterricht) herzustellen, so hat sich die Pädagogik im letzten Jahrhundert von der Theologie verabschiedet. Die normative Pädagogik ist nicht nur vergessen, sondern wird geradezu als unwissenschaftlich abgelehnt. Die empirische Pädagogik und die emanzipatorisch-kritische Pädagogik haben in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts einen unnachahmlichen Siegeszug angetreten. Sie lösten nicht nur die normative, sondern auch die geisteswissenschaftliche Pädagogik ab, die über Jahrhunderte bestimmend war. Nimmt die empirische Pädagogik für sich in Anspruch „wertneutral“ zu sein, so bekennt sich die emanzipatorisch-kritische Pädagogik zu ihrer weltanschaulichen Aporie. Stand die geisteswissenschaftliche Pädagogik in einer engen Verbindung mit dem Christentum und seinem christlich-philosophischen Denkansatz, so findet sich in der gegenwärtigen Pädagogik kaum noch etwas davon.

Schmid-Jenny hat den Versuch unternommen, die geisteswissenschaftliche Pädagogik unter dem Aspekt Glaube und Erziehung wiederzugewinnen. Dabei geht es ihm vor allem um die Wiedergewinnung der religiösen Fragestellung in der heutigen Pädagogik.

„Der Pädagogik entgehen wesentliche Impulse und Problemstellungen, wenn der christliche Beitrag zur pädagogischen Fragestellung ausbleibt; soll dieser geleistet werden können, setzt dies voraus, dass einerseits die Pädagogik ihn aufzunehmen imstande ist, was wiederum eine entsprechende Denkform bedingt, und dass andererseits auf Seiten der christlichen Kirche in bildungspolitischer Verantwortung überhaupt entsprechende Konzepte erarbeitet werden, resp. dass sie überhaupt am Bildungsdiskurs in verantwortlicher Weise mitzugestalten bereit sind.“²⁶

Die entscheidende Frage lautet: Können Glaube und Erziehung überhaupt noch zusammengedacht werden? Die abendländische Pädagogik ist ohne abendländische Theologie nicht denkbar. Über Jahrhunderte waren Pädagogik und Theologie, Religion und Bildung mehr oder weniger stark untereinander verbunden. Diese Verbindung ist verloren gegangen. Weder die Religionspädagogik noch die Gemeindepädagogik haben an dieser Tradition angeknüpft. „Für die pädagogische Theorie scheint der Zusammenhang zwischen Religion und Bildung oder Glaube und Erziehung gar nicht mehr zu existieren, geschweige denn, dass gemeinsame Fragestellungen thematisiert würden.“²⁷

Wenn wir nach dem Verhältnis oder dem Zusammenhang von Theologie und Pädagogik fragen, begeben wir uns auf ein braches Feld, das neu zu bestellen ist. Es gibt sicherlich viele Anknüpfungspunkte, einmal in der Geschichte der Pädagogik (Luther, Comenius, Francke, Zinzendorf u. a.) zum andern auch in der jün-

26 Andreas Schmid-Jenny, a. a. O., 172.

27 A. a. O., 13.

geren Theologiegeschichte des letzten Jahrhunderts (Hammelsbeck, Bohne, Kittel u. a.) bis hin in die Gegenwart (Nipkow, Schweitzer, Oelkers u. a.).

Aus evangelikaler Sicht wären Stückelberger,²⁸ H. B. Kaufmann,²⁹ Markus Printz,³⁰ und Armin Mauerhofer³¹ zu nennen, deren pädagogische Ansätze bisher kaum aufgenommen wurden.

Auch der leidenschaftliche Versuch von Schmid-Jenny, die religiöse Fragestellung in der Pädagogik wiederzugewinnen, ist bisher ungehört geblieben. Vielleicht ist der Grund darin zu suchen, dass Schmid-Jenny die religiöse Frage in der Pädagogik durch die geisteswissenschaftliche Pädagogik wiedergewinnen möchte. Er knüpft darum bei Wilhelm Fliedner, dem letzten großen Pädagogen der geisteswissenschaftlichen Prägung, an.³² Warum diese Anknüpfung schwierig ist, hat J. Oelkers treffend formuliert:

„Pädagogen wissen nicht mehr, was Erziehung, Theologen wissen nicht mehr, was Glauben ist, und das ist der Preis der Wissenschaftlichkeit, denn die sichere Mitte zerfällt, wenn die Differenzierung der Forschung zunimmt. Unter dieser Voraussetzung können wir dann alle möglichen Erwartungen mit ‚Erziehung‘ verbinden und doch nur sehr vage wissen, was Erziehung ist.“³³

3. Indikativ und Imperativ als Bindeglieder zwischen Theologie und Pädagogik

Wollen wir Glaube und Erziehung, Theologie und Pädagogik wieder in eine Beziehung bringen, müssen wir nach dem inhaltlichen Zusammenhang fragen. Was ist das Wesen des Glaubens und was das der Erziehung? Andreas Schmid-Jenny findet den Zusammenhang von Theologie und Pädagogik in der Formulierung „Glaube als Lebensform“.³⁴ Theologie und Pädagogik treffen sich im Lebensvollzug des Glaubens. Ist Glaube (Theologie) Vertrauen in Gott und sein Tun in Christus (Hebr 11,1), so ist Erziehung (Pädagogik) nichts anderes als „lebensmäßige Umsetzung und Konkretisierung der göttlichen Lebenswirklichkeit“.³⁵

28 *Erziehung*, Wuppertal: Evang. Gesellschaft, 3. Aufl. 1979.

29 *Erneuerung der christlichen Erziehung. Eine Stellungnahme der Christlichen Initiative Brennpunkt Erziehung*, Gütersloh: Mohn, 1983; ders., *Pädagogik unterwegs zur Normalität*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1996.

30 *Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik*, Wuppertal: R. Brockhaus 1996. Es ist bisher die einzige Darstellung einer konsequent an der Bibel orientierten Gemeindepädagogik.

31 *Pädagogik nach biblischen Grundsätzen*, 2 Bände, Holzgerlingen: Hänssler 2001.

32 Vgl. Andreas Schmid-Jenny, a. a. O., 57–67 und 169.

33 Zitiert nach: Andreas Schmid-Jenny, a. a. O., 21.

34 A. a. O., 22–24.

35 A. a. O., 24.

Theologie ist die Gabe Gottes, Pädagogik der Anspruch Gottes. Wir können uns das an den beiden biblischen Begriffen Indikativ und Imperativ verdeutlichen.³⁶

Theologie ist in seiner Wesensaussage indikativisch. Gott handelt und gibt und schafft alle Voraussetzungen für das Handeln des Menschen. Den biblischen Imperativ sollten wir darum als pädagogischen Imperativ verstehen,³⁷ der seine Quelle im Indikativ des Evangeliums (Heilsindikativ³⁸) hat. Damit öffnen sich neue Perspektiven für den Zusammenhang von Theologie und Pädagogik.

Pädagogik aus der Sicht des Glaubens ist immer mit Scheitern verbunden³⁹, und darum bedarf sie der Theologie, die Vergebung und Trost spendet. „Glaube bewahrt so vor überhöhten Ansprüchen an die Erziehung und fordert gleichzeitig, unter dem Anspruch der Liebe, zum Wahrnehmen der erzieherischen Verantwortung heraus.“⁴⁰

Mit dieser Verknüpfung von Theologie und Pädagogik stehen wir vor der Frage, ob wir bereit sind, Glauben und Erziehung in einer „Wechselbeziehung“ von „zwei sich überschneidenden Praxisfeldern“ zu sehen.⁴¹ Es geht dabei nicht um eine „undifferenzierte Vermischung der beiden Disziplinen“⁴², also um theologisierte Pädagogik und pädagogisierte Theologie, sondern um eine gegenseitige Ergänzung unterschiedlicher Disziplinen.

Die Beziehung zwischen Theologie und Pädagogik lässt sich nach Schmid-Jenny in zwei Fragen verdeutlichen:⁴³

1. Darf der Glaube als Ziel der Erziehung aufgefasst werden?
2. Wie kann die Frage nach Sinn, Werten und Normen der Erziehung angesichts der Voraussetzung einer pluralen Gesellschaft noch beantwortet werden?

36 Das Nebeneinander von Indikativ und Imperativ wird gewöhnlich dialektisch oder unter dem Gesichtspunkt der Heiligung verstanden. Vgl. Gerhard Hörster: *Theologie des Neuen Testaments*, Wuppertal: R. Brockhaus 2004, 265ff; Hermann Ridderbos: *Paulus*, Wuppertal: R. Brockhaus 1970, 176ff; Jürg Buchegger versteht den Indikativ-Imperativ unter dem Aspekt des Erneuerungsprozesses im Glaubensleben. Vgl. ders.: *Erneuerung des Menschen*, Tübingen: Francke 2003, 206ff. Bei allem unterschiedlichen Verständnis der Indikativ-Imperativ-Formel sind sich die meisten Theologen darin einig, dass der Indikativ dem Imperativ vorausgeht.

37 Markus Printz spricht vom gemeindepädagogischen Charakter biblischer Erziehungsziele, *Gemeindepädagogik*, 61.

38 Walter Rebell, a. a. O., 106.

39 Eine Erkenntnis, die die neue Biographieforschung auch aufgreift. Vgl. Stefan Zahlmann, Sylka Scholz (Hg.): *Scheitern und Biographie. Die andere Seite moderner Lebensgeschichten*, Gießen: Psychosozial, 2005.

40 Andreas Schmid-Jenny, a. a. O., 24.

41 A. a. O., 37.

42 A. a. O., 38.

43 A. a. O., 39.

In der Beantwortung dieser Fragen wird sich zeigen, ob wir verstanden haben, worin sich Theologie von Pädagogik unterscheidet. Während Theologie das ganz Andere, Neue, von Gott Kommende ist (Evangelium⁴⁴), erwachsen Erziehung und Bildung aus der anthropologischen Bestimmung des Menschen und seiner Erziehungsbedürftigkeit. „Das Evangelium bejaht das erzieherische Tun in der gefallenen Welt. Das Evangelium ist selber weder Erziehungsmittel noch Erziehungsziel. Der evangelische Erzieher ist jedoch gehalten, unter dem Wort, im Glauben, zu erziehen.“⁴⁵

4. Theologie und Pädagogik in gegenseitiger Ergänzung

Die Aufgabe der Theologie ist es, den Menschen das zu vermitteln, was Gott getan hat, wie er den Menschen sieht und zu welcher Bestimmung er den Menschen führen will. Im theologischen Denken geht es vor allem um das richtige Erfassen des geoffenbarten Wort Gottes.⁴⁶ Dies geschieht auf verschiedene Weise in den einzelnen theologischen Disziplinen (Exegese, AT und NT Theologie, Systematische Theologie, Predigtlehre etc.).

Die Aufgabe der Pädagogik ist ganz anderer Art. Die Pädagogik befasst sich mit Fragen der Erziehung, Bildung, Unterricht, Sozialisation, Lehren und Lernen.⁴⁷ Die Pädagogik beschäftigt sich mit dem Menschen, wie er sich Wissen, Fähigkeiten, Fertigkeiten, Erkenntnisse, Kompetenzen etc. aneignen kann und wie er zu einem selbständigen, mündigen und tüchtigen Menschen wird, der in dieser Welt Verantwortung übernehmen und verantwortlich handeln kann. So gesehen ist die Pädagogik ein „weltlich Ding“ wie Luther es formulierte, d. h.: Pädagogik ist keine spezifisch christliche Angelegenheit, sondern eine Aufgabe, die alle Menschen angeht.

Wir haben es also mit zwei verschiedenen Ebenen des Denkens zu tun bzw. mit zwei Bereichen, die sich ergänzen und in manchen Punkten auch überschneiden. Erziehung, Unterricht, Bildung haben keinerlei soteriologische Bedeutung. Dies widerspricht dem Rechtfertigungsglauben. Aber pädagogisches Handeln ist ein gutes Werk aus Glauben, kein Verdienst zum Glauben. Erziehung und Bildung unterscheiden sich vom Evangelium, aber beide dienen dem Glauben und dem Leben.⁴⁸

44 Hammelsbeck wird nicht müde, das zu betonen. Vgl. *Evangelische Lehre von der Erziehung*, München: Kaiser, 2. Aufl., 1958.

45 Oskar Hammelsbeck, a. a. O., 123.

46 Samuel Byrskog, *Das Lernen der Jesusgeschichte nach den synoptischen Evangelien*, in: Beate Ego, Helmut Merkel, a. a. O., 191.

47 Vgl. T. Dietrich, *Zeit- und Grundfragen der Pädagogik*, Bad Heilbrunn/Obb., 8. Aufl. 1998.

48 K. E. Nipkow, F. Schweitzer (Hg.): *Religionspädagogik*, Bd. 1, a. a. O., 27f.

Der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik aus biblischer Sicht ergibt sich schlicht und einfach daraus, dass Glaube tradiert werden muss. Wir stecken allerdings in einer „Tradierungskrise“⁴⁹, über die kaum nachgedacht wird. Wir sind mehr Kinder der Zeit, als wir es zuzugeben bereit sind.

Was unterscheidet pädagogisches Denken vom theologischen? – Erziehung gehört wesentlich zum Menschen und ist ein Merkmal biblischer Anthropologie. In der Bibel wird uns Gott als Erlöser und Erzieher geschildert. „Die Bibel trifft eine klare Unterscheidung zwischen Erlösung und Erziehung. Erlösung ist ein Wirkungsbegriff, Erziehung dagegen ein Absichtsbegriff. Erlösung ist einzig und allein Gottes freie Tat. Erziehung dagegen ein Handeln, das von Gott und von Menschen ausgesagt ist.“⁵⁰

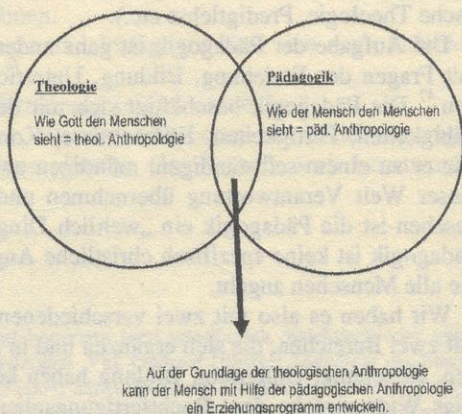
Diese Unterscheidung ist elementar, weil es sonst zur Pädagogisierung des Evangeliums kommen kann. Pädagogisches Handeln darf nie zum Ersatz fürs Heilshandeln Gottes werden. Pädagogik und Theologie sind also biblisch gesehen keine Gegensätze, sondern *sich ergänzende Handlungsfelder*. Pädagogisches Handeln ist biblisch gesehen kein autonomes Handeln⁵¹, sondern ein Mitwirken des Wirken Gottes.

Theologie und Pädagogik sind zwei verschiedene Ebenen und Bereiche, die aber miteinander verzahnt sind.

Die Skizze soll das verdeutlichen.

Ein Wort des Apostels Paulus in Kol 1,29 kann uns dieses Miteinander und Ineinander von Gottes Handeln (Indikativ) und menschlichem Bemühen (Imperativ) verdeutlichen:

„Auf dieses Ziel hin mühe (kopos = mühevoll, beschwerliche Arbeit, abmühen) ich mich ab und kämpfe (agonizomenos, part. von agonizomai = im Wettkampf kämpfen, sich anstrengen) gemäß seiner Wirkung (energeia = Wirksamkeit), die sich in mir in Kraft (en dynamai) wirksam erweist (energoumenen part. med. energeo med. = sich als wirksam erweisen).“



49 Böhnke, Reich, Ridez (Hg.): *Erwachsen im Glauben*, Stuttgart: Kohlhammer 1992, 7.

50 Markus Printz, a. a. O., 50.

51 Eine Kernaussage in der emanzipatorischen Pädagogik. Vgl. Armin Bernhard: *Pädagogisches Denken*, Hohengehren: Schneider 2006, 83.

Sehr treffend formuliert Markus Printz:

Beide, Erzieher wie Edukand, stehen unter dem erzieherischen Handeln des dreieinigen Gottes. Wo der dreieinige Gott der erste Erzieher ist, da gilt es für den Menschen, der in die erzieherische Mitverantwortung genommen ist, sich in all seinem erzieherischen Handeln nach dem Willen Gottes auszurichten. Er wird deshalb das Anliegen haben, sich selbst vom Wesen Gottes beständig prägen zu lassen ... Insofern ist menschliche Erziehungsarbeit ein Handlangerdienst im Kontext der Erziehungsarbeit Gottes.⁵²

Eine biblisch orientierte Erziehung fragt nach den biblischen Grundlagen, die es dann pädagogisch umzusetzen gilt. Die Unterscheidung zwischen theologischem und pädagogischem Denken ist darum eine der wichtigsten Voraussetzung für das Verständnis unseres Themas.⁵³ Wir müssen zwar unterscheiden, dürfen aber nicht scheiden. Es gilt zu unterscheiden zwischen Aussagen, die exklusiv das christliche Menschenbild betreffen wie zum Beispiel, dass der *Mensch Sünder* ist, und Aussagen die auch andere Wissenschaften kennen wie der *Mensch ist ein soziales Wesen*. Nur auf diese Weise können wir mit säkularen Wissenschaften ins Gespräch kommen.

Aber es gilt auch, bei biblischen Begriffen zu unterscheiden, in welchem Sinnzusammenhang sie stehen. Nehmen wir den Begriff Gehorsam (*hypakoë*). In Phil 2,8 lesen wir von Jesus: er „ward gehorsam bis zum Tod“. Gehorsam hat hier eine zentral soteriologische Bedeutung, während *hypakoë* in Eph 6,1 „Ihr Kinder seid gehorsam euren Eltern“ eine pädagogische Bedeutung hat. Gehorsam wird im christlichen Erziehungsalltag oft im soteriologischen Sinn verstanden oder der Gehorsam Jesu (der ja Heilsbedeutung hat) als Vorbild für die Erziehung genommen. Der Gehorsam Jesu Gott gegenüber wird pädagogisch verstanden.⁵⁴

Ähnlich ist es mit der Strafe. Strafe wird in der Regel theologisch begründet statt pädagogisch entfaltet⁵⁵, besonders wenn es um die körperliche Strafe geht.

Theologie und Pädagogik haben je eine eigene Fragestellung, die aber zu einem fruchtbaren Gespräch führen soll. Auch aus theologischer Sicht gehört die Frage nach den „Normen von Erziehung und Bildung konstitutiv zum Gegenstandsbereich der wissenschaftlichen Pädagogik“.⁵⁶ Ist es so, dann ergeben sich eine Vielzahl von Bezugsfeldern zwischen Theologie und Pädagogik wie zum

52 Markus Printz, a. a. O., 51.

53 Vgl. Manfred L. Pirner, a. a. O., 18.

54 Vgl. Tedd Tripp: *Eltern – Hirten der Herzen. Biblisch orientierte Erziehung*, Friedberg: 3L, 2001.

55 Strafe = *kolasis* (1 Joh 4,18) In Jes 53, 5 hat Strafe eine soteriologische Bedeutung. In den meisten anderen biblischen Aussagen ist Strafe ein Gerichtswort wie zum Beispiel in: Ps 7,12; 89,33; 38,2; Dtn 15,9; Jer 1,16; Dan 9,28; 13,52; Hos 9,9; 1 Kön 16,19; Am 7,4; Mt 25,46; 1 Joh 4,17/18; 1 Tim 1,20; Kol 3,25 u.a. Nur in wenigen Stellen hat Strafe eine pädagogische Bedeutung, zum Beispiel Ps 94,10; 2 Kön 10,6; Ex 2,6; Hebr 10,29 u. a.

56 Manfred L. Pirner, a. a. O., 20.

Beispiel in der Familie,⁵⁷ der Gemeinde, in den öffentlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen, die in christlicher Trägerschaft (Kindergarten, Schulen, Erwachsenenbildung etc.) sind, in der Pädagogen/innen- und Erzieher/innen-Ausbildung u. a. Der fehlende Bezug biblisch-theologischer Aussagen zum gesellschaftlichen Kontext (Inkulturation) führt dazu, dass biblische Aussagen als grundsätzliche und absolute Wahrheiten verkündet werden, die geschichtslos im Raum stehen. Man glaubt, indem man biblische Aussagen als Wahrheit darstellt, würden sie auch schon gelebt werden. Aber auf diese Weise wird lediglich ein Idealbild (zum Beispiel des Vaters oder Gehorsam des Kindes) geschaffen, das sich so weder in der Bibel findet noch heute gelebt wird. Funktioniert das Familienleben nicht, gehen die Kinder andere Wege, findet man schnell einen Schuldigen: die nichtchristliche Gesellschaft. Um diesen Hang zum gesetzlichen Verständnis biblischer Aussagen zu vermeiden, ist es nötig, die biblischen Kernaussagen in ihrer pädagogischen Wirkung zu verstehen.

5. Theologie und Pädagogik in biblischen Kernaussagen

Erziehen gehört zu den Hauptbegriffen der Bibel. Die Wortgruppe *paideuo* (erziehen) kommt im NT 23-mal vor. Das NT kennt eine Fülle von didaktisch-pädagogischen Termini (Rabbi, Lehrer, Lehren, Lehre, Lernen, Jünger, Nachfolgen, Nachahmen, Beispiel, Übung, weitergeben u. a.)⁵⁸ Kein Theologe kommt darum an der Frage vorbei, wie er denn mit dieser Tatsache umgehen soll. In den Wörterbüchern und Lexika werden diese Begriffe biblisch-theologisch entfaltet ohne pädagogischen Bezug. Damit wird unbewusst erzieherisches Handeln ausgeklammert, was langfristig dem Christsein und der Gemeinde schadet. Da Erziehen in der Neuzeit zu einem allgemeinen gesellschaftlichen Bildungsbegriff geworden ist, wird Erziehung immer mehr auf schulische Bildung bezogen. Es liegt darum noch ein weiter Weg vor uns, um Erziehung in seiner biblischen Bedeutung für Theologie und Gesellschaft zu erkennen und wieder neu zu gewinnen.

Wenn wir nach dem Zusammenhang von Theologie und Pädagogik fragen, dann müssen wir die biblischen Kernaussagen befragen. In den zentralen biblischen Aussagen wie Gerechtigkeit (2 Tim 3,16 „Erziehung in der Gerechtigkeit“), Gnade (Tit 2,12 „Gnade erzieht...“), Glaube-Vertrauen (Hebr 11,1ff. „Auf Grund des Vertrauens...“), Vergebung (Eph 4,32 „Vergebt einander wie auch

57 Ich habe in 30 Jahren Gottesdienstbesuch noch keine Predigt über Erziehungsfragen gehört.

58 Vgl. Samuel Byrskog: *Das Lernen der Jesusgeschichte nach den synoptischen Evangelien* und Franz Georg Untergaßmair: „Du bist der Lehrer Israels und verstehst das nicht“? (Joh 2,10b) – Lernen bei Johannes, in: Ego/Merkel, *Religiöses Lernen* a. a. O., 193ff und 211–233.

Gott euch vergeben hat“), Liebe (1 Kor 13)⁵⁹ entfaltet sich das biblisch-pädagogische Denken. Gerade an diesen Kernaussagen wird deutlich, dass nicht nur die Pädagogik säkularisiert wurde, sondern auch eine biblische Theologie pädagogische Aussagen in der Bibel gar nicht mehr wahrnimmt oder auseinandergerissen wird, was zusammengehört.

Bis in die Mitte des letzten Jahrhundert gehörten Begriffe wie Gerechtigkeit, Gnade, Glaube, Gott, Gemeinde, Verzeihen/Vergebung/Versöhnung zu den ganz normalen Erziehungsbegriffen, die in Pädagogik-Lexika im biblisch-theologischen Zusammenhang erklärt wurden.⁶⁰ Ab der zweiten Hälfte des 20. Jh. wurden – wenn überhaupt – diese biblischen Begriffe auf die Religionspädagogik beschränkt. Sie verloren ihre pädagogische Relevanz.

In der Heiligen Schrift aber ist es nicht so. Diese Begriffe haben sowohl theologische wie pädagogische Bedeutung. Da die Exegeten diesen Zusammenhang schlichtweg ignorieren, verliert sich auch in der Verkündigung das erzieherische Element. Die meisten Theologen haben kaum pädagogische Kenntnisse. Woher auch? Sie machen darum keinen Unterschied zwischen theologischen und pädagogischen Aussagen. Pädagogische Aussagen in der Bibel werden theologisch und theologische Aussagen pädagogisch verstanden. Für sie sind Theologie und Pädagogik entweder dasselbe oder pädagogische Fragen gehören zu einem anderen Fachgebiet, dass sie nichts angeht.

Wir stehen damit vor einer hermeneutischen Fragestellung.

Wie sollen wir die Schrift verstehen: linear oder christozentrisch?

1. Wer ein lineares (alle Bibelstellen werden auf die gleiche Ebene gestellt und haben darum auch das gleiche Gewicht) Schriftverständnis hat, vertritt auch eine Pädagogik, die einzelne biblische Aussagen als unmittelbare Erziehungsanweisung versteht, ohne auf den Schriftgesamtzusammenhang zu achten. Als Prototyp können wir Tripp⁶¹ und McArthur⁶² nennen. Im

59 Liebe als Grundlage allen göttlichen Handelns und menschlichen Miteinanderlebens. Liebe als Geschenk von Gott, aber Liebe auch als Lernprozess. Welche Folgen es hat, wenn Liebe nicht mehr gelernt wird, kann man in den aufrüttelnden Berichten von Bernd Siggelkow, *Deutschlands sexuelle Tragödie, Wenn Kinder nicht mehr lernen was Liebe ist*, Asslar: Gerth 2008, nachlesen.

60 Siehe *Lexikon der Pädagogik* I–IV, Freiburg 1952–1955, ebenso noch in der Ausgabe 1970/71. In der dreibändigen Taschenbuchausgabe von 1977 findet sich nur noch der Begriff *Glaube*. In der zwölfbändigen *Enzyklopädie Erziehungswissenschaft* von 1996, findet sich keiner dieser Begriffe, auch nicht als Unterbegriff in Zusammenhang eines anderen Begriffs. Es ist nur noch der Begriff Religion und die verschiedenen Begriffe in Zusammenhang von Religion zu finden. Im neuesten Beltz Lexikon der Pädagogik (2007), das ausführliche Hauptartikel hat und dann noch kurze Worterklärungen, findet sich nur noch Religion und Religionspädagogik als kurze Begriffserklärung.

61 Tedd Tripp: *Eltern – Hirten der Herzen. Biblisch orientierte Erziehung*. Friedberg: 3L Verlag (2001), 4. Aufl. 2004.

Mittelpunkt dieses pädagogischen Denkens stehen Begriffe wie: Disziplin, Ordnung, Regeln, Strafe, Zucht.⁶³ Diese Autoren vertreten darum auch eine Bewahrungspädagogik (geistesgeschichtlich in der Linie von A. H. Francke). Die Gnade Gottes wird über die genannten Erziehungsmittel erkannt und erfasst. Pädagogische Aussagen werden theologisch gedeutet und entsprechend gewichtet. Sie stehen parallel zu den Heilsaussagen. Einzelne Bibelstellen (besonders die Sprüche), gelten als genuin pädagogische Aussagen für striktes pädagogisches Handeln (zum Beispiel die Rute). Gleichzeitig dienen sie als Argument zur Abgrenzung einer nichtchristlichen Pädagogik. Pädagogisches Handeln wird funktionalistisch (von funktionieren, nicht gleichzusetzen mit funktionaler Erziehung) verstanden. Die Gefahr bei einer linearen Bibelauslegung ist, dass man wieder in ein vorreformatorisches Schriftverständnis abrutscht. Menschliches Tun bekommt das gleiche Gewicht wie göttliches Handeln, weil es sich ja in beiden Fällen um Offenbarungswort handelt.

2. Ein christozentrisches Schriftverständnis kommt von einer Schriftmitte her, dem Heilsgeschehen in Christus. Das Heil in Christus bildet nicht nur die Rahmenbedingung pädagogischen Handelns, sondern ist auch die Kraftquelle für erzieherisches Handeln. Von dieser Mitte her geschieht die Gewichtung, bzw. von dieser Mitte her werden biblische Einzelaussagen interpretiert. Das eigene pädagogische Handeln wird vom Heilshandeln Gottes her verstanden. Dieses pädagogische Denken können wir auch Heilspädagogik nennen (geistesgeschichtlich von Zinzendorf vertreten). In einer Heilspädagogik haben Gnade und Rechtfertigung nicht nur Heilsbedeutung, sondern sind auch die Kraftquelle für das pädagogische Handeln. Die Heilsaussagen sind der Generalskopos (Spener) für pädagogisches Handeln. Der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik wird hier in-

62 John McArthur: *Kindererziehung. Wir wollen es besser machen*, Dillenburg: CLV 2003; ders.: *Kindererziehung. Das Arbeitsbuch*, Dillenburg: CLV 2004.

63 Die Hauptbegriffe pädagogischen Handelns bei Tripp sind: Gehorsam, Pflicht, Ordnung, Disziplin, unverrückbare Prinzipien, Befehlen, Fordern, Unterordnung, Unterweisen, das sündige Kind u. ä. Abgeleitet und begründet werden diese Begriffe unmittelbar von Gott: Weil Gott Gehorsam fordert, straft, befiehlt, darum haben Eltern keine andere Wahl, als es auch zu tun, weil sie an Gottes Stelle handeln. Die biblische Methode dieser Erziehung besteht 1. in der Kommunikation, 2. in der Rute, 3. im Appell ans Gewissen. Von Liebe und Gnade ist nichts zu finden. Der Gebrauch der Rute wird folgendermaßen begründet: „Die Seelen deiner Kinder befinden sich in Todesgefahr – in der Gefahr des geistlichen Todes. Deine Aufgabe ist es, deine Kinder vor dem Tod zu retten. Der treue und rechtzeitige Gebrauch der Rute ist das Rettungsmittel.“ (133). Es finden sich in diesem Buch natürlich auch gute und sehr gute Aussagen, zum Beispiel der Grundtenor, dass man das Herz des Kindes erreichen soll, aber die Art und Weise, wie hier die Schrift verstanden und angewandt wird, ist geradezu beängstigend.

teraktionistisch (aufeinander bezogenes Handeln, Wechselbeziehung) verstanden.

6. Bibel und Bildung

Bibel und Bildung gehören zusammen, weil Bildung und Wort zusammengehören. Bildung war sowohl in Israel⁶⁴ wie auch in der neutestamentlichen Gemeinde notwendig, weil der Glaube an das Wort gebunden ist. Als Esra das Gesetz dem ganzen Volk vorlesen soll, sollen alle kommen, die es verstehen können (Wendung: „Wer's verstehen konnte“, Neh 8,1–12⁶⁵). Hier wird ein bestimmter Grad an Bildung vorausgesetzt. Da immer vom Volk die Rede ist, kann man davon ausgehen, dass im Volk Israel ein hoher Grad an Bildung vorhanden war. Dieser Zusammenhang von Theologie und Pädagogik findet sich in besonderer Weise im AT. Israel ist eine Lerngemeinschaft.⁶⁶

Der Mensch ist nach dem AT lernbedürftig und lernfähig, aber Lernen wird stets in einem Lebenszusammenhang gesehen und nicht individualistisch verstanden. „Dieses Lernen wird eingebunden in konkrete Lebenszusammenhänge, es hat seinen Ort in der Familie und in einer öffentlichen Versammlung.“⁶⁷ Das Reden Gottes (Dtn 5,1) setzt die Befähigung Israels voraus, lernfähig zu sein. Lernen ist nach alttestamentlichem Verständnis nicht nur eine Sache des Geistes, sondern des ganzen Menschen, mit Geist und Körper. Nach jüdischer Tradition hat der ganze Körper mit seinen 248 Gliedern teil am Lernen. Sich mit der Tora beschäftigen ist gegen „Kopf- und Halsschmerzen, gegen Bauchweh und Schmerzen in den Knochen, ja auch, wenn einem der ganze Körper schmerzt, wie man aus Prov 4,22 liest: die Weisheit ‚bringt Gesundheit für den ganzen Leib‘.“⁶⁸

Das Ziel biblischer Bildung aber ist nicht Allgemeinbildung, sondern Herzensbildung. (Gemütsbildung) Mit der Herzensbildung wird die Grundlage für alle Kompetenzen gelegt wie: Persönlichkeitskompetenz, soziale Kompetenz, Kommunikationskompetenz etc.

In der Heiligen Schrift geht es vor allem um Persönlichkeits- und Charakterbildung und nicht nur um Wissensvermittlung. Die Vernachlässigung der Persönlichkeitsbildung hat nicht nur für die Gesellschaft negative Folgen, sondern auch für die Gemeinde Jesu. Wir müssen wieder mehr den Blick für biblische Bildung

64 Vgl. Hans-Georg Wüch, a. a. O., 383.

65 Eine ähnliche Aussage findet sich in Dtn 31,11–13.

66 Günter Stemmerger, „Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir einen Kollegen“ (mAv 1,5) – Lernen als Tradition und Gemeinschaft, in: Beate Ego, Helmut Merkel, a. a. O., 155.

67 Beate Ego, Zwischen Aufgabe und Gabe. Theologische Implikationen des Lernens in der alttestamentlichen und antik-jüdischen Überlieferung, in: Beate Ego, Helmut Merkel, a. a. O., 3.

68 Günter Stemmerger, „Schaff dir einen Lehrer, erwirb dir einen Kollegen“, a. a. O., 141f.

als Persönlichkeitsentwicklung bekommen. Eine der großen Schwachpunkte in der gegenwärtigen Bildungsdiskussion ist die Vernachlässigung der Herzensbildung (Gemütsbildung).⁶⁹ Wir brauchen die Erneuerung der Herzensbildung⁷⁰ (Gemütsbildung).

Was ist mit Gemütsbildung gemeint?

In der Persönlichkeitsbeschreibung der Psychologie fehlt eine Bezeichnung für die personale Mitte des Menschen. In der Vergangenheit wurde dafür „Gemüt“ verwendet. Gemüt umfasst sowohl die Bindungs- und Beziehungsfähigkeit des Menschen, ist aber auch die Grundlage für den Selbst- und Weltbezug. Martin Schreiner definiert „Gemüt“ als „Quelle aller für die emotionale sowie sozial-kognitive Entwicklung des einzelnen Menschen wichtigen Fähigkeiten und Fertigkeiten“.⁷¹

Das Gemüt als personale Mitte des Menschen spricht die verschiedenen Facetten menschlichen Lebens an wie: Affekte, Wille, Verstand, Emotionen, Empfindungen, Intuition. Das Gemüt ist der tragende Grund für die Ich-Du-Begegnung und damit auch für die „Mensch-Gott-Begegnung“.⁷² Es ist aber auch der Ort für Vertrauen, Zufriedenheit, Lebensfreude, Geborgenheit und Selbstwert. Mit dem Gemütsbegriff wird der Mensch in seiner Ganzheit erfasst.

Der biblische Begriff für Gemüt ist Herz. Einen Schlüsseltext für Herzensbildung finden wir in Dtn 6,6–9. Die Kernaussage lautet, dass ein jeder Israelit die Worte Gottes „auf den Herzen“ tragen soll. Gottes Wort gilt es ins Herz zu nehmen (vgl. Ps 11,10–16 u. 33–27; Spr 22,17f; Dtn 32, 46 u. a.), damit es das prägende und bestimmende Element des Seins in allen Äußerungen des Lebens wird. „Im Herzen des Menschen befinden sich nach biblischen Vorstellungen, Verstand und Vernunft, Wille und Entscheidung, Empfindung und Zuneigung, also die gesamten intellektuellen, voluntativen und gefühlsmäßigen Energien und Potenzen des Menschen.“⁷³

69 Vgl. Karl-Heinz Heinemann, Verhindern PISA und Bologna Bildung?, in: *Pädagogik* 2008, H. 4, 53. Allerdings werden wir auch darauf achten müssen, dass eine formale Betonung von säkularer Charakterbildung noch lange nicht das erreicht, was mit Persönlichkeitsbildung in der Bibel gemeint ist. Wenn das Buch von Bernhard Bueb *Von der Pflicht zu führen. Neun Gebote der Bildung*, Berlin: Ullstein 2008 in *idea-Spektrum, Spezial* 7/2008 (*Mit Werten führen*) euphorisch als Muss-Lektüre für Familie, Beruf und Gesellschaft empfohlen wird, dann bin ich mir nicht sicher, ob hier nicht falsche Erwartungen geweckt werden oder im biblischen Sinne sogar eine falsche Fährte gelegt wird.

70 Vgl. Imtraud Tarr: *Lob der Herzensbildung*, Gütersloh: Mohn, 2008. Es geht dabei um die Frage der Persönlichkeitsentwicklung.

71 Martin Schreiner: *Gemütsbildung und Religiosität*, Göttingen: V&R, 1992, 160.

72 A. a. O., 162.

73 Beate Ego: *Zwischen Aufgabe und Gabe*, a. a. O., 1; Vgl. Reiner Riesner: *Jesus als Lehrer* 119ff; Hans Walter Wolff: *Anthropologie des Alten Testaments*, München: Kaiser, 2. Aufl. 1974, 79ff.

Den alttestamentlichen Lernbegriff können wir unter fünf Aspekten zusammenfassen:⁷⁴

1. Lernen als Automatisierungsprozess, d. h. Auswendiglernen. Das Verstehen des Stoffes wird durch diese Verinnerlichung erst vorbereitet.
2. Der personale Aspekt von Lernprozessen. Lernen geschieht mit und durch einen Lehrer, zu dem eine besondere Bindung besteht.
3. Die soziale Dimension des Lernens. (vgl. Neh 7,72b–8,8) Lernen geschieht in Gemeinschaft und im Lernen konstituiert sich Gemeinschaft. Es ist eine Glaubens- und Traditionsgemeinschaft. Nicht jeder Israelit muss einen eigenen Glauben und eine eigene Tradition entwickeln. In unserer individualisierten Welt sieht es anders aus. Jeder ist nicht nur selber verpflichtet zu überlegen wie er Glauben weitergibt, sondern auch auf sich alleine gestellt.
4. Die soteriologische Dimension des Lernens. Lernen wird als Möglichkeit der Gottesbegegnung bzw. der Erfahrung der Gottesgegenwart begriffen. Lernen ist eine Form des Gottesdienstes.
5. Die praktische Dimension des Lernens. Es geht nicht in erster Linie um Wissensvermittlung, sondern um die Einübung in ein ganz bestimmtes Verhalten, das ein Leben gemäß der Weisungen Gottes zum Ziel hat.

Der alttestamentliche Lernbegriff macht deutlich, dass Lernen in einem ganzheitlichen Lebenszusammenhang steht und es nicht nur um Wissensaneignung, ethische Normen und Werte geht. Wir haben heute ein anderes Lern- und Bildungsverständnis. Bildung lässt sich nicht mehr in einen festen Kanon fachlicher Kenntnisse festlegen, die ein Leben lang Bestand haben und auch an die nachfolgende Generation weitergegeben werden. Diese Zeit scheint endgültig vorbei zu sein. Der Bildungsbegriff hat sich verändert. „War der bisherige Bildungsbegriff im Wesentlichen an einer als gesichert geltenden Vergangenheit und ihrer Tradierung orientiert, so muss er sich heute vor allem aus der Perspektive einer Zukunft legitimieren, die offen und unbestimmt ist.“⁷⁵

Wissen multipliziert sich so schnell, dass es keinen Eigenwert mehr hat, sondern dienenden Charakter. Ziel ist es, Kernkompetenzen zu erreichen, die dazu befähigen, fachliches und überfachliches Wissen und Können in neue Handlungen umzusetzen. Es geht also nicht darum, ein Menge Wissen anzusammeln, sondern ein „fachlich bestimmtes Orientierungswissen“ zu bekommen. „Im Vordergrund steht also nicht das Wissen, sondern das Können – ein Können freilich, das Wissen in einem pragmatischen Sinne mit einschließt.“⁷⁶ Damit ist in viel

74 Vgl. Beate Ego, Helmut Merkel: *Religiöses Lernen in der biblischen, frühjüdischen und frühchristlichen Überlieferung*, Tübingen 2005, IXff.

75 Jochen Schnack, Uwe Timmermann: Kernkompetenz Selbständigkeit, in: *Pädagogik*, 60, 2008, H. 9, 6.

76 A. a. O., 7.

stärkerem Maße eigenständiges Lernen gefordert. Bildung ist hier die Fähigkeit, sich in den unterschiedlichsten Situationen auf Grund des Orientierungswissens eine Handlungskompetenz zu erwerben.

Steht dieses Bildungsverständnis dem biblischen entgegen? Keineswegs! Wir finden es durchaus bei Jesus und auch bei den Propheten. In der Bibel wird uns vor allem Orientierungswissen vermittelt, das dazu befähigt, ein Leben zur Ehre Gottes zu führen. Eine verengte theologische Bildung bereitet Gott aber keine Ehre, sondern führt in eine christliche Subkultur und hindert die Ausbreitung des Evangeliums. Eine Aussage wie: „Mir genügt die Bibel, mehr brauche ich nicht“, hört sich zwar gut an, ist aber irreführend, weil die Bibel als Geschichtsdokument ohne einen bestimmten Grad an Bildung nicht ausgelegt werden kann. Darum haben Hauptamtliche der Gemeinde eine besondere Verantwortung für die Bildung der Gemeinde.⁷⁷

7. Theologie und Pädagogik in biblischer Sicht

Das so genannte wissenschaftliche Denken baut auf Theorien auf. Auch eine wissenschaftliche Theologie arbeitet mit Theorien. So spielen hermeneutische Theorien oder wissenschaftliche Methoden in der Theologie eine wichtige Rolle. In der Pädagogik sind es vor allem Lerntheorien. Im Augenblick bestimmt die Gehirnforschung das Lernverständnis.⁷⁸ Wissenschaft kann nicht anders arbeiten. Mit solchen Theorieansätzen wird versucht, das Leben zu verstehen, zu interpretieren und zu erschließen. Wissenschaftliches Denken wird als objektiv und damit als wahr verstanden. Mit dem analytischen Denken erfassen wir viele Details und erforschen Einzelaspekte des Lebens, aber nicht den Sinn des Lebens, auch nicht was Liebe, Freude, Friede, Geduld etc. (Gal 5,22) ist. Darum kann man mit dem wissenschaftlichen Denken⁷⁹ auch nicht das Wesen der biblischen Botschaft erfassen.

Das biblische Denken ist anders. Es orientiert sich am Leben aus Gott. Alle Einzelerkenntnisse zielen auf diese Mitte hin. Das Denken geht immer vom Ganzen des Menschseins aus (Schöpfung) und führt zum Ganzen (*Teleios*) hin. Wir können auch etwas zugespitzt formulieren: Von Gott her zu Gott hin.

77 Luthers leidenschaftlicher Appell, die Kinder in die Schule zu schicken, hat hier ihre Grundlage. Ein gewisser Grad an Bildung ist Voraussetzung für die Ausbreitung des Evangeliums. Vgl. „Eine Predigt, dass man die Kinder zur Schule halten soll“ (1530).

78 Vgl. Manfred Spitzer: *Lernen. Gehirnforschung und die Schule des Lebens*, Heidelberg, Berlin: Spektrum, 2002.

79 „Das moderne Individuum definiert sich über den Verstand, dem die Möglichkeit der Kontrolle des eigenen Tuns wie des Weltgeschehens zugeschrieben wird.“ Michael Göhlich, Jörg Zirfas, a. a. O., 118.

Nun stehen diese beiden Denkansätze durchaus nicht im Widerspruch.⁸⁰ Genaugenommen ergänzen sie sich. Wir müssen wissen, wo welches Denken erforderlich ist. Beim Erforschen der Bibel (zum Beispiel der biblischen Sprachen) ist exaktes wissenschaftlich-analytisches Denken erforderlich, zum Erfassen der biblischen Inhalte ist ein ganzheitliches Denken notwendig.

Es gibt ein schönes Beispiel aus einer unbekannten Quelle, die uns das vor Augen führt:

„Als Jesus die Volksmengen sah, stieg er auf den Berg, und als er sich gesetzt hatte, traten seine Jünger zu ihm und er lehrte sie.

Glückselig die Armen im Geiste, glücklich die Trauernden, glücklich die Sanftmütigen, glücklich die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, glücklich die Barmherzigen, glücklich die reinen Herzens sind, glücklich die Friedensstifter, glücklich die um Gerechtigkeit willen Verfolgten, selig sind die Armen.

Darauf sagte Simon Petrus: „Müssen wir das alles lernen?“

Und Andreas sagte: „Müssen wir das alles aufschreiben?“

Und Jakobus sagte: „Schreiben wir darüber einen Test?“

Und Philippus sagte: „Ich habe kein Papier.“

Und Judas sagte: „Wie viele Punkte gibt es wofür?“

Und Matthäus sagte: „Ich muss mal aufs Klo.“

Und Bartholomäus sagte: „Müssen wir das abgeben?“

Und Simon sagte: „Kann ich mal deinen Stift leihen?“

Und Judas Ischariot sagte: „Was hat das mit meinem Leben zu tun?“

Und der andere Jakobus sagte: „Was war das noch gleich?“

Und einer der nahe stehenden Pharisäer fragte Jesus nach seinem Lehrplan mit der Frage:

„Was sind die affektiven und kognitiven Lernziele dieser Stunde?“

Und Jesus weinte...“

An diesem Beispiel wird deutlich, dass das Vermitteln von biblischen Inhalten noch eine andere Dimension hat als das kognitiv-analytische Erfassen.

Wo finden wir den Zusammenhang von Theologie und Pädagogik?

Ich möchte das an drei Beispielen aufzeigen:

7.1 In der Lebensform

Mit der Lebensform sprechen wir ein Thema an, das unserem Denken fremd geworden ist. Erziehung wie Theologie hat für uns eine individualistisch-kognitive Gestalt bekommen. Unser gesellschaftliches Bildungssystem ist vornehmlich auf

80 Oft wird dieser Widerspruch mit den unterschiedlichen Denkformen hebräisches Denken – griechisches Denken zu erfassen versucht. So hilfreich diese Unterscheidung ist, so darf sie nicht zum Gegensatz führen. Richtig ist sicherlich, dass wir dem hebräischen Denken entfremdet sind, obwohl es uns zum Verstehen der Bibel hilfreich ist. Vgl. Thorleif Boman: *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen: V&R, 4. Aufl. 1965.

Vermittlung von Einzelwissen und Fakten angelegt. Auch das christliche Denken ist davon geprägt. Die Bibel kennt aber nicht in erster Linie eine Vermittlungspädagogik von Einzelwissen, sondern eine „ethisch gehaltvolle Lebensform“⁸¹. Israel und das Urchristentum sind Lerngemeinschaften. Im AT ist es vor allem das Lehrer-Schüler-Verhältnis. Im NT findet dieses atl. Lernverständnis seine Fortsetzung in der besonderen Lebensform Jesu mit seinen Jüngern. Lernen heißt: Jesus nachfolgen. *Akolutheia* lautet das pädagogische Konzept. Im Zentrum der pädagogischen Tätigkeit steht Jesus selbst. Lehrer und Lehre sind eins.⁸² Das pädagogische Lernkonzept besteht aus *akouein* und *poiein*. (Mt 7,24.26) Es geht in der Bibel nicht in erster Linie um Lernprogramme und Wissensvermittlung, sondern um gemeinsames Leben und Handeln im Horizont von Lebensorientierung. Im Zentrum der biblischen Pädagogik steht die Lebensform.⁸³ Die biblische Pädagogik ist auf Sozialisation ausgerichtet, und in diesem Sozialisationsprozess vollziehen sich intentionale wie funktionale Lernprozesse. Dies ist aber nur möglich, wenn das Miteinander vom gemeinsamen Leben bestimmt ist.⁸⁴

Damit stoßen wir bereits auf eine Schwierigkeit der gegenwärtigen Gesellschaft, die total individualisiert ist. Das betrifft nicht nur den säkularisierten Menschen, sondern auch den Christen. Die biblische Pädagogik des gemeinsamen Lebens ist nur noch bedingt lebbar. Wir haben darum auch eine Verlagerung in der Verkündigung: Der Mensch und seine Entscheidung, sein freier Wille stehen im Mittelpunkt.

Was aber ist eine Lebensform?

Die Kennzeichen einer Lebensform sind nach Günter Krüger Inspiration – Kommunikation – Institution.⁸⁵ Alle drei Merkmale müssen in einem lebendigen Miteinander stehen, dann entfaltet sich eine pädagogische Wirkung.

Fragen wir, wo diese drei Elemente in der Bibel vorkommen, dann finden wir sie vor allem in den Aussagen über Koinonia. Koinonia ist der „integrative Leitbegriff einer christlichen pädagogischen Praxis“⁸⁶. „Koinonia bezeichnet die Anteilhaft des Gläubigen an Christus und den christlichen Gütern und die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander.“⁸⁷

81 Albert Biesinger, Friedrich Schweitzer (Hg.): *Bündnis für Erziehung*, Freiburg: Herder 2006, 380.

82 Samuel Byrskog, Das Lernen der Jesusgeschichte nach den synoptischen Evangelien, in: Beate Ego, Helmut Merkel, a. a. O., 204f.

83 Näheres dazu bei Markus Printz, a. a. O., 238–304. „Die Chance, die sich der Gemeinde Jesu Christi bietet, besteht darin, ihr Miteinander als eine *pädagogisch fruchtbare Lebensform* zu gestalten.“ (240, Hervorhebung im Original)

84 Vgl. Thomas Schirmacher, Ausbilden wie Jesus und Paulus, in: Klaus W. Müller, Thomas Schirmacher (Hg.): *Ausbildung als missionarischer Auftrag*, Bonn: VKW, 2000, 7–45.

85 *Lebensformen christlicher Gemeinschaften*, Heidelberg: Quelle & Meyer 1969.

86 Christopher Haep: *Zeit und Bildung*, Stuttgart: Kohlhammer 2007, 245.

87 A. a. O., 246.

Paulus drückt das mit der Präposition *syn* = mit aus: mit-leben (Röm 6,8; 2 Kor 7,3), mit-leiden (Röm 8,17), mit-kreuzigen (Röm 6,6; Gal 2,19), mit-sterben (2 Kor 7,3), mit-begraben-sein (Röm 6,4; Kol 2,19), mit-auferstehen (Kol 2,12; 3,1; Eph 2,6), mit-lebendig-gemacht (Kol 2,13; Eph 2,5), mit-verherrlicht-werden (Röm 8,17), mit-erben (Röm 8,17), mit-herrschen (2 Tim 2,12).

Die Gemeinschaft des Geistes (Phil 2,1) ist eine Teilhabe am Geist Gottes, seiner Liebe und Barmherzigkeit, aber auch die Gemeinschaft der Glieder untereinander. (Vgl. Röm 12,13; 15,26f; Phil 1,7; 1 Joh 1,3,6f, 3,24, 4,13.) Christliche pädagogische Praxis ist nur als koinoniale Praxis, die ihren Ausdruck in Martyria, Diakonia und Leiturgia finden kann, denkbar.⁸⁸

Was meint Diakonia als Grundbegriff christlich-pädagogischer Praxis?

Christopher Haep nennt drei Merkmale:⁸⁹

1. Diakonia bezeichnet den Vollsinn christlicher Liebesbetätigung gegenüber dem Nächsten und zugleich die rechte Jüngerschaft Jesu.
2. Diakonia ist von daher als die Präsenz der Liebe Gottes im Sein-für-den-Anderen zu verstehen.
3. Diakonia ist Tischdienst.

Wo finden wir diese Koinonia?

Am deutlichsten ist Koinonia im biblischen Haus-Modell ausgeprägt. Wenn die Bibel vom Haus spricht, dann meint sie nicht die moderne Kleinfamilie, sondern eine Hausgemeinschaft mit vielen unterschiedlichen Personen. Pädagogik und Theologie bilden hier eine enge Verzahnung, die wir in der Neuzeit nicht mehr kennen.⁹⁰ Mit der Aufhebung dieser Verzahnung entziehen wir den theologischen Aussagen den pädagogischen Boden. Die sogenannten Haus-Tafeln (Kol 3,18–4,1; Eph 5,22–6,9; 1 Petr 2,18–3,7; Tit 2,1–9) sind keine Haus-Theologie, sondern eine Haus-Pädagogik mit theologischer Begründung. Biblische Pädagogik

88 „Mit anderen Worten: Wo Eltern, Erzieher, Lehrer usw. Bildungsprozesse, Unterricht und Erziehung ‚christlich‘ gestalten und gestalten wollen, vollzieht sich diese pädagogische Praxis eben im Gesamt christlicher Lebenspraxis überhaupt und als ihr Bestandteil. Oder anders gesagt: Pädagogische Praxis ist *christliche* pädagogische Praxis *als* koinoniale, d. h. in ihren martyrialen, diakonalen und leiturgialen Aspekten vollzogene.“ Christopher Haep, a. a. O., 249.

89 Vgl. ebd., 256–261.

90 In der individualisierten westlichen Gesellschaft ist die Großfamilie verlorengegangen wie wir sie noch in Afrika zum Teil finden. „Die Afrikaner kennen die Großfamilie und leben in der Großfamilie. Das bedeutet, dass jeder verantwortlich ist, auch für das Heil der anderen Glieder in der großen Familie. Anbetung vollzieht sich in der Familie. Wenn Menschen zur Kirche kommen, dann bringen sie ihre ganz Familie mit. Die Kirchen sind deshalb gefüllt von Erwachsenen, Kindern und von älteren Menschen. Es geht bei uns nicht so sehr um das individuelle Heil, sondern um Heil für die ganze Gesellschaft.“ Swarishang D. Makgabo: *Von Brüdern lernen*, Hermannsburg: Ev. Luth. Missionswerk; 1983, 35.

ist letztlich eine Hauspädagogik. Die erste christliche Gemeinde ist darum auch eine Hausgemeinde, d. h. eine geistliche Lebensgemeinschaft (Apg 2,42–47).

So wie wir heute Gemeinde leben und anstreben, hat das wenig mit der Gemeinde zu tun, wie sie uns in der Apostelgeschichte geschildert wird, darum klammern wir auch die ersten Kapitel der Apostelgeschichte für unser Gemeindeverständnis aus. Es ist bezeichnend, dass eine individualisierte Entscheidungstheologie die Lebensweise Jesu mit seinen Jüngern als nicht mehr relevant ansieht. Das Gemeinsame wird immer mehr zu Gunsten des Individuellen zurückgedrängt. So wird auch der Wille Gottes völlig individualistisch verstanden. Begriffe wie Sendung haben wir schon lange aus unserem theologischen Sprachgebrauch gestrichen. Der heutige Christ entscheidet sich nicht nur selbst, sondern beruft sich und sendet sich auch selbst. Unterstützung findet diese Haltung in der Hirnforschung, wenn man davon aus geht, dass der Mensch zum Entscheiden geboren ist, wie es Ernst Pöppel in seinem Buch „Zum Entscheiden geboren. Hirnforschung für Manager“ ausdrückt.⁹¹

Thomas Schirrmacher versucht diese Spannung zwischen individuellem und gemeinsamem Lernen zu überbrücken, indem er die neutestamentlichen Aussagen auf unsere Zeit überträgt:

„Jesus und Paulus bildeten dagegen ihre Jünger aus, indem sie 1) Wissensvermittlung, 2) Seelsorge am einzelnen, 3) Seelsorge und Beratung in der Gruppe, 4) Anleitung zur Selbstständigkeit und 5) die konkrete Zusammenarbeit miteinander verwoben. Sollte es dann für uns heute nicht auch möglich sein, das direkte Lernen von Vorbildern in Gemeinde und Mission und hochqualifizierte Auseinandersetzung mit theologischem Lernstoff miteinander zu verbinden?“⁹²

Sehr aktuell wird die Frage bei der Wertevermittlung. In der gegenwärtigen Wertediskussion werden unterschiedliche Werte-Konzepte (philosophische, psychologische, soziologische⁹³ pädagogische etc.) verhandelt. In der theologischen Wertedebatte kann es nicht nur darum gehen, biblische Werte zu benennen und einzufordern (in der Regel ruft man nach politischer Regelung, d. h. nach Gesetzen), sondern mit Hilfe der Pädagogik nach Wegen zu suchen, wie diese Werte in Familie, Schule, pädagogischen Einrichtungen und in der Erwachsenenbildung umgesetzt werden. Eine pädagogische Werteorientierung an der Bibel legt den Schwerpunkt auf die Lebensform und damit auf eine Erziehung zur Wertefähigkeit.

In einer offenen Gesellschaft reicht es nicht aus; nach Werten zu rufen. Dieser Ruf erschallt von unterschiedlichster Seite mit unterschiedlichsten Wertevorstellungen.

91 Beatrice Wagner, Soll ich? Oder lieber nicht?, in: *Psychologie heute*, 35, 2008, H. 12, 90.

92 Thomas Schirrmacher, *Ausbilden wie Jesus und Paulus*, a. a. O., 26.

93 In der soziologischen Wertedebatte geht es um die Mechanismen der Wertebildung im gesellschaftlichen Wandel. Da die soziologischen Theorien in der Gegenwart die dominierenden sind, gilt es auf deren Mechanismen besonders zu achten.

lungen, aber er geht in der pluralistisch-individualistischen Unübersichtlichkeit der Gesellschaft unter.⁹⁴ Wir brauchen eine Werteerziehung, die sich weniger um die „Orientierung an Werten, sondern vielmehr um die Vermittlung von Orientierungswerten“ müht (zum Beispiel die 10 Gebote sind solche Orientierungswerte). „Denn diese ermöglichen es, sich selbstbewusst und selbstbestimmt in demokratisch verfassten Gesellschaften zu bewegen.“⁹⁵ Bei der Wertevermittlung geht es nicht nur um die kognitive, sondern auch um die emotionale Ebene. „Das kann z. B. durch erzählerische oder spielerische Elemente geschehen. Auch müssen Werthaltungen erfahrbar und erlebbar werden.“⁹⁶ Damit sind wir wieder bei der Lebensform. Ohne beständige Lebensform in der auch die Werte, auf die wir als Christen Wert legen, gelebt werden, wird die Wertedebatte im Sand verlaufen.⁹⁷

7.2 In Lehre und lernen

Lehren (*didasko*) und lernen (*manthano*) sind zwei pädagogische Grundbegriffe, die sich sowohl in der Theologie wie in der Pädagogik finden. Lehren hat in unserem Sprachgebrauch die Bedeutung von Fachwissenvermittlung bekommen. In unserem Fall von theologischem Fachwissen. Aber es stellt sich die Frage ob *didache/didasko* in erster Linie ein Erkenntnisbegriff oder nicht viel mehr ein Lebensbegriff ist. Lehre im Sinne von Lebensunterweisung für die Gegenwart und Zukunft.

Gerade beim Begriff *didaskein* wird der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik sehr deutlich, besonders an der Art und Weise wie Jesus lehrte. In Mk 6,30–44 wird uns das sehr anschaulich berichtet:

„Jesus hat einen ganzen Tag gelehrt, die Leute haben geduldig zugehört, aber nun hatten sie Hunger. Die Jünger sind schon richtig aufgeregt, dass Jesus kein Ende findet, darum drängen sie Jesus, die Menschen nach Hause zu schicken. Da sagt Jesus zu ihnen: „Gebt ihr ihnen zu essen“. Mit anderen Worten: Ihr habt genug gehört, jetzt handelt nach dem was ihr gehört habt. Die Jünger geraten in Panik. (Das ist bis heute so geblieben. Die meisten Gemeindeglieder haben kein Problem, stundenlang zuzuhören. Aber wenn es um die praktische Umsetzung geht, kommen die Wenn und Abers.) Da die Jünger ratlos sind, zeigt ihnen Jesus, wie man es macht, wenn man den ganzen Tag vom Reich Gottes und der Allmacht Gottes über Hölle, Tod und Teufel gesprochen hat. Es folgt das Modelllernen. Jesus zeigt den Jüngern, wie Lehre gelebt wird. Er nimmt das Wenige (Brot und Fisch) was da ist, dankt dafür dem Vater im Himmel und verteilt es. Das Wunder passiert im Vollzug. Anders ist Glaube nicht zu haben. Enger kann der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik nicht verdeut-

94 Zu diesem Ergebnis kommt auch Konrad Fees in seinem Buch *Werte und Bildung. Werteorientierung im Pluralismus als Problem für Erziehung und Unterricht*, Opladen: Leske & Budrich, 2000. Es geht nicht nur um die Frage, welche Werte gültig sind, sondern auch, ob sie überhaupt vermittelbar sind.

95 Thomas Ebers, Markus Melches: *Vom Wert der Wertedebatte*, Freiburg: Herder 2002, 102.

96 A. a. O., 106.

97 Vgl. dazu: Wilhelm Faix: Die Familie als Ort der Werteerziehung, in: Hartmut Jaeger, Joachim Pletsch (Hg.): *Familie im Fokus*, idea-Dokumentation 7/2006, 47–61.

licht werden. Allerdings wird dann einige Verse weiter von den Jüngern gesagt: Sie haben nichts gelernt, sie zeigten keine Einsicht. (V.52) Das war auch das Problem von Israel. Darum gehört einsichtiges Lernen zum Wesen der Heilszeit, also des erlösten Menschen. (vgl. Jes 29,24)“

Ein zweites Beispiel soll diesen Zusammenhang von Lehren und Lernen verdeutlichen. Im Missionsbefehl (Mt 28, 18–20) heißt es: „lehret sie halten“. In der Lutherübersetzung wird der griechische Text mit vier Imperativen wiedergegeben. Diese Imperative werden als methodische Anweisung oder gar als Befehle, denen es zu gehorchen gilt, verstanden. Dabei wird auf das Nacheinander Wert gelegt: geht! (missionarische Situation), macht! (Bekehrung), tauft! (Erwachsenentaufe), lehrt! (Unterweisung in der Gemeinde). Im griechischen Text stehen aber keine vier Imperative, sondern nur zwei. Und dies macht einen Unterschied. Wir haben also zwei Imperativ (geht! macht!) und zwei Partizipien (taufend und lehrend).

Theologische Erkenntnis und pädagogisches Handeln vollziehen sich hier miteinander. Es geht nicht um eine chronologische Reihenfolge, sondern um einen Auftrag und dessen Beschreibung. Durchgesetzt hat sich die Lehrunterweisung als kognitiver Erkenntnisprozess:

1. Erkennen = Sündenerkenntnis
2. Verstehen = Sündenbekenntnis
3. Glauben = Sündenvergebung.

Lehren im ganzheitlichen (holistischen) Sinn mit allen Sinnen im Lebensvollzug und nicht rein kognitiv kann sich auch anders vollziehen, im Sinne der Lebensschule Jesu⁹⁸:

- | | | | |
|----|--------------------|---|--|
| 1. | Mitleben | = | Menschen am christlichen Leben teilgeben, ihnen christliches Leben vorleben |
| 2. | Zum Glauben kommen | = | so möchte ich auch leben |
| 3. | Erkennen | = | der Erkenntnisprozess setzt mit dem Zum-Glauben-gekommen-Sein ein und Lehre Vollzieht sich in ganzheitlichem Sinn. |

Es geht hier nicht um ein Entweder-Oder, sondern um ein unterschiedliches Lehrverständnis. Lehren und Lernen stehen im holistischen Verständnis in einer unmittelbaren Wechselbeziehung und nicht in einer Abfolge. Für das „postmoderne“ Lebensverständnis ist das nicht unwichtig.

98 Matthäus versteht Lehre „als Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu, die auch nach ihrer Taufe dauernd zu Jesus in die ‚Schule‘ gehen und in seiner Nachfolge seine Gebote halten. Darum haben die fünf Reden Jesus in seinem Buch solches Gewicht. Sie enthalten Jesu für die Gegenwart gültiges euangelion tās basileias.“ Ulrich Luz: *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 26–28), EKK I/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, Zürich: Benzinger, 2002, 454f.

7.3 Im lebenslangen Lernen

Zum Wesen des Glaubens gehört das lebenslange Lernen. Glaube ist nichts Fertiges, kein Besitz, sondern immer aktuell und auf die Gegenwart bezogen. Glauben ist ein Unterwegssein. Wer unterwegs ist, steht ständig vor neuen Herausforderungen, die es zu bewältigen gilt. Ohne lernen geht das nicht.⁹⁹ Ein besonderes Zeugnis dafür sind die Sprüche:

Spr 1,5: Wer weise ist, der hört zu und wachse an Weisheit,
und wer verständig ist, der lasse sich raten.

Spr 9,9: Gib dem Weisen, so wird er noch weiser werden;
lehre den Gerechten, so wird er in der Lehre zunehmen.

Als Gott sich Mose mit dem Satz vorstellte: Ich bin da! (Ex 3,14), da hat er den Startschuss für das lebenslange Lernen gegeben. In ständig neuen Situationen war Mose herausgefordert Glauben zu lernen, zu wagen und zu praktizieren. Das ist bis heute so geblieben. Ähnlich ist es bei Abraham, als Gott ihn anweist sein Vaterland zu verlassen und in ein unbekanntes Land zu ziehen. Er konnte diesen Schritt des Verlassens nur im Glauben vollziehen, ein täglicher Lernprozess bis zum Lebensende. (Vgl. Gen 12ff)

Wir sprechen heute ganz selbstverständlich vom „lebenslangen Lernen“.¹⁰⁰ Damit bringen wir zum Ausdruck, dass es nicht mehr ausreicht, ein bestimmtes Wissen und Können zu konservieren, um es dann ein Leben lang umzusetzen. Die Veränderungen in unserer Gesellschaft sind so rasant, dass jeder, der in den hauptamtlichen Dienst geht, nicht mit dem im Studium Gelernten ein Leben lang durchkommt. Auch theologische Ausbildung steht darum im ständigen Lernprozess.¹⁰¹ Die Aufgabe theologischen Lehrens besteht darin, Lernen und Lernprozesse einzuleiten und extrinsisch und intrinsisch zu motivieren. Pädagogisch ist zu fragen ob etwa Glaube, Rechtfertigung, Erlösung, Vergebung, Heiligung etc. lernen fördert, zum Lernen motiviert, Lernprozesse einleitet oder bremst und hindert? Weiter ist zu fragen, welche Rolle die Gemeinde, die Mitarbeiter und die Eltern dabei spielen.

Die angekündigte Heilszeit im AT ist gekennzeichnet von Lernwilligkeit und Lernfähigkeit. (Jes 29,18. 24; 32,3f) In der Heilszeit wird „der Mensch seine na-

99 Die urchristliche Gemeinde wird darum auch „der Weg“ oder „die des Weges sind“ genannt. (Apg 9,2) Christen sind Menschen des Weges und darum Lernende. In ähnliche Richtung weisen die Begriffe *Diaspora* (= Zerstreuung, Jak 1,1; 1 Petr 1,1) und *Paroikos* (= Fremdling, 1 Petr 2,11; Eph 2,19 u.a.).

100 Inzwischen spricht man sogar von der „Lerngesellschaft“. Josef Olbrich, *Geschichte der Erwachsenenbildung*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2001, 364ff.

101 Vgl. Bernhard Ott: *Handbuch Theologische Ausbildung*, Wuppertal: R. Brockhaus 2007; Wilhelm Faix: Die Bedeutung der Pädagogik für die theologische Ausbildung, in: *JETH*, 7, 1993, 73–97; ders. Die Bedeutung von Schlüsselqualifikationen in der theologischen Ausbildung, in: *JETH* 19, 2005, 191–210.

türlichen sensitiven und damit auch kognitiven Fähigkeiten wieder zur Entfaltung bringen“.¹⁰²

Ungehorsam ist darum die Weigerung zu lernen (Dtn 29,3). Verstockung ist ein „Nicht-Erkennen-Können“ und damit auch unfähig zum Lernen sein. (Vgl. Jes 6,9–11; Jer 7,21–28).¹⁰³

Gesellschaftliche Entwicklungen (zum Beispiel von der Moderne zur Postmoderne), politische Herausforderungen (zum Beispiel Trennung von Staat und Kirche), ethische Haltungen (zum Beispiel medizinische Ethik) erfordern nicht nur die Bestimmung einer theologischen Position oder das Feststellen, was biblisch und was nicht biblisch ist, sondern auch Lernprozesse im Sinne von lebenslangem Lernen. Komplexe Fragestellungen und Herausforderungen erfordern ein differenziertes, kreatives und flexibles Vorgehen. Mentoren und Mentorinnen wächst immer mehr die Aufgabe des Pädagogen zu, zu helfen, solche unterschiedlichen immer neu entstehenden Herausforderungen zu erkennen und zu helfen, neue Kompetenzen zu erwerben. Die Gemeinde Jesu steht damit vor der Herausforderung, auch einen Bildungsauftrag wahrzunehmen. Es gilt Interessen zu wecken, Kompetenzen zu vermitteln, Motivation zu fördern, zielorientiert zu lernen. Es geht immer mehr darum, ein „lebenslanges selbstgesteuertes/selbstorganisier-tes“¹⁰⁴ Lernen zu fördern. Lernbedingungen, Arbeitsgewohnheiten, Unterstützung und Anregungen der Kinder, Sprachentwicklung, Bildungsniveau u. a. spielen dabei eine wichtige Rolle. Damit rückt auch die Familie verstärkt ins Blickfeld. Eltern spielen dabei eine entscheidende Rolle, wie sie pädagogische Maßnahmen ergreifen und dadurch selbständiges Lernen ermöglichen wie: Modellsein, Entwicklung des Kindes fördern, Interessen wecken, Hilfen bei Schwierigkeiten geben, Einseitigkeiten vermeiden, Selbstdisziplin und Selbstkontrolle fördern, starke Beziehung aufbauen u. a.¹⁰⁵ Das alles ist nur möglich, wenn ein gutes Familienklima, in dem Vertrauen und Geborgenheit herrscht, vorhanden ist. Solch ein Familienklima ist aber nicht selbstverständlich. Die Kleinfamilie ist weithin überfordert.¹⁰⁶ Sie braucht unbedingt Hilfe.¹⁰⁷ Das ist eine pädagogische Aufgabe, die von der Theologie bisher kaum erkannt wurde.

Das Gleiche gilt für die Schule. Ohne eine Lehrer-Eltern-Kooperation, Elternarbeit und Mitwirkung der Eltern ist das nicht zu schaffen. Volker Krumm

102 Beate Ego, Zwischen Aufgabe und Gabe, a. a. O., 6.

103 A. a. O., 4f.

104 Achtenhagen, Lempert (Hg.): *Lebenslanges Lernen im Beruf. Seine Grundlagen im Kindes- und Jugendalter*, Opladen: Leske & Budrich 2000, 17.

105 Vgl. Volker Krumm: Der Einfluss der Familie auf Dispositionen für lebenslanges Lernen, in: Achtenhagen, Lempert (Hg.): *Lebenslanges Lernen*, 138.

106 Vgl. Tanja Merkle, Carsten Wippermann: *Eltern unter Druck*, Stuttgart: Lucius 2008.

107 Vgl. Wilhelm Faix, Ulrike Palmer: *Erziehung*, Holzgerlingen: SCM Hänssler 2008; Wilhelm Faix, Cornelia Mack: *Morgens, mittags, abends. Kinder lieben Rituale*, Holzgerlingen: Hänssler 2005.

kommt darum zum Schluss: „Ohne fördernde Eltern oder Lehrer ist ein exzellenter Schulerfolg unwahrscheinlich, ohne gute Zusammenarbeit von Eltern und Lehrer auch.“¹⁰⁸

Krumm zeigt Wege an Hand von konkreten Beispielen und Vorschlägen auf, wie das aussehen kann, und kommt dann zum Schluss:

„Wenn Probleme entstehen, können viele durch pädagogische Kooperation von Lehrern und Eltern anstelle der heutigen, pädagogisch wenigen Begegnungen von Lehrern und Eltern an Elternabenden, in Sprechstunden oder an Sprechtagen verringert oder gelöst werden ... Lehrer informieren Eltern in der Regel nicht präzise, was sie selbst tun können, sie schneiden selten für Eltern und das Sorgenkind Mini-Programme zu Home-Based Instruction oder Home-Based Reinforcement ... Der Verzicht der meisten Lehrer, die ‚pädagogische Zusammenarbeit‘ von Eltern mit ihrem Kind nachhaltig zu verbessern, also behutsam zu helfen, ihr Kind besser zu fördern, ist angesichts des mächtigen (guten und schlechten) Einflusses der Eltern auf die Entwicklung ihres Kindes ein folgenreiches pädagogisches Versäumnis. Wenn es für die Schule selbstverständlich wäre, sich darum zu kümmern, dass die pädagogischen Ressourcen in den Familien ihrer Schüler möglichst gut genutzt werden, würden sie ihre eigenen Ziele besser und leichter erreichen als heute.“¹⁰⁹

Krumm geht sogar noch einen Schritt weiter, wenn er davon spricht, dass die Lehrer sich als „Dienstleister für die Eltern verstehen“ sollten, aber leider ist „die Mitwirkung der Lehrer bei pädagogischen Problemen in der Familie kümmerlich“.¹¹⁰

8. Die vier Basics des Lernens aus biblischer Sicht

In der säkularen Pädagogik hat man inzwischen erkannt, dass es nicht nur um Aneignung von Fakten und Einzelwissen geht, sondern um Basics, die dazu befähigen, in den vielen unterschiedlichen Anforderungen und Herausforderungen des Lebens zurechtzukommen. Göhlich und Zirfas nennen vier Dimensionen des Lernens,¹¹¹ die dem biblischen Lernverständnis entsprechen und die uns helfen können Theologie und Pädagogik in einer guten Weise miteinander zu verbinden.

8.1 Wissen-Lernen

Die Bibel ist solch ein umfangreiches Buch, dass wir es nie ausstudieren können. Ständig kommt neues Wissen in den einzelnen Fachdisziplinen dazu. Die Bibel ist uns auch so überliefert, dass das Wissen-Lernen dazugehört. Darum rezitieren wir die Bibel nicht nur, sondern erforschen sie. Für A. H. Francke war noch klar:

108 A. a. O., 140.

109 A. a. O., 144ff.

110 A. a. O., 147f.

111 Vgl. Michael Göhlich, Jörg Zirfas, a. a. O., 181–194.

durch die Wissensvermittlung wollte er die Größe Gottes aufzeigen. Darum betonte Francke Wille und Verstand, wenn es um Bildung ging.

Wir leben in einer Wissensgesellschaft und kein Mensch, ob im Beruf oder im Studium, kommt daran vorbei, „Wissen“ zu lernen. Die Aufgabe von Bildungseinrichtungen besteht vor allem im „Wissen-Lernen“ und „Wissensvermittlung“. Aber es reicht nicht aus, sich Einzelwissen anzueignen oder Wissen zu standardisieren und in Prüfungen abzufragen. Immer weniger Wissen kann kanonisiert werden. Wissen vermehrt sich in rasendem Tempo und darum ist Weiterbildung erforderlich. Hier entsteht das Problem, dass wir heute Wissen vermitteln, das morgen bereits überholt ist. Die Neigung, Wissen zu vermitteln, das für alle Zeit gilt, ist groß und damit auch die Neigung, sich nicht mehr weiterzubilden, weil ja dann standardisiertes Wissen infragegestellt werden könnte. Es gilt darum, Wissen so zu vermitteln, dass es zu jeder Zeit erweitert und darauf aufgebaut werden kann. Das gilt auch für theologisches Wissen.

8.2 Können-Lernen

Können-Lernen verläuft anders als Wissen-Lernen. Können-Lernen heißt, eine bestimmte Tätigkeit ausführen zu lernen. Das Wissen-Lernen soll eine Art Vorwissen sein, das zum Können-Lernen führt. Dabei spielt die Frage wie Können gelernt wird eine wichtige Rolle. Wie gelernt wird, hängt auch davon ab, was gelehrt wird. Beim Können-Lernen spielt Beobachten, Nachahmung (*Mimesis*) und das Üben eine wichtige Rolle. Können muss trainiert werden. „So werden beim Training Selbst- und Fremdwahrnehmung ständig rückgekoppelt und heute in vielfältigster Weise (zum Beispiel mittels Videoaufzeichnungen einer Bewegung) technisch unterstützt.“¹¹²

Die Bibel ist voll solcher Beispiele des Können-Lernens. Wir haben es bei Jesus gesehen, wie er die Jünger gelehrt hat. Das klassische Beispiel finden wir in 2 Tim 2,2. Es geht dabei vor allem um das Modelllernen. Wir haben es hier mit einem wichtigen pädagogischen Lernvorgang (Lernprinzip) zu tun: hören („Was du gehört hast“), anvertrauen (an andere weitergeben) befähigen¹¹³ (Mentor/Coach sein), lehren (Gelerntes weitergeben). Lernen durch Zuschauen (Beobachten) und Tun ist eines der wichtigsten Lernprinzipien der Bibel.¹¹⁴ (vgl. Joh 1,39; 1 Joh 1, 1–4; 1 Thess 1,6f) Lernen ist nach der Bibel kein rein kognitiver Vorgang. Wird Lernen auf Kognition reduziert, kommt es zur Verkopfung. Kopfwissen führt nicht zum Tun, sondern zum „alles besser Wissen“. Jesus nennt diese Menschen töricht (Mt 7,26). Klug ist nach Jesus wer das Gehörte auch tut. (Mt 7,24)

112 A. a. O., 187.

113 Befähigen gehört zu den grundlegenden Kompetenzen in der Mitarbeiterbildung.

114 Vgl. Manfred Dumm, „Nachahmung“ – ein vergessenes Thema?, in: *JETH* 10, 1996, 33–86.

8.3 Lernen-Lernen

Neben Wissen-Lernen und Können-Lernen gewinnt das Lernen-Lernen an Bedeutung. Ein lebenslanges Lernen ist nur dann möglich, wenn man Lernen gelernt hat. Dabei geht es um die individuelle Verantwortung des einzelnen für seine Biographie, aber nicht um die Abschiebung dieser Verantwortung auf den Einzelnen. Wie solche Lernprozesse gewonnen werden können, hängt von der pädagogischen Fähigkeit der Umwelt ab oder um es vom christlichen Standpunkt zu sagen: von der Gemeinde.

Lernen-Lernen bedeutet vom Paradigma des Fakten-Wissens zum Paradigma des Umgangs mit dem Wissens-Faktor zu kommen. Es geht um die Frage wie Lernkompetenz gewonnen werden kann, „die unabhängig von allen Lebenslagen und Wissens- und Könnensdiskursen über die gesamte Lebenszeit hinweg tragfähig sein sollen“. ¹¹⁵ Göhlich/Zirfas bezeichnen das Lernen-Lernen als „universelle Schlüsselqualifikation“ der Zukunft. ¹¹⁶

Das Lernen-Lernen ist durchaus ein biblisches Anliegen, das in besonderer Weise den Zusammenhang von Theologie und Pädagogik verdeutlicht. Wenn Jesus sagt, „Lernt von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig“, dann wird das Wirken des Geistes und die Lernfähigkeit des Menschen angesprochen. Dieser Gesichtspunkt findet sich in den Paulusbriefen immer wieder (zum Beispiel Gal 5,25; Kol 2,5f).

8.4 Leben-Lernen

Überleben-Lernen war über viele Jahrhunderte eines der wichtigsten Lernvorgänge. Das hat sich geändert. Wir leben in einer Wohlstandsgesellschaft. Wir haben alles im Überfluss. Damit steigen auch die Ansprüche. Ein besonderes Kennzeichen der Wohlstandsgesellschaft ist die Individualisierung des Lebens, die gravierende Auswirkungen auf das Miteinander hat. Wir haben uns an die Individualisierung, d. h. die Eigenverantwortlichkeit geradezu schicksalhaft gewöhnt. Jeder ist für sich, sein Wohl und Weh selbst verantwortlich.

Es geht nun nicht mehr um das Überleben, sondern um die „Grunddimension der Lebensbewältigung“ ¹¹⁷ wie: soziale Belastungen, sozialen Druck, Lebenswertgefühl und Lebensqualität. Es geht immer mehr um den Erwerb von Lebensbefähigung. Leben-Lernen heißt nun: lernen wie man mit Geld, Konsum, Medien, Süchten, Stress, emotionalen Kompetenzen etc. umgeht. Es geht um den Lernprozess des „lebensgeschichtlichen oder biographischen Lernens“ ¹¹⁸. Im

¹¹⁵ Göhlich/Zirfas, a. a. O., 191.

¹¹⁶ A. a. O., 192.

¹¹⁷ A. a. O., 188.

¹¹⁸ Ebd.

säkularen Bereich ist das schon lange ein geforderter Lernprozess. Als Christen (Theologen) kommt hier eine Aufgabe auf uns zu, die wir offensichtlich noch nicht erkannt haben. Es gilt ganz neu das Leben zu lernen mit allen seinen Herausforderungen. Theologen setzten, was die Lebensgestaltung angeht, viel zu viel voraus. Aber in einer modern-postmodernen Gesellschaft gibt es keine Voraussetzungen (Traditionen) mehr. Das Leben muss von seinen Anfängen an gelernt werden. Es gilt zu erkennen, dass der Umgang mit der Spannung zwischen Wohlstand und Verzicht (Opfer) von Kind auf gelernt werden muss. (vgl. 2 Kor 9,1–15 bes. V. 8; Mt 6,33; 1 Joh 3,17) Ob es gelingt, diesen Bereich gesellschaftlich zu durchdringen, wird auch davon abhängen, ob der Zusammenhang von Theologie und Pädagogik erkannt wird und entsprechende Folgerungen daraus gezogen werden.

Im säkularen Bereich werden fünf Themenkreise für ein Lernen der Lebenskunst skizziert:

1. „die Negativität als Erschütterung vermeintlichen Wissens als Ausgangspunkt des Lernens,
2. das Wahrnehmen von Lebensperspektiven als Neulernen,
3. Askese, Genuss und Stilisierung als leibliches Erlernen,
4. die Bewertung des Lebens mit Kriterien des Glücks und der Schönheit als Weiterlernen
5. sowie das Endlich-Leben-Lernen als Umgang mit den eigenen Grenzen und der eigenen Endlichkeit.“¹¹⁹

Dazu gehört auch das Sterben-Lernen. Jahrhunderte lang gehörte das Sterben-Lernen zur Geschichte der abendländischen Pädagogik. Heute ist der Tod in weite Ferne gerückt und geschieht fern vom Leben. „Dass zum Leben auch das Sterben lernen und damit die Integration der Schattenseiten des Lebens, von Einsamkeit, Schmerzen, Angst, Melancholie und Tod gehört, war für die Antike wie das Mittelalter ein Gemeinplatz.“¹²⁰

Aus christlicher Sicht heißt Sterben lernen, sich auf die Ewigkeit vorbereiten und darauf einrichten. (Ps 90,12). Es ist auffallend, dass in der Pädagogik diese Tatsache durchaus gesehen und dazu aufgefordert wird, es als pädagogische Verantwortung zu erkennen. „Denn einerseits lässt sich der Sinn des Lebens erst rückschließend vom Ereignis des Todes her begreifen, andererseits gilt es, auf den Tod hin zu leben, eine richtige Haltung ihm gegenüber einzunehmen. Es gilt, die Lebenszeit zum Sterben-Lernen sinnvoll zu nutzen, den Wert der Zeitlichkeit als Vergänglichkeit zu begreifen und sein Leben gegenwärtig, intensiv und systematisch zu leben.“¹²¹

119 A. a. O., 189.

120 Ebd.

121 A. a. O., 190.

Es geht in dieser Frage nicht nur um ein ethisches Problem, sondern um die pädagogische Aufgabe, die damit verbunden ist. Es gilt auch hier das Leben ganzheitlich von der Zeugung bis zum Tod in den Blick zu bekommen und die Lebensgestaltung darnach auszurichten. Die Frage der Lebensgestaltung¹²² gehört zu den dringlichen pädagogischen Aufgaben der Gemeinde Jesu.

9. Thesen

Theologie

1. Der Grund, warum biblische Theologie ins Abseits geraten ist, liegt auch daran, dass sie sich aus der pädagogischen Verantwortung gezogen und damit die natürlichste Voraussetzung für die Vermittlung des christlichen Glaubens vernachlässigt hat.
2. Eine Theologie, die die Pädagogik vernachlässigt oder gar für unnötig hält, entzieht sich nicht nur der Verantwortung für die Tradierung des Glauben, sondern auch der Glaubensvermittlung und damit des Missionsauftrags.
3. Eine Theologie, deren Menschenbild vom „freien Willen“ geprägt und darum ausschließlich auf „Entscheidung“ fokussiert ist, bedarf keiner Pädagogik, weil sie davon ausgeht, dass mit der persönlichen Glaubensentscheidung alle Voraussetzungen erfüllt sind, um in eigener Verantwortung das Leben zu gestalten und erzieherische Fragen zu lösen
4. Eine Theologie, die zwar biblische Werte fordert, aber diese nicht pädagogisch erschließt und Wege der Umsetzung sucht und aufzeigt, verpufft zur Moral und bleibt darum wirkungslos oder führt in die Gesetzlichkeit (christliches Leistungsdenken).
5. Eine offene Gesellschaft (wie wir sie heute in den westlichen Kulturen haben), die keine Traditionen mehr kennt, schafft und tradiert, fordert geradezu eine Pädagogik, die biblische Lebensgestaltung ermöglicht. Eine Theologie, die das nicht erkennt, lebt an der Wirklichkeit der Zeit (des Menschen) vorbei.

¹²² Wenn wir *peripateo* (zum Beispiel Eph 5, 2.8.15) konsequent mit „Lebensgestaltung“ übersetzen würden, dann würde dieser Tatbestand auch deutlich werden.

Pädagogik

6. Christliche Pädagogik stellt Erziehung und Bildung in einen Sinnzusammenhang von Schöpfung und Erlösung. Der Mensch ist von Gott gewollt, geliebt und gebraucht. Christliche Pädagogik hat darum ihren Ausgangs- und Zielpunkt im Erlösungswerk Jesu Christi und in der Rechtfertigung aus Glauben. Von dieser Lebensmitte her gewinnt sie ihre Kraft und Entfaltung. Das Heilswerk Gottes ist Motivation und Inspiration des pädagogischen Handelns.
7. Das Menschenbild einer christlichen Pädagogik wird bestimmt von der Gottebenbildlichkeit. Daher erhält der Mensch seine Würde, Freiheit und Zukunftsbestimmung. Als „gefallener“ Mensch (Sünder) weiß er aber auch um die Grenzen seiner Freiheit und Selbstbestimmung. Er ist auf Gottes Gnade und Barmherzigkeit angewiesen, um ein Leben der Selbstbegrenzung, Selbstbeschränkung, Hingabe, Opfer und Vergebung führen zu können. Das christliche Menschenbild hilft einer christlichen Pädagogik zu unterscheiden, was pädagogisch zu leisten ist und was nicht. Eine verantwortliche christliche Pädagogik unterscheidet zwischen Moral und geistgewirktem Lebenswandel und strebt darum nach einer Versöhnung des Menschen mit Gott und untereinander. Darin unterscheidet sie sich von allen andern pädagogischen Theorien.
8. Christliche Pädagogik vollzieht sich nicht in individualistischer Verengung, sondern strebt ein umfassendes soziales Zusammenwirken der unterschiedlichen Gaben und Fähigkeiten an. Sie ist darum bildungsorientiert. In diesem umfassenden Sinn ist Bildung immer auch auf Gemeinschaftsbildung angelegt und bezogen. Das Leib-Glied-Denken ist der theologische Hintergrund einer christlichen Bildung, die Gaben und Begabungen entdeckt, fördert und entfaltet. Damit fördert eine christliche Pädagogik auch das Priestertum der Gläubigen und das Wachstum der Gemeinde und trägt mit zu einer gesellschaftspolitischen Bildungserneuerung bei.
9. Steht das Heilshandeln Gottes im Mittelpunkt einer christlichen Pädagogik verbunden mit dem realistischen Menschenbild, dass der Mensch Sünder ist, dann kann es zu keiner Idealisierung der Familie, der Erziehung, der Kinder, der Erziehenden und der „Vorbilder“ kommen. Nicht ein moralisches Anspruchdenken, das ständig fordert, wie ein Christ leben soll und bei Versagen nach Gemeindezucht ruft, zeichnet Christlichkeit aus, sondern eine Erziehung zu einem offenen und ehrlichen Leben, das bei Fehlern und Versagen zur Buße und Vergebung bereit ist und so zur Erneuerung eines Lebens in Gott aus der Kraft des Evangeliums führt.

10. Eine christliche Werteerziehung ist nur möglich in der Einbettung eines Sinn- und Lebenszusammenhangs. Gerade hier ergänzen sich Theologie und Pädagogik in besonderer Weise: Die Theologie zeigt die Werte auf, wie sie von Gott her dem Menschen gegeben sind (zum Beispiel die 10 Gebote), die Pädagogik hilft sie im Erziehungsalltag umzusetzen. Die Theologie zeigt auf, dass die unverzichtbare Grundlage ethisch angemessenen Urteilens und Handelns ein neues Sein und Selbstverständnis des Menschen ist, die Pädagogik sucht nach zeitgemäßen Mitteln und Wegen ethisches Handeln ins Leben umzusetzen.
11. Grundlage einer christlichen Pädagogik bleibt das Heilsangebot Gottes, das im Glauben dem Menschen zugeeignet wird. Durch den Glauben erfährt der Mensch das zeitliche und ewige Heil Gottes, wie es sich in Jesus Christus geoffenbart hat. Deshalb ist es das Ziel aller christlichen Pädagogik Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen den Zugang zum Glauben zu erschließen. Dies kann aber nur in einer kritisch-konstruktiven Weise geschehen, indem man sich mit gesellschaftlichen Strömungen, religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen auseinandersetzt und bereit ist, Licht und Salz in dieser Welt zu sein.
12. Christliche Pädagogik ist sich darüber im Klaren, dass das christliche Lebensverständnis auf der Grundlage der Heiligen Schrift in den öffentlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen einer pluralistischen Gesellschaft immer nur in den Formen des Angebots, der Einladung zur Erprobung und der argumentativen Auseinandersetzung eingebracht werden kann. Dies kann nur gelingen in einer offenen fairen Auseinandersetzung und nicht in der Abkapselung, aber in der Gewissheit der Auferstehungskraft Christi.

Christliche Pädagogik erwächst aus einer kraftvollen biblischen Theologie, die Hören und Tun nicht trennt. Weil christliche Pädagogik diese Kraftquelle kennt und davon lebt, kann sie eine umfassende pädagogische Arbeit leisten, die als Ziel eine Erneuerung pädagogischen Handelns auf christlicher Grundlage hat und ein friedvolles und humanes Leben im Miteinander der Kulturen anstrebt.

Wilhelm Faix

The Relation of Theology and Pedagogy in Biblical Perspective

Theology and Pedagogy are two separate disciplines which appear to be largely unrelated. However, this essay will demonstrate that this is not true for the bible. Moreover, also throughout church history both disciplines were understood as

being interrelated (Luther, Calvin, Comenius, Francke, Zinzendorf). However, this connection has gone missing. It is our task to recover it. In order to do so, the Bible offers different starting points, as for example the relation of indicative and imperative. The imperative could be comprehended as pedagogical imperative. This way it would not stand in contradiction to the indicative. However, in order to avoid subsuming theology into pedagogy, theological and pedagogical thinking needs to be differentiated.

The connection of theology and pedagogy is most clearly seen in central biblical statements like those regarding justice (2 Tim. 3,16), grace (Tit 2,12), faith-trust (Hebr 11,1ff.), forgiveness (Eph 4,32), and love (1 Cor 13).

A close connection between theology and pedagogy can be found in biblical statements regarding one's way of life, formation of the 'heart', in the explications concerning teaching-learning and in the necessity of life-long learning.

Jochen Eber

In Calvinio veritas ≠ Neuerscheinungen zum Calvinjahr 2009

Jetzt wissen wir endlich, wie wichtig Johannes Calvin (10.7.1509–27.5.1564) ist! Viele kennen ihn nur durch die Brille von Stefan Zweig. Dieser hat mit *Castellio gegen Calvin oder Ein Gewissen gegen die Gewalt* (1936) der vermeintlichen Intoleranz des Genfer Reformators ein bis heute stark wirksames literarisches Denkmal gesetzt.

Bisher waren wir deutschen Evangelischen allerdings allesamt verkappte Lutheraner: Martin Luther kommt im Religionsunterricht vor, Johannes Calvin jedoch so gut wie nicht. Die wichtigen Reformationsgedenkstätten in Deutschland beziehen sich auf Luther, kaum einmal auf den von Calvin beeinflussten Melanchthon (Melanchthonhaus Bretten). Aber fast nie tritt Calvin in Erscheinung, dann schon eher der Calvinismus, der an örtlichen Gedenkstätten haftet, etwa an der Johannes a Lasco-Bibliothek in Emden und lokalen Waldenser- und Hugenottenmuseen. Welcher Fremdenführer erwähnt in Worms, dass hier nicht nur Luther, sondern auch Calvin über den Glauben verhandelt hat? Wer weiß, dass er sich aus dem gleichen Grund in Frankfurt und in Regensburg aufhielt?

Gegen Luther kommt Calvin in Deutschland offensichtlich nicht an; Luther ist omnipräsent, um in seiner eigenen Terminologie zu reden: ubiquitär. Er ist im allgemeinen Bewusstsein als einer der ganz großen Deutschen neben Bach, Beethoven, Goethe und Schiller fixiert. Überhaupt erscheint Luther regelmäßig vor oder nach Edison, dem Erfinder der Glühbirne und damit der Städtebeleuchtung, auf der Weltrangliste der wichtigsten Persönlichkeiten des letzten Jahrtausends. Die Wartburg ist ein Symbol nationaler Identität. Die Lutherstätten von Geburt bis Tod des Reformators sind touristisch mehr als erschlossen. Sie liegen in Kleinstädten oder auf dem Lande und haben sich – im Gegensatz zu Calvins Genf – im Wandel der Jahrhunderte nicht so stark verändert. Luthergedenktage werden mit deutschlandweitem Einsatz gefeiert, auch wenn die Feierlichkeiten zu seinem 500. Geburtstag 1983 nach Meinung des Erlanger Patristikers Karlmann Beyschlag ein „Staatsbegräbnis erster Klasse“ waren. Erinnerungskultur als Distanzierungsmedium? Calvinkehricht neben Lutherschrott auf den Sondermülldeponien „Wissenschaftliche Bibliotheken“ entsorgt?

Hoffen wir, dass es sich im Fall von Johannes Calvin 2009 nicht so verhält! Auch wenn der französische Reformator in Deutschland definitiv *nicht* den Bekanntheitsgrad seines deutschen Hauptkonkurrenten hat. Der konfessionelle Calvinismus ist hierzulande durch die Kirchenunionen seit dem 19. Jahrhundert ent-

scheidend geschwächt worden. Doch auf den Lehrstühlen deutscher Fakultäten ist er, wenn der Rezensent recht sieht, eher überproportional stark vertreten. Davon zeugt eine Flut von Neuerscheinungen, die überwiegend von Theologen calvinistischer Prägung verfasst worden ist. Die Literatur zum Calvinjahr 2009 stammt zum größten Teil von solchen Fachleuten, die früher schon durch Veröffentlichungen zu Calvin und Calvinismus hervorgetreten sind. Wenige Titel sind von unbekannten Autoren oder von solchen verfasst worden, die zu jedem aktuellen Thema etwas schreiben. Als Verlage sind besonders Neukirchener und Vandenhoeck & Ruprecht zu nennen. Aber auch der Theologische Verlag Zürich, der regelmäßig Werke zum Calvinismus publiziert, hat für 2009 neue Titel im Programm. Bei den anderen Verlagen drängt sich der leise Verdacht auf, dass aus Anlass des 500. Jubiläums von Calvins Geburtstag schnell noch ein Calvin-Buch her musste – und dass Calvin so schnell vergessen sein wird, wie die Feierlichkeiten vorüber sind. – Die Neuerscheinungen zu Leben und Werk des großen Genfer Reformators lassen sich in vier Gruppen einteilen.

1. Leben und Werk: Einführungen und Handbücher

Peter Opitz: *Leben und Werk Johannes Calvins*, Göttingen: V&R 2009, geb., 176 S., € 16,90

Wilhelm H. Neuser: *Johann Calvin – Leben und Werk in seiner Frühzeit 1509–1541*, Reformed Historical Theology 6, Göttingen: V&R 2009, geb., 352 S., € 79,90

Hermann J. Selderhuis: *Johannes Calvin. Mensch zwischen Zuversicht und Zweifel; Eine Biografie*, Gütersloh: GVH 2009, geb., 317 S., € 24,95

T. H. L. Parker: *Johannes Calvin. Ein großer Reformator*, Holzgerlingen: SCM Hänssler 2009, geb., 336 S., € 19,95

Dieter Schneider: *Johannes Calvin. Reformator für ein Leben im Glauben*, Gießen: Brunnen 2009, Pb., 262 S., € 16,95

Volker Reinhardt: *Die Tyrannei der Tugend: Calvin und die Reformation in Genf*, München: Beck 2009, Ln., 271 S., € 24,90

Herman J. Selderhuis (Hg.): *Calvin Handbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, Pb., XI + 569 S., € 39,– (Ln. € 79,–)

Zahlreich vertreten sind die Bücher, die allgemein in Leben und Werk von Johannes Calvin einführen. Peter Opitz, Privatdozent am Institut für Schweizerische Reformationsgeschichte in Zürich, hat auf 135 Textseiten eine vorzügliche und mit 685 Anmerkungen (21 S.!) umfassend belegte Einführung in Leben und Werk Calvins geschrieben. Trotz knapper Darstellung erfährt der Leser dieses Buchs interessante Details über Calvin. So liest man zum Beispiel auf S. 89 die weithin unbekannte Tatsache, dass in Genf nicht nur der Trinitätsleugner Servet, sondern auch annähernd dreißig vermeintliche Pestverursacher zum Tode verur-

teilt wurden. Servet wurde schon bevor er nach Genf kam, in anderen katholischen Städten zum Tode verfolgt oder verurteilt (105); auch alle reformierten Schweizer Städte plädierten für die im Reichsrecht verankerte Todesstrafe (106). Die Calvinbiografie von Opitz eignet sich für Leser, die nicht nur eine wissenschaftlich fundierte Darstellung schätzen, sondern auch die Anmerkungen als Ausgangspunkt für weitere Beschäftigung mit Calvin benutzen wollen.

Wilhelm H. Neuser hat schon 1964 eine kurze Calvinbiografie im Schriftenmissionsverlag Gladbeck und 1971 eine etwas umfangreicheres Taschenbuch zum gleichen Thema in der Sammlung Götschen (Berlin: de Gruyter) herausgebracht. Wer seine neu erschienene Monographie in die Hand nimmt, wird alle Vorurteile über deutsche Gelehrsamkeit in positiver Weise bestätigt finden: Er schreibt gründlich, ausführlich, informiert, penibel, erschöpfend und in jeder Hinsicht umfassend. Auf Ausländer muss er wie eine Inkarnation der als typisch „deutsch“ empfundenen Eigenschaften wirken. Wer Details zu Calvins Leben sucht: hier hat er sie in Hülle und Fülle – tiefeschürfende Erörterungen, Vergleiche von Texten in verschiedenen Stadien ihrer Entstehung, lange Originalzitate mit Belegen. Der emeritierte Münsteraner Kirchengeschichtler Neuser wollte Calvins Briefwechsel und möglichst alle weiteren Quellen (!) auswerten. Einige interessante Einzelheiten seien hier mitgeteilt: Calvins „subita conversio“ ist nicht im Sinne einer pietistischen Bekehrung zu verstehen (46). Die erste und die zweite Auflage der *Institutio* werden ausführlich kommentiert; die Erstauflage sei nicht von Luthers Katechismus abzuleiten (212f). Im katholischen Genf gab es bei etwa 11.000 Einwohnern ungefähr 300 Kleriker und Mönche! Ausführlich wird dargestellt, wie sich Calvin in seinem Abendmahlsverständnis entwickelt und Martin Bucer angenähert hat (279ff u. 324ff, 343ff). Die Darstellung reicht bis zur Wiedergewinnung Calvins durch den Genfer Rat am 21. September 1540 (348) und dessen Rückkehr nach Genf. – Negativ fällt an diesem hoch zu lobenden Werk allerdings auf, dass es für den Verlag Vandenhoeck & Ruprecht ungewöhnlich schlecht lektoriert wurde. Vielleicht wurden aus Zeitdruck die vielen Druckfehler nicht korrigiert. Und warum wird für das Waadtland die kaum gebräuchliche Schreibung „Wattland“ verwendet (253–256)?

Herman J. Selderhuis ist Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht an der Theologischen Universität Apeldoorn und Direktor des Instituts für Reformationsforschung. Seine Biografie Calvins belegt, dass er ein begnadeter Erzähler ist. Es ist ein Genuss, das Buch zu lesen; man merkt ihm nicht an, dass es eine Übersetzung aus dem Niederländischen ist. Die Fundorte in Calvins Schriften belegt Selderhuis nur knapp in Klammern im laufenden Text. Sie zeigen, wie gut sich Selderhuis in Calvins Schriften auskennt. Auch didaktisch kommt das Werk heutigen Lesegewohnheiten entgegen; alle Kapitel sind in kurze Abschnitte von ein bis 2,5 Seiten mit Überschriften unterteilt. Kurzbiografien von Bucer, Bullinger, Cop, Erasmus, Melancthon, Oekolampad und Zwingli und ein Namensregister ergänzen Calvins Lebenslauf (311–317). Dieses Werk ist besonders für den

Leser geeignet, der eine umfangreiche, quellenkundige, aber nicht wissenschaftlich-gelehrt argumentierende Darstellung sucht.

Mit T. H. L. Parkers *Johannes Calvin – Ein großer Reformator* ist endlich eine Übersetzung dieser klassischen englischen Calvinbiografie auf dem deutschen Markt! Das Werk ist reich an Details und Zitaten aus den Originalschriften, die in Anmerkungen belegt werden. Für eine als populär angebotene Biografie enthält der Band zu viele Fremdworte und Fachbegriffe, zum Beispiel in lateinischen und französischen Buchtiteln. Ein Verzeichnis der Quellen und wichtiger Sekundärliteratur sowie vorzügliche Register beschließen den Band.

Dieter Schneider ist manchen evangelikalen Lesern als Autor von Kommentaren in der Reihe *Wuppertaler Studienbibel* bekannt. In sieben Kapiteln führt der ehemalige Gemeindepfarrer und Studienleiter des MBK in Leben und Lehre von Calvin ein. Zwei Kapitel widmet er der Theologie Calvins (80–178; 207–224), als deren Zentrum er die Christusgemeinschaft durch den Heiligen Geist sieht (94ff). Zusammen mit weiteren Passagen bilden Ausführungen zur Theologie die Hälfte des Buchs, das Calvin ausdrücklich als Lehrer darstellen will. Schneider bearbeitet in seiner Biografie im wesentlichen Calvins Institutio, Bekenntnistexte, einige Streitschriften, Bibelkommentare und Briefe sowie die in der neuen Calvin-Studienausgabe erschienenen Calviniana (8). Die allgemeinverständlich geschriebene Biografie enthält kaum Fremdworte wie die oben besprochene von Parker. Sie eignet sich allerdings auch nicht für wissenschaftliche Zwecke, da sich Belege nur bei einem Teil der angeführten Zitate finden. Schneiders Werk ist eine gut lesbare Einführung in Calvins Theologie mit Schwerpunkten auf Calvins Frömmigkeit und seinem Handeln aus dem Glauben. Daher ist das Werk für die Gemeindearbeit zu empfehlen.

Volker Reinhardts Titel *Die Tyrannei der Tugend* klingt auf den ersten Blick nach *enfant terrible* oder *advocatus diaboli*: ist das endlich die Calvindarstellung, die schonungslos mit den vorneuzeitlichen Schwächen des großen Franzosen ins Gericht geht und bestätigt, dass wir von unserer heutigen Warte aus alles besser wissen und beurteilen? – Beim Lesen wird dieser erste Eindruck revidiert. Der etwas reißerische Titel des Buches stammt wohl – wie die meisten Buchtitel – aus dem Verlagslektorat, um durch Provokation die Aufmerksamkeit auf das Werk zu lenken. Der Historiker an der Universität Freiburg (Fribourg / Schweiz) ist unter allen Calvinbiografen derjenige, der am besten über das historisch-politische Umfeld in Genf und den Anrainerstaaten informiert. Gut lesbar, nicht mit Theologie überfrachtet und nicht übermäßig für den Reformator werbend, distanziert, ohne polemisierend oder verletzend zu sein: Diese Calvinbiografie ist neben Selderhuis' unterhaltsamem Buch Leseempfehlung Nr. 2! Da nicht Calvin, sondern Genf sein Schwerpunkt ist, geht Reinhardt auf Calvins Lebenslauf außerhalb von Genf nur knapp ein. Dafür schildert er ausführlich die religiöse Situation in der Stadt und die reformatorischen Aufbrüche, bevor sich der angefeindete französische Flüchtling in Genf niederließ und eine so eminente Wirksamkeit entfaltete, dass die Nachwelt alles Evangelische auf ihn zurückführte. Rein-

hardts Buch ist eine kleine Reformationsgeschichte Genfs. An seiner Darstellung wird deutlich, was für eine Zumutung der evangelische Glaube und die Forderung einer neuen Lebensführung für die Genfer bedeutete, obwohl sie nicht mehr katholisch sein wollten. Schonungslos zeigt er auf, wie unbeliebt die Tausende von französischen Flüchtlingen waren und wie es zum Kampf um Tanz, Theater, Gaststätten, Alkoholmissbrauch und Glücksspiel kam (vgl. zum Beispiel 135–138). Dass hier theologisch zu bedenken wäre, dass es Calvin mit dem auch äußerlich evangelischen Leben der Genfer Christen um Gottes Ehre geht, zeigt die Grenzen einer historischen Monographie auf.

In Genf wurden sogar die ehemals gebräuchlichen Heiligennamen als evangelische Taufnamen verboten (139f). Wesentlich ungeschminkter als andere Darstellungen geht Reinhardt auf Pesthinrichtungen (131f), Servet (167ff), Todesurteile für Homosexuelle (175, 177) und andere Urteile des neuen evangelischen Stadtstaates ein, die – sollten sie bekannter werden – noch manches Denkmal erforderlich machen werden. Knapp und klar erläutert Reinhardt, welche Wirkungen auch in ökonomischer Hinsicht tatsächlich vom Calvinismus ausgegangen sind (Rousseau 239ff, Demokratie, Max Weber 252f) und welche nur zum „Mythos“ der Stadt gehören, der in der Gegenwart freilich produktiv fortgeschrieben werden muss (242). Bei Reinhardt liest man viel Wichtiges zur Genfer Reformation in einer Ausführlichkeit, die man sonst vergeblich sucht. Für jeden Leser ein „Muss“ im Calvinjahr!

Das von Herman J. Selderhuis herausgegebene *Calvin-Handbuch* steht in der Tradition der bewährten Theologie-Handbücher zu Luther und Augustinus im Tübinger Wissenschaftsverlag Mohr Siebeck. Mit fast 580 Seiten Umfang will es ein „Ausgangs- und Orientierungspunkt“ für weitere Forschungen an Calvins Lebenswerk sein (Vorwort, V). Dieses umfasst im *Corpus Reformatorum* immerhin rund 22.000 Seiten. Neben Wulfert de Greefs unten besprochener Einführung in Calvins Schriften ist dieses Handbuch für Studierende die erste Adresse zum Einstieg in die wissenschaftliche Calvinforschung. Das Werk ist ähnlich aufgebaut wie das Luther Handbuch, das als Vorlage gedient hat. Auf eine erste Orientierung (Teil A, Calvinbilder, Werkausgaben und Calvinforschung) folgt ein zweiter, ausführlicher Teil zur Person Calvins und zu seinen Beziehungen (Teil B: Orte, Länder, theologisch relevante Gruppen wie Kirchenväter, Juden, Täufer). Im umfangreichsten Teil C wird Calvins Lebenswerk nach Werkgattungen, Themen und Strukturen vorgestellt. Der letzte Teil widmet sich den Wirkungen und der Rezeption seines Lebenswerks.

Das Handbuch erschien 2007 schon auf Niederländisch und 2008 auch auf Englisch, es bildet damit die Internationalität der Calvinforschung ab. Leider entsprechen nicht alle Übersetzungen einzelner Aufsätze der Qualität, die der Leser von Mohr-Siebeck-Büchern normalerweise gewohnt ist. So wäre auf S. 39 statt „aurikularer Beichte“ „Ohrenbeichte“ zu schreiben, auf S. 42 statt „religiöse Gespräche“ der Fachbegriff „Religionsgespräche“ in Worms usw.

Einige Schlaglichter sollen Interesse am „Reinlesen“ wecken: In diesem Werk wird Calvins *conversio ad docilitatem* gründlich und überzeugend dargestellt (26). Wichtig ist der Abschnitt auf S. 131ff über Calvins Interesse an den Aussagen der Kirchenväter zu Kirchenzucht und Kirchenordnung. Juden hat Calvin in seinen Predigten negativ dargestellt (146). Das Kapitel über Spiritualität (459ff) stellt Calvin als einen Mann vor, bei dem die Frömmigkeit im Mittelpunkt stand. Calvins Katechismus von 1542/45 diente bis Ende des 18. Jahrhunderts als Lehrnorm (211). Auf den Seiten 259f wird das in Examina gern gefragte Extra-Calvinisticum verständlich erklärt. Im Teil C ist das Kapitel über „Akkomodation“ wichtig (366–372). Die Schriftlehre betont den Bundesgedanken und die christologische Auslegung (231ff). Teil D erwähnt sogar calvinistisch geprägte Verlage (518) und die Erweckungsbewegungen in den Vereinigten Staaten (514f).

2. Theologie und theologische Werke

Johannes Calvin: *Christliche Glaubenslehre. Erstausgabe der ‚Institutio‘ von 1536*, eingel. von Thomas Schirmacher, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft 2008, Pb., 420 S., € 28,95

Johannes Calvin: *Unterricht in der christlichen Religion – Institutio Christianae Religionis*, hrsg. von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Wuppertal: Foedus, 2008, Nachdruck 2009, geb., 860 S., € 49,90

Jean Calvin: *Der Psalmenkommentar. Eine Auswahl*. Calvin-Studienausgabe 6, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008, Pb., 406 S., € 19,90

Calvin-Lesebuch, hrsg. von Matthias Freudenberg und Georg Plasger, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008, 2. Aufl. 2009, Pb., 192 S., 14,90

Wulfert de Greef: *Johannes Calvin. Eine Einführung in sein Leben und seine Schriften*, übers. v. Ralf Lauber, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2009, geb., 304 S., € 29,90

Georg Plasger: *Johannes Calvins Theologie – eine Einführung*, Göttingen: V&R 2008, geb., Abb., 157 S., € 16,90

Wer nicht glücklicher Besitzer des *Corpus Reformatorum* ist und sich auch nicht die *Calvini Opera Database* leisten kann¹, greift für den lateinischen Text von Calvins *Institutio* noch immer auf die Ausgabe der *Opera Selecta* im damaligen Münchener Kaiser-Verlag, herausgegeben von P. Barth und W. Niesel, (ab 1928, 2. u. 3. Aufl. ab 1959) zurück². Zeitnah zum Calvinjahr 2009 erschienen im

1 *Calvini Opera Database*, hrsg. vom Institute vor Reformation Research Apeldoorn 2006, € 249,- (Privat), € 799,- (Institutionen).

2 Wirkungsgeschichtlich wichtig sind neben der *Institutio* noch immer die Texte von Calvin, die in den Rang von kirchlichen Bekenntnissen erhoben wurden. Der Genfer Katechismus

Herbst 2008 Neuauflagen der ersten und der letzten Auflage von Calvins Dogmatik *Institutio* in deutscher Sprache. Für die Übersetzung der in Basel veröffentlichten Erstauflage von 1536 wurde die deutsche Erstübersetzung des Wiesbadener Gymnasiallehrers Bernhard Spieß von 1887 (Wiesbaden: Limbarth, Nachdr.: Theol. Buchh. Zürich, 1985) verwendet. Der evangelikale Verlag für Kultur und Wissenschaft in Bonn hat Sprache und Rechtschreibung modernisiert, die Bibelstellen überprüft und zur schnelleren thematischen Orientierung Zwischenüberschriften eingefügt. Mit der älteren Forschungsrichtung wird angenommen dass sich der Aufbau von Calvins Frühwerk noch stark an Luthers Katechismus orientiert. – Das Buch bietet einen vorzüglichen Überblick über die Hauptthemen von Calvins früher Theologie.

In ihrer reifen Gestalt findet sich Calvins Lehre in der vierten und letzten neu bearbeiteten Auflage der *Institutio*. Der reformierte Göttinger Gelehrte Otto Weber hat sie 1936 bis 1938 ins Deutsche übersetzt und in drei Bänden herausgebracht (Neukirchen: Erziehungsverein, nach einer Vorgängerausgabe des reformierten Erlanger Professors E. F. K. Müller im gleichen Verlag). Dieses Standardwerk in Frakturschrift wurde mehrmals in einer einbändigen Ausgabe nachgedruckt. Jetzt hat es der Professor an der Wuppertaler Kirchlichen Hochschule Matthias Freudenberg in neuem Schriftsatz in lateinischer Schrift und übersichtlicher als in der letzten Auflage neu herausgegeben. Das neue größere Format (25x17 cm) erlaubt es, nicht nur Dünndruckpapier, sondern Druckpapier in normaler Qualität zu verwenden. Leider fehlen in der neuen Ausgabe Webers zusammenfassende, vielleicht auch umstrittene, Marginalnoten und das ausführliche Register der Vorgängerausgabe. Diese zweispaltig gedruckte Ausgabe wird in Zukunft nicht zu ersetzen sein, es sei denn, eine CD-ROM-Textausgabe macht ihr eines Tages Konkurrenz. Bei dieser Ausgabe gilt das Votum, das man am Ende vieler Rezensionen findet: Dieses Werk darf in keiner Pfarrbibliothek fehlen!

Die Neuauflage von Calvins *Psalmenkommentar* wird jeden erfreuen, der über die Psalmen zu predigen hat. Es soll das am meisten verbreitete und übersetzte Werk Calvins sein und diene als Begleittext des Psalmengesangs in der Gemeinde (V). In der vorliegenden lateinisch-deutschen Auswahl wurden 12 Psalmenauslegungen Calvins neu herausgegeben. Peter Opitz hat eine Einleitung über Calvin als Psalmenexeget verfasst (1–16) und Psalm 51 bearbeitet. Christian Link hat sechs Psalmen bearbeitet (1, 8, 19, 104, 110, 118), von Eberhard Busch stammen drei (78, 117, 139) und von Ernst Saxer zwei (27, 31) Bearbeitungen. Calvins Vorrede zum Psalmenbuch wurde von Matthias Freudenberg kommentiert (18–41). Die Psalmen spielen eine wichtige Rolle in Calvins Frömmigkeit

von 1542/1545 findet sich in heutigem Deutsch in: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hrsg. von Georg Plasger u. Matthias Freudenberg, Göttingen: V&R, 2005, 57–106, im Originaltext zusammen mit weiteren calvinischen Bekenntnistexten in: *Reformierte Bekenntnisschriften Bd. 1,2: 1535–1549*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006.

(1f). David ist ein besonderer Verheißungsträger Gottes und verweist auf Christus (2f, 11f). Er ist in der Vorrede (25ff) ein Typus der Kämpfe des Reformators, der seine eigene Biografie mit dem Leben des israelitischen Königs kontrastiert. Als Lehrbuch für das Gebet und den Umgang mit Anfechtungen ist Calvins Psalmenkommentar nicht nur ein theologisches, sondern ein geistlich-seelsorgerliches Werk. Die Herausgeber werden sich hoffentlich dazu entschließen, weitere Teilbände mit Calvins Psalmenauslegung folgen zu lassen.

Das *Calvin-Lesebuch* von Freudenberg und Plasger hat sich als brauchbar erwiesen: Schon nach kurzer Zeit wurde eine zweite Auflage notwendig. Es ersetzt zwar nicht die mehrbändige Calvin-Studienausgabe, aber die längeren Textauschnitte stellen eine gute Einführung in zentrale Punkte von Calvins Leben und Theologie dar. Am Anfang stehen wichtige Texte zur Biografie Calvins unter anderem aus seinem Psalmenkommentar und seinem Testament (9–26). Danach werden Ausschnitte zu den für Calvins Theologie wichtigen Themen abgedruckt, darunter wichtige Texte zu „Erwählung“ und „Kirche“. Auch die praktische Dimension seines Wirkens kommt nicht zu kurz. Dafür steht beispielsweise ein Text zum Gebet als Wohltat, die Gott dem Menschen geschenkt hat (152). Ergreifende Abschnitte zu Calvins seelsorgerlicher Tätigkeit finden sich im letzten Kapitel des Buchs, wobei allerdings die Auswahl der Zitate zu „Humor“ und „Lebensgenuss“ (als einzige) den Rezensenten nicht richtig überzeugen konnte.

Der niederländische Pastor i. R. und Calvinkenner Wulfert de Greef hat ein nützliches Buch geschrieben, das zweckmäßig in den theologischen Gehalt und den historischen Hintergrund von Calvins Schriften einführt. Die „Einführung in Leben und Schriften“ Calvins enthält nur einen knappen Lebenslauf (17–89), auf Sekundärliteratur wird selten und nur in den Anmerkungen verwiesen. Sehr schön werden in Kap. 1.6 Calvins Beziehungen zu anderen Städten und Ländern dargestellt (60–88). Doch der Schwerpunkt des Buchs liegt eindeutig auf der Einführung in Calvins Schrifttum. Das Werk will ein „Wegweiser“ sein, ein „Hilfsmittel für das Calvinstudium“ (12f). Die Ausführungen zu Calvins Publikationen sind in Sachgruppen unterteilt und jeweils mit zahlreichen Belegen versehen. Dies ist nicht nur praktisch für Studierende, die Informationen zu einer bestimmten Calvinschrift suchen; auch der allgemein an Calvin interessierte Leser findet wichtige Einzelheiten, so etwa über Calvins wöchentliche Bibelbesprechungen mit seinen Kollegen (138f), zum allsonntäglich (!) empfohlenen Abendmahl (144 vgl. dazu 227ff), zu Fragen von Flucht und Auswanderung aus Glaubensgründen (167), zu den verschiedenen Auflagen der *Institutio* und vielen anderen Themen. Auch Predigten und Briefe werden gebührend berücksichtigt. Eine brauchbare Bibliographie von Werkausgaben und modernen Ausgaben der Calvinschriften (273–284) und Register beschließen den Band. Neben dem oben genannten *Calvin Handbuch* ist dieses Werk besonders zur Information für Einsteiger in die wissenschaftliche Beschäftigung mit Calvin geeignet.

Georg Plasgers Einführung in die Theologie Calvins gibt einen Überblick über das Denken des Genfer Reformators. Als Hauptquelle dient die *Institutio*, aber

Plasger zitiert auch aus weiteren Calviniana und aus Sekundärliteratur. Das sprachlich etwas spröde Buch eignet sich gut für Studierende, die nicht das ganze Hauptwerk (die *Institutio*) lesen wollen; es stellt die Grundlinien der Theologie Calvins dar. Den Kapiteln sind jeweils zusammenfassende Thesen vorangestellt. Bei der Lektüre wird deutlich, wie sich Calvins Werk in seinen Schwerpunkten von der lutherischen Theologie unterscheidet. Als wichtigster Gebrauch des Gesetzes wird angesehen, dass es den Christen im Gehorsam als Richtschnur für ein gerechtes Leben nützt (73ff). Bei der Erwählungslehre äußert der Autor, dass die Lehre von der doppelten Prädestination „heute kaum mehr nachvollziehbar“ sei (89). Die Sakramente sind bei Calvin „Hilfsmittel“ göttlicher Pädagogik; sie bewirken nicht Gottes Handeln, sondern sie besiegeln seine Verheißungen (117, 119). Bei manchen Themen, aber nicht immer, schlägt der Verfasser eine Brücke zur Diskussion in der Reformationszeit oder auch in der neueren Theologiegeschichte.

3. Nachwirkungen

Martin Ernst Hirzel; Martin Sallmann (Hg.): *1509 – Johannes Calvin – 2009. Sein Wirken in Kirche und Gesellschaft; Essays zum 500. Geburtstag*, Beiträge zu Theologie, Ethik und Kirche 5, Pb., 293 S., Zürich: TVZ 2008, € 18,80

Herman J. Selderhuis (Hg.): *Calvinus sacrarum literarum interpres: Papers of the International Congress on Calvin Research*, Reformed Historical Theology 5, geb., 302 S., Göttingen: V&R 2008, € 82,–

Christian Link: *Prädestination und Erwählung: Calvin-Studien*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, Pb., 240 S., € 29,90

Irene Dingel (Hg.): *Die Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie (1570–1574)*, *Controversia et Confessio: Theologische Kontroversen 1548–1577/80*; Kritische Auswahl Edition 8, geb., X+1190 S., Göttingen: V&R 2008, € 169,–

In dem internationalen Sammelband, den der Schweizer Pfarrer Hirzel und der Berner Kirchengeschichtler Sallmann herausgegeben haben, finden sich viele Autorennamen, die in dieser Sammelrezension auch durch Monographien vertreten sind. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund will mit der Aufsatzsammlung einen Beitrag zur Calvinrezeption in der Gegenwart leisten. Einige der zwölf Essays wurden aus dem Niederländischen, Englischen und Französischen übersetzt – eine enorme Aufgabe, und dennoch wird der Band zu einem erschwinglichen Preis angeboten.

Was hat uns Calvin heute zu sagen? Im ersten Themenbereich des Buchs: Genf und die Aufnahme der Genfer Reformation in Europa und den USA, berichtet Philip Benedict in einem sehr lesenswerten Aufsatz über die ethische und

wirtschaftliche Umgestaltung Genfs durch die Reformation. Emidio Campi und Christian Moser stellen Calvins Beziehungen zu den evangelischen Städten in der Schweiz dar. Andrew Pettegree berichtet über die Ausbreitung des Calvinismus in Europa, und James D. Bratt in einem sehr interessanten Beitrag über Nordamerika. Er stellt die theologisch-historischen Brücken zwischen Calvinismus und heutigem Evangelikalismus und Fundamentalismus dar – Orientierung über ein in deutschen evangelikalen Kreisen vielfach unbekanntes Erbe! (76–82, 86–88).

Ein zweiter Themenkreis des Sammelbandes beschäftigt sich mit Leitgedanken von Calvins Theologie. Wulfert de Greefs Beitrag über Calvins Bibelverständnis und Bibelauslegung ist für Evangelikale sehr interessant, fasst er doch ausgezeichnet Calvins konservative Hermeneutik zusammen. Zu Calvins *subita conversio* meint er: „Das ist bezeichnend für Calvin als Prediger und Lehrer: Seit seiner Bekehrung liess [sic!] er sich von Gott und seinem Wort leiten“ (96) – Dies möchte man allen wünschen, die sich Calvinisten nennen. – Christopher Elwood referiert über Calvins kirchliche Theologie und das Heil des Menschen; Christian Link äußert sich zu Erwählung und Prädestination und stellt zutreffend die unlösbare Spannung zwischen der Erwählung Einzelner und der Seligkeit für alle heraus. Eva-Maria Faber beschäftigt sich mit Calvins Kirchenverständnis und Ämterlehre sowie Eric Fuchs mit Grundlagen von Calvins Ethik.

Im letzten Bereich werden drei kritische Themen angesprochen, die man in der Regel mit dem Calvinismus verbindet: Kapitalismus, Toleranz und Demokratie. Zum ersten Thema äußert sich in nicht immer einfacher Diktion Ulrich H. J. Körtner, der Max Webers bekannte Thesen darstellt und kritisiert. Christoph Strohm untersucht die Toleranzfrage besonders am Beispiel von Servet und Castellio. Schließlich stellt Mario Turchetti Calvin und die Entstehung der Demokratie dar. Nicht die Demokratie – Calvin hielt die Aristokratie für die problemlosere Herrschaftsform –, sondern die neuzeitliche Gewissensfreiheit kann von der Genfer Reformation hergeleitet werden.

Im Gegensatz zu dem überwiegend allgemeinverständlich geschriebenen Aufsatzband von Hirzel und Sallmann ist der von Herman J. Selderhuis herausgegebene Berichtband *Calvinus sacrarum literarum interpres* eine wissenschaftliche Kongressschrift, die nur auf Englisch verfasst ist. Das wird den Käuferkreis von vornherein einschränken, wie auch der hohe Preis des Buchs und die sehr speziellen Themen der achtzehn Aufsätze. Der Schwerpunkt der Referate von Forschern aus acht Ländern auf dem Internationalen Calvinforschungs-Kongress (Apeldoorn und Emden 2006) liegt auf neuen Forschungsthemen. In einem ersten Teil „Exegese“ (9–36) beschäftigt sich Peter Opitz mit Calvins Bibelübersetzung anhand seiner Übersetzung der Psalmen aus dem Hebräischen. Gary N. Hansen referiert über Calvins „nicht-wörtliche“ (*nonliteral*) Exegese und erläutert dabei dessen Gebrauch der Allegorie.

Der zweite Teil „Theologie“ (37–148) ist am umfangreichsten. Wim Janse, I. John Hesselink, Byung-Ho Moon, Jason Van Vliet, Arnold Huijgen, Arie

Baars und Lyle D. Bierma untersuchen Calvins Abendmahlstheologie, seinen Gebrauch des Begriffs *doctrina* in den Katechismen, sein christologisches Verständnis und den dreifachen Gebrauch des Gesetzes, die *Imago-Dei*-Lehre, das Konzept von Akkomodation (Inst. 1.13.1) und Transzendenz in der Gotteslehre, die *opera ad extra* in der Trinitätslehre und die Taufe als Gnadenmittel. Der längste Aufsatz dieses Abschnitts stammt von Wim Janse (37–69); er analysiert die zu verschiedenen Zeiten wechselnden Einflüsse von Zwingli, Bullinger, Bucer und Luther auf Calvins Abendmahlstheologie.

Im dritten Teil „Vergleiche“ (149–208) findet der Leser drei vergleichende Abhandlungen über Luther und Calvin (Thomas Kaufmann), Calvins und à Lascos Kirchenordnungen (Akira Demura) und Sadolet und Calvin als Ausleger des Römerbriefs (Annie Noblesse-Rocher).

Der letzte Teil (209–299) widmet sich Fragen der Rezeption von Calvins Werk. Hier berichtet Raymond Mentzer über Calvins Ekklesiologie in den französischen Kirchen, Irena Backus über Calvinbiografien des 16. Jahrhunderts (Beza, Colladon, Bolsec), Frank van der Pol zum Anti-Calvin-Protest von vier Kampener Remonstranten-Pfarrern im Vorfeld der Dordrechter Synode, Joy Kleinstuber zur Übersetzung von Calvins gegen Servet gerichtete *Déclaration (Defensio)* über den Glauben an den dreieinigen Gott von 1554, In-Sub Ahn referiert mit vielen Zitaten Calvins Sicht von Augustinus und der Donatisten (Lehre, Kirche, Taufe, Ekklesiologie, Kirchenzucht, Kirche und Staat), und Michael Bush untersucht Calvin und die *Reformanda*-Sprichworte. Er belegt, dass der Slogan *ecclesia semper reformanda* erst durch Karl Barth besonders populär wurde (289).

Erst Anfang Juli 2009 erschien ein Aufsatzband des emeritierten Bochumer Professors und Calvinspezialisten Christian Link. Er beschäftigt sich unter dem Titel *Prädestination und Erwählung* mit Themen von Calvins Theologie. Zehn von 13 Aufsätzen (jeweils mit vorangestellter Einführung und Zusammenfassungen) wurden seit 1987, aber vorwiegend in den letzten Jahren veröffentlicht, einer davon im oben genannten Sammelband von Hirzel und Sallmann. Drei weitere waren bisher unveröffentlicht. Unter dem Stichwort „Streitbare Theologie“ fragt Link in der Einführung danach, was Theologie und Kirche heute von Calvin lernen können (1–29). Im zweiten Teil widmen sich drei Aufsätze unter dem Schwerpunktthema Prädestination und Erwählung (31–96). Unter dem Titel „Theologische Entscheidungen“ fasst Link in einem Hauptteil sieben Untersuchungen zu zentralen Themen von Calvins Theologie zusammen: die Welt als Schauplatz Gottes (zur Schöpfungslehre), Anthropologie, das Extra-Calvinisticum (Christologie und Abendmahlslehre), Pneumatologie (im Vergleich mit Karl Barth), Kennzeichen und Einheit der Kirche sowie Israel und Kirche, Evangelium und Gesetz (97–258). Der letzte Teil des Aufsatzbandes geht Fragen der Wirkungsgeschichte nach (259–303). Links sorgfältige Untersuchungen wirken in allen Bereichen überzeugend; der Beitrag zu „Evangelium und Gesetz, Israel und die Kirche“ (213–234). Hier findet sich vom Bundesgedanken her eine er-

staunlich modern wirkende positive Würdigung des alttestamentlichen Gottesvolkes, die nicht recht mit der Kritik an den Juden in seinem Predigten (vgl. oben das *Handbuch* 146) zu harmonieren vermag.

Nachwirkungen Calvins zeigen sich nicht nur im calvinistischen Bereich, sondern auch bei den Lutheranern. In den Biografien und Monographien wird immer wieder auf Calvins Auseinandersetzung mit dem Hamburger „Gnesiolutheraner“ Joachim Westphal in den 1550er Jahren verwiesen (vgl. Dingel 6f). Der sogenannte „Zweite Abendmahlsstreit“ bezog die Realpräsenzfrage der Abendmahlslehre auf die Christologie (8f) und beschleunigte die konfessionelle Trennung zwischen Lutheranern und Calvinisten. Prof. Irene Dingel, Kirchengeschichtlerin und seit 2005 Direktorin der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz, ist Spezialistin für die Epoche der Spätreformation. Im achten, aber in der Reihenfolge der Veröffentlichung ersten Band der neuen Reihe *Controversia et Confessio* hat sie Quellentexte zur Debatte um die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie von 1570 bis 1574 in kritischer und kommentierter Edition zusammengestellt. Die Frage, wie viel „Kryptocalvinismus“ bzw. „Kryptophilippismus“ in lutherischen Ländern toleriert werden kann, hat vor allem Kursachsen bewegt (7).

Auslöser für die Streitigkeiten waren die wahrscheinlich von Georg Major stammenden lateinischen Promotionthesen von 1570, die die albertinischen Theologen von Wittenberg und Leipzig im Gegenüber zu den ernestinischen „Gnesiolutheranern“ von Jena einigen sollten, aber das Gegenteil bewirkten. (16–74; nebenbei bemerkt: Es wäre interessant, die in den Thesen 85–111 enthaltene altprotestantische Lehre von der Bekehrung mit Speners Aussagen zum Thema oder mit neupietistischen Interpretationen zu vergleichen.) 1571 erschien dann ein Wittenberger Katechismus als christliches Lehrbuch für die kursächsischen Schulen. Er wurde von der Wittenberger Fakultät verantwortet und sollte deren geistige Nachfolge Melanchthons demonstrieren (76–289, lat./dt.). Da der Katechismus bald Vorwürfe provozierte, in Wittenberg habe der Calvinismus Einzug gehalten, wurde eine deutsche Übersetzung angefertigt, aber dann doch nicht veröffentlicht (81). Zahlreiche Gegenschriften „Wider den Newen Caluinischen Catechismum der Theologen zu Wittenberg“ (290) erschienen im Jahr 1571. Die Stadt Halle bat den Braunschweiger Superintendenten Martin Chemnitz um eine Stellungnahme, die von Joachim Mörlin, Bischof von Samland im Herzogtum Preußen, in Königsberg veröffentlicht wurde (290–303). Chemnitz warf dem neuen Katechismus vor, die Lehre Zwinglis, Calvins und anderer zu begünstigen (295, vgl. 299, 301, 303). Mit Nikolaus Selnecker, Hofprediger im Fürstentum Braunschweig-Wolfenbüttel, meldete sich ein weiterer prominenter lutherischer Theologe zu Wort (304–317) Seine Kritik bezog sich schwerpunktmäßig auf das Verständnis von Apg 3,21: Dass Christus „zur Rechten Gottes“ sitzt bedeute nicht, dass ein bestimmter kosmologischer Ort, sondern die Funktion göttlicher Allmacht eingenommen werde (308); dies hat natürlich Konsequenzen für die Lehre von Christi leiblicher Präsenz im Abendmahl. Die gnesiolutherischen

Theologen aus Jena legten mit einer „Warnung Vor dem unreinen und Sacramentirischen Catechismo etlicher zu Wittenberg“ im lang schwelenden Streit zwischen den beiden Fakultäten nach (318–355). Hauptkritikpunkt der Jenaer Professoren ist die Wittenberger Abendmahlslehre. Sie wird als Verrat an Luthers Lehre gedeutet.

Gegen diese Interpretation wenden sich die Wittenberger Gelehrten Esrom Rudinger und Caspar Cruciger d. J. in ihrer *Disputatio grammatica* (mit Anhang, 356–381). Wichtiger als dieses Dokument ist allerdings die umfangreiche Stellungnahme der Wittenberger Theologen: „Von der Person und Menschwerdung unsers HERRN Jhesu Christi / Der waren Christlichen Kirchen Grundfest“, das umfangreichste Dokument der vorliegenden Sammlung (382–673, Juni 1571). In der „Grundfest“ geht es den Wittenbergern (mit Zustimmung ihrer Leipziger Kollegen) vor allem um die rechte Lehre in christologischen Fragen, weniger um ihre abendmahlstheologischen Konsequenzen. Man befürchtet, dass mit der „flacianischen“ Kritik aus Jena wieder alte christologische Irrtümer in der Kirche Oberhand gewinnen könnten, die schon in der Alten Kirche abgelehnt worden waren. Daher legen die Wittenberger ihre Christologie ausführlich aus der Bibel dar und belegen sie außerdem mit Texten aus Konzilsbeschlüssen und Glaubensbekenntnissen der ersten Jahrhunderte. Alte (Marcioniten, Samosatenser, Sabellianer ...) und neue Häretiker (Servet, Schwenckfeld ...) sowie ihre vermeintlichen neuen Nachfolger in Württemberg (Andreae, Brenz) und Norddeutschland (Wigand, Chemnitz, Mörlin) werden verdammt, und schließlich wird die eigene Position im aktuellen Abendmahlsstreit dargestellt. Die *Communicatio Idiomatum realis* ist für die Wittenberger Kern und Stern aller alten Ketzerei, die durch die Jenaer und andere Theologen erneuert zu werden droht (650–659). Ergänzt wurde die Argumentation der „Grundfest“ durch die „Christlichen Fragstück“ im Frage- und Antwortstil des Katechismus, die Christi Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes weiter erklären sollten (674–702).

Diese kontroverstheologische Heldentat der Wittenberger konnte, wie zu erwarten, nicht ohne Antwort bleiben. Die Theologen der Länder im niedersächsischen Reichskreis sahen sich zu einer Reaktion provoziert. Von Braunschweig, Göttingen und Goslar bis Hamburg, Mecklenburg und Rostock sahen die Verantwortlichen die Orthodoxie ihrer Lehre in Frage gestellt. Im Oktober 1571 wurde das „Niedersächsische Bekenntnis“ gedruckt (674–793). Es verdächtigt die Wittenberger Konkurrenz des Calvinismus, weil man sich nicht genügend von Zwingli und Calvin abgrenze. Wittenberg wolle den Calvinismus in den sächsischen Kirchen einführen. – Wenn aber Kursachsen nicht mehr beim Augsburger Bekenntnis bleiben würde, würde auch der reichsrechtliche Schutz der CA-Anhänger entfallen: Damit hätten sich die Wittenberger und ihr Landesherr in eine politisch hochbrisante Lage hineinmanövriert. Daher rief August von Sachsen weitsichtig die Theologen von Leipzig und Wittenberg, die drei geistlichen Konsistorien und alle Superintendenten seines Landes zusammen, die im *Consensus Dresdensis* den Konsens aller kursächsischen Theologen im Abend-

mahl und den damit verbundenen christologischen Fragestellungen formulierte (794–822).

Erst 1572 schalteten sich die Württemberger Theologen in die laufende Debatte ein. Mit dem (hier erstmals kritisch herausgegebenen!) großen „Württembergischen Bekenntnis“ wollten die Tübinger ihre Übereinstimmung mit den Niedersachsen dokumentieren, die calvinisierende Wittenberger Fakultät isolieren, aber Kursachsen für eine Konkordie gewinnen (824–981). – Im Folgenden sind Schriften von Lukas Osiander („Bericht vom Nachtmahl“ von 1572, 982–1012) zur Interpretation des *Consensus Dresdensis* und die von Melanchthons Abendmahlstheologie geprägte *Exegesis perspicua* 1574 des Joachim Curaeus (1014–1089) abgedruckt. Die *Torgauer Artikel* von 1574, in denen die Universitäten von Leipzig und Wittenberg sowie alle weiteren relevanten kursächsischen Institutionen ihre Abendmahlslehre vortragen, bilden den Abschluss des umfangreichen Sammelbandes (1090–1151). Kurfürst August von Sachsen berief eine des Kryptocalvinismus unverdächtige Theologenkommission, die die Stellung seines Landes zur Abendmahlsfrage definitiv klären sollte. Alle Theologen und Stipendiaten mussten das Dokument unterzeichnen, um nicht das Amt oder die finanzielle Unterstützung zu verlieren. Auf der Basis von Luther- und Melanchthonschriften setzte das Kirchenregiment der Diskussion ein Ende (1094). Damit werden der Konsens der Konkordienformel von 1577 und das Konkordienbuch der lutherischen Bekenntnisschriften von 1580 vorbereitet (14f). Die einzelnen Teile des klar strukturierten Textes der Torgauer Artikel werden jeweils mit Unterschriften der unterzeichnenden Pfarrer und Stipendiaten abgedruckt; so wird deutlich, dass die gegenwärtigen und zukünftigen kirchlichen Amtsträger des Landes jeder „Sakramentsschwärmerei“ abschwören. Die Konfessionalisierung und Abgrenzung gegenüber einem philippistisch vermittelten Calvinismus wurde auf diese Weise entscheidend befördert. – Prof. Irene Dingel hat mit dieser monumentalen Quellenedition einen wertvollen Beitrag zur Erforschung des lutherischen Selbstverständnisses in der Spätreformation geliefert.

4. Praktisch-populäre Bücher und Medien

Hans Ulrich Reifler: *Johannes Calvin. Nichts tröstet mächtiger*; Bildband mit PowerPoint-Präsentation auf CD-ROM, geb., 120 S., Basel: Brunnen 2008, € 16,95

Christian Link: *Johannes Calvin – Humanist, Reformator, Lehrer der Kirche*, kt., 76 S., Zürich: TVZ 2009, € 13,20

Reiner Rohloff: *Calvin kennen lernen*, kt., 96 S., Göttingen: V&R 2008, € 8,90

Christopher Elwood: *Calvin für zwischendurch*, Theologie für zwischendurch, illustriert von Ron Hill, kt., 195 S., Göttingen: V&R 2007, € 19,90

Calvin-Brevier, hrsg. von Matthias Freudenberg, Pb., 64 S., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2008, 2. Aufl. 2009, € 4,90

- Gerhard Rödding: *Luther und Calvin. Briefe, die nie geschrieben wurden*, geb., 144 S., Neukirchen-Vluyn: Ausaat 2008, € 12,90
- Rudolf Bohren: *Beten mit Paulus und Calvin*, geb., 157 S., Göttingen: V&R 2008, € 17,90
- Christian Mörken: *Johannes Calvin – ein Leben für die Reformation*, Hörspiel (CD, 44 Min.), Holzgerlingen: SCM Hänssler 2009, € 8,95
- Johannes Calvin – Gott allein die Ehre*, hrsg. von Konrad Schmid (DVD, 60 Min.), Holzgerlingen: SCM Hänssler 2008, € 12,95
- Werner Köhne; André Schäfer: *Johannes Calvin – Reformator und Reizfigur* (DVD, 58 Min.), Edition Chrismon, Eikon, Florianfilm 2009, € 16,90

Im Bereich der Gemeindeliteratur hat der Calvinismus seine Bilderfeindlichkeit nachdrücklich überwunden. An erster Stelle ist hier der Bildband des Chrischona-Dozenten Hans Ulrich Reifler zu Calvins Leben und Werk zu nennen. Zahlreiche historische, neuere und meditative Bilder und Photographie machen das kleine, komplett in Farbe gedruckte Buch des Basler Brunnen-Verlags zum idealen Geschenk. Das Buch ist mit viel Liebe ausgeschmückt, es will nicht historisieren, sondern Calvin und seinen Einfluss auf Umwelt und Nachwelt vergegenwärtigen. Der Bildband geht mit etwa einem Viertel seines Umfangs auf die Auswirkungen der Reformation in Genf ein. Zitate, Textausschnitte und Informationen zum Verfasser sind beigegeben (113). Reifler hat ein Buch gemacht, in dem jeder gerne liest. Die Genfer Reformation steht hier quasi unter dem Motto: Calvin für die ganze Familie! Mit Hilfe der beigelegten – etwas textlastigen – Powerpoint-Präsentation auf CD-ROM kann man einen Gemeindevortrag über Calvin und den Calvinismus zusammenstellen.

Das in Schweizer Qualität (TVZ) vorzüglich ausgestattete Taschenbuch von Christian Link eignet sich sehr gut als Geschenk zum Mitbringen. Das Büchlein kommt heutigen Lesegewohnheiten entgegen. Es ist nämlich reich mit farbigen, überwiegend historischen Bildern ausgestattet und gibt dem Leser, der über Calvin bisher wenig oder nichts gelesen hat, eine erste Information über den Genfer Reformator, sein Umfeld und seine Nachwirkungen. Der Autor vergleicht immer wieder Calvins Lebenswerk mit demjenigen Martin Luthers und der deutschen Reformation. Sie kennt zum Beispiel keine umfassende Verfolgung wie in Frankreich (23); im Leben Calvins ist keinen Bruch mit dem Renaissance-Humanismus, wie man ihn bei Luther findet, zu konstatieren (25–27).

Die Einführung des reformierten Pfarrers Reiner Rohloff *Calvin kennen lernen* wirkt im Vergleich mit Links Werk weniger populär; sie leidet darunter, dass keine Bilder beigegeben sind. Nach einem Überblick über Leben (9–44) und Werk (45–80) des Reformators mit prägnanten Zitaten zu wichtigen Themen folgt ein Abschnitt zu seiner Wirkung (81–92) der auch die calvinistische Prägung der Niederlande hervorhebt.

Dagegen ist das Buch *Calvin für zwischendurch* von Christopher Elwood, presbyterianischer Kirchengeschichtler in Kentucky, eine kurzweilige Lektüre.

Man hätte den englischen Titel *Calvin for Armchair Theologians* („Calvin für Sesselpupser“) auch frei übersetzen können: *Calvin für junge Leute!* Die sprachlich gute Übersetzung aus dem Amerikanischen ist mit lustigen und nachdenklich machenden Karikaturen von Ron Hill geschmückt. Bei manchen mögen die Meinungen der Betrachter auseinandergehen. Dennoch schildert Elwood einfühlsam, ohne zu Schulmeistern, Leben und Werk seines Helden. Er wirbt verständnisvoll für Calvin, auch bei kritischen Themen wie Sühneopfer und doppelter Prädestination. Im Gegensatz zu Plasgers *Theologie* (vgl. oben) wirkt dieser Text nicht trocken und gelehrt, er ist leicht zu lesen, aber dennoch nicht falsch. Bei Elwood erfährt man auch, dass Calvin eher melancholisch als cholerisch und im Lauf seines Lebens zunehmend reizbar gewesen sei (138). Anmerkungen und Literaturverzeichnis des Taschenbuchs sind am deutschen Markt orientiert, der Preis ist allerdings zu hoch für ein populär aufgemachtes Taschenbuch. Den inhaltlichen Abschluss („Die Kinder Calvins“) bildet eine kleine calvinistische Theologiegeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart (155–183).

Das *Calvin-Brevier* von Freudenberg und die *Worte von Johannes Calvin* von Eberhard Busch bringen auf wenigen Seiten treffende und bedenkenswerte Zitate aus Calvins Schriften zu verschiedenen Themen. Die kleinformatigen Taschenbücher eignen sich für meditative Momente mit Calvin unterwegs in der Bahn oder im Bus – die Erfahrung des Rezensenten bestätigt diesen nicht-häuslichen Gebrauch von Calvinschriften, den man scherzhaft in Küchenlatein *quartus usus in omnibus vehiculis transportationis publicae* nennen könnte.

Das mit einem Lesebändchen ausgestattete Taschenbuch des pensionierten Landeskirchenrats Gerhard Rödning ist originell erdacht, mag aber in seiner Gesamtanlage nicht zu überzeugen. In fiktiven Briefen tauschen sich Calvin und Luther über kontroverstheologische Themen aus: Bilderverehrung und Bildersturm, den Gottesstaat in Genf: Kirchenordnung, Kirchenzucht und den Zwang zum äußerlich „christlichen“ Leben, Abendmahl, Erwählung, freier Wille und Prädestination, römische Messe, evangelische Gottesdienstreform sowie Lieder und Singen im Gottesdienst. Das Buch ist kurzweilig zu lesen; nicht nur für Laien schwierig sind dagegen die Luther-Originalzitate im Frühneuhochdeutschen des 16. Jahrhunderts. Doch das Werk hinterlässt beim Rezensenten einen zwiespältigen Eindruck – welche Lesergruppe will der Verlag mit diesem Buch erreichen?

Rudolf Bohren überzeugt mit Qualität. Wie der Titel *Beten mit Paulus und Calvin* schon sagt, macht die Beschäftigung mit Calvin nur einen Teil des Buches aus. Bohren bezieht sich auf ein Zitat von Heiko A. Oberman, dass der 2. Timotheusbrief Calvins biblisches Lieblingsbuch gewesen sei (14). Die Mahnung, Frömmigkeit einzutüben (1 Tim 4,7) führt Bohren dazu, Fürbitten und Dank zwischen den Pastoralbriefen und Calvinziten zu formulieren. Jede Seite des Taschenbuchs steht unter einem Motto und einem Bibeltvers, an den sich ein meditatives Gebet Bohrens anschließt, und endet mit einem Calvinzitat zum Thema.

Das Werk schließt mit einem Aufsatz über Calvin als Seelsorger (137–157). Hier geht Bohren auch auf Calvins Gebetslehre und -praxis ein (143f).

Man kann sich die Bedeutung Calvins im Jubiläumsjahr auch mit Medien vor Augen führen. Das Hörspiel von Christian Mörken eignet sich gut zum „Nebenher-Hören“ zu Hause oder als Einführung in Calvins Lebenswerk in kleinem Kreis. Allerdings werden für ein Hörspiel ungewöhnlich viele Jahreszahlen genannt, die sich ein Zuhörer kaum merken, sondern allenfalls mitschreiben kann. – Der DVD-Film *Johannes Calvin – Gott allein die Ehre* ist am ehesten für die Erwachsenenbildung geeignet. In langen Interviews mit Vertretern des Reformiertentums heute wird Calvins Leben und Theologie ergründet; die Erläuterungen zu Schauplätzen von Calvins Leben sind zu knapp und sind nicht szenisch animiert. So ergibt sich eher der Eindruck einer Ton-Dia-Schau als der eines zeitgenössischen Films.

Am 4. Juli 2009 lief auf Arte ein weiterer Dokumentarfilm über Calvin, der aus der Zusammenarbeit des ZDF und kirchlicher Mediengesellschaften entstanden ist: *Johannes Calvin – Reformator und Reizfigur*. Dieser Film ist zwar kein Drama mit vielen Schauspielern wie der letzte Lutherfilm mit Joseph Fiennes von 2003, aber er ist technisch weitaus professioneller gemacht als der zuerst genannte Calvinfilm. Julian Mehne spielt als Calvin, zum Teil an den historischen Orten, einige Szenen aus dessen Leben nach. Dazwischen sind werden Statements von Calvinexperten eingeblendet und historische Gebäude, Orte und Gegenstände vorgestellt. Ob man die Prädestinations- und Erwählungslehre wirklich hätte bringen müssen, sei dahingestellt. Es gibt eben Calvinclichés, die abgearbeitet werden müssen. Calvin wird eher problematisiert, als in seinen Stärken dargestellt. Natürlich ist Calvins Leben von Leiderfahrungen und Frontstellungen geprägt, aber so wirr und freudlos, wie ihn Mehne aufgrund des Drehbuchs darstellt, hat er doch wohl nicht auf seine Zeitgenossen und noch weniger auf die Nachwelt gewirkt. – Abgesehen von den stark theologischen Passagen eignen sich Teile des Films sogar zum Vorführen bei Jugendlichen, auch wenn es nicht der dynamische Action-Streifen ist. Man muss sich für die Aufführung nur die entsprechenden Rechte einholen!

Die Übersicht hat gezeigt, wie vielfältig die Bücher und Medien sind, die zum Calvinjahr herausgebracht wurden. Auf einige Spezialitäten ist am Schluss noch hinzuweisen: Wer für seine Gemeindebibliothek gleich groß einkaufen will, kann zu einem *Buchpaket: Calvin-Jahr 2009* des Verlages Vandenhoeck & Ruprecht greifen. Zum günstigen Gesamtpreis von 103 Euro enthält es die Titel *Beten mit Paulus*, *Eine Spur von Gottes Hand und Fuß*, *Calvin für zwischendurch*, *Die Reformation*, *Johannes Calvins Theologie*, *Calvin kennen lernen* und *Reformation für zwischendurch* (ISBN 978-3-525-55001-4). Vom Reformierten Bund gibt es sogar eine *Calvin-Kiste* mit viel didaktischem Material für Schulunterricht und Gemeindegemeinschaft (www.reformiert-info.de/2670-0-105-17.html € 39,80 + Porto). Außerdem wird unter dem Motto *In Calvino veritas* („Im Calwein ist Wahrheit“)

ein fränkischer Riesling als Calvin-Wein angeboten (www.reformiert-info.de/2296-0-4-2.html). Ob nicht ein französischer Wein angebracht gewesen wäre?

Die EKD-Internetseite bietet nicht nur Abbildungen und einen Unterrichtsentwurf an, sondern auch eine brauchbare Power Point-Präsentation von Achim Detmers (www.ekd.de/calvin/bereitgestellt.php).

5. Weitere Literatur und Internetadressen zum Calvinjahr

Uwe Birnstein (Hg.): *Der Reformator. Wie Johannes Calvin Zucht und Freiheit lehrte*, Wichern Porträts 6, Berlin: Wichern 2009, Kt., 120 S., 11 Abb., € 9,95

Klaus Bröhenhorst; Gerrit Degenhardt: *Neugierig auf Calvin. Ein Reformator in 17 Kapiteln*, Theologische Orientierungen 9, Münster: Lit, 2008, 80 S., € 14,90

Eberhard Busch: *Gotteserkenntnis und Menschlichkeit. Einsichten in die Theologie Johannes Calvins*, Zürich: TVZ, 2. Aufl. 2006, Pb., 179 S., € 18,80

Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa, hrsg. von Ansgar Reiß, Sabine Witt; Deutsches Historisches Museum Berlin, Johannes a Lasco Bibliothek Emden, Dresden: Sandstein 2009, geb., 464 S., 350 Abb., € 48,-

Consensus Tigurinus. Die Einigung zwischen Heinrich Bullinger und Johannes Calvin über das Abendmahl: Werden, Wertung, Bedeutung, hrsg. v. Emidio Campi, Ruedi Reich, Zürich: TVZ 2009, Hb., ca. 260 S., € 24,-

Elke Endrass: *Erfolgreich mit Calvin. Ein Wegweiser für ein gutes Leben*, Stuttgart: Kreuz 2009, Pb., 156 S., € 16,95

Klaas Huizing: *Calvin ... und was vom Reformator übrig bleibt*, Edition Chrismon, Frankfurt a. M.: Hansisches Druck- und Verlagshaus 2008, 160 S., € 9,90

Johannes Calvin, hrsg. von Herman J. Selderhuis, Darmstadt: WBG 2009, Pb., ca. 256 S., € 39,90

Melanchthon und der Calvinismus, hrsg. von Günter Frank, Herman J. Selderhuis, Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 9, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005, geb., 375 S., € 48,-

Melanchthonis Opera database, hrsg. vom Institute vor Reformation Research Apeldoorn und Melanchthonhaus Bretten, 2009, € 149,- (Privat), € 499,- (Institutionen)

Heiko A. Oberman: *Zwei Reformationen. Luther und Calvin; Alte und Neue Welt*, München: Random House / Siedler 2003, Ln., 320 S., € 22,90

Herman J. Selderhuis: *Gott in der Mitte. Calvins Theologie der Psalmen*, Leipzig: EVA 2004, Pb., 280 S., € 38,-

Christoph Strohm: *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators*, Beck'sche Reihe 2469, München: Beck, 2009, Pb., 128 S., € 7,90

Internetadressen

www.calvin.de
www.calvin-institutio.de
www.calvin09.ch
www.ekd.de/presse/pm1_2009_calvinausstellung.html
www.ekd.de/calvin/calvin_institutio_rss.php
www.instituutreformatieonderzoek.nl/english/index.html
www.jalb.de
www.melanchthon.com
www.reformiert-online.de
www.reformiert-info.de

Jochen Eber

In Calvino veritas – Recent publications relating to the Calvin Jubilee Year 2009

Protestant publishing companies in Germany have published in 2009 and already in 2008 a large number of books on the life and work of John Calvin (1509–1564). The article gives a survey of new publications on Calvin in five areas: 1. Books on the life and work of Calvin; 2. The theology of Calvin and his writings; 3. Theological issues; 4. Popular publications and media; 5. Additional literature. Seen from outside, Germany often is understood as a „Lutheran country“. Luther's heritage is everywhere present, and nearly everyone knows the German reformer. It is not quite the same with John Calvin. As a result of church unions in the 19th century, distinctively Calvinist churches are rare in the German landscape. Nevertheless, recent publications show that it makes sense to work on the Swiss reformer not only during the year of his anniversary.

Ziel und Ende

1 Theozentrische Eschatologie bei Reinhard Slenczka

Reinhard Slenczka gehört zu den profiliertesten deutschen evangelischen Theologen der Gegenwart. Er wurde 1931 in Kassel geboren, studierte 1951–1956 in Marburg, Tübingen und Heidelberg Theologie, Philosophie und Slavistik. Nach einem Studienaufenthalt am „Institut de Théologie Orthodoxe St. Serge“ in Paris absolvierte er 1957–1958 das Vikariat in seiner kurhessischen Heimatkirche und wurde 1959 ordiniert. Von 1958 bis 1966 war er wissenschaftlicher Assistent bei Edmund Schlink in Heidelberg. 1960 wurde er mit einer Dissertation über „Ostkirche und Ökumene“ promoviert.¹ 1966 folgte die Habilitation mit einer Schrift über „Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi“.² Nach einer Privatdozententätigkeit von 1966 bis 1968 in Heidelberg lehrte er 1968–1969 in Bern Systematische Theologie und praktische Exegese. Von 1969 bis 1981 war er Ordinarius in Heidelberg und dort 1972–1981 Direktor des Ökumenischen Instituts. Von 1981 bis 1997 lehrte er in Erlangen Systematische Theologie unter Berücksichtigung der Philosophie und Apologetik. 1997 bis 2006 war er als Rektor der Luther-Akademie in Riga für die pastoraltheologische Ausbildung des theologischen Nachwuchses der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands zuständig.³ Grundfragen theologischer Entscheidungsfindung erörtert Slenczka in dem Werk „Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen, Kriterien, Grenzen“ (Göttingen: V&R, 1991). Wichtige kleinere Veröffentlichungen wurden in drei Bänden „Neues und Altes: Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten“ (Neuendettelsau: Freimund, 2000) herausgegeben.

Durch seine wichtigsten Lehrer Edmund Schlink und Peter Brunner erhielt Slenczka eine sowohl konfessionell lutherische als auch – im stetigen Rückbezug auf die Heilige Schrift als der normativen und zur Umkehr rufenden Grundlage allen theologischen Redens – ökumenische Prägung. Die Katholizität der Kirche aufgrund ihrer Apostolizität, d. h. ihrer authentischen Nachfolge Christi im Ge-

1 Reinhard Slenczka: *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, FSÖTh 9, Göttingen: V&R, 1962.

2 Reinhard Slenczka: *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage*, FSÖTh 18, Göttingen: V&R, 1967.

3 Zum Lebenslauf vgl.: Manfred Seitz, Karsten Lehmkuhler (Hg.): *In der Wahrheit bleiben. Dogma – Schriftauslegung – Kirche; Festschrift für Reinhard Slenczka zum 65. Geburtstag*, Göttingen: V&R, 1996, besonders 189; Christian Hennig, Karsten Lehmkuhler (Hg.): *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen 1998, 78–100.

horsam gegenüber dem geoffenbarten Wort Gottes, ist ihm wichtig.⁴ Die Beschäftigung mit der orthodoxen Kirche hat wesentlich seine Einsicht mit geprägt, dass alle theologische Erkenntnis ihren Sitz im Gottesdienst als dem Ort der Begegnung mit Gottes Wirken in Wort und Sakrament hat. Darum gebeten, „die ganze Theologie auf einem Bogen Papier“ nieder zu schreiben, verweist Slenczka auf die drei Elemente „Die Heilige Schrift ist das Wort des dreieinigen Gottes“, „Leben in der Nachfolge Christi“, „Die Erwartung der Wiederkunft Christi“.⁵ Damit sind auch die drei miteinander verwobenen Zeitdimensionen Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, die von dem vor- und nachgängigen Wirken Gottes umschlossen sind, angesprochen. Theologie kann nur theozentrisch vom Wirken Gottes als „Ermöglichungsgrund“, „Gegenstand“ und „Maßstab“ bzw. „Grenze“ her betrieben werden.⁶ Der Eschatologie kommt – zugespitzt auf die Erwartung der Wiederkunft Christi – eine besondere Bedeutung zu. Slenczka begründet das so: „Sinn und Ziel aller christlichen Theologie liegt in der Erfüllung der Verheißung des Herrn, daß er am Ende dieser Weltzeit wiederkommen wird als Richter über Lebende und Tote ..., um die Seinen, die seinen Namen tragen und anrufen ..., zu sich in sein Reich zu holen, damit sie ewiges Leben haben und Gott schauen von Angesicht zu Angesicht ...“.⁷

Gegenstand der ausführlicheren Betrachtung ist das umfassende Lehrbuch zur Eschatologie „Ziel und Ende“.⁸ Dieses erscheint erst in einer späten Schaffensphase Reinhard Slenczkas, bündelt jedoch seine in früheren Publikationen und Lehrveranstaltungen wiederholt vorgebrachten Einsichten in einer zumindest für theologisch gebildete Laien noch gut lesbaren Weise. Eschatologie ist demnach kein Randthema, auch kein Appendix der Dogmatik, sondern ein zentrales und universales Thema (53), bei dem Sach- und Methodenfragen zudem in einem engen Zusammenhang stehen (73). Das Zueinander argumentativ und meditativ gehaltener Abschnitte (34) versteht sich als Konsequenz der Erkenntnis, dass Theologie sich sachgemäß nur in der Weise des Nachvollzugs, des Empfangens, der Abhängigkeit vom vorgängigen Wirken Gottes her betreiben lässt. So ist das Gebet als Theologie im Vollzug eine Öffnung für die Wirklichkeit Gottes und seines Wirkens (36). Erfahrungswissenschaftliche und philosophische Bezüge werden durchaus diskutiert, aber in aposteriorischer Weise (176). Die Diskussion ist umschlossen von dem Akt des Bekennens bzw. Bezeugens (516), der her-

4 Vgl. Reinhard Slenczka in seiner Selbstdarstellung bei Hennig/Lehmkuhler, *Systematische Theologie*, 100: „Dieses glaube, bekenne und lehre ich in der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche, die erbaut ist ‚auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist‘ (Eph 2,20)“.

5 Reinhard Slenczka in seiner Selbstdarstellung, bei Hennig/Lehmkuhler, *Systematische Theologie*, 99–100.

6 A. a. O., 99.

7 A. a. O., 100.

8 Reinhard Slenczka: *Ziel und Ende. Einweisung in die christliche Endzeiterwartung: „Der Herr ist nahe“*, Neuendettelsau: Freimund, 2008, geb., 520 S., € 39,80.

kommt von vorweg genannten Voraussetzungen her (16–35): Schriftprinzip, Taufe, Offenbarung. In den neun Kapiteln (43–66: Worauf es ankommt; 67–115: Grundlagen, Begriffe und Literatur zur Eschatologie; 117–216: Der Tod gehört zum Leben, aber das Leben gehört nicht dem Tod; 217–267: Jenseits des Todes; 269–315: Christliche Bereitung zum Sterben; 317–373: Ewigkeit und Zeit; 375–438: Das Ende der Zeit und die Wiederkunft Christi; 439–484: Das Gericht Gottes am Jüngsten Tag; 485–515: „Gott alles in allem“ [1 Kor 15,28]), die einzeln lesbar sind (34), wird ausgiebig die Heilige Schrift zitiert, um in aller Auseinandersetzung mit konkurrierenden Gedankengebäuden zur Erkenntnisgrundlage zurückzuführen, sich der Wirkung des Wortes auszusetzen und den Leser sprachfähig zu machen.

Reinhard Slenczka vermag es wie wohl kaum ein anderer systematischer Theologe, theologische Weichenstellungen, Unterscheidungen und Entscheidungen zu benennen und in eingängigen Merksätzen zu formulieren, die sich in teilweise variierender Weise wiederholen (zum disjunktiven Vorgehen vgl. 47). Einige Grundeinsichten werden an verschiedenen Beispielen entfaltet. Es geht bei der Eschatologie in zugespitzter Weise wie in der gesamten Theologie um die Begegnung mit der Seins- und Wirk-Wirklichkeit Gottes, um ein Geschehen, um extra nos begründete, aber am und im Menschen manifest werdende Ereignisse. Die Bewegungsrichtung theologischer Erkenntnis und Existenz führt von außen nach innen – und zwar nicht nur formalistisch sozusagen als theologisches Programm, sondern als real mit Gottes Richter- und Retterhandeln konfrontierendes Geschehen. Slenczka drückt es so aus, dass es nicht um Verstehen, sondern um Bestehen geht (15. 147), nicht *wir* uns abmühen mit der Vermittlung, sondern das *Wort Gottes* selbst die Differenz der Zeiten bzw. von Diesseits und Jenseits überbrückt (63). Nicht die *Möglichkeit* des Verstehens, sondern die *Wirklichkeit* des Geschehens (65) ist entscheidend. Schriftauslegung ist weniger Verstehen von Begriffen als Weggeleit vom Glauben zum Schauen (70). Slenczka wendet sich entschieden gegen Reduktionismen wie Monismus, Naturalismus, Subjektivismus (83. 120). Das Gegenüber von Gott und Mensch ist gegen alle Versuche einer Konvergenz von – auch göttlichem – Sein und Bewusstsein festzuhalten (82f). Die eschatologischen Schrifttexte sind nicht geschichtsbedingte Hinweise, die nachträglich vom Menschen zu aktualisieren und zu konkretisieren wären, sondern führen hin zu dem zukünftigen Ereignis des Reiches Gottes, das Slenczka in enger Anlehnung an das Neue Testament mit Parusie und Gericht Gottes zusammensieht (107f. 110: Bezug auf das „Maranatha“). Sie erschließen Geschichte, sind aber nicht von einer Geschichtsbedingtheit her zu beurteilen (110). Dementsprechend gilt es, sich auf das Kommen des Reiches Gottes vorzubereiten, statt es – wie etwa in der politischen Theologie – selber bereiten zu wollen (91). Wichtig ist auch die Abgrenzung der „Eschata“ im Sinne konkreter, von Gott bewirkter Einzelereignisse gegenüber dem unkonkret-formalistischen Gebrauch des Begriffs „Eschaton“, der eine Weise menschlichen Selbstverständnisses ohne objektiven Realitätsgehalt meint (81).

Weil es sich bei Theologie nicht um eine je nach individuellem Belieben unterschiedlich zu füllende akademische Disputation, sondern um den Nachvollzug einer heilsgeschichtlichen Wirklichkeit handelt, kann ihr Ausgangspunkt nur ein theozentrischer sein. Bei allen Aussagen über den Menschen ist die Tatsache entscheidend, dass dieser ein Geschöpf Gottes ist (188). Leben wie Tod sind von Gott her zu bestimmen (139). Die entscheidende Frage nach dem Gericht Gottes wird in der liberalen Theologie mit ihrem Streben nach evolutiver Weltvollendung ausgeblendet (102). Durch das Wort Gottes wird die Wirklichkeit vor Gott aufgedeckt und zugleich eine Wirkung am bzw. im Menschen manifest (205). Der Ausgangspunkt bei Gott verleiht den theologischen Aussagen eine universale Gültigkeit, weil sie im Sein Gottes begründet sind und jeder Mensch im Gewissen damit konfrontiert wird (214. 30f).

Die Verschränkung von Zeit und Ewigkeit bzw. Diesseits und Jenseits ist der Grund für die entscheidende Bedeutung der Eschatologie für alle anderen theologischen Themen. In der Taufe wird der Zusammenhang der christlichen Existenz mit der Endzeiterwartung (Mk 16,16!) ebenso manifest (25: auch Sterbebegleitung als Tauferinnerung!) wie im Evangelium, das „als Frohe Botschaft von der Rettung aus dem kommenden Gericht“ (55) definiert werden kann. Die Seligpreisungen umgreifen Gegenwart und Zukunft (57) und die Vergebungsbitte des Vaterunsers geht von einer eschatologischen Entsprechung aus (62). In dieser Zeit und Welt fällt die Entscheidung für die Ewigkeit (158). Dem geozentrischen Weltbild (vgl. 319ff) mit seiner letztlich anthropozentrischen Verengung stellt Slenczka die kosmische Weite des alle Welt umfassenden Handelns Gottes (Eph 1,10) gegenüber (188f). Aufschlussreich ist die Darstellung des Zusammenhangs von Eschatologie und Ethik, wie sie in Auseinandersetzung mit der These der sogenannten Parusieverzögerung begegnet (399ff). Das Reich Gottes wird dann etwa bei Albrecht Ritschl nicht mehr erwartet, sondern wird zum sittlichen Ideal, das innergeschichtlich durch den Menschen realisiert werden muss (401). An die Stelle der Erwartung tritt die – ethische oder psychologische – Bewältigung (403f. 406). Dagegen sollte nicht wie bei Albert Schweitzer die „Nichterfüllbarkeit“ der Gebote Gottes, sondern die faktische „Nichterfüllung“ und die Verantwortung dafür im Gericht Gottes thematisiert werden (407).

Ein wichtiges Beispiel für theologische Entscheidungen in der Eschatologie ist auch die Frage nach dem Wesen der Seele bzw. nach Auferstehung und ewigem Leben. Slenczka weist auf die praktischen Konsequenzen unterschiedlicher Todesdeutungen hin, etwa in der Alternative zwischen einer kostspieligen Bestattung oder einer günstigeren „Entsorgung“ des Leichnams (179). Ohne den Gottesbezug kommt es zu völlig widersprüchlichen Definitionen von Seele (180), von denen einige referiert werden. Der Ausgangspunkt bei Gott erweist hingegen „Seele“ als Reflexionsbegriff und als Vollzugsdimension, als Ort und Art der Beziehung zu Gott – und zwar in Unterscheidung von inneranthropologischen Dualismen (146. 159. 212f). Es geht um Vorgänge, die sich von Gott her am Menschen vollziehen; durch das Handeln Gottes kommt es zu einer Kontinuität

zwischen irdischem und ewigem Leben (155. 164). Der Mensch *hat* nicht, sondern *ist* Seele (161). Seele ist nicht etwas, das aus sich heraus den Tod überdauert, sondern bedarf der Erlösung (148. 154. 158). Gegen die in der evangelischen Theologie verbreitete Ganztod-Vorstellung spricht aber die Allmacht Gottes, der als Schöpfer und Richter seine Geschöpfe zur Verantwortung zieht und der in Jesus Christus die Verderbensmächte, also auch den Tod, besiegt hat (185f. 189. 193). Die Auferstehung ist nach Slenczka eine Frage des ersten Artikels bzw. des ersten Gebotes, weil sich darin Gott als der Herr über den Tod erweist (213).

Ein in anderen Lehrbüchern oft wenig bedachtes Themenfeld ist die Eschatologie als Gegenstand der Seelsorge, etwa in der Sterbebegleitung (279ff: Edition vieler Gebetstexte), worin die Einschätzung der Seelsorge als Zentrum von Verkündigung und Unterweisung (203) deutlich wird. Das Rechtfertigungsgeschehen als Mitte der christlichen Existenz bezieht sich auf das künftige Gericht Gottes – notwendig und schriftgemäß mit doppeltem Ausgang –, dem ein ausführlicher Abschnitt gewidmet wird (439ff). Dem wird – auch unter Bezugnahme auf die christliche Kunst – ein positiver Ausblick auf die Schau Gottes, soweit das von biblischen Andeutungen her möglich ist, zur Seite gestellt (485ff).

Manche Segmente der evangelikalen Bewegung werden sich an der differenzierten, jedoch vor Verselbständigungen warnenden Behandlung des Chiliasmus stoßen (410ff). Aber diese konsequent auf Gottes Richter- und Retterhandeln ausgerichtete Abhandlung stellt ein notwendiges Korrektiv gegenüber allen Versuchungen zu einer Fixierung auf geschichtstheologische Spekulationen oder innergeschichtliche Reduktionen dar.

Dieses Lehrbuch führt vor Augen, dass recht verstandene und betriebene Theologie Eschatologie im Vollzug ist, von der Zuspitzung auf die Parusie her aber auch Christologie im Vollzug. Theozentrische Eschatologie heißt Leben, Denken, Handeln in Erwartung und Gewissheit des heilsgeschichtlichen Wirkens des dreieinigen Gottes. Dieses bindet sich an das äußere Wort der Bibel und hat sein Zentrum in Christus als dem gekreuzigten, auferstandenen und wieder kommenden Herrn. Hierin liegt die Stoßrichtung biblisch-reformatorischer Theologie, ob sie sich nun eher als lutherisch oder als evangelikal versteht.

Christian Herrmann

Goal and end: Reinhard Slenczka's Theocentric Eschatology

The handbook on eschatology, *Goal and end*, by Reinhard Slenczka gathers together in an excellent manner insights and concerns of earlier publications by the conservative Lutheran Erlangen scholar. Slenczka concentrates on the theocentric foundation, explication and limitation of eschatology. God is acting on humanity and people have to prepare themselves for it, but also can expect it thankfully. Time and eternity are interwoven with each other. Already in time it is decided

what will endure eternally. The Word of God is effective in a twofold manner, and the end-perspective is twofold as well. Redemption from the coming judgement of God for the sake of Jesus Christ is the goal of every theology and can be seen not least in the pastoral care of dying persons.

Buchinformation¹

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	hilbrands@fthgiessen.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@fthgiessen.de

Hinweis: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

Altes Testament

1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

Jean-Louis Ska: *Introduction to Reading the Pentateuch*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2006, Pb., XVI, 285 S., US \$ 29,50

Als das Buch 1998 in Italien unter dem Titel *Introduzione alla lettura del Pentateuco* erschien, wurde es als wichtigste moderne Einleitung in den Pentateuch gepriesen und hoch gelobt. 2000 erschienen eine französische Übersetzung und jetzt auch eine überarbeitete und bibliographisch ergänzte englische Ausgabe. Jean-Louis Ska ist 1946 in Arlon im französischen Teil Belgiens geboren und seit 1964 Mitglied der Societas Jesu. Er promovierte 1984 über *Le passage de la mer* am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Dort ist er heute Professor für Exegese des Alten Testaments. Das Bibelinstitut war im Mai 1909 von Papst Pius X. gegründet und dem Jesuitenorden anvertraut worden. Kurz zuvor war im September 1907 seine Enzyklika „*Pascendi Dominici gregis*“ veröffentlicht worden, die sich gegen den Modernismus als zeitgenössische Leithäresie wendet und ausdrücklich auch die Quellenkritik im Pentateuch und in den drei ersten Evangelien nennt, deren philosophischer Apriorismus „voller Häresien steckt“.

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JTh 24 (2010) rezensiert.

Von solch kritischem Bewusstsein ist in der Pentateucheinleitung von Ska kaum noch eine Spur vorhanden, im Gegenteil. Sie stellt eine einfühlsam geschriebene Werbung für eine Lesart des Pentateuch aus einer nachexilischen Situierung dar. Damit werden wichtige Ergebnisse der vor 100 Jahren als häretisch kritisierten Pentateuchkritik adaptiert. Um den Leser für dieses Verständnis zu gewinnen, führt Ska ihn Schritt für Schritt durch zehn Stationen der Argumentation. Er will dabei überzeugen, dass die Probleme des Pentateuch zu komplex sind, um ihn „naiv“ und ohne Rückgriff auf die historisch-kritische Methode zu lesen.

Das Buch beginnt „neutral“ (IX) mit einer kanonischen Wahrnehmung des Pentateuchs (Kap. 1 und 2; 39 S.). Die altkirchliche und rabbinische Rezeption als Tora, Gesetz oder Gesetz des Mose werden genannt, die Fünferstruktur mit der des Psalters und der Reden im Matthäusevangelium, auch der Rückbezug von Mt 1,1 auf Gen 5,1 und von Joh 1,1 auf Gen 1,1 sind vermerkt. Nach jüdischem Verständnis in neutestamentlicher Zeit gibt es „five fundamental books of the Law; they are the work of Moses, and finally, the authority of the five book of Moses is greater than the authority of the books attributed to the prophets“ (3). Ska referiert dann die Thesen eines Hexateuchs (G. von Rad), Tetrateuchs und Deuteronomistisches Geschichtswerks (M. Noth) und Enneateuchs. Die letzten beiden verbinden die Bücher mit der bis zum Exil reichenden Geschichte Israels. Das Kapitel Dtn 34 stellt Mose als den Propheten übergeordnet vor, ähnlich wie der Schluss des Prophetenkanons Mal 3,22–24. Der Pentateuch mache klar, dass man zum Volk Israel gehören könne, ohne im Land zu leben und dass die Bedeutung der Tora der Monarchie vorgeordnet sei. Wichtige theologische Daten sind, dass Gott der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“ ist, der das Volk „aus Ägypten herausgeführt hat“; und dieser Exodusbegriff ist der Erschaffer der ganzen Welt. Nach Ska ist der Pentateuch als Leben des Mose konzipiert (Ex–Dtn), dem die Genesis vorgeordnet ist. Durch Signale wie den parallelen Stämmesegen des Jakob (Gen 49) und des Mose (Dtn 33) seien die Bücher aber aufeinander bezogen.

Anschließend skizziert Ska das, was er „literary problems“ des Pentateuchs nennt, in den Gesetzessammlungen (Kap. 3; 12 S.), den narrativen Partien (Kap. 4; 23 S.) und den redaktionellen Spuren (Kap 5; 19 S.). Die Charakteristiken der bekannten Gesetzeskorpora Bundesbuch, Deuteronomisches Gesetz und Heiligkeitgesetz werden an Beispieltexen verglichen und Ähnlichkeiten und vor allem Unterschiede und Widersprüche notiert. Problematisch sei, dass die verschieden ausgerichteten Sammlungen jeweils auf göttliche Offenbarung an die gleiche Person zurückgehen sollen. Für Ska hätte ein einzelner Autor die beobachteten Spannungen aufgelöst. Bei den Narrativtexten verweist Ska auf die bekannten sog. Dubletten (Gen 1–3; Patriarchengeschichten), die vor allem in der Flutgeschichte (Gen 6–9) und dem Exodusbericht (Ex 14) zu einer zusammenhängenden Geschichte verbunden seien (68). Nach solchen Beobachtungen überblickt er die bisherige Geschichte der Pentateuchkritik zunächst von Plato über die Aufklärung bis Wellhausen und weiter die formgeschichtlichen Untersu-

chungen von Gunkel bis Gerhard von Rad (Kap 6; 30 S.). Dem folgt ein Kapitel zur Krise der Pentateuchkritik am Ende der siebziger Jahre (Kap 7; 37 S.). Ska skizziert dabei die Heidelberger Diskussion (Rendtorff, Blum) mit der Problematisierung der so genannten Quellen J und E, die These eines nachdeuteronomisch anzusetzenden Jahwisten (Van Seters, H. H. Schmitt u. a.) und die nach wie vor vertretene alte Position einer Reihe von Quellen in der zeitlichen Abfolge J-E-D-P (W. H. Schmidt u. a.). Für Ska hat der Jahwist genauso wie der Elohist an Glaubwürdigkeit eingebüßt: „J, if it ever existed, was not a very early work. ... J should be considered the product of a reductional work that elaborated on older narrative cycles“ (144). Die P-Materialien sind nach narrativen und legislativen Texten zu sondieren. Für erstere bildet Num 27 den Abschluss. Das Heiligkeitsgesetz Lev 17–26 ist von P-Gesetzen zu unterscheiden. Ska datiert P zwischen Kyrus und dem Bau des nachexilischen Tempels 520 v. Chr.; die Schrift bildet dessen Ätiologie.

Nach einem Blick auf Charakteristika antiker Literatur (Kap 8; 19 S.) folgt eine Zusammenfassung des Verständnisses des Pentateuch (Kap 9; 32 S.). Danach ist er für Ska in seiner Endgestalt in Anlage und Ausrichtung ganz als nachexilisches Werk der Perserzeit zu begreifen. Er enthält zwar ältere Überlieferungen, fußt jedoch auf keinem vorexilischen „Vorgängerbuch“ (184). Ska gebraucht die Analogie einer durch Erdbeben zerstörten Stadt, deren Trümmerteile für den Bau neuer Häuser Wiederverwendung finden. Das letzte Kapitel diskutiert dann die These einer persischen Reichsautorisation des Pentateuch (Kap 10; 13 S.). Er hält sie für nicht ausreichend fundiert und denkt eher an Kreise um den neuen nachexilischen Tempel, die für die Sammlung verantwortlich zeichnen.

Das Buch wirbt für eine kritische Lektüre des Pentateuch und kommt ohne schrille Töne aus. Es stellt dabei die traditionellen Argumente der Literarkritik geschickt zusammen und ist in der Zielsetzung entsprechend recht gelungenes Plädoyer. Tritt man von der ansprechenden Lektüre zurück und fragt nach dem Ergebnis, so ist der Rezensent nach wie vor wenig überzeugt. So werden die Resultate der alten Literkritik mit ihren künstlichen Quellenschriften J und E zwar als nicht tragfähig bezeichnet, die aus den gleichen Hypothesengebäuden sich jedoch ableitenden Ergebnisse der generellen Spätdatierung wie selbstverständlich beibehalten. Auch die theologischen Implikationen der alten Literarkritik, die mit der Neuzusammenstellung ihrer Textfragmente eine Umschreibung der Geschichte Israels auf der Folie eines entwicklungsgeschichtlichen Rasters zu einer neuen Geschichte und damit neuen Identität des Gottesvolkes und des in dieser Geschichte sich offenbarenden Gottes kommt, werden gar nicht diskutiert. So bleibt trotz Ansätzen kritischen Bewusstseins die Chance zu einer grundsätzlichen Infragestellung der ausgetretenen Spurrillen der Literarkritik weitgehend ungenutzt. Zwar werden viele Ergebnisse als obsolet angesehen. Das führt jedoch nicht etwa zu einer Infragestellung der grundlegenden Denkvoraussetzungen, vielmehr werden die Postulate nur in Richtung Spätdatierung verschoben. Damit steht die Arbeit zwar in Konsens mit einem Forschungstrend, der zum Minima-

lismus tendiert, kann jedoch nicht wirklich als eine dem Pentateuch angemessene Leseempfehlung überzeugen. Konservative Positionen, die die altentümliche Art des sinaitischen Bundesschlusses, die die Zusammenstellung der Pentateuchliteratur prägt, aus dem Kontext des zweiten vorchristlichen Jahrtausends begreifen, kommen zu gänzlich anderen Ergebnissen. Auch die Nähe der Gesetze des Bundesbuches zum Codex Hammurapi spricht eher für diesen Kontext als Abfassungsrahmen. Die Schwäche der traditionellen Pentateuchkritik wird in diesem Buch wieder einmal benannt, aber nicht überwunden, sondern um eine Runde weitergedreht. Eine wirkliche Alternative zu den Variationen dieses literarkritischen Pentateuchmodells ist nach wie vor ein Desiderat.

Herbert H. Klement

Weitere Literatur:

- Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, 5. Lfg. (א–ז), hg. von Herbert Donner, 18. Aufl. Berlin: Springer, 2009, geb., S. 1.093–1.303, € 199,95
- *Martin Karrer, Wolfgang Kraus: *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009, geb., XXVIII, 1.507 S., € 59,–
- Martina Kepper: *CD-ROM-Sprachkurs Biblisches Hebräisch. Multimedia-Kurs zur Vorbereitung auf das Hebraicum*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2008, CD-Rom für Windows & MAC, € 24,90
- Franz Kogler (Hg.): *Herders Neues Bibellexikon*, Freiburg i. Br.: Herder, 2008, geb., 849 S. mit CD-Rom, € 58,–
- Martin Krause: *Hebräisch. Biblisch-hebräische Unterrichtsgrammatik*, hg. von Michael Pietsch, Martin Rösel, De Gruyter Studienbuch, Berlin u. a.: de Gruyter, 2008, br., XVI, 360 S., € 29,95
- Paul L. Redditt: *Introduction to the Prophets*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2008, Pb., 360 S., US \$ 27,–
- Magne Sæbø (Hg.): *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. 2: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., 1.248 S., € 169,–
- Konrad Schmid: *Literaturgeschichte des Alten Testaments. Eine Einführung*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, geb., 272 S., € 24,90/29,90
- 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
- Luc Zaman: *Bible and Canon. A Modern Historical Inquiry*, SSN 50, Leiden, Boston: Brill, 2008, geb., XV, 714 S., € 139,–

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

Kenneth A. Kitchen: *Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte*, Gießen: Brunnen, 2008, Pb., XVIII, 792 S., € 49,95

131 Seiten dicker, ein halbes Pfund schwerer und leider auch etwas teurer erscheint nun die deutsche Übersetzung des Alterswerks *On the Reliability of the Old Testament* des emeritierten Liverpooler Ägyptologen Kenneth Kitchen (2003). Da in *JETH* 18 (2004), 214f bereits eine inhaltliche Rezension vorliegt, folgen an dieser Stelle nur einige ergänzende Anmerkungen bezüglich der Übersetzung, zu welcher elf größtenteils promovierte Theologen beitrugen – ein sicherlich nicht leichtes Unterfangen, da der britische Humor Kitchens dem deutschen Kulturraum angepasst werden musste, wo man einem solchen Ton auf wissenschaftlichem Gebiet wohl eher ratlos gegenüberstehen würde. Beispiele folgen. Auch in theologischer Hinsicht wurden bei der Übersetzung in behutsamer Weise manche Verbesserungen vorgenommen.

Für den deutschen Buchmarkt stellt das Werk in Hinblick auf die Umwelt Israels eine lang erwartete und hervorragende Ergänzung dar zu Eugene H. Merrill: *Die Geschichte Israels. Ein Königreich von Priestern*, Holzgerlingen: Hänssler 2001. Die Positionen der beiden konservativen Forscher unterscheiden sich nicht unwesentlich, belegen dadurch jedoch, dass ein lebendiger Forschungsdiskurs im Alten Testament auch ohne historisch-kritisches Hypothesen-Gebäude notwendig ist. Im Gegensatz zu Merrill datiert Kitchen den Exodus in das 13. Jahrhundert und steht dabei vor dem Problem einiger entgegenstehender Zeitangaben der Bibel: So seien die Angaben Jefas in Ri 11,26 kaum ernst zu nehmen, denn er sei ein „roughneck, an outcast, an not exactly the kind of man who would scruple first to take a Ph. D. in local chronology at some ancient university of the Yarmuk“, übersetzt als: „Jefat ging es in dieser Botschaft in Wirklichkeit weder um eine exakte noch eine ungefähre Chronologie“ (209 im Original, 277 in der Übersetzung).

Kitchen bietet nicht nur einen lebendigen Überblick zur gesamten Umwelt des Alten Testaments, sondern schaltet sich in dem letzten Kapitel seines Buchs kritisch in die aktuelle Diskussion der sogenannten „Minimalisten“ (insbesondere der Kopenhagener Schule) ein. Die euphorische Aufbruchstimmung während der recht undifferenzierten Verwerfung der letzten zweihundert Jahre historisch-kritischer Forschung durch Niels Peter Lemche umschreibt Kitchen mit den Worten: „Hurrah! Three cheers! Whoopee!“, übersetzt durch „Es mag vielleicht reizvoll erscheinen...“ (458 im Original, 598 in der Übersetzung). Den trotz aller Ironie ernsthaften Anfragen Kitchens verweigert Lemche leider eine sachliche Antwort (vgl. in *JAOS* 124.2, 2004, 375–737).

Formal fällt auf, dass die Endnoten nun als Fußnoten wesentlich besser zugänglich sind. Zwar konnten die Literaturangaben aus zeitlichen Gründen kaum durch neuere englische und deutsche Beiträge vervollständigt werden, doch wurde mit großem Aufwand den Quellenbelegen jeweils die Angaben in den deutschsprachigen Ausgaben hinzugefügt (TUAT, RT, TGI). Zitate wurden aus dem Englischen ins Deutsche übersetzt, um die Argumentation einem möglichst breiten Publikum zugänglich zu machen.

Uneinheitlich erscheinen leider die hebräische Umschrift und der meist hinzugefügte Konsonantentext. So wird „toledoth“ auf S. 404 defektiv, auf S. 560 mit zwei *waw* wiedergegeben (vgl. zudem *taw* auf S. 112 und 448 als „t“, auf S. 527 dreimal als „th“, *sadeh* auf S. 365f als „s“, auf S. 448 als „z“, *chireq* und *jod* auf S. 382 als „i“, auf S. 483 als „“, *schin* auf S. 561 als „š“, sonst „sch“, *qames* und *he* auf S. 382 als „a“, auf S. 368 als „ah“).

Zwar wurde das bereits in VT 56, 2006, 279 bedauerte Fehlen von ausführlichem Inhaltsverzeichnis, Bibliographie oder Autorenverzeichnis nicht behoben. Dafür glänzt das Werk mit exzellenten Registern von Bibelstellen (Altes Testament), Orten und Personen. Die 39 Seiten Abbildungen im Anhang entsprechen dem Original, wobei einige Tabellen grafisch deutlich verbessert wurden. Dieser Anhang bietet eine hervorragende Zusammenstellung der wesentlichen Illustrationen zur Umwelt des Alten Testaments.

Siegbert Riecker

Anton Grabner-Haider (Hg.): *Kulturgeschichte der Bibel*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, geb., 487 S., € 39,90

Das umfangreiche Buch vereint zwei Teile mit insgesamt 25 Kapiteln (Teil 1: elf, Teil 2: vierzehn Kapitel; jeder Teil ist zusätzlich mit einer Einleitung ausgestattet) von fünf Autoren, allesamt habilitierten Wissenschaftlern verschiedener Fachgebiete, zwei davon emeritiert, vier aus Österreich und einer aus Deutschland. Ursprünglich sollte das Werk in zwei Bänden erscheinen (vgl. 294), doch es ist zu begrüßen, dass daraus nun ein einziger Band geworden ist. Das dient der Handhabung und erleichtert den Überblick ungemein. Leider ist es wohl dieser Entscheidung zu verdanken, dass die Schrift recht klein und dadurch die Zeilen recht lang geraten sind. Trotzdem ist dank des etwas größeren Durchschusses der Text formal gerade noch gut lesbar.

Die „Kulturgeschichte der Bibel“ gliedert sich in die Teile „Altes Testament“ und „Neues Testament“. Dieses Buch will über die Schilderung der Kulturen der biblischen Umwelt und ihre Einflussnahmen auf die biblischen Texte einen neuen Zugang zur Bibel ermöglichen. Alles soll in einem streng entmythologisierten, historisch-kritischen Kontext erfolgen.

Der erste Teil „Altes Testament“ (ca. 270 Seiten) gliedert sich in folgende elf Kapitel: Kultur und Religion; Kulturgeschichte Israels; Aufbau und Inhalt der Bibel; Herrschaft und Heilsversprechen; Griechische Kultur und die Bibel; Entstehung der Bibel; Bezeugung der Bibel; der ägyptische Hintergrund; sumerische, babylonische, kanaanäische Kultur; der persische Hintergrund; jüdische Schriften der Antike.

Im zweiten Teil „Neues Testament“ (ca. 180 Seiten) finden wir vierzehn Kapitel: jüdische Kultur im 1. Jahrhundert; die griechische Kultur und das Neue Testament; römische Kultur und Lebenswelt; christliche Lehre und Lebensform; Lebenswelt des Paulus; Lebenswelt der Paulusschüler; Lebenswelt der Synoptiker; Lebenswelt der Pastoralbriefe; Hebräerbrief und katholische Briefe; Lebenswelt des Johannes; Lebenswelt der Johannesapokalypse; Lebenswelt der Gnosis; Lebenswelt der apokryphen Schriften; Ansätze neuer Hermeneutik.

Im Anhang wird eine dreiseitige Zeittafel, eine (in mehrfacher Hinsicht) einseitige Liste „weiterführende[r] Literatur“ (vier der 32 aufgelisteten Titel sind von Grabner-Haider) und ein dreiseitiges, dreispaltiges Namensregister geboten.

Um dem enormen Umfang des Buches gerecht zu werden, müsste man nun im Einzelnen sämtliche 25 Kapitel durchgehen, wozu hier kein Raum ist. Also begnügen wir uns damit, jeweils einen Blick auf einen Text eines jeden Autors zu werfen.

Der Herausgeber Anton Grabner-Haider hat achtzehn der fünfundzwanzig Kapitel vollumfänglich (und zwei in Zusammenarbeit mit K. M. Woschitz) geschrieben. Das ist schon formal eine Leistung. Da kann es gar nicht anders sein: Die Qualität der Beiträge muss geradezu darunter leiden. Der Autor zeigt sich an vielen Stellen dem Stoff nicht gewachsen. Ein Beispiel dafür ist die unreflektierte Rezeption des Pamphlets von Israel Finkelstein und Neil Asher Silberman (*Keine Posaunen vor Jericho: Die archäologische Wahrheit über die Bibel*, München: Beck 2002) im Kapitel „Auf den Spuren der Archäologie“. Diese höchst umstrittenen Thesen (keine Landnahme, keine kanaanäischen Stadtkönige, kein Jericho zu dieser Zeit usw.) werden einfach als unangefochtene Wahrheit hingestellt und auf sämtliche Ergebnisse der Biblischen Archäologie ausgeweitet:

„Insgesamt haben diese Forschungen ergeben, dass die Aussagen der Bibel nur teilweise bestätigt werden. Sie enthalten einen historisch wahren Kern, der aber von den Priestern und ihren Schreibern maßlos übertrieben dargestellt wurde. Denn diese haben einen großen *religiösen und politischen Mythos* verfasst, der mit den archäologischen Funden bzw. mit der realen Lebenswelt in den verschiedenen Zeitepochen nur selten übereinstimmt.“

In der Folge wird Finkelstein/Silberman in Reinform als Beleg angeführt (der Titel steht auch im Verzeichnis „Weiterführende Literatur“).

Insgesamt zeugt die zitierte oder belegende Literatur nur von oberflächlicher Auseinandersetzung mit der Materie. So werden zum Beispiel vornehmlich Artikel aus einem Handbuch der Religionswissenschaft zitiert, um die Grundlagen

des ersten Kapitels „Kultur und Religion“ und damit des gesamten Werkes zu schaffen: mythische Weltdeutung, Riten, heilige Orte und Zeiten – alles obsolet: „Denn der Lernprozess der menschlichen Kultur macht auch vor den heiligen Büchern der Religionen keinen Halt“ (34). Das zweite Kapitel, „Kulturgeschichte Israels“, fasst im Wesentlichen die entsprechenden Texte aus Pritchards *Großen Bibelatlas* zusammen. Derart werden auch seine übrigen Kapitel behandelt.

Eine andere Arbeitsweise finden wir bei dem emeritierten Kölner Judaisten Johann Maier, der in seinen Kapiteln zur „Entstehung der Bibel“ und der „Bezeugung der Bibel“ auf wichtige Literatur zu seinen Themen aufmerksam macht. So verweist er als kompetenter Fachmann u. a. auf die vorzüglichen Dissertationen von E.J. Schnabel (*Law and Wisdom from Ben Sira to Paul*, 160), H. Stadelmann (*Ben Sira als Schriftgelehrter*, 164) und H. Burkhardt (*Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, 205) – dreier Wissenschaftler, die der Herausgeber mit einiger Sicherheit zu den in der Einleitung verunglimpfte „Glaubenspositivisten“ zählen würde, da sie „in den positiven Glaubenssätzen der Bibel zeitlose Offenbarungen und Wahrheiten sehen wollen“. Johann Maier hat da keine Berührungängste und gestaltet seinen Artikel mit vielen Quellenzitate genau so, wie man es erwarten würde, wenngleich stilistisch ein wenig trocken, was seine Texte allerdings mit den übrigen des Buches verbindet.

Peter Haider, Orientalist in Innsbruck, steuert diesem Werk das Kapitel „Der ägyptische Hintergrund“ bei. Sein fast siebzehnseitiger Beitrag zeigt die ägyptische Religion als eine keineswegs festgefügte Größe, sondern als eine in ständigem Wandel begriffene Lebensäußerung. Er spart nicht mit Quellenzitate aus von Jan Assmann zusammengetragenen ägyptischen Hymnen, die er im Hinblick auf die Nähe zu alttestamentlichen Texten ausgesucht hat. Dieser Beitrag ist sehr informativ und gut zu lesen.

Der Religionswissenschaftler Karl Prenner zeichnet für das Kapitel „Der persische Hintergrund“ verantwortlich. Er schreibt in seinem lesenswerten Beitrag über Zarathustra, seinen Zoroastrismus und dessen Wirkungsgeschichte. Er beschließt diesen kenntnisreichen Artikel mit einem vorsichtig formulierten Abschnitt zum möglichen Einfluss des Zoroastrismus auf das Judentum und macht richtiggehend Lust darauf, sich in das Thema weiter einzulesen.

Der emeritierte Professor für Biblische Theologie an der Universität Graz, Karl Matthäus Woschitz, hat neben den jeweils „halben“ Artikeln zur „Lebenswelt des Johannes“ und zur „Lebenswelt der Johannesapokalypse“ einen eigenen Artikel zur „Lebenswelt der Gnosis“ geschrieben. Sein durchgehender Nominalstil erleichtert es nicht gerade, diese dreizehn Seiten zu lesen. Der Beitrag hebt sich auch inhaltlich nicht besonders von den Kapiteln Grabner-Haiders ab, fügt sich dafür aber gut in den Sammelband ein.

Insgesamt ermöglicht die „Kulturgeschichte der Bibel“ Einblicke in die griechische, ägyptische, sumerische/babylonische/kanaanäische (die drei leider zu knapp in nur einem Kapitel), persische und römische Kultur und Religion. Auch die jüdische und christliche Kultur werden umrissen, doch sollte, wer sich für das

Werk interessiert, sein Augenmerk auf die lohnenswerteren erstgenannten Kulturen richten. So leistet dieses auf gutem Papier gedruckte und fadengeheftete Papier einen keineswegs neuen oder einmaligen, aber unter dem Strich vom Umfang her beachtlichen, durchgängig historisch-kritischen Beitrag zu den Werken, die sich mit der Umwelt der Bibel befassen.

Oliver Roman

James K. Hoffmeier: *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 2005, Hb., XX, 336 S., US \$ 55,–

Wie der Titel bereits verrät, ist es das Ziel des Autors zu zeigen, dass die alttestamentliche Wüstentradition tatsächlich historisch und geografisch möglich ist. Unter Wüstentradition („Wilderness Tradition“) versteht Hoffmeier – laut seiner Einleitung – die Beschreibung der Erlebnisse Israels in der Wüste, wie sie im Abschnitt Exodus 16 bis Numeri 20 berichtet werden. In seinem ersten Hauptkapitel verfeinert er diese Definition dahingehend, dass er das gesamte Material des Pentateuchs heranzieht, das durch „midbar“ als Setting gekennzeichnet wird, also auch das Deuteronomium. Bereits an dieser Stelle offenbaren sich zwei Grundprobleme des Buches: Zu unpräzise wird mit Begriffen umgegangen und Bibeltexte werden zu schnell und oberflächlich in die Argumentation eingebunden, ohne ihre kompositionellen Besonderheiten und ihren Platz innerhalb der Tora zu berücksichtigen. So ist es eigentlich unverzichtbar, präzise nach der Funktion des Setting-Markers „midbar“ zu fragen und genau zu bestimmen, welche Texte welche Rolle innerhalb der so genannten Wüstentradition spielen. Denn schließlich sollen diese Texte die Grundlage der Argumentation bilden. Systematisches und exegetisches Arbeiten stehen daher auch nicht im Vordergrund des Buches, sondern Hoffmeier arbeitet in der Hauptsache biblisch-archäologisch (was sich u. a. auch daran zeigt, dass K. A. Kitchen um ein Vorwort gebeten wurde). Hier schlägt auch das Herz Hoffmeiers. Er schließt damit an sein 1997 erschienenes Buch „Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition“ an, in dem er bereits gezeigt hat, dass der Exodus, wie ihn das Alte Testament berichtet, vom ägyptischen Hintergrund her plausibel erscheint. Hier und da gewinnt man auch in seinem neuen Werk den Eindruck, als sei er mit der Welt des alten Ägyptens stärker vertraut als mit dem Alten Testament.

Der Aufbau seines neuen Werkes ist stringent und übersichtlich: Auf eine Analyse der alttestamentlichen Wüstentradition (Kapitel 1), in der allerdings exegetisch-theologische Beobachtungen fehlen, folgt eine Darstellung der religionsgeschichtlichen Bewertung dieser Tradition (Kapitel 2). Auch in diesem Kapitel neigt Hoffmeier zu Vereinfachungen und Plakativität. In den Kapiteln 3 bis

10 werden dann einzelne geografische bzw. historische Details der Wüstentradition besprochen, die in Auseinandersetzung mit Einwänden gegen die Historizität der alttestamentlichen Berichte peu à peu zeigen sollen, dass letztendlich keine gewichtigen Argumente gegen die Historizität der Wüstenwanderung beigebracht werden können. Zu diesen Themen gehören unter anderem geografische Überlegungen zur Verortung des Sinai oder des „Roten Meeres“ sowie Untersuchungen zur Schriftlichkeit im alten Israel und zum Wüstenheiligtum. In Kapitel 11 wird am Ende eine entsprechende Schlussfolgerung gezogen, dass die biblische Darstellung der Wüstentradition historisch möglich ist.

Hoffmeiers Buch wird diejenigen Alttestamentler bestärken, die sowieso schon die Historizität der Wüstenwanderung für möglich halten. Wer dies aber bestreitet, wird an der teilweise zu wenig exegetisch fundierten Arbeitsweise und der plakativen Darstellungsart Hoffmeiers Anstoß nehmen und sich nicht überzeugen lassen. Hoffmeier schließt an die Arbeits- und Argumentationsweise Kit-chens an, kann diesen aber vor allem aufgrund eines zu oberflächlichen Umgangs mit den biblischen Texten nicht erreichen. Wer nach biblisch-archäologischem Material im Hinblick auf einzelne Themen der Wüstentradition sucht, wird in Hoffmeiers Buch trotzdem reichlich fündig werden.

Helmuth Pehlke

Weitere Literatur:

Klaus-Peter Adam: *Historiographie in der Antike*, BZAW 373, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, geb., X, 210 S., € 78,-

William G. Dever: *Did God Have a Wife? Archaeology and Folk Religion in Ancient Israel*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2008, Pb., 360 S., US \$ 20,-

Clyde E. Fant, Mitchell G. Reddish: *Lost Treasures of the Bible. Understanding the Bible Through Archaeological Artifacts in World Museums*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2008, Pb., 528 S., US \$ 28,-

*James K. Hoffmeier: *Die antike Welt der Bibel. Eine Reise zu den bedeutendsten archäologischen Entdeckungen im Alten Orient*, hg. von Alexander Schick, Gießen: Brunnen, 2009, geb., 192 S., € 24,95

Bernd Janowski, Gernot Wilhelm: *Omina, Orakel, Rituale und Beschwörungen, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, N. F. 4, Gütersloh: Gütersloher, 2008, geb., XXI, 462 S., € 148,-

Gerhard Larsson: *The Chronological System of the Old Testament*, Frankfurt a. M.: Lang, 2008, Pb., 131 S., € 27,50

Gotthard G. G. Reinhold (Hg.): *Die Zahl Sieben im Alten Orient. Studien zur Zahlensymbolik in der Bibel und ihrer altorientalischen Umwelt*, Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2008, br., XII, 188 S., € 39,-

Silvia Schroer, Othmar Keel: *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Bd. 2: Die Mittelbronzezeit*, Freiburg/CH: Paulusverlag, Academic Press, 2008, geb., 340 S., 552 Abb., € 44,-

Dirk Schwiderski: *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften / The Old and Imperial Aramaic Inscriptions. Bd. 1: Konkordanz, Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 4*, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, Hb., XXVI, 983 S., € 198,–

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Jürgen Ebach: *Genesis 37–50*, Herders Theologischer Kommentar zum AT, Freiburg i. Br.: Herder, 2007, geb., 729 S., € 100,–

Jürgen Ebach, Professor für Exegese und Theologie des Alten Testaments und biblische Hermeneutik an der Evangelischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum, stellt mit diesem Band einen gründlichen und in besonderem Maße rezeptionsgeschichtlich wertvollen Beitrag vor. Er erfüllt damit eine Vorgabe des Herausgebers der Kommentarreihe, Erich Zenger, der sich einen Anschluss an die Josefstetralogie von Thomas Mann wünschte.

Jeder kommentierte Textabschnitt wird – wie für die Kommentarreihe üblich – in einer vierfältigen Reihenfolge: Übersetzung, Analyse, Auslegung und Rezeption und Bedeutung, behandelt. Die Übersetzung ist in weiten Teilen identisch mit der von Ebach erarbeiteten Fassung für die „Bibel in gerechter Sprache“, wobei sich die Wiedergabe des Eigennamens Gottes mit JHWH den Vorgaben der Kommentarreihe anpasst. Die Analyse beinhaltet Beobachtungen und Überlegungen zum literarischen Aufbau, zu Hinweisen auf mögliche Schichtungen und zur Einbindung der jeweiligen Passagen in den Kontext von Genesis 37–50 sowie in weitere Kontexte. In der darauf folgenden Auslegung geht es Ebach vor allem um eine „Kon-, Sub- und Intertexte ins Bild setzende Nacherzählung“, welche die literarische und theologische Intention der Passagen nachzuzeichnen versucht und dabei auch in einen Dialog mit anderen (biblischen) Texten führen will.

Der Kommentar ist ausführlich (Beobachtungen zur Textkritik werden allerdings nur dann erwähnt, wenn sie für die folgende Auslegung von Relevanz sind), verzichtet dabei auf Fußnoten und erleichtert den Überblick durch Marginalschlagwörter. Die jeweils abschließenden Bemerkungen unter der Überschrift „Rezeption und Bedeutung“ sollen den Leser in die massive Rezeptionsgeschichte von Genesis 37–50 eintauchen lassen. Ebach gelingt es, innerbiblische Weiterführungen, zwischen- wie neutestamentliche Rückbezüge, aber auch rabbinische Auslegungen, christlich-theologische Interpretationen sowie Zeugnisse der Kunst- und Literaturgeschichte in Verbindung mit dem behandelten Textabschnitt zu bringen. Es geht ihm dabei um eine Einladung „zu einem Gespräch mit dem Text selbst“. Dies geschieht nicht schematisch, sondern eklektisch, was bei der Masse an vorhandenen Werken aber auch geboten ist.

Ebach folgt der Literaturtheorie, indem er von drei Absichten bzw. Gehalten eines Textes ausgeht: der *intentio auctoris*, der *intentio lectoris* und der *intentio operis*. Unklar bleibt allerdings, wie diese verschiedenen *intentiones* in der „Schrift“ – Ebach setzt sie selbst in Anführungszeichen – ihren theologischen Kulminationspunkt finden. Als interpretatorischen Gesprächspartner zieht er in besonderem Maße die rabbinische Auslegung (Haftara, Midraschim, Talmudim) heran. Da es ihm um eine kommentierende Nacherzählung geht, folgt er der Geschichte, wie sie „da steht“. Die bei einer oberflächlichen Lektüre aus dem Rahmen zu fallen scheinenden Kapitel 38 und 49 interpretiert Ebach als prägende und tragende Bestandteile von Genesis 37–50. So erlebt zum Beispiel die Figur des Juda eine Wandlung von Kapitel 38 bis Kapitel 49, wo Juda in den Segenssprüchen Jakobs eine vorrangige Stellung innerhalb der Söhne Jakobs, der Stämme Israels erhält. Diese Wandlung trägt zur Josefsgeschichte bei, weshalb Ebach Genesis 37–50 als Ganzes „als die Josefsgeschichte“ liest.

Ebach versucht, auf knapp 20 Seiten am Ende des Kommentars den Quellen, Schichten und Fassungen von Genesis 37–50 nachzuspüren. Dabei weist er auf Querverbindungen mit den Elzelternerzählungen und dem Penta- bzw. Hexateuch hin. Aus seiner Sicht begründet die Josefsgeschichte, warum Josef (als Erstgeborener Rahels) und Juda (der im Gegensatz zu Ruben wandlungsfähig ist), die legitimen Repräsentanten Israels wurden, Josef für das Nordreich und Juda für das Südreich. Dass Jerobeam, der aus dem Haus Josefs stammt, in 1Könige 11f König wird, deutet Ebach als eine Erfüllung des Traums Josefs in Genesis 37,5–11 und somit als eine mögliche Lesart der Josefsgeschichte.

Als Abfassungszeit von Genesis 37–50 nimmt Ebach ein nachexilisches Datum an, in einer priesterschriftlichen Bearbeitung und Erweiterung. Er betont allerdings, dass eine Quellenscheidung anhand der Josefsgeschichte nicht begründet werden kann. Teile des Textes sind möglicherweise älter. So können Genesis 39–41 als „Geschichte des Aufstiegs eines Hebräers in Ägypten“ gelesen werden, die eine Situierung in deutlich vorexilischer Zeit plausibel macht. Für eine Datierung in die nachexilische Zeit spricht aus Ebachs Sicht vor allem die „Botschaft“ der Josefsgeschichte: Ägypten sei ein Ort, in dem man nicht nur überleben, sondern auch für längere Zeit leben könne. Hier wäre aus evangelikaler Sicht einzuhaken, denn ein lebenswertes Ägypten könnte genauso gut für eine vorexilische Abfassungszeit sprechen.

Ebach gelingt es, intertextuelle Bezüge herzustellen, die eine Verankerung der Josefsgeschichte an ihrem jetzigen Platz begründen. So greift Genesis 46,1–5a auf die Elzelternerzählungen zurück, Jakob erlebt in der Josefsgeschichte seine eigene Geschichte noch einmal, der Aufbau von Genesis 37–50 ist geprägt von vielen absichtlich verwendeten Doppelungen und Parallelen. Insgesamt fungiert die Josefsgeschichte als „Eisodos“, als notwendige Brücke hin zum Exodus aus Ägypten. Die rezeptionsgeschichtlichen Verweise – besonders auf die Josefstetralogie von Thomas Mann – sind hilfreich, weil sie Genesis 37–50 in be-

sonderer Weise als literarisches Werk erschließen. Intertextuelle Verweise auf das Neue Testament sind im Gegensatz dazu leider sehr spärlich gesät.

Mit diesem Kommentar liegt ein wichtiger Beitrag zur kanonischen Lektüre der Josefsgeschichte vor. Besonders empfehlenswert ist die Kommentierung von Genesis 38 und 49, die anderenorts häufig als völlig eigenständige Geschichten interpretiert werden. Man merkt dem Kommentar an, dass er von einem Sprachästheten geschrieben wurde, der sich in besonderer Weise bemüht hat, inhaltlich passende Überschriften zu finden. Dies macht den Kommentar – zusammen mit den Marginalschlagwörtern und dem Verzicht auf Fußnoten – zu einer fast kurzweiligen Lektüre, vor allem für diejenigen, die Thomas Manns Josefstetralogie kennen.

Tillmann O. Krüger

Horst Seebass: *Numeri. Kapitel 22,2–36,13*, BK.AT IV/3, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, geb., 466 S., € 109,–

Auch über fünfzig Jahre nach dem Startschuss erscheinen immer noch neue, imposante Bände der Reihe Biblischer Kommentar Altes Testament (BK.AT). Und wo BK.AT drauf steht, ist auch in diesem Fall wieder BK.AT drin: eine beeindruckende Fülle exegetischen Detailwissens unter Aufnahme nahezu der kompletten Fachliteratur zum jeweiligen Bibeltext. Allen in den letzten Jahrzehnten aufgetretenen exegetischen Strömungen zum Trotz liegt der Schwerpunkt unvermindert auf dem komplexen Rekonstruktionsversuch einer Vorgeschichte des Textes, dem eine ausführliche, versweise Kommentierung folgt, wohingegen eine theologische Verortung des Gelesenen immer noch erstaunlich kurz abgehandelt wird.

Horst Seebass hatte bei seiner auf drei Teilbände angelegten Kommentierung des Numeribuches mit dem Mittelteil begonnen (Kap. 10,11–22,2), der 2003 erschienen ist. Nun liegt bereits ein weiterer Teilband vor, der sich wiederum mit Seebass' inhaltlicher Dreiteilung des Numeribuches deckt. Wie schon bei Kapitel 9,15–10,10 identifiziert der Autor zunächst einen Zwischentext, der die Verse 22,3–25,18, also den Bileam-Text sowie die Ereignisse bei Baal-Peor, umfasst. Erst mit Kapitel 26 (bzw. 25,19) beginne der dritte Hauptteil des Buches, der wie von D. T. Olson gezeigt, nunmehr optimistisch den Neuanfang der zweiten Generation darstelle (146f).

Welches Gewicht und Ausmaß dieser „Zwischentext“ jedoch hat, zeigt der breite Umfang, mit dem sich Seebass allein der Bileam-Erzählung widmet (2–107) (auf S. 105 wird versehentlich 22,20 statt 22,22 für Gottes unmotivierten Zorn genannt). Über 63 Seiten hinweg nimmt allerdings allein die literarische Rekonstruktion dieses Textes in Anspruch. Eine Grundschrift wird dem Elo-

histen zugeordnet (37, 52). Es ist jedoch wieder einmal zu fragen, ob eine Theorie zur Genese antiker Texte an Wahrscheinlichkeit und Überzeugungskraft gewinnt, je komplexer sie ausfällt. Trotz aller Ausführlichkeit der Diskussion wird ein Gespräch sowohl gegenüber den Vertretern einer Einheitlichkeit (z. B. Wenham, Ashley; 28) als auch eines Fortschreibungsmodells (z. B. Achenbach; 39) gar nicht erst aufgenommen. Stilistisch begegnen einem in diesem Zusammenhang bisweilen Passagen, die schwer rezipierbar sind und den Charakter von Zetelkästen haben (so z. B. die Diskussion mit H. Rouillard; 60–62).

Theologisch brisante Inhalte wie der Genozid an Midian in Num 31 erörtert Seebass mit aller Vorsicht, indem er für das Unvorstellbare zunächst Erklärungen sucht, um zugleich gut begründet die Unübertragbarkeit des Geschilderten festzustellen: „Man muß sich also damit begnügen zu verstehen, was in Num 31 geschildert wird. Eine Übertragung seiner Maßstäbe in die Gegenwart stößt auf Unvergleichliches.“ (318).

Auch abschließend betont Seebass den optimistischen Leitgedanken des letzten Hauptteiles: „Seit Num 26 trübt nichts diese in jeder Hinsicht positive Ausrichtung auf Gottes *promissio* des Landes ... Nur eine Facette setzt den Schlußpunkt, aber diese Facette heißt: Klebt am Verheißenen und Gewährten!“ (462f).

Was bleibt uns? Neben allen ausführlichen Quellenscheidungen, an denen sich in Zukunft ein kleiner Teil der Fachwelt motiviert abarbeiten wird, bleibt eine Fülle exegetischer Hinweise und Beobachtungen, die auch diesen BK.AT-Kommentar wieder zu einem unverzichtbaren Nachschlagewerk machen. Wer einen fachlich soliden, aber schnelleren Zugang zum Numeribuch sucht, dem wird man allerdings zu anderen Kommentaren raten können.

Christian D. Kupfer

Gunnar Begerau: *Elia vom Krit zum Jordan. Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)*, Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII/884, Frankfurt a. M. u. a.: Peter Lang, 2008, Pb., XIV, 305 S., € 51,50

Die Geschichte Elias ist ein spannendes Kapitel biblischer Erzählung. Gunnar Begerau, Dozent an der Bibelschule Wiedenest, (künftig B. genannt) möchte mit vorliegender Studie zu einem Gesamtverständnis des betreffenden Textes im Königebuch anleiten. Er wurde mit der zu besprechenden Arbeit unter Anleitung von H. G. L. Peels 2008 in Apeldoorn promoviert. Die Studie ist erfreulich schnell veröffentlicht worden.

Die Aufgabenstellung und der Ansatz (Kap. 3; 35–65): B. wählt einen makrostrukturellen Ansatz, der den Endtext analysiert, also eine synchrone Methode. Er schält mithin nicht (etwa unter Absehung von 1 Kön 20 und 22) eine eigenstän-

dige Eliaerzählung aus dem Text heraus, sondern untersucht den gesamten Text im Kontext des Königebuches – die beiden Königebücher sind für B. eine literarische Einheit und Kontext. Das heißt in diesem Falle, dass die Untereinheit im Königebuch alle Kapitel vom Anfang der Geschichte Ahab's bis zum Ende Elia's umfasst (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25) und am besten mit Elia-Ahab-Erzählung zu bezeichnen ist. Methodisch geht B. so vor, dass er zunächst (methodisch reflektiert und ausgewogen) Anfang und Ende von Abschnitten sowie deren Kohärenz bestimmt. Darauf folgt eine Analyse der Struktur der Einheiten (große Abschnitte und Unterabschnitte, die linear (ABCDEF), parallel (ABCA'B'C') oder chiastisch (ABCD C'B'A') angeordnet sein können. Ist die Struktur gefunden, wird nach Bezügen (Korrespondenzen) zwischen so genannten Korrespondenzpartnern (z. B. C und C') gesucht. Aus dieser Betrachtung ergibt sich dann die theologische Intention des Textes: Die Struktur leitet und unterstreicht die theologische Zielrichtung. Besonders schön stellt B. dies z. B. an der „Baalspolemik“ in 1 Kön 18 dar.

Der Aufbau der Arbeit: Teil 1: *Einleitung und Methode* (Kap. 1–3; 1–65): Nach einer kurzen Einführung (Kap. 1; 1–4) würdigt Begerau diachrone und synchrone Entwürfe zum Text kritisch (Kap. 2; 5–34). Unklar bleibt, warum die besprochenen Arbeiten zum Teil sehr alt sind, neuere jedoch zum Teil lediglich in Fußnoten behandelt werden.

Teil 2: *Untersuchungen zur Makro-Struktur der Elia-Ahab-Erzählung* (Kap. 4–10; 65–200): In diesem Herzstück des Buches arbeitet B. die Makrostruktur der Elia-Ahab-Erzählung heraus und gelangt sowohl strukturell als auch theologisch zu überzeugenden Ergebnissen. Die Gesamtstruktur wird auf Seite 199 zusammengefasst und liest sich (etwas abgekürzt) etwa so:

- A Elia als Prophet Jahwes gegen Ahab und Baal; Elisa als Nachfolger (1 Kön 16,29–19,21)
- B Aramäerkriege: Gericht gegen Ahab angekündigt (1 Kön 20)
- C Nabots Weinberg: Gericht über die Omridynastie angekündigt (1 Kön 21)
- B' Aramäerkriege: Gericht gegen Ahab vollzogen (1 Kön 22,1–51)
- A' Elia als Prophet gegen Ahasja und Baal; Elisa als Nachfolger (1 Kön 22,52–2 Kön 2,25)

Sowohl der Beginn der Erzählung in 1 Kön 16,29 als auch deren Ende in 2 Kön 2,25 werden erfreulich schlüssig begründet, so dass man folgenden Eindruck von der Methode gewinnt: Am Anfang steht die Texteinheit, dann folgt die Untersuchung der Makrostruktur derselben – eine notwendige Selbstdisziplinierung im Methodenwirrwarr synchroner Lesarten. Auch theologisch erweist sich B.'s Methode als sehr fruchtbar, weil Themen (wie „Baalspolemik“, „Elia's Rolle als Prophet JHWHs“ oder „Prophet und König“), die im Zentrum dieser Kapitel

stehen, dadurch erhellt werden. In ihrem Hauptanliegen ist die Arbeit also gut gelungen. Die Frage bleibt, warum die eingangs skizzierte Wahrnehmung der Paraschen-Einteilung des hebräischen Textes für die Textgliederung zusehends aus dem Blick gerät.

Teil 3: *Die Position der Elia-Ahab-Erzählung im Königebuch* (Kap. 11–13; 200–250): B. möchte nun die Elia-Ahab-Erzählung in die Kontexte des Königerwerkes einordnen. Dies ist wohl der größte Brocken, an dem man sich leicht verschlucken kann. Nicht jeder wird hier seinen Ausführungen folgen. Das Gegenüber dieser Erzählung wäre nach B. die Jehu-Hasael-Erzählung als Korrespondenzpartner (genauer 2 Kön 8,7–13,25): Elia hatte das Gericht über die Omriden und Baal angekündigt, das Jehu nun vollstreckt. Dazu muss B. natürlich die Differenz von Elia zu den Elisa-Erzählungen (2 Kön 3,1–8,6) betonen. Denn eigentlich läge es ja nahe, Elisa als Gegenüber zu Elia einzuordnen. Die Positionierung Elisass im Königebuch ist B. auch nicht so überzeugend gelungen wie die seines Lehrmeisters. Abschließend wird die Elia-Ahab-Erzählung (als weitester Kontext) in das Königebuch eingeordnet, ein mutiger Versuch.

Teil 4: *Schlussfolgerungen*: Im Schlusskapitel 14 (250–263) stellt B. seine Ergebnisse den am Anfang beschriebenen diachronen und synchronen Studien gegenüber. Seine Ausführungen zur Diachronie sind ein wenig steil geraten. Denn er nimmt zustimmend Smelik auf, der meint, dass die Erzählungen sehr viel später als die Ereignisse entstanden seien und dass „die Erzählungen im Königebuch keine Geschichtsschreibung im Kontext des Alten Vorderen Orients sein“ wollten (257). Was denn sonst? So möchte man fragen. Er plädiert stärker in Richtung einer Abfassung der Elia-Ahab-Erzählung für den Kontext des Königebooks, ohne Quellen vorauszusetzen. Dies stellt vor Fragen, da doch im Königebuch dauernd auf Quellen verwiesen wird. Das Verhältnis von Synchronie und Diachronie bleibt ein spannendes Thema.

Nach deutscher und niederländischer Zusammenfassung schließt das Buch mit einer Bibliographie (274–301), sowie einem Autorenverzeichnis (302–305).

Fazit: B. gelingt der Brückenschlag zwischen literarischem Zugang zu den Texten und deren theologischer Botschaft. Die historische Arbeit ist andernorts zu leisten. Ein kreatives, lesbares und hilfreiches Buch!

Klaus Riebesehl

Michael Rohde: *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose. Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch*, Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 26, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, geb., 255 S., € 38,-

Die im Jahr 2004 unter Jürgen van Oorschot eingereichte Dissertation beschäftigt sich mit einem Aspekt des Hiobbuches, dem bisher noch wenig Aufmerksamkeit gewidmet wurde, nämlich die Ehrentitulierung Hiobs als „Knecht“ Jhwhs.

Nach dem einleitenden ersten Kapitel entfaltet Rohde in Kapitel II zunächst den Motivkomplex, der sich im Hiobbuch rund um den Knechtstitel findet. Der Titel selbst erscheint in den beiden Himmelsszenen (1,6–12; 2,1–7) sowie vierfach, und damit deutlich markiert, in Gottes Kritik an Hiobs Freunden (42,7–8). Zugeordnete Motive sind die Audienzvorstellung und damit verbunden die Metaphorik vom Angesicht Gottes. Der Knechtstitel rückt Hiob einerseits in die unmittelbare Nähe Gottes – so ist Hiob in der Himmelsszene „mental“ anwesend. Andererseits besteht nach den Worten des Anklägers dadurch die Möglichkeit, dass Hiob Gott „ins Angesicht“ fluchen werde. Hiob bleibt bekanntermaßen treu, möchte sich aber Gott „ins Angesicht“ rechtfertigen (13,15) und seinen Löser „sehen“ (19,25–27). Tatsächlich macht er schließlich die Erfahrung des „Sehens“ Gottes (42,5). Im Zusammenhang mit den Himmelsszenen untersucht Rohde außerdem die Funktion des „Satan“ und weist dabei dualistische Vorstellungen zurück.

In Kapitel III werden die gemachten Beobachtungen dann sowohl redaktionsgeschichtlich als auch inhaltlich-thematisch analysiert. Die Abschnitte, die den Knechtstitel enthalten, gehören nach Rohde zu einer eigenen Bearbeitungsschicht (1,6–12,22; 2,1–10; 42,7–10), die der ursprünglichen „Grunderzählung“ hinzugefügt wurde. Anliegen der Bearbeitung ist, die bleibende Untadeligkeit Hiobs klarer herauszustellen und ihn noch deutlicher von Kontrastfiguren (Frau, Freunde) abzusetzen. Dazu dient auch der Ehrentitel „Knecht“, der allerdings die Hiobfigur letztlich transformiert: Indem Hiob ähnliche Würde wie z. B. Mose verliehen wird, ist er nur noch eingeschränkt als Vorbild für die persönliche Identifikation durch den Leser geeignet; er wird vielmehr zu einer Modellfigur für die theologische Reflexion.

Die abschließende redaktionelle Bearbeitung des Buches besteht nach Rohde in der Einfügung von Hiob 42,1–6, der Antwort Hiobs. Hier wird die Audienzvorstellung und Angesichtsmetaphorik durch das Bekenntnis Hiobs, Gott „gesehen“ zu haben, zum theologischen Ziel geführt. Das Gegenüber von „Hören“ und „Sehen“ versteht Rohde dabei als theologische Verhältnisbestimmung von Weisheit und Kult: In der Weisheit kann Gott zwar gehört werden, doch für Hiob wesentlich ist letztlich das – im kultischen Sinne gedachte – „Sehen“, vergleichbar mit den Begegnungen Moses mit Gott im Zelt der Begegnung.

In Kapitel IV untersucht Rohde schließlich die Verbindungen zwischen Hiob und Mose als zwei „theologische Denkfiguren“. Eine Reihe von Ähnlichkeiten

sieht er z. B. zwischen Hi 42,7–10 und Num 12,6–8/Dtn 34,10: Sowohl Mose als auch Hiob werden in Kontrast zu anderen Personen gestellt; beide werden als „Knecht“ Jhwhs bezeichnet und haben eine einzigartige Stellung vor Gott; beide dürfen Jhwh „sehen“; beide wirken als Mittler zwischen Gott und Menschen. Hiob wird damit in der Sicht der letzten Bearbeiter zu einer Figur auf der gleichen Höhe wie Mose.

Der Bereich, bei der ich und mein Elstaler Kollege sicherlich am meisten differieren, ist die Literarkritik. Vor allem die Argumentation hinsichtlich literarischer Unebenheiten im Text überzeugt mich nicht. Zwei Beispiele:

1. Rohde sieht (mit anderen Auslegern) eine literarische Nahtstelle am Ende der ersten Himmelsszene darin, dass in 1,13 mit der Formulierung „und es geschah an dem Tag“ der Faden von 1,5 wieder aufgenommen wird. M. E. ist diese Beobachtung aber am besten synchron zu erklären, nämlich im Zusammenhang mit dem Szenenwechsel Erde – Himmel – Erde. Auch die anderen exegetischen Argumente, die Rohde für den sekundären Charakter der Himmelsszene anführt, zeigen im Grunde nur, dass es sich um eine eigene Szene handelt, nicht aber um eine literarische Schicht.

2. Dafür, dass die Antwort Hiobs in 42,1–6 später eingefügt wurde, findet Rohde (wieder mit anderen Auslegern) einen Hinweis in 42,7. Dieser Satz bezieht sich überraschender Weise auf die Rede Gottes und nicht wie erwartet auf die vorangehende Rede Hiobs zurück. Doch wenn es sich wirklich um einen literarischen Bruch handeln würde, stünden wir vor einer paradoxen Situation: Ein Redaktor hätte in theologisch genialer Weise thematisch-motivliche Linien des gesamten Buches in die Spitzenaussage vom Sehen Gottes vereint (so Rohde zu 42,5–6), dabei gleichzeitig aber einen ganz offensichtlichen literarischen Schnitzer begangen, indem er den fehlerhaften Anschluss im nachfolgenden Vers übersehen hätte. Dies erscheint mir nicht plausibel. Die Formulierung in 42,7 zeigt vielmehr, dass Gottes Reaktion den drei Freunden gegenüber nicht von Hiobs Antwort veranlasst ist, sondern dass Gott, nachdem er Hiob belehrt hat, sich nun an dessen Freunde wendet. Die Passage ist also stimmig und liefert keinen Hinweis auf eine Nahtstelle.

Dass der Ehrentitel „Knecht“ sich nur in den beiden Himmelsszenen und in 42,7–8 findet, kann auch synchron damit erklärt werden, dass im ganzen Buch a) nur Gott selbst diesen Titel für Hiob verwendet und b) er ihn nicht vor Hiob, sondern nur vor anderen Personen nennt. Der Ehrentitel ist Hiob von Gott schon längst zugedacht, während dieser noch meint, um die Anerkennung durch Gott ringen zu müssen.

Mit diesen Argumenten will ich nicht die Möglichkeit der literarischen Genese an sich bestreiten. Skeptisch bin ich aber gegenüber den Versuchen, diese über die Annahme einer literarischen Patchwork-Technik nachweisen zu wollen. Dafür ist die Hiob-Erzählung viel zu sehr ein durchgestaltetes Gesamtkunstwerk.

Von der Literarkritik abgesehen habe ich das Buch aber mit Gewinn gelesen. Die exegetische Diskussion ist sprachlich gründlich und kenntnisreich. Die über-

sichtliche Darstellung der verschiedenen Forschungspositionen hilft auch an den Stellen weiter, wo man nicht dieselben Schlussfolgerungen wie Rohde zieht. Rohdes Motivanalysen erweitern das Verständnis des Buches und werfen neues Licht auf einige der theologischen Schlüsselstellen. Auch der Vergleich mit Mose ist erhellend und lädt zum weiteren Nachdenken über die theologische Bedeutung der Hiobfigur ein.

Der Spitzenthese, dass über das „Hören“ und „Sehen“ in 42,5 eine Verhältnisbestimmung von Weisheit und Kult vorgenommen wird, möchte ich mich nur eingeschränkt anschließen: Die Gottesbegegnung im „Sehen“ hat ihren Sitz im Leben nicht ausschließlich im Kult. Hier würde ich einen Bezugsrahmen eher innerhalb als außerhalb der Weisheit suchen: Es geht um die Verhältnisbestimmung zwischen der Suche nach Erklärungen und der in der Weisheit als „Furcht des HERRN“ bezeichneten persönlichen Frömmigkeit, die Anfang und auch Grenze aller Weisheit ist (vgl. Spr 1,7; Hi 28,28; Pred 12,13). Sie schließt Respekt und vertrauenden Glauben ein und gipfelt in Momenten der persönlichen Begegnung mit Gott.

Die Bibliographie umfasst ca. 500 Titel vornehmlich deutschsprachiger Literatur. Für die Drucklegung wurden auch nach 2004 erschienene neuere Arbeiten berücksichtigt. Wer über Hiob forscht, sollte an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Julius Steinberg

Andreas Scherer: *Lästiger Trost. Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Hiobbuch*, Biblisch-Theologische Studien 98, Neukirchen: Neukirchener, 2008, Pb., 182 S., € 24,90

Das vorliegende Buch füllt in seiner genauen Lektüre des Textes und der Profilierung der Sonderstellung Eliphaz eine wesentliche Lücke, um die Redegänge Hiobs mit seinen Freunden angemessen zu verstehen. Scherer gelingt es, eine kritische Würdigung der literarischen Figur Eliphaz' und seiner Reden vorzulegen, was seiner Zielsetzung entspricht (1). Damit betrachtet er Eliphaz nicht ausschließlich unter dem Blickwinkel des Versagens, wie es bei der Einschätzung der Freunde in der Regel getan wird (vgl. den Forschungsüberblick auf S. 5–19).

Scherer präsentiert mit diesem Buch eine differenzierende Darlegung der Argumentation von Eliphaz, indem er seine quantitative und qualitative Sonderstellung verdeutlicht (vgl. die Zusammenstellung auf S. 149–153) und die Qualifikation Eliphaz betont (zu seiner Frömmigkeit vgl. S. 19–22; zu seiner Weisheit vgl. S. 22–28). Die Entwicklung der Eliphaz-Reden wird anhand der Beschäftigung mit Kapitel 4–5 (29–67), Kapitel 15 (67–114) sowie Kapitel 22 (114–148) nachgezeichnet und im Ertrag ausgewertet (153–163), bevor ein Ausblick Aspekte des Gottesbildes beleuchtet (163–169). Einige Exkurse reflektieren auf anregen-

de Weise Aspekte bzw. Voraussetzungen der Eliphaz-Reden: Weisheit und Prophetie (40–47), Leid und Erziehung (59–63), Hi 25,1–6 und der dritte Redegang des Hiobbuches (95–100) sowie Aspekte des Tun-Ergehen-Zusammenhangs (109–111).

Die hilfreichen Beobachtungen Scherers und seine aufmerksame Lektüre des Textes regen zu einer weiterführenden Auseinandersetzung mit seinen Beobachtungen an, um dem Dialogteil im Hiobbuch gerecht zu werden. In diesem Sinne wollen die folgenden Fragen und Anmerkungen die von Scherer angestoßene Diskussion weiterführen.

Die behauptete Qualifikation und das Selbstverständnis von Eliphaz stehen meines Erachtens außer Frage. Seine Frömmigkeit und seine Weisheit werden mehrfach im Verlauf der Auseinandersetzung betont. Allerdings ist zu fragen, inwiefern man hier von einer angemessenen Selbstdarstellung Eliphaz sprechen kann. Sollte man wie Scherer die Verbindung zu Edom positiv im Sinne der Weisheit auffassen, wenn prophetische Texte (Jer 49,7; Ob 8) diesen Anspruch sehr kritisch beurteilen? Muss man die prophetischen Aussagen als Zerrbild bzw. als Polemik begreifen, weil sie Teil einer Gerichtsankündigung sind (23), und kann man diese prophetischen Aussagen, ihrer Polemik entkleidet, wirklich als großes Lob für Edom begreifen (24)? Eine grundlegende Auseinandersetzung zwischen Hiob und seinen Freunden entfaltet sich gerade daran, was man als Weisheit begreifen und wer als Weiser gelten kann. Dabei erscheint im Verlauf des Buches die Weisheit Eliphaz und die der Freunde in keinem positiven Licht. Dies kann nicht nur vom Verlauf der Diskussion und vom Ende des Buches her beurteilt werden, sondern die Einbettung in den Kontext liefert zumindest für den Leser eine Anleitung zur Interpretation. Das hebräische Wort *ʿamal* in Kapitel 5,6–7 betont nicht nur die Niedrigkeit des Menschen (so Scherer, 55), sondern kann meines Erachtens nicht ohne Kapitel 3,10 gelesen werden. Weil Hiob nicht gestorben ist, muss er nun diese Mühsal (*ʿamal*) ertragen; und das ist für Hiob in seiner Situation mehr als die allgemeine Niedrigkeit des Menschen. Ist es bei solchen Ausführungen nicht verständlich, dass Hiob sich nicht verstanden bzw. ernst genommen fühlt (Kap. 6,1–15)?

Das Selbstverständnis des Eliphaz ist meines Erachtens auch daran zu messen, wie er von Hiob verstanden wird bzw. wie er auf Hiobs Aussagen reagiert. Wie kann er als weise gelten, wenn es ihm nicht gelingt, Hiob zu verstehen und ihm zu antworten? Kann man seine Haltung (und unsere Einschätzung seiner Rolle) in erster Linie daran festmachen, was er selbst von sich behauptet? Scherer argumentiert, dass sich Eliphaz im Verlauf des Dialogs in seiner Haltung radikalisiert (123–125). Eliphaz habe einen Sinneswandel vollzogen und Anstoß an Hiobs Verhalten im Leid genommen. Scherer gesteht ein, dass diese Entwicklung logisch nicht zu erklären ist und hält es für möglich, dass „ihn Hiobs Halsstarrigkeit schlichtweg erbittert“ (124) hat. Aber wie kann man ausschließen, dass Eliphaz in Kapitel 15 und 22 seine eigentliche Motivation zeigt? Zeigt sich zwi-

schenmenschlich nicht gerade dann oft die eigentliche Motivation, wenn der andere nicht so reagiert, wie man es erwartet hat?

Scherer hält zu Recht fest, dass es Eliphas in Kapitel 15 nicht um ein existentielles, sondern um ein intellektuelles Problem geht, d. h. „um die Frage, wer Weisheit für sich beanspruchen kann, und im Rahmen welcher Grenzen Menschen an der Weisheit zu partizipieren vermögen“ (85). Hiob geht offensichtlich nicht auf die Rollenverteilung ein, die Eliphas mit Kapitel 4–5 einführt, nämlich Hiob bedarf der Belehrung durch den Lehrer Eliphas (vgl. S. 100–101). Dies wird wohl schon mit dem ersten Satz Eliphas' herausgestellt: „Du hast's vielleicht nicht gern, wenn man versucht, mit dir zu reden; aber Worte zurückhalten, wer kann's?“ (Kap. 4,2). Damit sollte man Eliphas keine böse Absicht unterstellen. Dennoch findet man bei ihm (und seinen Freunden) keinerlei unmissverständliche Hinweise darauf, dass er lernbereit war und sich auf Hiobs Situation einstellen konnte oder wollte. Kann aber ein Lehrer weise lehren, wenn er nicht bereit ist zu lernen?

Viele aufgezeigte Querverbindungen und das Bemühen um das angemessene Verstehen von Eliphas machen dieses Buch unentbehrlich, wenn man den Dialogteil des Hiobbuches verstehen will. Wer dieses Buch in die Hand nimmt, wird es nicht bereuen. So manche weiterführende Reflexion weist in ihrer Bedeutung gewinnbringend über die Beschäftigung mit dem Buch Hiob hinaus, insbesondere die Ausführungen zu Weisheit und Prophetie.

Heiko Wenzel

Frank-Lothar Hossfeld, Erich Zenger: *Psalmen 101–150*, Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2008, geb., 912 S., € 125,–

Rund sieben Jahre nach Erscheinen des Kommentars zu Ps 51–100 in der inzwischen etablierten Reihe HThKAT ist – später als zunächst angekündigt – die Kommentierung der letzten fünfzig Psalmen (sowie Ps 151 LXX) erschienen. Dahinter steckt eine immense Arbeitsleistung des Autoren-Tandems (welchem ein „staff“ von Hilfskräften beistand). Sie wird auch durch die Besonderheit dieses biblischen Buches gefordert, der die Autoren mit dem „methodischen Doppelprogramm ‚Psalmenexegese und Psalterexegese‘“ (9) Rechnung tragen. Zunächst verdient jeder Psalm als Text für sich eingehende Erörterung; dann ist dessen Sinnhorizont aufgrund der Platzierung im Kontext der jeweiligen Psalmen-sammlung (und diese wiederum im Gesamtpsalter) zu bedenken; schließlich hat Martin Luther das Psalmenbuch nicht umsonst eine „Kleine Biblia“ genannt, will heißen: Im Rahmen einer kanonischen Intertextualität sind die Vielzahl der Aufnahmen und Berührungen der Psalmen – sei es als Empfänger- oder Spender-

texte – mit anderen Passagen aus dem Alten und Neuen Testament zu erwägen. All diese Aspekte werden von den beiden Kommentatoren berücksichtigt. Darüber hinaus wird die Diskussion mit (meist) neuerer Forschung geführt. Zudem ist ikonographisches Material beigegeben, insoweit diese „Bilder“ zur religionsgeschichtlichen Erhellung von Aussagen beizutragen vermögen.

An den Psalmen-Kommentierungen von Hossfeld und Zenger wird über viele Jahre hinaus kein seriöser Psalmenforscher vorbeikommen. Dies hat sich bereits beim zuerst erschienenen Band zu Ps 51–100 gezeigt, der bereits in der dritten Auflage (2000¹, 2007³) sowie als englischsprachige Ausgabe (2005, im Rahmen der Reihe „Hermeneia“) vorliegt. Im Blick auf die großen Kommentarreihen (wie BK.AT, EKK, HThKAT, KEK, WBC etc.) stellt sich angesichts des angewachsenen Umfangs allerdings die Frage nach dem Adressatenkreis. Mit rund 900 Seiten für 50 Psalmen, also einem Durchschnitt von ca. 18 Seiten pro Psalm – Ps 117 als kürzestem Psalm (2 Verse) sind gut 6, Ps 119 als längstem (176 Verse) rund 43 Seiten gewidmet – gewinnt dieser Kommentar den Status eines Nachschlagewerks. Für anwendungsorientierte Bibelausleger im kirchlichen Dienst (z. B. für die Predigtarbeit) dürfte er sich angesichts von Umfang (und Preis) an der obersten Grenze (wenn nicht schon darüber) des Verkraftbaren bewegen.

Was Charakteristik und Gestaltung betrifft, ist auf die Rezension des zuerst erschienenen Teilbands verwiesen (vgl. *JETH* 15 [2001], 89–91). Dass nach Übersetzung, Anmerkungen zu Text / Übersetzung und Analyse neu ein „Aufbauschema“ des jeweiligen Psalms dargeboten wird, ist zu begrüßen. Zudem hat die Erörterung der Septuaginta mehr Gewicht bekommen. Damit wird dem Umstand Rechnung getragen, dass der griechischen Erstübersetzung verstärkte Beachtung zuteil wird, die sich auch in der Herausgabe einer deutschen Übersetzung manifestiert (Karrer, Martin / Kraus, Wolfgang [Hg.], *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2008). Der Kommentierung der letzten fünfzig Psalmen, von denen 16 von Hossfeld und 34 von Zenger (primär) verantwortet werden, sind eine als „vorläufig“ bezeichnete „Skizze zur Entstehung von Ps 101–150“ – darin erfahren wir u. a., dass die beiden Ausleger mit den Psaltervorstufen Ps 2–100* („JHWH-König-Psalter“) und Ps 2–136* („Zionspsalter“) rechnen – sowie eingeschobene Exkurse beigegeben, die insbesondere die Charakteristik von Teilgruppen (wie den „Wallfahrtspsalter“ Ps 120–134 etc.) erörtern.

Greifen wir beispielhaft eine Auslegung heraus: diejenige zum bekannten Ps 130. Sie umfasst knapp 30 Seiten. Zenger macht im Zusammenhang von V. 1f (und dann V. 5f) zu Recht darauf aufmerksam, dass die Suffixkonjugation *qara'ti* präsentisch (Koinzidenzfall) oder perfektisch wiedergegeben werden kann. Von der getroffenen Einschätzung ist über die Gattungsbestimmung hinaus die Gesamtinterpretation involviert. Zenger plädiert für die Übersetzung im Präsens und damit für das Verständnis des Psalms als Klage- bzw. Bittgebet (in Auseinandersetzung u. a. mit den Argumenten des Rezensenten, der eine Vergangenheitsübersetzung favorisiert). Aufgrund der Syntax und dem Wechsel der Sprechrichtung gelangt

er zu einer Vierteiligkeit des Psalms (1–2 | 3–4 | 5–6 | 7–8) mit alternierender Strophenanordnung (ABA'B'-Muster). Schließlich diskutiert Zenger das Für und Wider der Einheitlichkeit von Ps 130. Er bevorzugt die Annahme eines Grundpsalms V. 1b–6, der um V. 7–8 redaktionell (Ausweitung auf Israel) ergänzt wurde. Tatsächlich sind redaktionsgeschichtliche Hypothesen, die von „Andockungen“ ausgehen, m. E. methodisch besser plausibel zu machen als Einschübe (dazu genügt ein Blick in unsere Kirchengesangbücher, in denen wir auch das Phänomen finden, dass älteren Liedern in späterer Zeit weitere Strophen angefügt wurden). Allerdings überzeugt im Fall von Ps 130 die Fortschreibungsannahme den Rezensenten nicht. Dazu drei knappe Anmerkungen: 1. Ein Grundpsalm, der mit (5–)6 endet, wirkt torsoshaft; 2. Bei Annahme eines Danklieds (mit Vergangenheitsübersetzung) lässt sich Paränese und Ausblick der beiden Schlussverse im Rahmen der Toda-Feier (im Großkontext eines Wallfahrtsfestes) gut erklären; 3. Für die unbestreitbare Nähe zu Ps 131,3 (und andere Gemeinsamkeiten der Psalmengruppe Ps 120–134) gibt es auch andere Erklärungsmöglichkeiten als das Überarbeitungsmodell.

Nach diesen (und anderen) analytischen Vorbemerkungen schreitet die Auslegung den Versen entlang. Die Assoziierungshorizonte des prägnanten wie seltenen, zudem in betonter Erststellung stehenden Ausdrucks *mima'amaqim* „aus Tiefen“ werden abgesteckt (Chaoswasser, Grube, Scheol). Zur Heftigkeit und Dringlichkeit des Rufens wird auf übergroße Ohren hingewiesen (mit fünf Abbildungen), die auf Skarabäen und Amuletten die Hörbereitschaft einer Gottheit symbolisieren. Für die Aussage, dass kein Mensch schuldlos sei (vgl. V. 3, dort mit rhetorischer Frage), wurden religionsgeschichtliche Vergleiche herangezogen. V. 5f werden auf dem Hintergrund der (Gott-)Königsaudienz verstanden: Der Beter wartet nach dem Gnadengesuch auf das Vergebungswort durch JHWH. Die Wächtermotivik (V. 6) dürfte auf die Rechtshilfe am Morgen verweisen und mit einer nächtlichen „Tempelandsacht“ in Verbindung zu bringen sein.

Nach der Auslegung wird unter der Rubrik „Kontext, Rezeption und Bedeutung“ zunächst die Beziehung von Ps 130 zu den Nachbarpsalmen, dann in einem längeren Abschnitt die teils anders gegliederte und akzentuierte Fassung der LXX erörtert, bevor auf die Einwirkungen von Ps 130,8 auf den Namen „Jesus“ bzw. dessen Erklärung in Mt 1,21 verwiesen wird. Den Abschluss machen wirkungsgeschichtliche Überlegungen (Zugehörigkeit zu den sieben altkirchlichen „Bußpsalmen“; Bedeutung des Psalms für Luther und dessen Liedvertonung). Im Blick auf die Rezeption des Psalms im Zusammenhang lutherischer Rechtfertigungslehre lässt Zenger seine Erörterungen zu diesem Psalm mit der Bemerkung enden: „vermutlich würde auch Luther selbst sie heute nicht mehr so massiv antijüdisch und antikatolisch formulieren“ (595).

Einige Stärken dieses Kommentarbandes von Hossfeld / Zenger sind bereits genannt worden und weitere (wie detaillierte Analysen, faire Darstellung der Deutungsvarianten u. a. m.) ließen sich anfügen. Bei den kompositionellen Einordnungen liegen Stärken und Schwächen nahe beieinander. Die Komplexität der Psalmen und ihres Arrangements im Buch rät (derzeit) zu Vorsicht im Blick auf redaktionsgeschichtliche Annahmen und übergreifende Kompositionsstrukturen bzw. lässt unterschiedliche Erklärungsmodelle zu. Diskutierbar ist auch, ob das literarische Verständnis (in den Bahnen Gunkels) gegenüber einer liturgischen Auffassung (in der Gefolgschaft Mowinckels) der Psalmen so zu präferieren ist, wie es die beiden Ausleger tun. Kleinere Inkonsistenzen und Fragwürdigkeiten sind ferner anzuführen (drei Beispiele: 1. der wichtige WBC-Kommentar von Leslie Allen ist in der 2002 revidierten Edition aufzulisten und zu rezipieren; 2.

ein Hinweis, dass der Ausleger im Blick auf die Zeitperspektive von Ps 126,1–3 seine frühere Einschätzung geändert hat, wäre angebracht; 3. die Darbietung der Übersetzung von Ps 132 suggeriert Vierteiligkeit, in der Analyse wird von einer Zweiteilung gesprochen [mit weiterer Unterteilung] und das Aufbauschema bietet dann eine weitere Untergliederung – es fehlt hinsichtlich der Gliederung an Klarheit in Bezug auf Terminologie und Hierarchisierung). Schließlich wünschte sich der Rezensent eine (noch) stärkere theologische und spirituelle Ausschöpfung der Aussagegehalte.

Mit Hossfeld / Zenger ist ein materialreicher und profunder Psalmenkommentar (derzeit für Ps 51–150) greifbar. Dafür ist den Autoren zu danken und auch dem neuen Band eine gute wie kritische Aufnahme zu wünschen. Vor allem aber kann man sich dem nur anschließen, was die beiden Autoren als letzten Satz im Vorwort zum zuerst erschienenen Band (Psalmen 51–100, S. 12) formuliert haben: „Wir hoffen, daß unser Kommentar zu einer neuen Hochschätzung dieses für Juden und Christen so wichtigen biblischen Buches beitragen kann.“

Beat Weber

F mi Adey mi: *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul*. Foreword by Roy B. Zuck, Studies in Biblical Literature 94, New York: Peter Lang, 2006, geb., 325 S., € 71,30

Dieses Buch ist das Produkt der Ph. D.-Dissertation, die der Autor am Dallas Theological Seminary schrieb. Leider erfährt man nicht, ob die Dissertation für die Publikation überarbeitet wurde. Der Titel verführt zu denken, dass die Arbeit den Neuen Bund aus Jeremia 31,31–34 mit den Aussagen des Apostels Paulus zum Neuen Bund vergleicht. Das ist aber nur bedingt das Anliegen des Autors. Vielmehr geht es Adey mi darum zu erarbeiten, was die Tora im Neuen Bund des Jeremia beinhaltet und ob Paulus in seinen verschiedenen Ausführungen das Gesetz Christi mit der Tora des Neuen Bundes identifiziert.

Dieses Thema wird wie folgt erarbeitet: In der Einleitung stellt der Autor seine These über den Inhalt der Tora im Neuen Bund des Jeremias gleich mit dem neutestamentlichen Ausdruck „Gesetz Christi“. Dann folgt ein Überblick, wie verschiedene Neutestamentler (A. Schweitzer, E. P. Sanders, James Dunn, Heikki Räisänen, C. E. B. Cranfield, Daniel Fuller) den Ausdruck „Gesetz Christi“ interpretieren. Leider wird keine Begründung gegeben, weshalb nur diese Neutestamentler ausgewählt wurden.

Im zweiten Kapitel wird eine Rezeptionsgeschichte über die Tora im Neuen Bund gegeben. Das Spektrum reicht von den frühen Kirchenvätern bis in die Gegenwart. Natürlich darf in einer amerikanischen Dissertation die Diskussion zwi-

schen den Bundestheologen und den Dispensationalisten über dieses Thema nicht fehlen.

Das dritte Kapitel liefert eine allgemein solide grammatische Analyse des jeremianischen Textes. Leider bleiben der engere sowie der weitere Kontext in Jeremia vollkommen unberücksichtigt. Die Aussage, dass Jeremia 31,31-34 ins Eschaton gehört, wird exegetisch nicht bewiesen. Der Begriff Eschaton kommt im Buch in Bezug auf den Jeremiatext immer wieder vor, er bleibt aber schwammig.

Das vierte Kapitel beschreibt das Verständnis der Tora im Neuen Bund zur Zeit des zweiten Tempels. Er zeigt auf weshalb die Septuaginta den hebräischen Begriff *berit* mit *diatheke* übersetzt. Hier macht er sich die Sichtweise Behms (Kittel) zu Eigen.

Der größte Teil der Dissertation befasst sich mit dem Begriff Tora in den paulinischen Briefen. Die Quintessenz seiner Argumentation in den Kapitel fünf und sechs ist, dass Paulus überall dort (1 Kor 11,25; 2 Kor 3,3.6-17; Röm 11,27; Gal 6,2; 1 Kor 9,21), wo er den Begriff Neuer Bund oder Gesetz Christi benutzte, den Neuen Bund aus Jer 31 meinte. Den Imperativen in den paulinischen Briefen widmet Adey mi das längste Kapitel. Alle Imperative werden christologisch begründet. Es gibt keine Reflexion diesbezüglich über die Aussagen des jeremianischen Textes.

Es fällt in diesem Werk auf, dass viele Argumente aus den Arbeiten anderer Wissenschaftler stammen und nicht aus dem griechischen oder hebräischen Text selbst. Es wurde sehr wenig deutsche Literatur verarbeitet, obwohl deutsche Zitate anzutreffen sind. Leider sind diese aber fehlerhaft wiedergegeben. Die Bibliografie listet nicht alle Werke auf, die gebraucht wurden. Es fehlen zu dem Thema zu viele wichtige Werke, wie die von Backhaus, Böhmer, Bozak, Bright, Fischer, Grässer, Gross, Levin, Lohfink, Martin-Archard, Schenker, Sweeney, Tita, Weippert.

Leider füllt diese Arbeit nicht die Lücke, die besonders unter den Evangelikalen besteht in Bezug auf die Erfüllung des Neuen Bundes in Jeremia 31.

Helmuth Pehlke

Anja Klein: *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39*, BZAW 391, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, Ln., 451 S., € 109,95

Das Buch ist die nur wenig überarbeitete Fassung einer im Sommer 2008 in Göttingen bei R. G. Kratz angenommenen Dissertation. Die Verfasserin geht darin der in den letzten Jahren vermehrt diskutierten Frage der „Schriftauslegung in der Schrift“ nach (so der Titel der 2000 erschienenen FS für O. H. Steck, die u. a.

von R. G. Kratz herausgegeben wurde). Hintergrund dieses besonders in den Prophetenbüchern festzustellenden Phänomens ist nach Klein der doppelte Charakter des prophetischen Wortes. Es wurde jeweils in eine konkrete geschichtliche Situation gesprochen und ist deshalb zeitbedingt. Als Gotteswort ist es jedoch zugleich „für diese und alle künftigen Zeiten“ von Bedeutung: „So zeigt die Fortschreibung vorliegender Texte durch sekundäre Ausdeutungen, dass sich die Verfasser dieser Zusätze der historischen Bedingtheit des vorgegebenen Prophetenwortes durchaus bewusst waren. Zugleich aber müssen sie mit einer absoluten Gültigkeit des Wortes gerechnet haben, da sie keinen neuen Text verfasst haben, sondern den alten unter dem Eindruck einer veränderten geschichtlichen Erfahrung neu interpretiert haben“ (5).

Ez 34–39 bietet sich nach Klein für eine solche Untersuchung an, da das Ezechielbuch als Ganzes schriftliche Traditionen voraussetzt (vgl. z. B. 3,1–3) und innerhalb des Buches die Heilsankündigungen bereits auf andere Ezechieltexte zurückgreifen.

In einem ersten Abschnitt nimmt Klein für Ez 34 die schon früher geäußerte Beobachtung einer Beziehung zu Jer 23,1–8 auf. Methodisch geht sie dabei so vor, dass sie zunächst beide Abschnitte literarkritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht. Die in Ez 34 erkennbare Aufnahme von Jer 23,1–8 lässt sich ihrer Ansicht nach dann sowohl in der Grundschrift als auch in späteren Ergänzungen nachvollziehen. „Die Rezeption von Jer 23 in Ez 34 dient dabei nicht nur der Kontinuität und Versicherung der jeremianischen Heilsverkündigung, sondern die verschiedenen Autoren im Hirtenkapitel setzen je eigene Akzente“ (59).

Die weiteren Untersuchungen ordnet Klein nach der von ihr rekonstruierten Redaktionsgeschichte, ausgehend von den spätesten Texten: 36,23b–38 („Der neue Bund“); 38–39 („Die Zerschlagung Gogs“); 36,16–23b und 39,23–29 („Der heilige Name Jhwhs“); 34,25–30 und 37,25–28 („Der Bund des Heils“); 37,15–24 („Das geeinte Volk, der eine König und David“); 37,1–14 („Die Wiederbelebung der trockenen Knochen“) und schließlich 35,1–36,15 („Heilsworte für die Berge Israels“).

Für die Spätdatierung von 36,23b–38 beruft sie sich dabei auch auf den griech. Papyrus 967, in dem u. a. dieser Textabschnitt fehlt und dessen textkritischer Wert von einer zunehmenden Anzahl von Exegeten relativ hoch eingeschätzt wird (vgl. etwa verschiedene Aufsätze von Johan Lust, der für BHQ die Ausgabe des Ezechieltextes vorbereitet, oder umfassend Peter Schwagmeier, *Untersuchungen zu Textgeschichte und Entstehung des Ezechielbuches in masoretischer und griechischer Überlieferung*, Diss. Universität Zürich 2004).

Klein kommt durch ihre Untersuchungen zu einem recht komplexen Redaktionsmodell für Ez 34–39 (vgl. die Übersicht auf S. 409). Beispielhaft sei das hier für Ez 38–39 kurz skizziert: Die Grundschrift dieser Kapitel erkennt Klein in 39,1–5. Für diesen Abschnitt beobachtet sie sowohl Bezüge zu den Fremdvölkerworten des Ezechielbuches als auch eine literarische Abhängigkeit von der Ankündigung des „Feind aus dem Norden“ in Jer 6,22f. Inhaltlich könnte sich

dieses Grundwort nach Klein auf ein Geschehen kurz vor (!) der noch ausstehenden Heilswende für Israel beziehen. Das weitere Wachstum der Perikope beschreibt sie folgendermaßen: In einem ersten Schritt wird durch die Vorschaltung von 38,1–9* die Bedrohung auf Israel bezogen und in die Zukunft verlegt. Anschließend wurde durch 38,10–16 und 39,6–7 das Thema der Völkererkenntnis ergänzt. Mit 38,17 und 39,8 wird dann das Gog-Geschehen jeweils als Erfüllung prophetischer Worte gedeutet: „Hier scheint sich bereits ein Schriftverständnis abzuzeichnen, nach dem die Schrift als eigene Größe mit Autorität verstanden wird, die zitiert und kommentiert werden kann“ (S. 103 zu 38,17). In Kapitel 38 folgte anschließend 38,18–23 als weitere Fortschreibung, in Kapitel 39 zuerst 39,17–20, dann 39,11–16, 39,9–10 und schließlich 39,21–22.

Die Besonderheit der Schriftauslegung im Ezechielbuch zeigt sich für sie darin, dass das Rezeptionsinteresse von Anfang an „über das Buch hinaus auf die priesterliche und schriftprophetische Überlieferung des Alten Testamentes gerichtet ist“ (406), das Buch als Ganzes wurde „bewusst als ein Kompendium der alttestamentlichen Schriftprophetie gestaltet“ (407). Angesichts des Umfangs und der Art der von Klein angenommenen Ergänzungen zeigt sich, dass sie den Begriff „Schriftauslegung“ in einer sehr spezifischen Weise verwendet. Im Blick auf den in der Einleitung beschriebenen doppelten Charakter des prophetischen Wortes stellt sie vor allem die „historische Bedingtheit“ der jeweiligen Textfassung heraus, eine „absolute Gültigkeit“ etwa der ursprünglichen Prophetenworte eines Propheten Ezechiel oder aber auch der späteren Textzusammenhänge tritt demgegenüber in den Hintergrund.

Insgesamt ist die Studie geprägt durch eine intensive Arbeit an den Texten. Auch für diejenigen, die ihrer vor allem durch tendenzkritische Argumente gestützten Literarkritik und ihrer Zuversicht in der Rekonstruktion früherer Textfassungen nicht zustimmen werden, finden sich deshalb viele weiterführende und vertiefende Beobachtungen, die bei einer Beschäftigung mit den von Klein untersuchten Texten eine Lektüre in jedem Fall lohnenswert machen. Durch ein ausführliches Bibelstellenregister ist das Buch dazu auch gut erschlossen.

Christoph Rösel

Jörg Jeremias: *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha*, Das Alte Testament Deutsch 24,3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, kt., X, 232 S., € 42,90

Der vorliegende Kommentar des ausgewiesenen Dodekapropheten-Experten Jörg Jeremias folgt dem bekannten Format der Reihe Das Alte Testament Deutsch. Er bietet also neben der exegetischen Auseinandersetzung mit den Texten und den vom Autor angefertigten Übersetzungen Einleitungen zu den einzelnen Büchern, in denen auf die Zeit und Person des Propheten und die Entwicklung des Buches

und dessen Botschaft eingegangen wird. Darüber hinaus finden sich Listen der neueren Kommentare (seit 1970) und der weiteren zitierten Literatur. Besonders wichtige Spezialstudien zu einzelnen Abschnitten sind im Anschluss an die Übersetzung des Textes aufgeführt.

Im Vorwort erläutert der Autor, wie sich seine Auffassung der behandelten Prophetenbücher im Laufe des letzten Jahrzehnts verändert hat. Dabei ist auffällig, wie stark Jeremias der Tendenz der deutschsprachigen Forschung der letzten Jahre gefolgt ist, die vermehrt von Fortschreibungen ausgeht und den Propheten und dessen eigene Worte immer mehr in den Hintergrund treten lässt. Im Einzelnen schlägt sich dies folgendermaßen nieder:

Das Joelbuch, das in großem Maße auf Texte älterer Propheten anspielt, datiert Jeremias der jüngeren Forschung folgend in das beginnende 4. Jh. v. Chr. Die ersten beiden Kapitel stellen für ihn eine sachliche Einheit dar, die über die erfahrene Not und den eschatologischen Schrecken hinaus eine eventuelle Rettung des Gottesvolkes in Aussicht stellt. Die von einer streng eschatologischen Ausrichtung geprägten Kapitel 3 und 4 seien unabhängig voneinander nachgetragen worden. Die jüngsten Wachstumsspuren in 4,16a.18 wollen das Joelbuch schließlich durch Anspielungen an das Amosbuch im Zwölfprophetenbuch verankern. Theologisch

„will das Joelbuch sagen, dass sich ein Israel, das sich in der Stunde der Gefahr dank seines Propheten bewährt hat (2,12ff), gewiss und getrost auf die heilvolle Zukunft Gottes mit seinem Volk verlassen kann (Kap. 4) – wenn sich denn jedes einzelne Glied, von Gott selber durch seinen Geist darauf vorbereitet, in der eschatologischen Not auf dem Zion zu Jahwe bekennt (Kap. 3)“.

Obadja, einer der ersten Repräsentanten der „schriftgelehrten Prophetie“, ist laut Jeremias ebenfalls in der Spätzeit der biblischen Prophetie anzusetzen, die ältere Prophetenworte in Erfüllung gehen und damit den „Tag Jahwes“ und die Endzeit anbrechen sieht. Die vielfach vorgenommene Zweiteilung des Buches lehnt Jeremias ab. Vielmehr sei das gesamte Buch als eine Exegese von Jeremia 49,7–16 zu verstehen, in der die Auseinandersetzung mit dem Geschick Edoms beispielhaft für das Geschick aller Völker am endzeitlichen „Tag Jahwes“ steht. Jüngere Ergänzungen des insgesamt jungen Buches finden sich lediglich in den Versen 18–20.

Im Fall des Jonabuches, der wohl jüngsten Prophetenschrift des Alten Testaments, betont Jeremias die hohe Kunst der Darstellung, den gekonnten Einsatz von Leitworten und dem Stilmittel der Typisierung, den durchdachten Aufbau, in dem die Szenen der beiden Hauptteile bewusst aufeinander bezogen sind, sowie die lehrhafte Intention, die sich besonders im Anliegen der Deutung zentraler Worte der Schrift (bes. Ex 34,6 und Joel 2,13–14) niederschlägt. Ein mehrstufiges Wachstum der Erzählung nimmt er grundsätzlich nicht an. Lediglich bei dem Psalm im zweiten Kapitel handele es sich um eine spätere Hinzufügung. Der

theologische Schwerpunkt des Buches liegt für Jeremias auf der Frage nach dem Wesen Gottes und dessen Handeln an Ninive, das sowohl schöpfungstheologisch als des Schöpfers Mitleid mit seinen Geschöpfen begründet (Jona 1,9; 4:10–11) als auch prophetischer Theologie entsprechend im Sinne von Ninives Umkehr und Jahwes Reue gedeutet wird.

Im Michabuch findet Jeremias vier grundverschiedene Teile: 1–3; 4–5; 6,1–7,7 und 7,8–20. Worte des Propheten von Moreschet finden sich nur in den Kernkapiteln 1–3, die in den Teilen 2 und 3 auf unterschiedliche und wohl voneinander unabhängige Weise rezipiert werden. Aber auch die Kernkapitel gehen nicht durchweg auf Micha selbst zurück, sondern weisen exilische Bearbeitungen auf, die die Schuldaufweise des Propheten vermehren und theologisch vertiefen. Charakteristisch für die Botschaft Michas ist vor allem die atypische Verwendung des Begriffs „mein Volk“, der nicht wie sonst üblich in der Gottesrede, sondern vielmehr in der Prophetenrede erscheint und dann nicht das Volksganze, sondern die dem Propheten besonders am Herzen liegenden Menschen bezeichnet, diejenigen nämlich, die unter den gesellschaftlichen Bedingungen seiner Zeit am meisten zu leiden hatten.

Die zweite Sammlung in Kapitel 4–5, die der Zukunft Gottes mit Jerusalem im Anschluss an das Gericht gewidmet ist, ist Jeremias zufolge über einen Zeitraum von zwei bis drei Jahrhunderten (d. h. von der Zeit des Exils bis hin zur hellenistischen Periode) in drei „Fortschreibungsschüben“ entstanden und setzt die im ersten Teil angedrohte Zerstörung Jerusalems voraus. Die drei Texte des dritten Teils (6,1–7,7), bei denen ebenfalls mit Fortschreibungen zu rechnen ist, weisen keine wesentlichen sprachlichen oder konzeptionellen Bezüge zu diesen Kapiteln auf, sondern beziehen sich vielmehr auf Micha 3 zurück. Während zudem die Texte in Micha 4–5 mit jesajanischen Traditionskreisen in Verbindung zu bringen sind, greifen die Passagen des dritten Teils die Sprache des Jeremiabuches auf. Das Gebet der Zion-Gemeinde in 7,8–20, das aus einem Schuldbekenntnis, der Hoffnung auf die Restitution Groß-Israels und dem Dank für die Vergeltungsbereitschaft Gottes besteht, setzt in seinen sprachlichen Brücken zu den beiden vorherigen Teilen deren Verbindung bereits voraus. Außerdem habe eine völkerkritische Endredaktion Spuren an den Nahtstellen des Buches hinterlassen.

Im Gegensatz zur jüngeren deutschsprachigen Dodekaprophetonforschung folgert Jeremias, dass das Michabuch zunächst unabhängig vom sich entwickelnden Zwölfprophetenbuch entstanden und erst ab der früh-hellenistischen Zeit im Zusammenhang mit einem Mehrprophetenbuch gelesen worden ist.

Auch wenn man Jeremias nicht in allen redaktionskritischen Hypothesen und Schlussfolgerungen zu folgen vermag, ist der Kommentar vor allem aufgrund der unbestrittenen exegetischen Kompetenz des Autors zu empfehlen, der zudem in der Tradition seines Lehrers Hans Walter Wolff stehend den gewichtigen theologischen Beitrag der hier behandelten Prophetenbücher klar herauszuarbeiten und gebührend zu würdigen versteht.

Karl Möller

Weitere Literatur:

- Leslie C. Allen: *Jeremiah. A Commentary*, OTL. Louisville/KY: Westminster, 2008, Hb., 656 S., US \$ 59,95
- Shimon Bar-Efrat: *Das Zweite Buch Samuel. Ein narratologisch-philologischer Kommentar*, BWANT 181, Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2009, Pb., 264 S., € 44,-
- Michaela Bauks, Kathrin Liess, Peter Riede (Hg.): *Was ist der Mensch, dass du seiner gedenkst? (Psalm 8,5). Aspekte einer theologischen Anthropologie*, FS Bernd Janowski, Neukirchen: Neukirchener, 2008, Pb., X, 589 S., € 49,-
- *Ulrich Berges: *Jesaja 40–48*, HThK.AT, Freiburg i. Br., Basel, Wien: Herder, 2008, geb., 559 S., € 90,-
- Johannes Calvin: *Der Psalmen-Kommentar. Eine Auswahl*, hg. von Eberhard Busch u. a., Calvin-Studienausgabe 6, Neukirchen: Neukirchener, 2008, Pb., 414 S., € 19,90
- Duane A. Garrett: *Amos. A Handbook on the Hebrew Text*, Baylor University Press, 2008, Pb., 250 S., US \$ 24,95
- Susan Gillingham: *Psalms Through the Centuries*, Bd. 1, Blackwell Bible Commentaries, Malden/MA u. a.: Blackwell, 2008, Hb., 400 S., 20 Abb., € 68,80
- John Goldingay: *Psalms. Bd. 3: Psalms 90–150*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids/MI: Baker, 2008, geb., 816 S., US \$ 49,99
- Friedhelm Hartenstein: *Das Angesicht JHWHs. Studien zu seinem höfischen und kultischen Bedeutungshintergrund in den Psalmen und in Exodus 32–34*, FAT 55, Tübingen: Mohr, 2008, Ln., XI, 407, € 90,-
- Matthijs J. de Jong: *Isaiah among the Ancient Near Eastern Prophets. A Comparative Study of the Earliest Stages of the Isaiah Tradition and the Neo-Assyrian Prophecies*, VT.S 117, Leiden: Brill, 2008, geb., XII, 524 S., € 119,-
- Axel Knauf: *Josua*, ZBK.AT 24/3, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2008, Pb., 203 S., € 32,-
- Christoph Koch: *Vertrag, Treueid und Bund. Studien zur Rezeption des altorientalischen Vertragsrechts im Deuteronomium und zur Ausbildung der Bundes-theologie im Alten Testament*, BZAW 383, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, Hb., XI, 374 S., € 98,-
- Heinrich Krauss, Max Küchler: *Erzählungen der Bibel IV. Das erste Buch Samuel in literarischer Perspektive. König Saul*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, kt., 264 S., € 21,90
- Susan Niditch: *Judges*, OTL, Louisville/KY: Westminster, 2008, Hb., 320 S., US \$ 44,95
- Karl-Friedrich Pohlmann: *Ezechiel. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008, Pb., 232 S., € 59,90/39,90

- Werner H. Schmidt: *Das Buch Jeremia. Kapitel 1–20*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, kt., XVIII, 340 S., € 59,90
- Andreas Schüle: *Die Urgeschichte (Genesis 1–11)*, ZBK.AT, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2009, Pb., ca. 220 S., € 32,–
- Wolfgang Schütte: „Säet euch Gerechtigkeit!“. *Adressaten und Anliegen der Hoseaschrift*, BWANT 179, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, kt., 240 S., € 29,–
- Michael B. Shepherd: *Daniel in the Context of the Hebrew Bible*, Studies in Biblical Literature 123, Frankfurt a. M. u. a.: Lang, 2009, Pb., XII, 163 S., € 27,50
- James T. Sparks: *The Chronicler's Genealogies. Towards an Understanding of I Chronicles 1–9*, SBL Academia Biblica 28, Atlanta/GA: SBL; Leiden: Brill, 2008, Pb., XVI, 386 S., US \$ 47,95
- Johannes Taschner: *Die Mosereden im Deuteronomium. Eine kanonorientierte Untersuchung*, FAT 59, Tübingen: Mohr, 2008, geb., XII, 402 S., € 94,–
- Jakob Wöhrle: *Der Abschluss des Zwölfprophetenbuches. Buchübergreifende Redaktionsprozesse in den späten Sammlungen*, BZAW 389, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, geb., X, 476 S., € 118,–

4. Theologie

Bruce K. Waltke, Charles Yu: *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach*, Grand Rapids/MI: Zondervan, 2007, geb., 1.040 S., US \$ 44,99

Bruce Waltke, Professor am Reformed Theological Seminary in Orlando/Florida, stellt in diesem monumentalen Werk die Früchte von drei Jahrzehnten Vorlesungstätigkeit im Bereich AT-Theologie zusammen.

Im Untertitel sind bereits Eckpunkte des Ansatzes benannt: Grundlage bildet die *Exegese*, und zwar vor allem im Sinne einer Makro-Exegese, bei der die theologischen Botschaften größerer Buchteile bzw. ganzer Bücher in den Blick genommen werden. Mit dem Stichwort *kanonisch* verbindet Waltke die Ansicht, dass die gesamte Bibel als theologische Einheit zu betrachten ist; die letztgültigen Adressaten, auch des Alten Testaments, sind das „Israel Gottes“ (Gal 6,16), d. h. die an Christus Glaubenden. Konkret macht Waltke die übergreifende Einheit da sichtbar, wo er biblische *Themen* Buch für Buch in ihrer heilsgeschichtlichen Entwicklung darstellt.

Im umfangreichen Einleitungsteil beschreibt Waltke zunächst seine theologischen Grundlagen. Als Evangelikaler will er sich nicht über, auf, vor oder neben, sondern unter die Bibel stellen. Eine angemessene „hermeneutica sacra“ findet er in der grammatisch-historischen Methode, die darauf abzielt, durch Exegese bzw. Interpretation die abstrakten Themen und Botschaften der einzelnen Texte her-

auszuarbeiten. Seine diesbezüglichen Ausführungen lesen sich dabei streckenweise wie eine Einführung in die neueren literaturwissenschaftlichen Auslegungsmethoden nach Alter, Fokkelman, Berlin, Sternberg, Bar-Efrat u. a. Als thematisches Zentrum der Bibel benennt Waltke die Errichtung des Königreiches Gottes.

Der eigentliche Hauptteil der Theologie besteht dann aus einer Liste von 23 Themen, die Waltke am biblischen Text entlanggehend entfaltet. Aufhänger bildet jeweils eine Gottesgabe. So lauten beispielsweise die ersten Kapitelüberschriften: „The Gift of the Cosmos“ (zu Gen 1,1–2,3), „The Gift of Adam“ (zu Gen 1,26–28 und thematisch), „The Gift of the Bride“ (thematisch), „The Gift of the Garden: Humanity on Probation and the Fall“ (zu Gen 2,4–4,26) usw. Im weiteren Verlauf werden dann häufiger auch ganze Bücher in den Blick genommen, z. B. „The Gift of Warlords: Judges“, „The Gift of True Strength: 1 Samuel“, „The Gift of the Davidic Covenant: 2 Samuel“. Die Kapitel sind jeweils wie folgt aufgebaut: einleitende Bemerkungen zum Buch/Buchteil, literarische Struktur, theologische Auslegung der einzelnen Gliederungsabschnitte, Zusammenstellung der wichtigen theologischen Themen. Ergänzt wird dieser Aufbau durch thematisch-theologische Studien, bei denen jeweils ein Thema, wie z. B. „Geist Gottes“, „Land“ oder „Königtum“, durch die verschiedenen Bücher und Buchgruppen hindurch verfolgt wird.

Die Reihenfolge, in der die biblischen Bücher behandelt werden, folgt keiner bekannten kanonischen Anordnung, sondern ist auf den heilsgeschichtlichen Ansatz abgestimmt: In einem ersten Block „Primary History“ finden sich der Pentateuch und die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige, dazu Chronik, Esther und Esra-Nehemia. In einem zweiten Block, der mit „Other Writings“ überschrieben ist, folgen die Propheten in einer thematischen und chronologischen Zusammenstellung, darauf Ruth, der Psalter sowie die drei Weisheitsbücher Sprüche, Hiob und Prediger. Drei biblische Bücher erhalten kein eigenes Kapitel, nämlich Daniel, die Klagelieder und das Hohelied.

Positiv hervorzuheben ist aus meiner Sicht zunächst einmal die makro-exegetische Vorgehensweise. Klassische thematische Ansätze stehen mit der Belegstellenmethode immer in der Gefahr, den Text zur theologischen Materialsammlung zu degradieren. Waltke dagegen nimmt den jeweiligen Text in seiner Ganzheit und seiner eigenen theologischen Intention in den Blick.

Ein Problem entsteht allerdings bei der praktischen Umsetzung dieses Anliegen: Im Rahmen einer einbändigen AT-Theologie ist es natürlich nicht möglich, die exegetische Argumentation zu den einzelnen Büchern in ihrer ganzen Breite zu entfalten. Insofern entsteht teilweise der Eindruck, dass Waltke in seinen Auslegungen hinter dem zurückbleibt, was er in der Einleitung an literaturwissenschaftlicher Methodik vorgelegt hat. Speziell als unbefriedigend empfinde ich, dass Waltke zu vielen Texten Strukturanalysen präsentiert, ohne deren Gültigkeit ausreichend zu begründen bzw. ohne sie mit alternativen Vorschlägen ins Gespräch zu bringen.

Ein zweiter, grundsätzlicherer Kritikpunkt bezieht sich auf den Aufbau des Werkes. Waltke verfolgt das Ziel, die Theologie in einem Zug Buch für Buch und gleichzeitig Thema für Thema darzustellen. D. h. einmal werden am Buch entlang verschiedene Themen besprochen, dann wieder am Thema entlang verschiedener Bücher. Durch diesen ständigen Wechsel wird die Darstellung unübersichtlich und wirkt überladen. Hilfreich gewesen wäre hier m. E. ein dualer Ansatz wie z. B. der von Rendtorff, bei dem zuerst ein Durchgang Buch für Buch und anschließend eine thematische Zusammenschau geboten werden. Damit kann sowohl den Büchern als auch den Themen besser Rechnung getragen werden.

Inhaltlich liegt die Stärke von Waltkes Theologie sicher im Bereich der Bücher von Genesis bis Könige. Die Besprechung dieser Bücher macht zusammen auch fast drei Viertel der Darstellung aus. Der heilsgeschichtliche Ansatz und die Orientierung an den Bundesschlüssen führen für diesen Buchteil zu einem überzeugenden Gesamtbild (wenn auch das Thema des Königtums meinem Eindruck nach insgesamt zu positiv dargestellt ist).

Im Verhältnis dazu behandelt Waltke allerdings die Schriftpropheten und die Ketuvim zu knapp und auch unausgewogen. So erhält z. B. das Büchlein Ruth 20 Seiten, während sich die Besprechung von Jesaja gerade über vier Seiten erstreckt; Esther wird mit der Chronik zusammen in einem Kapitel behandelt; ein Kapitel für Daniel fehlt u. a. Dieser Unausgewogenheit hätte Waltke vorbeugen können, indem er anstelle der selbst gewählten Buchfolge die Ordnung der hebräischen Bibel zugrunde gelegt hätte. Diese Ordnung bildet auch ab, was aus den Büchern selbst heraus als „innere Kanonstruktur“ geschlossen werden kann (kanonische Phänomene, „konsturierte Intertextualität“ nach Lohfink). Gerade im Zusammenhang mit einem literarischen Ansatz wäre es ein Gewinn gewesen, die strukturelle Dimension von „Kanon“ in die Auslegung mit einzubeziehen.

Fazit: Schon wegen der Fülle an Material und an wertvollen theologischen Einsichten ist diese Theologie es wert, benutzt zu werden. Das gilt sowohl für die exegetischen als auch die thematischen Diskussionen. Was die methodischen Fragestellungen z. B. zum Aufbau der Theologie betrifft, bleibt das Werk allerdings hinter den neueren Entwicklungen (duale Ansätze, hebräische Kanonordnung) zurück. Der inhaltliche Schwerpunkt liegt auf den Erzählwerken des Alten Testaments, für die die Theologie sicher auch am meisten empfohlen werden kann.

Julius Steinberg

Martin Leuenberger: *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen*, AThANT 90, Zürich: Theologischer Verlag, 2008, Hb., 562 S., SFr. 90,-, € 58,-

Es handelt sich um die Habilitationsschrift von M. Leuenberger, die im Sommersemester 2007 von der Theologischen Fakultät der Universität Zürich angenommen wurde. Das Thema hat heute an Bedeutung gewonnen, weil in den Kirchen und Gemeinden vermehrt Segnungen von Kindern, Heilungs- und Segnungsgottesdienste durchgeführt werden. Im Alten Testament ist diese Thematik schon bald zu Beginn in der Genesis ebenfalls von großer Bedeutung und kommt auch im übrigen AT punktuell vor, darum will die vorliegende Arbeit wichtige Impulse vermitteln, Leitplanken für biblisch fundierte Segensvermittlung vorgeben und auch ein Korrektiv für unreflektiertes kirchliches Handeln sein.

Nach einem Forschungsrückblick werden die Desiderate für das vorliegende Werk herausgearbeitet. Sodann geht es darum, die Transformationen von Segenskonstellationen aufgrund der Primärquellen, d. h. den Abbildungen und außerbiblischen, israelischen Segenstexten, sowie aufgrund der Sekundärquellen, d. h. den alttestamentlichen Texten, aufzuzeigen. Dabei grenzt Leuenberger die Thematik auf den Begriff *Segen* ein. Für das Studium der Segensabbildungen werden die Methoden der Bildinterpretation verwendet (65–74). Für das Studium der Texte wird neben den literarkritischen Methoden die Sprechakttheorie angewandt (10, 33). „Segnen“ ist demgemäß ein performatives Verb. Zudem werden die neueren Erkenntnisse der Religionswissenschaft einbezogen, die zwischen der Primär- und Sekundärreligion unterscheidet (77–85).

Bei Abbildungen von Segensmotiven handelt es sich vor allem um nackte Göttinnen, die ihre Kinder säugen, säugende Muttertiere sowie um Capriden, die Blätter an stilisierten „Lebensbäumen“ fressen; alle drei Motive sollen Fruchtbarkeit symbolisieren und somit Segenszuspruch sein. Es ergibt sich beim Studium dieser Abbildungen die Erkenntnis, dass man in der Bronzezeit um 3000–1200 v. Chr. phyto- und anthropomorphe Motive findet (34f), in der Eisenzeit I–IIA um 1200–900 v. Chr. jedoch nur noch theriomorphe (35–37, 111–113, 453). Der Grund für diese Transformation der ikonographischen Segenskonstellationen könnte die Tendenz zur Anikonizität in der Eisenzeit sein, doch „wirklich stringente Erklärungen stehen noch aus“ (112).

Die weiteren Primärquellen sind zum einen Texte aus dem 9.–8. Jahrhundert v. Chr. von Kuntilet 'A rud (50 km südlich von Qadeš Barnea) und Irbet el-Qom (14 km westlich von Hebron), die Segen von Baal, von Jhwh und seiner Ascherah, oder von Jhwh aus Teman bzw. Samaria an Personen weitergeben (115–149). Leuenberger sieht in den Texten eine Transformation der Segenskonstellation von Kuntilet 'A rud zum späteren Text von Irbet el Qom, nämlich dass a) die Göttin Ascherah hinter Jahwe zurücktritt und b) sich der Segen

nun auch auf das Jenseits ausweitet – letzteres nur, weil man die Inschrift bei einem Grab fand (147–149). Diese Deutung auf der Grundlage der wenigen Einzeltexte ist überzeichnet. Wenn die späteren Primärtexte aus dem 7.–6. Jahrhundert nur noch Jhwh ohne Aschera und Jhwh ohne Ortsangabe als Segensspender angeben (151–177), heißt das nicht, dass hier eine Entwicklung zum Monotheismus stattgefunden hätte. – Die beiden berühmten ursprünglich eingerollten Silberamulette, wahrscheinlich von etwa 600 v. Chr., die mit dtn. Formeln und dem beinahe vollständigen aaronitischen Segen beschriftet sind, werden ebenfalls eingehend besprochen (155–177). Die Abhängigkeitsrichtung wird von den Amuletten zu Num 6,24–26 festgelegt (169). Doch müsste man logischerweise annehmen, dass man wegen des begrenzten Platzes auf den Amuletten alles wegließ, was in Num 6,24–26 überflüssig schien. Zudem scheint mir der emphatisch dreifach mit Jhwh beginnende Segen in Num 6 ursprünglich zu sein! Dazu kommen die deuteronomischen, formelhaften Wendungen, die ebenfalls auf den Amuletten vorhanden sind. Sie lassen auf eine längere Vorgeschichte derselben schließen.

Die Sekundärquellen des AT werden entsprechend der heutigen Datierungstheorien und -diskussionen zeitlich eingeordnet (übersichtliche tabellarische Darstellung 471, siehe auch 186–190), beginnend mit *den ältesten Segenstexten* in Gen 26*, 27*; 32,23ff*; Dtn 28,3–6*, die ins 9. Jahrhundert datiert werden. Es folgen der *Jakobszyklus* in Gen 25–35*; 49* um 700 v. Chr., die *Vätergeschichte* von Gen 12–35*; 49* und die Redaktion von Dtn 6–28* um 600 v. Chr. Eine erste Redaktion von Dtn 5–30* und Ex 1/2 – 2 Kön 25* wird zwischen 600 und 500 v. Chr. datiert, die *priesterliche Grundschrift* (P^G) Gen 1,1–Lev 9,24* um 500 v. Chr. und die Endredaktion des ganzen *Pentateuchs* um 300 v. Chr. Die *vorderen und hinteren Propheten* sollen um 200 v. Chr. endredigiert worden sein, noch später die *Ketubim*. Leuenbergers letzte Segensevaluation befasst sich mit Hi 1f*; 42,7–17, die er z. T. um 400 v. Chr. und z. T. um 300 v. Chr. datiert. Er ergänzt sie noch mit der kurzen Besprechung von neben- und nachalttestamentlichen Quellen aus Israel. Verständlicherweise stehen oder fallen seine Resultate bezüglich der Transformationen der Segenskonstellationen mit diesen Datierungen, während seine akribischen Beobachtungen zu den jeweiligen Segen und Segenstheologien unabhängig davon aufschlussreich sind.

Bezüglich der versprochenen Ergebnisse, die für die heutige Zeit fruchtbar gemacht werden können, wird vor allem die Betonung Leuenbergers auf die Selbstwirksamkeit des Segens, die bis hin ins Magische reicht, zu Diskussionen Anlass geben (485). Man würde vom alttestamentlichen Bestand her weniger von „Selbst-“ und „magischer Wirksamkeit“ sprechen dürfen, als von der Jhwh-Wirksamkeit, die den Segen begleitet.

Walter Gisin

Siegbert Riecker: *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung*, Beiheft Interkulturelle Theologie, Zeitschrift für Missionswissenschaft 10, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck, 2008, Pb., 168 S., € 16,–

Siegbert Riecker, Pastor im Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden und Dozent für Systematische Theologie an der Bibelschule Kirchberg, legt auf 168 Seiten einen Forschungsüberblick zum Thema Mission im Alten Testament vor, der genau so aufbereitet ist, wie sich das der interessierte Leser wünscht.

Das Werk beginnt mit einem nur einseitigen Vorwort, in dem neben dem obligatorischen Dank mitgeteilt wird, dass es sich hier ursprünglich um ein einleitendes Kapitel zur Dissertation des Autors handelte, der im Jahr 2006 an der Evangelischen Theologischen Facultät in Leuven in Belgien promovierte. Die Dissertation ist unter dem Titel „Ein Priestervolk für alle Völker: Der Segensauftrag Israels für alle Nationen in der Tora und den Vorderen Propheten“ (SBB 59) erschienen.

So beschränkt sich die Einleitung zu diesem Forschungsüberblick auf fünf Seiten – mehr ist auch nicht nötig, um das Problemfeld zu umreißen und darauf hinzuweisen, dass bereits 1993 die Dissertation „Altes Testament und Mission“ von Erich Scheurer bereits gute Vorarbeit geleistet hat, was die zum Thema erschienenen Titel bis 1981 in deutscher Sprache angeht. Weitere bibliographische Sammlungen von Forschungsbeiträgen werden ebenfalls genannt. Riecker legt daher den Schwerpunkt seines rund 110 Seiten starken Überblicks außer auf die seit Scheurers Dissertation erschienenen Werke besonders auf die ältere internationale Literatur, die sich mit der Frage nach Mission im AT befasst. Auf gut sechzehn Seiten bietet der Autor eine „Zusammenfassung und Auswertung“, der naturgemäß ein ausführliches Literaturverzeichnis folgt.

Es ist besonders hervorzuheben, dass dieses Werk mit einem Stichwortverzeichnis versehen wurde, das die für das Thema wichtigsten Begriffe enthält. Ganz offensichtlich wurden die Fundstellen lediglich automatisiert zusammengetragen, eine weitere Bearbeitung, wie die Zusammenfassung aufeinanderfolgender Seiten oder eine Hervorhebung der zentralen Stellen für den jeweiligen Begriff, erfolgte leider nicht. Doch im Zeitalter generell leerer Kassen und enger Zeitkorsette kann man wohl kaum eine Renaissance des Registermachens erwarten, das doch in seiner kunstvollen (und dann erst wirklich vielseitig nützlichen) Form stets diffizile und zeitraubende Hand- und Kopfarbeit erfordert. Gut versteckt, noch hinter dem Stichwortverzeichnis, findet sich eine weitere Zusammenfassung (nicht zu verwechseln mit der sechzehnseitigen „Zusammenfassung und Auswertung“) des gesamten Werkes auf einer Seite – ein guter Service, von dem wohl kaum jemand etwas haben wird, weil man ihn an dieser Stelle nicht vermutet. Noch vor dem Schmutztitel oder auf der Umschlaginnenseite vorn im Buch würde dieser Text sicherlich mehr beachtet werden.

Die Darstellung der akribischen Arbeit, die bei einem sorgfältigen Forschungsüberblick zwangsläufig anfällt, bildet den Hauptteil des Buches. Der zu leistende Überblick wird durch die Einteilung der vorliegenden Literatur in sieben Kategorien ermöglicht, die sich im Wesentlichen nach dem Ansatz des jeweiligen Werkes richten. Dabei wird unterschieden zwischen historisch-progressiven Ansätzen (vom Umfang her besonders Warneck, Steyne, Köstenberger/O'Brien), thematischen Ansätzen (besonders Neufeld, Kaiser, Bauckham), thematisch-dialektischen (besonders Bosch, Scobie, Scheurer), kanonischen (besonders Hedlund, Beals, Schnabel), systematischen (besonders Wright, Okoye), religionsgeschichtlichen Ansätzen (besonders Senior/Stuhlmüller) und Veröffentlichungen zu Teilbereichen (besonders Schultz, Schirmacher).

Auf den Punkt gebracht: Wer Informationen zur Forschungslage über das Thema Mission im Alten Testament benötigt, ist hier genau richtig. Siegbert Riecker hat ungefähr achtzig Titel von Wissenschaftlern aus allen Lagern dargestellt, manche in zwei Sätzen, andere auf fünf Seiten, je nach dem Umfang oder der Bedeutung des Beitrags. Dabei wird sachlich und prägnant der Kern der Aussagen präsentiert, ganz ohne schmückendes Beiwerk, welches die Konzentration stören würde. Auf dem Weg dieser Lektüre bekommt man übrigens auch – gleichsam über eine Hintertreppe – einen Einblick in etliche alttestamentlich-theologische Entwürfe.

In der „Zusammenfassung und Auswertung“ wird versucht, alle wichtigen Entwürfe miteinander ins Gespräch zu bringen, was natürlich nur bedingt und in enger Begrenzung überhaupt gelingen kann und unter diesen Vorzeichen auch gelungen ist. Die abschließenden Gedanken zur Weiterarbeit sind sehr grundsätzlich und daher allgemein beachtenswert. Die Antwort auf die im Titel gestellte Frage „Mission im Alten Testament?“ fällt übrigens überwiegend negativ aus, weshalb versucht wird, das dem AT fremde Konzept, das nur von außen an den biblischen Text herangetragen wurde, durch eine Veränderung der Fragestellung zu retten. So wird nicht mehr versucht, die Frage zu beantworten, ob es Mission im AT gebe, sondern vielmehr nachtraglich nach Strukturen im biblischen Text gesucht, die Mission vorbereiten. So wird beispielsweise Mission im Allgemeinen als zentrifugale Bewegung gedacht, bei der jemand sich mit einer Botschaft an andere wendet und sie zu erreichen versucht. Dagegen sei im AT zu erkennen, dass eher eine zentripetale Bewegung, von außen nach innen, angedacht sei, bei der z. B. die Nationen den Zion streben. Ob das noch die Mission ist, nach der anfangs gefragt wurde? Die Definition von „Mission“ ist also der Schlüssel zu einer klaren negativen Antwort oder eben der Holzweg in ein weites Feld, das mit erkennbarer Mission nichts mehr zu tun hat.

Insgesamt hat Siegbert Riecker einen wertvollen Band für alle vorgelegt, die an biblisch-theologischen Hintergründen der Mission interessiert sind. Dabei ist es nicht dem Autor vorzuwerfen, dass einen bei der Lektüre das Gefühl beschleicht, theologische Ansätze wären der Beliebigkeit der Theologen preisgegeben, wodurch die allermeisten Ansätze selbst in ein und derselben Kategorie eher

unabhängig neben den anderen stehen als miteinander. Umso mehr tröstet die Empfehlung Rieckers, die Ansätze stets aus dem biblischen Text zu erheben, nicht von außen an ihn heranzutragen. Nur so wird langfristig wertvolle, den biblischen Schriften angemessene Forschung möglich.

Oliver Roman

John Barton: *The Old Testament. Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton*, Society for Old Testament Study Monographs, Hampshire/U.K.: Ashgate, 2007, geb., XII, 292 S., € 78,99

Eine Veröffentlichung zu den spannenden Themen Kanon, Literatur und Theologie des Alten Testaments führt gewöhnlich zu begeisterter Zustimmung oder entsetzter Ablehnung. Barton enttäuscht beide Erwartungen. Es wäre sicher respektlos, seine Befürchtungen von „terminal boredom“ (157) zu bestätigen. John Barton ist ein Bewahrer der Tradition, der historisch-kritischen Tradition.

Theologisch folgt der „Oriel Professor of the Interpretation of Holy Scripture“ in Oxford seinen Vorgängern James Barr (1976–78) und Ernest Nicholson (1979–90). Letzterer gilt als der Verwalter des Erbes von Julius Wellhausen in der englischsprachigen Welt. So argumentiert auch Barton im Fahrwasser der religionsgeschichtlichen Schule insbesondere von Rainer Albertz (siehe vor allem in „Covenant in Old Testament Theology“, 269–278).

Vier Jahre nach der Aufsatzsammlung Bartons zu Themen biblischer Ethik (*Understanding Old Testament Ethics*, Louisville/KY: Westminster 2003) folgt nun eine Sammlung von 24 Beiträgen aus der Zeit von 1984 bis 2003, verteilt auf die drei Themenbereiche Kanon, Literatur und Theologie. Barton wendet sich darin gegen entsprechende Ansätze: Im erste Teil verteidigt er den traditionellen historisch-kritischen Ansatz gegen den *kanonischen* Ansatz von Brevard Childs. Im zweiten Teil verteidigt er ihn gegen eine *literarische* Interpretation. Im dritten Teil stellt er die Möglichkeit einer *Theologie* des Alten Testaments grundlegend in Frage (vgl. „Gerhard von Rad on the World-View of Early Israel“, 215–233). Im religionsgeschichtlichen Paradigma ist „Theologie“ nur noch möglich als Rezeptionsgeschichte, welche den (abgelehnten) Weg von der Religionsgeschichte in die Systematische Theologie deskriptiv nachzeichnet: „In effect, biblical theology as I am defining it is a critical analysis of the reception history of biblical texts, but one which compares that history carefully both with the original meaning of the texts and with the theological doctrine that has both resulted from and been read back into the texts in question“ (261, vgl. 276f).

Allgemein fällt auf, dass sich Barton kaum mit Texten der Bibel selbst beschäftigt, sondern vornehmlich mit Methodenfragen. Ein Bibelstellenregister entfällt konsequenterweise.

Auch wenn an dieser Stelle nicht alle Beiträge aufgezählt werden können, um der abschließenden Frage nach dem Ertrag genügend Raum zu geben, seien doch einige interessante Titel genannt. In „The Law and the Prophets“. Who are the Prophets“ (5–18) beschäftigt sich Barton mit verschiedenen Lesarten der Prophetenbücher (als Veranschaulichung von Gottes Charakter, als Kommentar zur Tora, als Geschichtsschreibung, als Voraussage auf die eigene „letzte“ Zeit). In „History and Rhetoric in the Prophets“ (247–255) folgt er Eric William Heaton These, dass die Propheten der Bibel sich nicht als „Propheten“ auf Offenbarung berufen, sondern als „Laien“ rational gegen moralische und soziale Missstände argumentieren – ein Gegensatz, der angesichts des biblischen Textbefunds recht künstlich erscheint.

Unter Berufung auf Umberto Cassuto stellt Barton die Frage „What is a Book? Modern Exegesis and the Literary Conventions of Ancient Israel“ (137–147). Inwiefern kann man im Alten Testament mit der Kohärenz eines modernen „Buchs“ rechnen? Was heute literarkritisch als verworren beanstandet wird, kann früher durchaus üblich gewesen sein. Dies stelle jedoch „probably“ nicht die Quellenscheidung im Pentateuch in Frage (146). Weiter noch geht Barton mit der Frage, ob es im Alten Testament überhaupt so etwas wie „Literatur“ gibt („Reading the Bible as Literature: Two Questions for Biblical Critics“, 109–125). Dabei könne man die meisten biblischen Texte u. U. als „authorless, non-intentional texts“ betrachten (124), die Schreiber verstünden sich nicht als Autoren von Literatur im heutigen Sinn, sondern eher als Sammler und Tradenten. Solche spekulativen Überlegungen am Selbstzeugnis der Texte vorbei erinnern an Röm 10,14–16: Wo bleiben Glaube und Rettung, wenn es keinen Autor mehr gibt, keine Absicht und keine Botschaft?

Der Beitrag „Wellhausen's *Prolegomena to the History of Israel*: Influences and Effects“ (169–179) möchte Wellhausen von Hegelianischen, evolutionistischen und antisemitischen Einflüssen freisprechen. Da er kein Kind seiner Zeit gewesen sei, sei er auch heute noch quasi uneingeschränkt zu empfehlen. Hier vermisst man schmerzlich die Auseinandersetzung mit Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 3. Auflage (1. Aufl. 1956), Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1982.

Der Aufsatz „Preparation in History for Christ“ (235–246) präsentiert drei Ansätze zur Frage der Heilsgeschichte (Ablehnung von Heilsgeschichte durch die Holocaust-Theologie, Christus als Ende der Geschichte in der lutherischen Theologie, Heilsgeschichte als „story“ neben der wirklichen Weltgeschichte bei Hans Wilhelm Frei). In „The Messiah in Old Testament Theology“ (257–267) deutet Barton den alttestamentlichen Messias als rein menschliche politische Gestalt, welche die Rettung von Heiden nicht im Blick hat. Hier stellt sich die Frage, ob Barton aufgrund seiner Abneigung gegen von Rad („he smuggles a messianic interpretation into his Old Testament exegesis“, 260) nicht bewusst oder unterbewusst seinen Blick für das Ganze des alttestamentlichen Messiaszeugnisses (und die Forschungsdebatte nach 1987) verschließt.

Äußerst interessant ist der letzte Beitrag zu „The Day of Yahweh in the Minor Prophets“ (279–288). Hier erkennt Barton, dass die Beschreibung des „Tages des Herrn“ in Joel 2,28–3,21 in die Zeit vor Amos (5,18) deutet. Sein Glaube an die nachexilische Entstehung Joels lässt ihn die offensichtliche Lösung einer Frühdatierung des Buchs nicht einmal in Betracht ziehen. Stattdessen weicht er aus in eine Hypothese mit mehreren nebeneinander stehenden Theologien – eine Lösung, welche letztlich jede traditionskritische Argumentation *ad absurdum* führt.

Trotz genannter Anfragen ist der Sammelband vor allem aufgrund von Bartons geschultem methodischen Blick auch für Evangelikale von hohem Wert. In seinem Aufsatz „Classifying Biblical Criticism“ (95–108) übernimmt er von Meyer Howard Adams, *The Mirror and the Lamp. Romantic Theory and the Critical Tradition*, Oxford: OUP 1953, ein sehr einsichtiges, wenn auch altes Gliederungsschema zur Einordnung exegetischer Methoden (orientiert an Autor, Leser, Text, Ereignissen/Ideen). Hier wird der gleichzeitige Wert eines historischen Ansatzes (orientiert am Autor) und eines literarischen bzw. kanonischen Ansatzes (orientiert am Text) verständlich, vor allem jedoch eines Ansatzes, der nach Wahrheit fragt (orientiert an den Ereignissen/Ideen). Diese Frage nach Wirklichkeit und Wahrheit in den Texten stand vor Aufstieg der historisch-kritischen Methode im Mittelpunkt der Forschung, wird heute jedoch nur noch von den „fundamentalists“ gestellt (99, so Bartons undifferenzierte Bezeichnung für konservative Evangelikale, vgl. 106).

Trotz dieses integrativen Modells bleibt Bartons Hauptgegner die literaturwissenschaftliche Interpretation der Bibel („There is no common ground“, 128), insbesondere jedoch Brevard Childs mit seinem kanonischen Ansatz. Dabei greift er Childs nie direkt an, sondern lässt seine Argumente ins Leere laufen („I remain cool about Child's programme“, 28) und versucht, ihn aus den Bibelwissenschaften in den Bereich der Dogmatik fort zu „befördern“: So sei der kanonische Ansatz keineswegs bedeutungslos, sondern im Gegenteil „too important to be understood purely within a biblical studies context. The canonical method is a method within systematic theology“ (32).

Sehr lehrreich sind zuletzt die deutlichen Worte über den Geist der Bibelkritik in Bartons Antrittsvorlesung „The Future of Old Testament Study“ (157–168). Für ihn geht es bei der historischen Kritik nicht um eine „Methode“ oder ein „Paradigma“. Es ist ein „Geist“, der Geist der Aufklärung, der Freiheit verspricht von jeder religiösen und kirchlichen Autorität (161f): Alleine die menschliche Vernunft wird den Forscher auf seiner Suche nach Wahrheit leiten. Spätestens hier kann der Leser nur noch staunen über das Vertrauen, welches Barton in die Vernunft, in die Möglichkeit „neutraler“, „(vorurteils-)freier“ Erkenntnis setzt (153, 162, 208). Dass er eine solche Ansicht für reformatorisch hält (163), lässt sich weder an Luthers Sicht der Vernunft als „des Teufels Hure“ (WA 18,164), noch an dessen Verständnis von Freiheit erhärten: Eine „Befreiung“ von der Autorität des Wortes Gottes führt zwangsläufig in den Dienst an menschlicher Tradition, sei es nun Papst Leo X. oder Julius Wellhausen, denn der Mensch benö-

tigt ein „Paradigma“ (oder leitenden „Geist“), einen hermeneutischen Rahmen für seine Suche nach der Wahrheit in den Texten. Was aber würde sich dazu besser eignen, als die Texte selbst?

Siegbert Riecker

Helmut Utzschneider: *Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments*, BWANT 175, Stuttgart: Kohlhammer, 2007, br., 368 S., € 49,80

Dieses Buch ist eine Fundgrube für alle diejenigen, die neugierig nach den literarischen Rahmenbedingungen und Faktoren eines gelingenden Verstehens biblischer Texte fragen. Helmut Utzschneider, Inhaber der alttestamentlichen Professur an der Kirchlichen Hochschule in Neuendettelsau, zeichnet solch eine Neugier aus. Schon als die akademische Theologie in Deutschland noch nahezu ausschließlich auf das klassische Inventar historisch-kritischer Methodik fixiert war, nahm Utzschneider literaturwissenschaftliche Erkenntnis auf, die er für die alttestamentliche Exegese fruchtbar machte. Ein wichtiges Ergebnis davon ist die vom ihm und Stefan A. Nitsche verfasste Methodenlehre: *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*. Der vorliegende Band stellt nun eine Sammlung der einschlägigen Artikel Utzschneiders seit dem Jahre 1988 dar.

In jenem Jahr erschien sein Aufsatz „Das hermeneutische Problem der Uneindeutigkeit biblischer Texte – dargestellt an Text und Rezeption der Erzählung von Jakob am Jabbok (Gen 32,23–33)“. In diesem Aufsatz beruft sich Utzschneider zum ersten Mal auf den Konstanzer Anglisten W. Iser, wenn er die „Unbestimmtheitsstellen“ der Texte für die Uneindeutigkeit von Bibeltexten verantwortlich macht. Dieser Aufsatz bildet mit vier weiteren Artikeln, die stark von U. Ecos Rezeptionsästhetik geprägt sind, den ersten von vier Hauptteilen des Buches: „I. Lesarten der Bibel – literaturwissenschaftliche Grundfragen“ (15–100).

In einem zweiten Hauptteil (II. Textdialoge – Intertextualität und Übersetzung; 101–192) findet sich u. a. ein Aufsatz zum „Standort einer Übersetzung der Septuaginta“. Utzschneider, selbst Mitherausgeber der deutschen Übersetzung, plädiert für eine Übersetzung „auf Augenhöhe“ (142), die sowohl die Verpflichtung gegenüber der hebräischen Vorlage sichtbar macht als auch die Eigenständigkeit der Septuaginta achtet. In diesem Hauptteil findet sich auch ein im Deutschen bislang unveröffentlichter Artikel zu den Zwölf Propheten im Neuen Testament (170–191).

Der Prophetie als Drama ist der dritte Hauptteil gewidmet (III. Imagination – Dramatische Prophetie als Beispiel; 195–298). Prophetische Texte weisen, so Utzschneider, wichtige Merkmale eines Dramas auf: „Sprachlich und strukturell sind sie durch die Figurenrede bestimmt; sie evozieren notwendig einen sze-

nisch-visuellen Hintergrund (Opsis) und sind durch sinnhafte Handlungsentwürfe (Plot) bestimmt.“ (230) Ansatzweise sei dies bereits von H. W. Wolffs Bestimmung einer „Auftrittsskizze“ erkannt worden (219ff), und durch Arbeiten von K. Baltzer, J. D. W. Watts und P. R. House ausgeführt worden. Die in der Prophetenforschung immer schon wahrgenommene „Mündlichkeit“ interessiere ihn nun nicht mehr „in erster Linie als literarische Vorstufe“ (202), sondern „als genrespezifisches, literarisches Stilmerkmal der schriftgebundenen Prophetie“ (203).

Aufsätze zu Hos 5,8–6,6 und Mi 4,8–5,3 konkretisieren diesen Ansatz, ein weiterer Beitrag fragt nach dem universalen Charakter des Dramas. Wenn man sich, wie von Utzschneider angestrebt, erst einmal von den klassischen wie zeitgenössischen Ausprägungen dramatischer Inszenierungen löst und somit einem falschen Formzwang entgeht, vermag dieser textübergreifende Ansatz m. E. sowohl die Komposition als auch kommunikative Funktion der Prophetenbücher überzeugend zu erhellen. Die konkreten Ausführungen verdeutlichen aber auch den weiteren Diskussionsbedarf. Ist z. B. die Bezeichnung „Auftritt“ zur Unterscheidung kleinster Sinneinheiten sinnvoll (so gleich drei Auftritte innerhalb von Mi 4,9–14 und Hos 5,9b–15; 244f, 256f)?

Der vierte Hauptteil (IV. Unterwegs zu einer ästhetischen Theologie des Alten Testaments) enthält theologische Reflexionen. In dem abschließenden, bislang unveröffentlichten Aufsatz „Seht das Wort YHWHs – Vorüberlegungen zu einer ästhetischen Theologie des Alten Testaments“ wagt der Autor den Ausblick auf ein neues Betätigungsfeld: der Konzeption einer Theologie des Alten Testaments, die den ästhetischen Merkmalen der Textarten gerecht wird und nicht abstrakte Begrifflichkeiten deduziert. Die dort von ihm genannten Leitgedanken (u. a. Poetizität, Performanz, Bildlichkeit) wecken zwar die Neugier, müssen sich jedoch erst in konkreten Ausführungen bewähren.

Betrachtet man Utzschneiders kühne Bereitschaft, immer wieder Neuland zu betreten, so kann man das (von ihm selbst konstatierte) gelegentliche Stirnrunzeln der alttestamentlichen Zunft bei seinen Ausführungen sehr wohl errahnen (8). Seine anregenden und innovativen Vorschläge und Diskussionsbeiträge sollte man jedoch mit einem freudigen Kopfnicken quittieren!

Christian D. Kupfer

Herbert H. Klement, Julius Steinberg (Hg.): *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments*, Bibelwissenschaftliche Monographien 15, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag (TVG), 2007, Pb., 342 S., € 16,95

Der Aufsatzband umfasst 14 Beiträge von elf Autoren zu unterschiedlichen theologischen Themen aus dem Bereich des Alten Testaments. Die beiden Herausgeber sind jeweils mehrfach mit eigenen Beiträgen vertreten. Angeregt wurden der

Band durch die Facharbeitsgruppe Altes Testament (FAGAT) des AfeT, in der einige der Beiträge vorgestellt und diskutiert wurden.

Im ersten Teil finden sich „Beiträge zur Methode“: Julius Steinberg („Dimensionen alttestamentlicher Theologie“, 13–34) führt in seinem programmatischen Aufsatz in die methodologischen Grundprobleme einer Theologie des Alten Testaments ein und skizziert die Vor- und Nachteile einer systematischen, einer historischen und einer literarischen Herangehensweise. Eine Engführung auf eine dieser drei Dimensionen werde dem AT nicht gerecht. Entscheidend sei aber ein literaturwissenschaftlicher Zugang, indem die literarische Struktur der einzelnen Bibelbücher und sogar ganzer Kanontteile erhoben wird. Steinberg empfiehlt den „strukturell-kanonischen“ Ansatz, wie er von Hendrik Koorevaar (ETF Leuven) entwickelt wurde, um dem AT adäquat zu begegnen. Stefan Felber, „Typologie als Denkform biblischer Theologie“ (35–54), bricht eine Lanze für die Typologie, die in der modernen Theologie weithin verschmäht werde. Eine genaue Abgrenzung zur Allegorie sei nicht möglich (36f). Schon im AT finde sich typologisches Denken hinsichtlich einzelner Personen (wie David), heilsgeschichtlicher Ereignisse (wie dem Exodus) oder (Kult-)Institutionen (wie dem Alten und Neuen Bund). Diese drei Arten von Typologie lassen sich dann auch im NT wiederfinden. Zwar sei Typologie eine „notwendige Denkform biblischer Theologie“ (53), dürfe aber nicht gegen den Literalsinn ausgespielt oder gar höher als dieser angesetzt werden. Torsten Uhlig, „Zur Bedeutung des Alten Testaments für Christen“ (55–73), schlägt eine Schneise in das Fragendickicht um die Relevanz des AT. Nachdem dargelegt wird, wie sehr das NT das AT voraussetzt und benötigt und was beide verbindet (56–66), werden die zweifache Rezeption der hebräischen Bibel im Judentum und Christentum und das Thema des „innerkanonischen Gesprächs“ problematisiert (67–70), bevor in einem Ausblick drei Bereiche angesprochen werden, in denen das AT für den Christen dienlich ist: Das AT veranschaulicht den Lebensvollzug des Glaubens durch konkrete Erzählungen, unterstreicht den schöpfungstheologischen Ansatz und lädt zur Klage als legitimer Ausdrucksform auch des christlichen Glaubens ein. Gerhard Maier, „Heilsgeschichte und Geschichte“ (75–83), beleuchtet das komplexe Verhältnis von göttlicher Heilsgeschichte und menschlichem Handeln in der Geschichte.

In einem zweiten Block werden einige Bibelbücher exemplarisch in „literarisch-theologischer“ Perspektive untersucht: Hendrik J. Koorevaar, „Eine strukturelle Theologie von Exodus – Levitikus – Numeri“ (87–131); Hartmut Schmid, „Könige – Struktur und Theologie“ (133–152); Thomas Renz, „Hesekiel – Aufbau und Theologie“ (153–171), und Julius Steinberg, „Die Chronik – eine ‚Theologie‘ des Alten Testaments“ (173–196). Auch wenn die Beiträge methodisch unterschiedliche Gewichtungen vornehmen, ist ihnen die synchrone, Endtext-orientierte Vorgehensweise gemein. Indem die literarische Struktur eines Buches oder einer Buchgruppe erarbeitet wird, könne die theologische Botschaft erhoben werden.

In einem dritten Block werden thematische Beiträge für eine alttestamentliche Theologie vorgestellt. Von Herbert H. Klement finden sich zwei überarbeitete Beiträge, die an anderer Stelle bereits veröffentlicht wurden, durch den vorliegenden Sammelband dankenswerterweise leichter zugänglich sind: „Krieg und Frieden im Alten Testament: Ein Thesenpapier“ (199–210) fasst ein heißes Eisen an, das sowohl viele Christen wie auch säkularisierte Zeitgenossen (Stichwort: Atheismus-Debatte) zur Auseinandersetzung provoziert. Der exegetisch und theologisch fundierte Beitrag eignet sich gut als Diskussionsgrundlage für einen Hauskreis, wie der Rezensent aus eigener Erfahrung bestätigen kann. Die Frage nach der Monarchiekritik des AT hat die Literarkritik zur Annahme von sich widersprechenden, königsfreundlichen und königsfeindlichen literarischen Schichten veranlasst. Klement, „Monarchiekritik und Herrscherverheißung: Alttestamentlich-theologische Aspekte zur Rolle des Königs in Israel“ (277–307), sieht in kanonisch-biblischer Perspektive eine bewusste Spannung zwischen dem idealen Königtum und den konkreten historischen Erfahrungen. Erst auf dem Hintergrund dieser Spannung sei die messianische Erwartung verständlich. Julius Steinberg, „Gottes Ordnungen verstehen und leben: Eine Theologie der alttestamentlichen Weisheit“ (211–236), führt kundig in die Theologie der alttestamentlichen Weisheitsbücher ein. Anregend ist auch der Aufsatz von Hetty Lalleman, „Ethik des Alten Testaments“ (237–255), die verschiedene ethische Entwürfe skizziert, die Bedeutung von Schöpfung und Bund für eine alttestamentliche herausstellt und den Ansatz des führenden evangelikalen alttestamentlichen Ethikers Christopher Wright entfaltet und am Beispiel der reinen und unreinen Tiere das alttestamentliche Konzept der Heiligkeit illustriert. Siegbert Riecker, „Segen für die Völker: Gottes Mission im Alten Testament“ (257–275), präsentiert in einer Zusammenfassung seiner Dissertation den vielgestaltigen Segen als tragendes Konzept für das alttestamentliche Missionsverständnis. Eine lesenswerte Einführung in die verschiedenen Opferarten des AT, ihre Funktion und gesamtbiblische Relevanz bietet der abschließende Beitrag von Sylvain Romerowski, „Opfer und Versöhnung im Alten Testament“ (309–331).

Dass andere wichtige Themen und Bücher des AT nicht zur Darstellung kommen, bringt jede Aufsatzsammlung notgedrungen mit sich. Auch ist normal, dass nicht jeder Beitrag von gleicher Qualität ist. Dass überhaupt ein derartiges Themenbuch erschienen ist, kann nur begrüßt werden. Der niedrige Preis und das Bemühen um Allgemeinverständlichkeit tragen hoffentlich zu seiner weiten Verbreitung bei.

Walter Hilbrands

Weitere Literatur:

Ulrich Berges, Rudolf Hoppe: *Arm und reich*, NEB Themen 10, Würzburg: Echter, 2009, Pb., 136 S., € 14,40

Walter Brueggemann: *Old Testament Theology. An Introduction*, Nashville/TN: Abingdon, 2008, Pb., 224 S., US \$ 32,–

- Adela Yarbro Collins, John J. Collins: *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2008, Pb., 264 S., US \$ 28,–
- Martin Ebner u. a. (Hg.): *Die Macht der Erinnerung*, JBTh 22, Neukirchen: Neukirchener, 2008, Pb., 494 S., € 44,–
- Martin Hailer: *Götzen, Mächte und Gewalten*, Biblisch-theologische Schwerpunkte 33, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Pb., 208 S., € 17,90
- Friedhelm Hartenstein, Martin Rösel: *JHWH und die Götter der Völker. Symposium zum 80. Geburtstag von Klaus Koch*, Neukirchen: Neukirchener, 2009, Pb., 166 S., € 22,90
- Bernd Janowski: *Die Welt als Schöpfung. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 4*, Neukirchen: Neukirchener, 2008, Pb., 348 S., € 29,90
- Thomas Krüger: *Das menschliche Herz und die Weisung Gottes. Studien zur alttestamentlichen Anthropologie und Ethik*, AThANT 96, Zürich: Theologischer Verlag, 2009, Hb., ca. 250 S., SFr. 64,–, € 42,–
- Andrew Sloane: *At Home in a Strange Land. Using the Old Testament in Christian Ethics*, Peabody/MA: Hendrickson, 2008, Pb., 280 S., US \$ 19,95

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Thomas Meyer, Karl-Heinz Vanheiden (Hg.): *Jesus, die Evangelien und der christliche Glaube. Eine durch ein Spiegel-Gespräch ausgelöste Debatte. Mit Beiträgen von A. Lindemann, G. Schröter, A. D. Baum und I. Broer*, Edition Bibelbund, Nürnberg: VTR; Gefell: Bibelbund Verlag, 2008, Pb., 142 S., € 4,80

Die Beiträge dieses Bändchens dokumentieren eine Auseinandersetzung zwischen Vertretern der universitären, historisch-kritisch orientierten Bibelwissenschaft (Lindemann, Broer) und zwei evangelikalischen Forschern (Schröter und Baum). Lindemann lehrt an der Kirchlichen Hochschule in Bethel, Broer war Professor an der Universität Siegen. Neben dem Pädagogen Prof. Schröter meldet sich mit Prof. Dr. Baum (FTH Gießen) einer der profilierten deutschsprachigen evangelikalischen Autoren zu Wort.

Im Vorwort erklären die Herausgeber den Verlauf der Debatte und wie es zum vorliegenden Sammelband kam, bei dem es sich um eine erweiterte Neuauflage des Titels *Steht Jesus dem Glauben im Weg? Glaube und intellektuelle Redlichkeit* (hg. von T. Mayer, K.-H. Vanheiden, Nürnberg: VTR 2001) handelt. Meyer und Vanheiden schreiben:

„Da die Kritik von evangelikaler Seite an liberalen Ansätzen und von liberaler Seite an evangelikalischen Positionen oft nicht dem Selbstverständnis des jeweils anderen gerecht wird, ermöglicht die Zusammenstellung der aufeinander bezugnehmenden Beiträge in einem Buch dem Leser eine objektive Meinungsbildung. Der Leser hat hier nicht nur die Möglichkeit, die jeweils kritischen Argumente zu überprüfen, sondern auch zu verfolgen, wie Theologen, die von völlig unterschiedlichen Ansätzen ausgehen, zu unterschiedlichen Ergebnissen kommen“ (8).

Auf das Interview der Zeitschrift *Der SPIEGEL* mit Andreas Lindemann unter der Fragestellung „Ist Jesus dem Glauben im Weg? Der evangelische Neutestamentler A. Lindemann über die Widersprüche zwischen Jesus-Forschung und kirchlichem Leben“ (9–18) aus dem Jahr 1999 antwortete G. Schröter mit dem Beitrag „Und die intellektuelle Redlichkeit? Mit seiner Theologenkritik hat Rudolf Augstein Recht“ (19–31). Dem folgte die Replik von A. Lindemann, „Glaube und intellektuelle Redlichkeit: Versuch einer Antwort an G. Schröter“ (33–36; ebenfalls erschienen in *Bibel und Gemeinde*, die Herausgeber erklären: „Die Schriftleitung hat sich zu diesem Schritt entschlossen, weil sie den Lesern die Argumente, die hier an einem konkreten Beispiel in fairer Weise vorgetragen

werden, nicht vorenthalten wollte“, 7) und eine Stellungnahme von A. D. Baum, „Glaube, Geschichte und die neutestamentliche Wissenschaft: Zu einer durch Prof. Lindemann ausgelösten Debatte“ (37–42; Glaube und Geschichte, die Historizität der Evangelien, die Möglichkeit von Wundern). Darauf entgegnete Lindemann mit „Das Wahrheitszeugnis der Evangelien und die historische Forschung: Thesen im Gespräch mit A. D. Baum“ (43–49). In „Geschichtsschreibung, Wunder und der christliche Glaube“ (51–60) setzte sich Baum mit den Thesen Lindemanns unter den Stichwörtern „Die historische Absicht der Evangelisten“, „Die historische Qualität der Evangelien“, „Die Bedeutung der urchristlichen Wunder“, „Die Möglichkeit von Wundern“ und „Die Grenzen der Christenheit“ auseinander. Soweit die bereits in der früheren Publikation veröffentlichten Beiträge.

In einem weiteren Beitrag, der nicht direkt aus dieser Debatte entstand, beschreibt A. Lindemann autobiographisch seinen Weg zur Theologie und die Schwerpunkte seiner Arbeit („Exegese für Theologie und Kirche“, 61–70). Darin erwähnt er die Debatte mit Baum (69). In „Neutestamentliche Wissenschaft in Deutschland: Beobachtungen und Fragen“ (71–78) reflektiert Baum auf eine Sammlung von Selbstdarstellungen der Vertreter ntl. Wissenschaft in Deutschland (hg. E.-M. Becker, *Neutestamentliche Wissenschaft: Autobiographische Essays aus der Evangelischen Theologie*, UTB 2475, Tübingen: Francke 2003) zu der u. a. der autobiographische Aufsatz von Lindemann gehört.

Zu dem Aufsatz von I. Broer, „Das Schriftverständnis bei christlichen Fundamentalisten“ (79–110, der sich engagiert, teils polemisch und ungenügend recherchiert, u. a. detaillierter mit Baums Positionen in der obigen Debatte auseinandersetzt) nahm Baum Stellung in „Evangelikales Schriftverständnis im Dialog: Eine Antwort an Prof. Broer“ (111–122). Am Ende des Bandes steht ein instruktiver Briefwechsel, der sich aus der Debatte zwischen Broer und Baum ergab: I. Broer, „Brief-Duplikat an Armin D. Baum“ (123–136) und A. D. Baum, „Brief-Triplik an Ingo Broer“ (128–136). Ein Nachweis der Erstveröffentlichungen, Hinweise zu den Autoren sowie ein Namens- und Sachregister beschließen das anregende Bändchen.

Die Beiträge zeigen in allgemein verständlicher und klarer Weise, worin die Anliegen und Unterschiede zwischen historisch-kritischer Bibelwissenschaft und evangelikalen Positionen liegen. Baums Beiträge geben Orientierung für Studierende, aber auch Christen, die im Schulunterricht, in den Medien oder anderweitig mit Bibelkritik konfrontiert werden und nach redlichen Argumenten für den historischen christlichen Glauben suchen.

Ferner zeigt der Band, dass heute ein sachliches, konstruktives Gespräch über diese wichtigen Positionen grundsätzlich möglich ist, zumindest unter den hier Beteiligten. Freilich zeigen die Beiträge aus kritischer Feder auch, dass man sich angesichts der neueren Fundamentalismusdebatte mit Themen zu beschäftigen beginnt und eigene Positionen zu erklären sucht, die lange Zeit als so selbstverständlich galten, dass sie keiner Rechtfertigung zu bedürfen schienen. Dass ein

ähnlich faires Gespräch in der Vergangenheit nicht oder kaum stattfand, liegt aber nicht nur an den Vertretern historischer Kritik. Mit Baum tritt eine Generation junger evangelikaler Theologen an, die – selbst fachwissenschaftlich ausgewiesen – mit guten Argumenten, der nötigen Sachlichkeit und in einer gewinnenden Art und Weise das Gespräch suchen und führen können und dabei in der Sache klare Positionen überzeugend vertreten. Dass sie heute zunehmend gehört werden – wenn auch als eine Stimme unter vielen –, ist eine willkommene Begleiterscheinung der Postmoderne und Folge der tiefen Verunsicherung akademischer Theologie und der evangelischen Landeskirchen. So ermutigt das Bändchen zum Gespräch und zur Debatte im eigenen Lager und weit darüber hinaus.

Christoph Stenschke

Armin D. Baum: *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage – Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry*, TANZ 49, Tübingen: Francke, 2008, Pb., XVII, 526 S., € 88,–

Mit diesem Buch macht Armin Baum, Dozent für Neues Testament an der FTH in Gießen, quasi nebenbei auch seine Habilitationsschrift, die an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg abgelehnt (!) wurde, einer breiteren Öffentlichkeit bekannt (der Autor erwähnt dies in vornehmer Kürze im Vorwort). Man ist deshalb natürlich gespannt, wo in dieser Arbeit die sachlichen Gründe dafür liegen. Sie gliedert sich in 6 Hauptteile: Eine Bestandsaufnahme in Kapitel A erläutert den synoptischen Befund unter den Blickwinkeln der Übereinstimmungen in der Stoffauswahl, der Stofffolge (Inversionen) und im Wortlaut, sowie den Unterschieden in der Wortlautidentität, einer Darlegung der Erkenntnisse zum Stil der Synoptiker und Erläuterungen zu den Prinzipien der Paraphrase. Daran schließt sich ein Forschungsüberblick über bisher zum synoptischen Problem herangezogene Analogien an, der dann auch Ausgangspunkt für die eigenen Untersuchungen an Analogien (Kap. B) wird (70 S.). Dabei werden die bisherigen Forschungsergebnisse und deren Erkenntnisse umfassend aufgegriffen. Insbesondere zur Ermittlung der Wortlautidentität werden wichtige methodische Vorgehensweisen (z. B. statistische Grundlagen; mathematische Kenntnisse (Berechnung Standardabweichung etc.); Abgrenzungen, Umgang mit teildentischen Wörtern und Synonymen) sorgfältig offengelegt. Die statistischen Ergebnisse werden ständig in kurzen Tabellen zwecks schneller Vergleichsmöglichkeiten aufgelistet. Bereits das Fazit aus diesen Grundlagen in Form von zehn Fragestellungen bringt neben Bekanntem (minor agreements) auch weniger Bekanntes zum Vorschein: Durchschnittlich liegt die Wortlautidentität (form- und folgeidentisch) in allen Paralleltraditionen bei (nur) 43%. Warum haben die Evangelisten den Wortlaut ihrer Vorlage in so geringem Umfang reproduziert? Lukas

soll ja seinen Markusstoff nur in begrenztem Umfang stilistisch verbessert haben. Warum hat er ihn aber zu 60% umformuliert und warum so uneinheitlich? Der Befund berechtigt auf jeden Fall die vorsichtige Rückfrage, ob die Evangelisten wirklich (wie momentan praktisch Forschungskonsens) in einem relativ einfachen Abschreibeverhältnis zueinander stehen.

Der zweite Hauptteil B untersucht daher mit drei Beispielen der Quellenverarbeitung im Alten Testament (2 Kön 24–5 par Jer 52; 2 Kön 18–20 par Jes 36–39; Chronist), der Quellenverarbeitung des Josephus (bibl. und nachbibl. Stoffe) und im Alexanderroman (verschiedene Rezensionen des Romans) Analogien zum synoptischen Problem aus der antiken Literatur, die auch früher schon herangezogen worden sind. Auch hier ergeben sich gewichtige Beobachtungen: Wenn auch bei den Evangelisten – wie dies sicher beim Chronisten (Wortlautidentität 74–90%) und den Rezensenten des Alexanderromans (Wortlautidentität sicher 62%) der Fall ist – schriftliche Vorlagen vorgelegen haben sollen, warum reproduzieren dann die Synoptiker den Wortlaut ihrer Vorlagen trotzdem nicht einmal zur Hälfte (32–50%)? Im Kapitel C über „Erkenntnis aus der Gedächtnispsychologie“ werden alte und moderne Aussagen, Kenntnisse und Forschungen zur Frage der Gedächtnisleistung des Menschen, zu persönlichen und lerntechnischen Faktoren des Auswendiglernens, zum Einfluss von wortlautregulierenden Formen (Metrum, Parallelismus, Chiasmus), zu möglichen „Eselsbrücken“ zur Verknüpfung von Perikopen, zum Einfluss von Bildhaftigkeit des Inhalts und typische Gedächtnisfehler referiert und diskutiert (95 S.). Es geht hier um die Frage, ob das menschliche Gedächtnis überhaupt in der Lage gewesen sein könnte, sich den gesamten Stoff der Synoptiker zu merken (Fazit: ohne Zweifel möglich) und welche Phänomene typischerweise bei der Reproduktion auf der sprachlichen Ebene zu erwarten sind. Interessanterweise sieht Baum in der experimentell festgestellten Neigung des Gedächtnisses, entbehrliche Textelemente wegzulassen, einen gewichtigen Hinweis auf die relativ ältere Fassung der mündlichen Tradition im Markusevangelium und damit der Markuspriorität. Denn: Markus ist in den Perikopen, die allen drei Evangelien gemeinsam sind, eben in der Regel etwas länger als Matthäus und vor allem als Lukas! Am Ende dieses Kapitels wagt Baum einerseits die Schlussfolgerung, „die These, die synoptische Tradition sei von Anfang an schriftlich weitergegeben worden, [sei] nicht haltbar“ und „Matthäus und Lukas haben den nur ihnen gemeinsamen Stoff weder voneinander, noch aus einer gemeinsamen schriftlichen Quelle übernommen, sondern aus derselben mündlichen Tradition geschöpft. Und auch ihr Markusstoff stammt nicht aus dem zweiten Evangelium, sondern wie jenes aus der mündlichen Überlieferung“ (258). Das ist natürlich starker Tobak, aber man wagt es eigentlich nicht, diese vorläufigen Ergebnisse als Grund für die Ablehnung dieser Arbeit durch die Heidelberger Fakultät zu vermuten. Diese Sicht stellt natürlich die Zwei-Quellen-Hypothese (auch Markushypothese) in Frage, aber Baum findet gleichzeitig starke Hinweise auf die Markuspriorität und vertritt im Grunde die klassische Traditionshypothese. Und zudem überprüft er seine These

in zwei weiteren Kapiteln mit Analogien, die nachweislich nicht durch literarische Abhängigkeiten, sondern eben durch menschliche Gedächtnistätigkeit entstanden sind: In Hauptteil D werden Analogien aus Experimentalpsychologie (v. a. Bartlett, Hunt, Love) und Oral Poetry-Forschung (Epen aus Jugoslawien, Nordamerika und Westafrika) untersucht. Und schließlich unter „E Analogien aus der rabbinischen Überlieferung“ zuerst die Paralleltradition des paläst. Penta-teuch-Targumim zu Gen 3–6 im Kodex Neofiti und dem Targum Pseudo-Jonatan (durchschnittliche Wortlautidentität ähnlich wie bei den Synoptikern „nur“ bei 40%), sowie als innovativer Schlussbeitrag ein Beispieltext aus den zwei Fassungen des Traktats Avot de Rabbi Natan (ein „außerkanonischer“ Traktat, der allerdings schon mit dem Mischna-Traktat Avot verwandt ist!). Auch hier werden nach den statistischen Angaben detaillierte Beobachtungen zur Stoffauswahl, Stofffolge, inhaltlichen Abweichungen, Stil und Wortlautidentität (Höhe und Streuung) gemacht. Dabei wird auch hier innerhalb des untersuchten Textes nochmals gesondert geschaut, wie sich die Wortlautidentität z. B. innerhalb von Zitaten, in reguliertem Erzählstoff oder aber in wiedergegebenen Reden verhält. Es zeigt sich, dass diese Analogie aus der rabbinischen Überlieferung tatsächlich die bisher engste zum synoptischen Problem des Neuen Testaments darstellt!

In dem irgendwie etwas „nachgetragenen“ Kapitel F versucht Baum (überzeugend) mit Hilfe von je zwei Analogien aus dem rabbinischen Traditionswesen und der mündlichen Epik kurz und knapp zu zeigen, dass (bei Annahme der Mk-Priorität) sich die sogenannten Minor Agreements mit Hilfe des Einbezugs des mündlichen Faktors am befriedigendsten erklären lassen (ein kurzer Exkurs geht auf die Frage ein, was die bisherigen Ergebnisse im Blick auf die hypothetische Logiquelle Q bedeuten).

Als Gesamtergebnis fasst Baum nochmals die wichtigsten Einzelergebnisse zusammen und hält gemäß dem Titel der Arbeit fest: „Um dem Verhältnis zwischen den synoptischen Evangelien des Neuen Testaments in seiner ganzen Komplexität historisch gerecht zu werden, ist der Einfluss eines mündlichen Faktors (bzw. eines Gedächtnisfaktors) wesentlich höher zu veranschlagen als gemeinhin angenommen wird“ (VII).

Natürlich lässt sich auch an dieser Arbeit etwas kritisieren. Baum hätte z. B. im Kapitel über die menschlichen Gedächtnisleistungen auch neue Forschungen zum Gedächtnistraining (z. B. von Seiten der Pädagogik oder auch der Neuropsychologie) heranziehen können. Oder man vermisst in der Bibliographie die zwar etwas datierte, aber doch wichtige Studie von Hans-Herbert Stoldt zur Geschichte und Kritik der Markushypothese (1977) oder Mark Goodacres Buch *The Synoptic Problem* von 2001. Oder hat man sich hier vielleicht in der etwas umständlichen Bibliographie, die die Literatur für jedes Hauptkapitel separat gibt, verguckt? Man würde gerne wissen, wie die erarbeiteten Ergebnisse mit den historischen Hinweisen der Kirchenväter auf ein aramäisches (Ur-)Matthäusevangelium zusammenpassen (Baum schweigt darüber in seinem „hypothetischen Szenario“ (400f), hat aber anderenorts über die Entstehung des Matthäusevangeliums geschrieben).

evangeliums publiziert). Formal ist wenig zu bemängeln, es gibt kaum Schreibfehler, aber einige eher unnötige Wiederholungen. Und ein eigenes Schlusskapitel mit englischer „summary“ und 50 S. Dokumentation (mit Tabellen, Texten und Diagrammen) ist Geschmacksache. Das Buch liest sich nicht einfach, enthält naturgemäß viele „technische“ Details, Zahlen und jede Menge Tabellen. Aber halt: Sollte eine Habilitation nicht gerade das sein? Eine innovative und tiefer grabende Forschungsarbeit, die festgefahrene Wege mit guten Gründen in Frage stellen darf? Eine Arbeit, die erstmals alle möglichen Analogien zum synoptischen Problem miteinander vergleicht und kritisch sichtet. Eine Arbeit, die eine riesige Menge an Forschungsmaterial zur weiteren Forschung zur Verfügung stellt und durch einen interdisziplinären Ansatz neue Sichtweisen auf ein altes Problem in die wissenschaftliche Diskussion einbringt. Was also hatte man in Heidelberg Gravierendes auszusetzen? Der renommierte Berner Immunologe Beda M. Stadler hat in der „Weltwoche“ (14/09) den Theologischen Fakultäten an den deutschsprachigen Universitäten vorgeworfen: „An den theologischen Fakultäten wird wenig Wissenschaft betrieben. Falls Forschung vorkommt, hätte sie als Spezialität bei den Historikern Platz.“ Er hat deshalb die Forderung erhoben, man müsse die „Theologie aus dem universitären Bildungsangebot streichen“! Man bleibt angesichts solcher Angriffe auf die Theologie als universitäre Disziplin jedenfalls aus schweizer Perspektive ziemlich ratlos und irritiert zurück, warum die Heidelberger Theologische Fakultät nicht z. B. mit der vorliegenden Arbeit solchen Einschätzungen von Kollegen aus anderen Fakultäten etwas Handfestes entgegensetzen wollte. Baums Arbeit und Buch wird allerdings auch ohne professorale Lorbeeren ganz sicher als gewichtiger und wegweisender Beitrag in die Geschichte der Erforschung des synoptischen Problems eingehen.

Jürg Buchegger-Müller

Heinrich von Siebenthal: *Grundkurs Neutestamentliches Griechisch. Grammatik, Grundwortschatz, Übersetzungstechnik*, Gießen: Brunnen Verlag, 2008, geb., VI, 353 S., € 29,95

Obwohl es bereits einige Lehrbücher gibt um die griechische Sprache zu erlernen, ist das vorliegende Werk doch ein Novum. Der Untertitel „Basierend auf einem Lehrgang von Otto Wittstock“ deutet an, dass hier auf eine andere Weise gelernt werden soll. Es handelt sich um eine „modifizierte Interlinear-Methode“, die zunächst von Wittstock entwickelt, nun aber von Siebenthal modifiziert wurde.

Diese Methode basiert auf der Einsicht, dass die beiden Sprachen Griechisch und Deutsch einander sehr ähneln; vor allem werden die Wörter auf eine ähnliche Weise miteinander verbunden. Dadurch, dass man unter den griechischen Text

den deutschen Text setzt, soll der Lernende schnell in die Lage versetzt werden, zunächst leichte, später dann auch komplexere Sätze zu übersetzen. Der Autor ist sich dessen bewusst, dass es heute kaum noch möglich ist, sich in der Schule intensiv mit der griechischen Sprache zu beschäftigen. Deswegen müsse man sein Augenmerk darauf richten, mit einem geringeren Aufwand als früher üblich doch „einen vergleichbaren Effekt zu erzielen“ (3). Der Leser soll angeleitet werden, neben einem relativ geringen Wortschatz (ca. 450 Wörter) vor allem nahezu das „gesamte System der grammatischen Regeln der Formveränderungen“ und eine große Mehrzahl der Formen zu lernen (4).

Um sein Ziel, dem Lernenden es rasch zu ermöglichen, Texte zu übersetzen, ist es zunächst notwendig, die Verbformen schnell und sicher analysieren zu können. So finden sich bereits auf den ersten Seiten Übersichten zum griechischen Tempussystem bzw. zu sämtlichen Tempuskennzeichen und Personalendungen der *Verba vocalia* (21, 26). Bereits nach wenigen Übungen sollen auch Verbformen des Aorist passiv korrekt bestimmt und übersetzt werden (28). Die Analyse und nicht „die Verbtabelle“ steht im Vordergrund! In einem ersten Hauptteil (10 von 30 Lektionen) sollen die wesentlichen Grundkenntnisse erworben werden, die dann in den weiteren Abschnitten des Buches vertieft werden. Komplexere Sachverhalte wie z. B. der syntaktische Gebrauch des Partizips werden folgerichtig erst später verhandelt. Gerade die Ausführungen zum Partizip scheinen mir außerordentlich gut gelungen; die didaktisch geschickten Übersichten (132f) können helfen, Bezugswörter in einem Satz zu erkennen und dann auch richtig zu bestimmen. Es gelingt dem Autor immer wieder, grammatische Sachverhalte mit Hilfe von Schaubildern und Tabellen einprägsam vor Augen zu stellen.

Den großen Vorzug dieser Lernmethode und damit auch dieses Buches sehe ich darin, dass der Lernende schnell damit vertraut wird, wie er übersetzt und zugleich recht bald an die Texte der Bibel herangeführt wird (es werden auch Abschnitte aus dem AT übersetzt!). Im Unterricht kann man häufig die Klage vernehmen, der Stoff sei recht trocken und vor lauter Flexionstabellen verliere man den Überblick. Sicherlich muss auch nach dieser Methode fleißig gelernt werden, doch das Gefühl, schnell zum Übersetzen zu kommen und damit erste „Erfolge“ zu sehen, kann doch zu weiterem Einsatz anspornen.

M. E. ist das Buch weniger zum Selbststudium geeignet, es braucht hier den erfahrenen Lehrer, der gerade am Anfang hilft, den Durchblick zu bewahren. Denn nicht selten müssen bestimmte Sachverhalte vorgezogen werden, die erst an späterer Stelle ausführlich erläutert werden (so ausdrücklich 72). Außerdem nehmen manche grammatische Fragen mehr Zeit in Anspruch, als es der Umfang an Druckseiten vermuten lässt. So werden z. B. fast alle Stämme der Dritten Deklination auf knappstem Raum verhandelt (67–70); die Erfahrung im Unterricht zeigt jedoch, wie schwer sich Lernende an dieser Stelle tun.

Die beiden letzten Lektionen lenken den Blick des Lesers (noch einmal) darauf, dass eine sorgfältige Beschäftigung mit dem griechischen Text und die Anfertigung einer lexikalisch-grammatischen Übersetzung, zu der dieser Grundkurs

anleitet, am „Anfang des exegetischen Prozesses“ (272) steht. Diesem Buch sind viele Lernende zu wünschen, die sich auf diesen Weg begeben.

Umfangreiche Übungen, die helfen sollen das Erlernte zu vertiefen, und einige Register schließen den sorgfältig erarbeiteten und methodisch sehr geschickten Lehrgang ab. Zusammen mit der vom Autor erarbeiteten und im selben Verlag erschienenen Kurzgrammatik ist dieser Grundkurs ein hilfreiches und sehr zu empfehlendes Hilfsmittel um die griechische Sprache zu erlernen.

Michael Schröder

2. Einleitungswissenschaft

Martin Ebner, Stefan Schreiber (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament*, Studienbücher Theologie 6, Stuttgart: Kohlhammer, 2008, kt., 595 S., € 28,-

Nachdem sich die von Erich Zenger in dieser Reihe herausgegebene Einleitung in das Alte Testament seit Jahren als Standardwerk etabliert hat, ist nun endlich das Pendant zum NT erschienen. Wiederum sind mehrere Autoren beteiligt (leider erfährt der Leser aber nichts über die Tätigkeit der Beteiligten), die meisten Beiträge stammen aber von den Herausgebern Ebner und Schreiber.

Bevor aber die einzelnen Schriften in den Blick genommen werden, werden die Leser über die Entstehung und die Bedeutung des Kanons informiert (9–52). Entgegen dem „Mainstream“ neutestamentlicher Forschung betont Ebner jedoch, dass weder die apostolische Verfasserschaft noch die Übereinstimmung mit der *regula fidei* für die Kanonizität neutestamentlicher Schriften ausschlaggebend gewesen seien, sondern dass diese mit der Benutzung der jeweiligen Schrift zusammenhing (46). In einem weiteren einleitenden Beitrag wird über den Text des NT informiert. Dieser dokumentiert, indem auch die angelsächsische Forschung aufgegriffen wird, den Umbruch in der Erforschung der Textüberlieferung. Man könne heute so nicht mehr von festen Textformen ausgehen (58).

Der Abschnitt über die Evangelien fasst weitgehend den Stand der kritischen Forschung zusammen. Bei der synoptischen Frage wird die klassische Zwei-Quellen-Hypothese deutlich favorisiert; es werden aber die offenen Fragen dieser Position benannt und alternative Ansätze aufgegriffen und fair dargestellt. Selbst ein Abschnitt zur „Oral Poetry Forschung“ fehlt nicht; die Beiträge von Byrskog und Baum werden aufgenommen (82f). Etwas problematischer scheint mir der Beitrag von Martin Ebner zur Spruchquelle Q zu sein. Nachdem er zunächst die Linien u. a. von Hoffmann und Kloppenborg aufnimmt, konstatiert er dann, dass die Spruchquelle „einen alternativen theologischen Entwurf präsentiert“ (103), der sich nicht unerheblich von den Evangelien bzw. von Paulus unterscheidet. Aus der fehlenden Passionserzählung in Q wird dann geschlossen, dass der Tod

Jesu nicht sühnend verstanden wurde (105). Hier wäre es doch eher angebracht gewesen, diese Meinung als eine mögliche Position zu beschreiben; andere Einleitungen sind an dieser Stelle doch deutlich zurückhaltender und vorsichtiger.

Die Rekonstruktionsfreudigkeit, die den Exegeten unterstellt wird (31), findet sich aber auch an manch anderen Punkten. So könne man sich beim Autor des Lukasevangeliums und der Apostelgeschichte schwerlich einen Heidenchristen vorstellen (195 bzw. 235ff), man müsse von einem Judenchristen ausgehen. Ein Blick in die Kommentare und Einleitungen ergibt dann doch ein erheblich anderes Bild. Ein anderes Beispiel ist die Datierung der Pastoralbriefe. Gerd Häfner geht davon aus, dass diese vermutlich um das Jahr 100 entstanden, es sei aber auch der Zeitraum um 140 möglich. Selbst wenn man von einer Pseudepigraphie ausgeht, ist die Annahme der Abfassung kurz vor Mitte des zweiten Jahrhunderts doch eher eine Minderheitenmeinung. Überhaupt wird die Frage der Pseudepigraphie nur kurz abgehandelt. Auf wenigen Seiten (260–263) wird dieses Phänomen beschrieben, aber nicht mehr hinterfragt, sondern fast schon als bewiesen vorausgesetzt. Man geht mit „großen Teilen der Forschung“ (260) davon aus, dass neben den sechs Deuteropaulinen letzten Endes auch die anderen Briefe des NT unter einem falschen Namen verfasst wurden.

Neben diesen kritischen Anfragen hat die Einleitung aber auch etliche Vorzüge. Das Versprechen, über den Stand der Forschung zu informieren, wird stets eingelöst. Häufig wird an verschiedenen Punkten sogar sehr ausführlich informiert und auch andere, abweichende Meinungen werden nicht ausgeblendet. So beschreibt z. B. Stefan Schreiber die verschiedenen Positionen zur Auslegung von Röm 3,25; Thomas Schmeller und Michael Theobald diskutieren die Teilungshypothesen bei den Korintherbriefen und beim Philipperbrief – und kommen dabei zu unterschiedlichen Ergebnissen! Stefan Schreiber benennt die Lösungsansätze, um das Problem der Parusie-Erwartung im 1. Thessalonicherbrief zu verstehen. Es ließen sich an dieser Stelle noch viele weitere Beispiele aufzählen. Immer wieder werden Übersichten und andere graphische Elemente in den Text „eingebaut“, die es dem Leser erleichtern, den Stoff aufzunehmen. Manch einer wird sich auch über den anschaulichen und z. T. lockeren Schreibstil (das betrifft besonders die Beiträge von Martin Ebner) freuen, der aber nie zu Lasten der Seriosität geht. Auch komplexe Sachverhalte können anschaulich beschrieben werden!

Der Leser wird wirklich gut und umfassend informiert. Hinzu kommt, dass neben der deutschen Literatur die angelsächsische Forschung breite Berücksichtigung findet. Wer sich dann mit einer bestimmten Thematik intensiver beschäftigen möchte, der ist mit den umfangreichen Literaturangaben, die allesamt auf dem neuesten Stand sind, sehr gut bedient.

Michael Schröder

Martin Hengel: *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung*, WUNT 224, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, Ln., XI, 420 S., € 99,-

Hengel (Jg. 1926) zeigt eine enorme Produktivität. In seinem neuen Buch zu den Evangelien behandelt er zwei (in Kap. I dargelegte) Spannungsfelder: 1. Das durch Offenbarung empfangene systematisch-lehrhafte, auf Christologie und Soteriologie konzentrierte *Evangelium* des Paulus – der (von Markus) gleichfalls *Evangelium* genannte erzählende, biographische Bericht über Jesu irdisches Wirken: Wie verhalten sich beide zueinander? 2. Das Evangelium von Jesu Wirken haben wir in vierfacher, in vielem unterschiedlicher Gestalt: Wie kam es dazu? Sein Fazit (Kap. VI) deute ich hier bloß an: Zur ersten Frage arbeitet Hengel die – vom atl. *Exodus*-Geschehen ausgehenden – Gemeinsamkeiten heraus (und polemisiert z. B. gegen die Redeweise von François Vouga mit seinen „Christentümern“ und sagt: „Nicht das frühe Christentum macht einen chaotischen Eindruck, sondern seine Darstellung durch F. Vouga“, 261). Bei der zweiten Frage sieht Hengel die tatsächlich vorhandene Vielfalt als schon von der frühen Kirche gewollt und äußerst fruchtbar an.

Die Darstellung ist anspruchsvoll (die Seiten bestehen zu jeweils ca. einem Drittel aus Fußnoten, insgesamt mehr als 1000), aber dennoch angenehm flüssig zu lesen. Es gibt kein Literaturverzeichnis, bei mehrfachem Verweis auf eine bestimmte Publikation wird bloß in einer einzigen Fußnote der volle Titel genannt, ansonsten durch einen Kurzbeleg auf diese eine Fußnote verwiesen. (Vermutlich wäre die Verwendung eines Literaturverzeichnisses einfacher, für Autor und Leser.). Es gibt mehrere Register, u. a. zu den griechischen Wörtern. Als Altmeister seines Faches tut Hengel seine kollegiale Kritik mitunter in scharfen Worten kund. Über die ntl. Wissenschaft meint er selbstkritisch: „Die (Hyper-) Spezialisierung auf eine Schriftensammlung von 680 Seiten [Nestle-Aland²⁷] ist uns nicht gut bekommen, vielmehr hat man Hypothesenlabyrinth errichtet, aus denen wir oft nur noch schwer herausfinden“ (11).

Hengel kommt z. T. zu konservativen Ergebnissen. So vertritt er die Ursprünglichkeit der Evangelien-Überschriften („Evangelium nach Markus“ usw.), denn eine nachträgliche Einführung von Verfassernamen hätte sich kaum in solcher Einheitlichkeit – wie sie im Handschriftenbefund vorliegt – durchgesetzt (170, 99). Mit dem Bild einer solchen nachträglichen Einführung werde „ein unhistorischer Popanz aufgebaut, der bis heute die Köpfe der Exegeten verwirrt“ (72).

Hengel bezweifelt, dass Q existierte, und meint, „daß die Logienquelle Q selbst zu einem modernen, pseudowissenschaftlichen ‚Mythos‘ geworden ist“ (10). Stattdessen nimmt er eine Benutzung von Lk durch Mt an (Kap. VII). Aber „ein rein literarisches Abhängigkeitsmodell“ könne „die ‚Synoptische Frage‘ nicht beantworten“ (VIII). Hier wird uns die etwa gleichzeitig erschienene Studie von Armin D. Baum („Der mündliche Faktor“, eine neue Version der Traditions-

hypothese) weiterhelfen, wonach die ursprüngliche mündliche Jesus-Verkündigung in ihrem Aufbau sich im Mk-Evangelium wiederfindet, während Mt und Lk in ihren Evangelien zusätzlich noch andere, ebenfalls mündlich weitergegebene Jesus-Stoffe einbauten.

Hengel vertritt Spätdatierungen der Evangelien, nämlich (ungefähr): Mk 69/70, Lk 75/80, Mt 90/100, Joh 100/105 (275, 354). Von Mt abgesehen, stimmt die hier angenommene Reihenfolge mit jener überein, in der die Evangelien in unserem heutigen NT angeordnet sind – und wie sie schon in der Aufzählung des Irenäus erscheint. Hengel: „Es wird darin historische Erinnerung an ihre Entstehung sichtbar.“ (71f). Aber dann sollte diese „historische Erinnerung“ auch in Bezug auf Mt ernster genommen werden. Denn Mt ist insbesondere im frühen 2. Jh. das weitaus meistverwendete Evangelium (vor Lk und Joh; Mk lässt sich diesbezüglich nicht so klar einschätzen). Hengel spricht selbst klar aus, dass sich das Mt-Evangelium rasch „bereits zu Beginn des 2. Jahrhunderts durchgesetzt“ hat und „schon früh zur wichtigsten kirchlichen Schrift überhaupt“ wird (131f). Dazu passt aber Hengels späte Datierung von Mt nicht, denn dann müsste Mt sich blitzartig verbreitet und die beiden bereits seit Jahrzehnten in den Gottesdiensten benutzten Evangelien zurückgedrängt haben. Veränderungen im kirchlichen Leben, insbesondere bei der Gottesdienstgestaltung, erfolgen aber normalerweise nicht derart rasch, noch dazu im ganzen Römischen Reich einheitlich.

Bei vielen Theologen erfolgt der Umgang mit altkirchlichen Nachrichten willkürlich: Soweit passend, werden sie gerne als Unterstützung für eigene Theorien herangezogen; soweit aber nicht passend, werden sie schnell als „tendenziös“ beiseitegeschoben. Hier wäre es wichtig, methodische Prinzipien darzulegen. Clemens von Alexandrien vertritt eine andere Entstehungs-Reihenfolge (zuerst Mt und Lk); laut Hengel zeigt er damit „bereits die Tendenz, das Markusevangelium abzuwerten“ (72). Andererseits scheint derselbe Clemens das Mk-Evangelium *aufzuwerten*: Durch seine Angabe, dass das Mk-Evangelium „noch zu Lebzeiten des Petrus“ entstand – laut Hengel vertritt Clemens dies „aus apologetischen Gründen“ (75).

Die Apg wurde nach Hengel etwa 80/85 geschrieben, zu einer Zeit also, in der das Interesse daran, was genau Paulus vor welchem König gesagt hatte, wohl nicht mehr so groß war. Eben das berichtete Lukas aber ausführlich – während er jedoch gleichzeitig das Endergebnis dieses Prozesses verschwieg. Warum? Wenn der Adressat Theophilus ein Römer war, so wusste dieser über den weiteren Verlauf – ab der Ankunft des Paulus in Rom – ohnehin Bescheid (75). Aber Hengel meint, dass man „bei der Verbreitung“ der Apg „zunächst vor allem mit dem speziellen Interesse der paulinischen Gemeinden“ rechnete (188) – für diese wären aber zumindest einige wenige Sätze über das Ende des Prozesses von Paulus wertvoll gewesen. Dass eine solche Information fehlt, spricht m. E. stark für eine Abfassung der Apg noch vor dem Ende dieses Prozesses.

Hengel setzt sich mit der Lehrmeinung auseinander, dass Marcion die früheste Form eines ntl. Kanons schuf (60f). Dabei erinnert Hengel daran, dass der erste

christliche Kanon eigentlich das AT ist. Und er erwägt mögliche Vorläufer für Marcions Kanon: *Evangelium plus Apostolikum* boten bereits Lukas mit seinem Doppelwerk oder Johannes, der vermutlich sein Evangelium gemeinsam mit seinen drei Briefen publizierte. Das sind interessante Vergleiche, aber solche Überlegungen zur Entwicklung des Kanons müssten zuvor klarstellen, was mit „Kanon“ jeweils gemeint ist (wie ich das in meinem Buch „Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb“, 1988, 80–86, versucht habe). Sonst ist die Gefahr groß, dass sich die Diskussion im Kreis dreht, indem die Diskutanten zwischen unterschiedlichen Kanonbegriffen hin- und herspringen.

Eine Zusammenschau, gegründet auf Hengels Gelehrsamkeit, ist für den Leser immer von Nutzen. Hengels Reflektieren führt zu wichtigen Einsichten, aber manchmal bleibt er auf halbem Weg stehen.

Franz Graf-Stuhlhofer

Karl Jaroš: *Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung*, UTB 3087, Köln u. a.: Böhlau, 2008, Pp., 315 S., € 17,90

Dieses Buch ist in mehrfacher Hinsicht faszinierend und erstaunlich. Jaroš (Jg. 1944, Studium der Philosophie, Theologie, alttestamentlichen Bibelwissenschaft, arabischen Religionsgeschichte und Archäologie Palästinas) ist Alttestamentler und Professor am Institut für Orientalistik der Universität Wien und er getraut sich, seinen ntl. Kollegen im Vorwort Folgendes zu bedenken zu geben: „Das Neue Testament ist ein Buch der Antike, ... Daher untersuche ich dieses Buch nach den Regeln der klassischen Philologie und jener historischen Wissenschaften, die sich mit der Antike befassen. Kritischer Respekt vor den Vätern des christlichen Altertums ist dabei unabdingbar. Dass sich meine Ergebnisse von denen der neutestamentlichen Wissenschaft, die seit langem unter Hochhaltung *fragwürdiger* Verkehrsregeln methodische Eigenwege geht, unterscheiden, stimmt nachdenklich und befremdet zugleich.“ Jaroš hat sich bei den Neutestamentlern mit seinem 2006 erschienenen Projekt „Das Neue Testament nach den ältesten griechischen Handschriften“ (hrsg. unter Mitarbeit von J. Hintermaier, B. Jaroš, K. Pichlwagner, U. Stingelin und U. Victor) einen Namen gemacht, einer CD-ROM, die die ältesten 95 griechischen Handschriften abgebildet, transkribiert, übersetzt und mit einer ausführlichen Einleitung versehen enthält. Es scheint, dass die Arbeit an jenem Projekt zu dieser Einleitung ins Neue Testament angeregt hat. Auch die verdankende Erwähnung des Berliner Altphilologen Ulrich Victor im vorliegenden Buch weist darauf hin. So wird denn auch praktisch bei jedem behandelten Buch als erstes tabellarisch auf die ältesten Textzeugen und in der Fußnote auf die entsprechende Behandlung der Handschriften auf

der oben erwähnten CD hingewiesen. U. Victors Arbeiten zum Text des Neuen Testaments werden besonders oft zitiert.

Nun, das Buch ist auf den ersten 200 Seiten tatsächlich in gewissem Sinne eine alle Schriften des NTs umfassende Einleitung. Daran fügt sich allerdings ein 40-seitiger Exkurs mit mathematisch-statistischer Analyse einiger ntl. Texte im Blick auf die Frage nach der Autorschaft eines Textes an. Und ein 30-seitiger Anhang vergleicht zum Schluss apokryphe Kindheitserzählungen, Texte aus weiteren, insbesondere gnostischen Evangelien und evangelienähnlichen Schriften aus Nag Hammadi mit den entsprechenden ntl. Texten mit dem Ziel, dem Leser ein eigenes Urteil über die unterschiedliche Erzählweise der kanonischen Evangelien (lakonische Schlichtheit) und apokrypher Texte (Geschwätzigkeit und Fäuliersucht) zu ermöglichen.

Man staunt weiter, wie Jaroš auf 20 Seiten Einleitung die fünf gängigsten Argumente für eine Spätdatierung des überaus größten Teils der ntl. Schriften zu widerlegen versucht und zum Schluss kommt, alle (!) Schriften des NT seien zwischen dem 14. Nisan 30 und dem 26. Sept. 70 n. Chr. geschrieben worden! Er versteht sich mit seiner Sicht in guter Gefolgschaft eines von Zahn, Reicke, von Harnack, Zuntz, Schadewaldt, Hengel, Wikenhauser, Guthrie und J. A. T. Robinson. Mit Harnack unterstreicht er die überaus gewichtige Bedeutung des Schlusses der Apostelgeschichte (die den Tod des Apostels Paulus auffallend nicht berichtet) und mit Robinson das ebenso entscheidende Datum 70 n. Chr. (mit dem Hinweis, dass erstaunlicherweise keine ntl. Schrift ausdrücklich die Zerstörung des Jerusalemer Tempels berichtet oder erwähnt). Konkret: Mk wurde 44, Mt zwischen 50–60 und Lk Ende der 50er-Jahre geschrieben. Die Apg datiert daher kurz vor 62 (weil auch der Tod des Herrenbruders Jakobus nicht berichtet ist). Aufgrund der Datierung der Papyri 52, 66 und 90 schließt Jaroš eine Entstehung des Joh nach 80 aus, und aufgrund der vermuteten Übersiedlung des Apostels nach Ephesus bleibt für das Verfassen nur noch die Zeit von 60–68 n. Chr. Die drei Johannesbriefe seien am ehesten im Zusammenhang mit der Herausgabe des vierten Evangeliums in Ephesus zu sehen und daher wohl ebenfalls vor 70 zu datieren. Die paulinischen Hauptbriefe werden alle in die 50er Jahre datiert, Eph, Phil, Kol und Phlm während der ersten römischen Gefangenschaft 60–62, die Pastoralbriefe in die Zeit der letzten Missionstätigkeit und zweiten röm. Gefangenschaft in den Jahren 62–64. Der Hebr ist „vermutlich durch Paulus“ in den Jahren 60–66 oder auch früher geschrieben worden. Von den restlichen katholischen Briefen wird Jak kurz vor 62 datiert (da einige Paulusbriefe als bekannt vorausgesetzt würden), 1 Petr ist um 65, 2 Petr bereits davor, wohl um 62, und Jud vor 62 geschrieben. Und die Offb ist zwar unmöglich vom Apostel Johannes geschrieben (wegen dem kritischen Zeugnis des Dionysios von Alexandria und Beobachtungen zum Sprachstil), aber trotz des sonst als verlässlich bewerteten Irenäus am ehesten Ende 69 zu datieren. Außer bei der Offenbarung werden für alle Schriften die klassischen Autorenangaben als echt verteidigt.

Zu den Stärken des Buches gehören die kompetenten textkritischen Diskussionen und Urteile und auch die Hinweise zum Sprachstil und Beispiele, die mit sprachlichen Details argumentieren. Trotzdem ist man am Ende des (im Verhältnis zu langen) Exkurses mit der mathematisch-statistischen Analyse von Mk, Joh, Lk, Apg, Röm, 1 Kor, Hebr, Offb und als Vergleichstexte vier Texte von Josephus (aus der *Vita* und dem *Bellum*) nicht wirklich überzeugt, ob die Methode solche definitiven Schlüsse über die Autorschaft zulässt. Die von Fucks und Lauter entwickelte Methode wird erklärt und sie soll es erlauben, den formalen Sprachstil eines Textes exakt darzustellen. Die Ergebnisse werden mit Hilfe von Tabellen und Diagrammen dargestellt und die auffälligsten davon sind: Die Abweichung zwischen Joh und Offb ist die größte unter allen untersuchten Texten. Zwischen Lk und Apg ist eine größere Abweichung feststellbar als z. B. zwischen zwei (sicher vom selben Autor stammenden) Texten des Josephus. Dies erklärt sich aber durch die zweifache Textüberlieferung der Apg. – Ein endgültiges Urteil über die Aussagekraft der Untersuchungen in diesem Kapitel muss ich den (Sprach-)Experten überlassen. Ob aber die gemessenen Abweichungen in der formalen Sprachstruktur verschiedener Texte wirklich praktisch ausschließlich auf die Autorenfrage zurückzuführen sind (und nicht z. B. stärker inhaltliche Gründe hat, oder aber derselbe Autor im Verlaufe seines Lebens hier starke Veränderungen durchmacht), wage ich zu bezweifeln.

Es gehört ebenfalls zu den Stärken des Buches, dass wie angekündigt die ältesten Quellen zu Wort kommen, und das nicht nur mit ihren Bezeichnungen und Namen, sondern in auffallender Weise „im Originalton“, d. h. relevante Textstellen werden ausführlich zitiert (meist in dt. Übersetzung). Dieses Anliegen mag ein Grund sein, dass in dem bereits erwähnten, ausführlichen Anhang Textbeispiele aus apokryphen Evangelien informativ den inhaltlich entsprechenden Texten der kanonischen Evangelien gegenübergestellt werden. Damit gelingt es tatsächlich eindrucksvoll, dem Studenten einen guten Eindruck der Unterschiedlichkeit des Erzählstils der ntl. Evangelien und der meist gnostisch gefärbten späteren Jesusberichte zu geben.

Gravierender stechen einem dann auch einige Ungereimtheiten ins Auge, die doch bezweifeln lassen, ob die eigene Methodik streng genug durchdacht ist und ob immer mit derselben Elle gemessen wird. Augenscheinlichstes Beispiel: Nach einer interessanten Diskussion über die gängige Sicht, viele Aussagen seien Jesus nachträglich in den Mund gelegt worden (*vaticinia ex eventu*), kommt Jaroš zum Schluss: „Die Annahme von *vaticinia ex eventu* ist unhaltbar!“ (29), um dann bei der Diskussion um die Datierung der Offb (es geht um 17,12.16; 18,1–8) festzuhalten, dass es „hier möglich“ sei, diese Aussagen als solche zu werten (202). Werden hier die Regeln nicht so geändert, dass sie zu der eigenen Ansicht passen?

Erstaunt ist man schließlich auch über die Literatúrauswahl, deren Benutzung sich im Text und der Bibliographie (die übrigens formal grässlich gestaltet ist mit Erstzeilen- statt hängendem Einzug) widerspiegelt. Dass ältere Literatur und vie-

le katholische Autoren zitiert werden, muss kein schlechtes Zeichen sein (als katholischer Theologie geht Jaroš auch ganz selbstverständlich von einem 14 Briefe umfassenden Corpus Paulinum aus). Gemäß Bibliographie kennt Jaroš weder die Einleitung von Schnelle noch Mauerhofer, sehr wohl aber Broer (2006), Kümmel, Guthrie und auch J. A. T. Robinson. Zwar werden kleinere Arbeiten von Baum zitiert, aber seine große Arbeit über die Frage der Pseudepigraphie fehlt. Zumindest für den Anfänger ergibt dieser Aspekt des Buches sicher keinen ausgewogenen Einblick in den aktuellen Stand der Diskussion. Trotzdem kann nicht davon die Rede sein, dass hier ein Stümper oder Ignorant am Werke war, eher noch ein Querulant aus der Perspektive einer Nachbardisziplin. Daraus resultiert, dass große Stärken und große Schwächen konstatiert werden müssen. Das Buch eignet sich daher auch nicht wirklich als Standardwerk der Einleitung des Neuen Testaments für Studenten. Man kann aus diesem Grund die UTB-Reihe für diese Publikation tadeln oder aber loben, weil sie es in guter wissenschaftlicher Manier wagt, auch alternative Sichtweisen kräftig zu Wort kommen zu lassen. Für den fortgeschrittenen Studenten und alle Fachkollegen, die sich mit den Einleitungsfragen des Neuen Testaments befassen, ist das Buch eine überaus anregende und an vielen Stellen in unterschiedlichem Sinne aufregende Lektüre.

Jürg Buchegger-Müller

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Traugott Holtz: *Die Offenbarung des Johannes*, NTD 11 (Neubearbeitung), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., VIII, 158 S., € 39,90

Die Entstehung des Kommentars wird vom Herausgeber K.-W. Niebuhr in einem kurzen Vorwort geschildert. Er befand sich im letzten Stadium der Korrektur bzw. der Überarbeitung, als der Autor völlig überraschend im Zuge einer vermeintlich harmlosen Operation starb. Den letzten Schliff erhielt das Werk von seinem wissenschaftlichen Mitarbeiter F. Röth, wodurch es *post mortem* veröffentlicht werden und E. Lohses Offenbarungskommentar in der Reihe *Das Neue Testament Deutsch* ablösen konnte.

Dem Format des NTD entsprechend wird der Kommentar bewusst knapp gehalten. Verweise auf die Sekundärliteratur fehlen gänzlich, obgleich Holtz' Behandlung des Textes gute Kenntnisse der (deutschen) Fachliteratur verrät. Der Kommentar verzichtet auf jegliche explizite grammatische und lexikalische Analyse des griechischen Textes und begnügt sich damit, den Text eigenhändig zu übersetzen und in größeren Blöcken zu erklären, vor allem vor dem alt- und neutestamentlichen sowie frühchristlichen Hintergrund. Der narrative Umriss der

Johannesoffenbarung wird adäquat dargestellt. Mehr wird nicht geboten, aber mehr kann man von einem Kommentar dieses Umfangs auch nicht erwarten.

Die Einleitung enthält auf ihren 13 Seiten viele überraschende Einsichten, die leider wegen ihrer Kürze nicht ausgeführt werden. Holtz befasst sich zunächst mit der Frage der Gattung der Offb, wobei er der Gattungsbestimmung „Apokalypse“ skeptisch gegenübersteht. Dennoch redet er von „apokalyptischer Theologie“ bzw. „apokalyptischem Denken“, dessen Milieu die Offb zugeordnet werden muss. Die Form der Offb als Brief unterstreiche den Anspruch des Verfassers auf apostolische Autorität. Deswegen will Holtz ihn nicht einfach unter die Gemeindepapopheten einreihen. Eine Verbindung des Verfassers zu einer „johanneischen Schule“ überzeugt Holtz ebenso wenig. Dass er Judenchrist war, liege auf der Hand, aber darüber hinaus will Holtz die inzwischen allseits akzeptierten Vermutungen über die Identität des Verfassers nicht zulassen. Weder seine palästinische Herkunft noch die kleinasiatische Provenienz seiner Schrift können den spärlichen Daten der Offb selbst bzw. den irreführenden Angaben der frühkirchlichen Zeugnisse mit Sicherheit entnommen werden. Lediglich ein Berufungserlebnis des Verfassers auf der Insel Patmos kann als historisch wahrscheinlich gelten. Holtz schreibt ihm ungewöhnlich hohe Sprachkompetenzen zu. Er beherrsche die griechische Sprache vollständig; die auffälligen Solözismen seien beabsichtigt und dienten der Vermittlung des Inhalts. In der Frage der Datierung folgt Holtz der Mehrheitsmeinung in der Forschung (beinahe widerwillig; die üblichen Versuche, die Datierungsfrage aufgrund von textinternen Daten zu lösen, etwa anhand von 13,18 oder 17,10f, überzeugen ihn keineswegs) und vermutet, dass die Offb, wenigstens in ihrer vorliegenden Gestalt, gegen Ende des 1. Jh. entstanden ist.

Die Tatsache, dass die Einleitung vieles Interessante enthält, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass sie Wesentliches vermissen lässt. Auch ein kurzer Kommentar kann es sich m. E. nicht leisten, ganz auf eine Diskussion der konkurrierenden Strukturvorschläge zur Offb oder auf einen kurzen Einblick in die Auslegungsgeschichte zu verzichten, bestimmen doch diese (neben der Frage der Gattung) die Auslegung des Buches in nicht unerheblichem Maße. Zu viel wird dem Leser vorenthalten, was für ein ausgewogenes Verständnis der Offb wichtig ist. Ein theologisch nicht versierter Leser würde z. B. bei der Lektüre dieses Kommentars nie errahnen, dass der hermeneutische Grundsatz, dem Holtz folgt – im Grunde genommen ein idealistischer, enthistorisierender –, weder in der Kirchengeschichte noch in der neuzeitlichen Forschung den Konsens darstellt. Der fast seit ihrer Entstehung tobende und bisweilen stürmische Streit um den korrekten Auslegungsansatz der Offb – ob präteristisch, historisch, chiliastisch oder idealistisch – wird dem Leser gänzlich verschwiegen.

Gerade im von Holtz gewählten Ansatz liegt die Hauptschwäche des Kommentars. Er beteuert zwar, dass die Offb darauf zielt, „den Glauben der Gemeinde(n) und ihrer Glieder zu bestärken und sie ihrer eigenen Geschichte zu vergewissern angesichts der gegenwärtigen geschichtlichen Bedrängnisse“ (4). Aber er

tendiert in der Auslegung einzelner Stellen immer wieder dazu, die durch die Offb erschlossene Wirklichkeit zu abstrahieren. Sie ist und bleibt auf einer ahistorischen, transzendenten Ebene, die nicht spürbar mit der erlebten Wirklichkeit der Christen im 1. Jh. verbunden ist. Die heilsgeschichtliche Achse apokalyptischer Entwürfe wie der Offb, die genauso eine von Gott determinierte, immanente Zukunft erschließen wollen, bleibt unterbelichtet. Das mag dem aufgeklärten kritischen Denken des Westens nur allzu Recht sein. Ob die parakletische Kraft, die auch Holtz der Offb zugestehen will, damit genügend aktiviert wird, um beispielsweise verfolgte Christen in unserer Zeit zu bestärken, sei dahingestellt.

Das Werk hat aber auch seine Stärken. Holtz' Übersetzung ist an vielen Stellen erfrischend neu und regt zum Nachdenken an. Der Autor ist zudem stets bemüht, die Offb in ihrem gesamtbiblischen Kontext zu betrachten. Dabei wird der Bezug nicht nur zum AT oder zur johanneischen Literatur gesucht, sondern erfreulicherweise auch zu den Paulusbriefen, hier wie dort mit großem Gewinn.

Joel White

Gerhard Maier: *Die Offenbarung des Johannes*, Kapitel 1–11, Historisch Theologische Auslegung, Witten: SCM R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 2009, geb., 542 S., € 39,90

Wenn jemand im deutschsprachigen Raum bisher nach einer gründlichen Auslegung der Offenbarung suchte, hatte er nicht viel Auswahl und musste zudem in der Regel auch auf ältere Werke zurückgreifen. Da nun in den letzten beiden Jahren einige neuere Kommentare erschienen sind und weitere angekündigt sind, ist diese Lücke nun geschlossen.

Gerhard Maier, vormals u. a. Landesbischof der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, hat nun den ersten Band seiner Auslegung zum letzten Buch des Neuen Testaments vorgelegt. Damit wird die Reihe HTA mit einem weiteren Beitrag fortgeführt.

In einem ersten Teil werden die wichtigsten Einleitungsfragen behandelt. Dabei fällt auf, und dieser Eindruck wird dann auch bei der Auslegung immer wieder bestätigt, dass er den Zeugnissen aus der Alten Kirche großes Vertrauen entgegenbringt und dann auch die „älteren“ Ausleger der Offenbarung stets wohlwollend und oft zustimmend anführt. Hier ist neben Bengel besonders Campeggius Vitringa zu nennen, der häufig im lateinischen Originaltext zitiert wird. Maier nimmt als Verfasser den Zebedaiden Johannes an, der am Ende der Regierungszeit Domitians die Offenbarung geschaut hat. Leider werden an dieser Stelle die neueren Datierungsvorschläge z. B. von Taeger und Witulski nicht diskutiert, die die Zeit Trajans bzw. Hadrians für die Abfassung des Buches annehmen. Bei der

Frage nach der literarischen Eigenart entscheidet sich Maier dafür, dass es nicht möglich sei, klar zwischen Prophetie und Apokalyptik zu unterscheiden. Dem entsprechend sei die Offenbarung im Blick auf ihre literarische Gattung eine Kombination von „Apokalypse, Brief und prophetischem Buch“ (36). An dieser Stelle hätte man sich eine intensivere Auseinandersetzung mit dieser Thematik gewünscht, zumal doch einige wichtige Arbeiten dazu in den letzten Jahren erschienen sind.

Ausführlicher werden die theologischen Schwerpunkte der Offenbarung dargestellt. Dabei, so Maier, werde erkennbar, dass sie z. B. im Blick auf Christologie, Gotteslehre oder auch Ekklesiologie einen wichtigen Beitrag innerhalb des NT leiste und von daher nicht vernachlässigt werden dürfe.

Besondere Erwähnung verdient der längste Abschnitt in der Einleitung (59–76), in dem die Geschichte der Auslegung der Apokalypse kenntnisreich und ausgewogen nachgezeichnet wird. Zugleich mahnt die oft divergierende Auslegung dazu, sehr zurückhaltend mit einer raschen geistlichen Deutung zu sein. Der Text als solcher habe Vorrang und müsse gründlich gelesen und ausgelegt werden.

Diese sehr zu begrüßende Vorsicht zeigt sich dann auch in der gesamten Einzelauslegung. Immer wieder sind Sätze zu lesen wie: „Die breite Vielfalt der geistlichen Deutungen mahnt uns auch hier zur Vorsicht. Die Deutung auf realistische Vorgänge muss die grundlegende sein.“ (394). Die Auslegung erfolgt in der Weise, wie sie auch in den anderen Bänden dieser Reihe zu finden ist. Nach der Übersetzung des Textes (I) wird die Struktur des Textes erläutert (II). In einem weiteren Schritt (III) erfolgt dann die Vers-für-Vers Exegese. Gründlich und sehr sorgfältig wird die Sprache erläutert und vor allem Zusammenhänge mit den Schriften des AT bzw. mit denen des Frühjudentums aufgezeigt. Historische Hintergrundinformationen (wie z. B. zu den Gemeinden bzw. den Orten der Sendschreiben) mit ständigem Rückgriff auf die Quellen werden dem Leser ebenso geboten wie auch Hinweise auf die Wirkungsgeschichte einzelner Texte in der Kunstgeschichte. Es geht Maier vor allem darum, zunächst den historischen Sinn zu erhellen; anschließend wird vorsichtig gefragt, ob der Text eine typologische Bedeutung für uns bzw. für die Kirche unserer Zeit haben könnte. Die Frage nach der aktuellen Bedeutung wird dann vor allem im letzten Schritt der Auslegung gestellt (IV), wenn auch die Ergebnisse der Exegese thesenartig zusammengefasst werden.

In der betont nüchternen, aber stets sehr gründlichen und ausgewogenen Auslegung liegt die besondere Stärke dieses Kommentars zur Offenbarung. Sicherlich mag man an der einen oder anderen Frage zu anderen Ergebnissen kommen. Als Beispiele seien hier nur genannt, dass Maier den bzw. die Engel in den Sendschreiben auf die Bischöfe bzw. Gemeindeleiter deutet (131) oder aus Kap. 6,9 schließt, dass es einen Zwischenzustand bzw. Warteraum für gläubig Verstorbene geben müsse (331). Doch man weiß stets, dass man einen verlässlichen Wegweiser hat, um die Offenbarung besser zu verstehen.

Hält man sich vor Augen, dass es das besondere Anliegen dieser Kommentarreihe ist, „Brücken in die kirchliche Gegenwart zu schlagen“ bzw. die „Praxis von Verkündigung und Seelsorge im Blick zu behalten“, so kann man im Blick auf den vorliegenden Band nur bescheinigen, dass dieses Versprechen voll eingelöst wird. Gerade Verkündiger, die sich intensiv mit dem neutestamentlichen Text beschäftigen, werden mit dem Kommentar von Gerhard Maier eine gute Hilfe an die Hand bekommen.

Michael Schröder

Gerhard Sellin: *Der Brief an die Epheser*, Kritisch-Exegetischer Kommentar über das Neue Testament 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., 496 S., € 78,90

Mit dem neuen Epheser-Kommentar, übersetzt und kommentiert von dem Hamburger Neutestamentler Gerhard Sellin, ist ein weiterer, lang erwarteter Band in der Reihe „Meyers Kritisch-Exegetischer Kommentar“ erschienen, nachdem die letzte Bearbeitung dieses Kommentars von Erich Haupt aus dem Jahre 1897 stammte. Dieser 496 Seiten umfassende Kommentar zeugt von hohem wissenschaftlichen Niveau, aktuellem Forschungsstand und Gründlichkeit, wovon die starke Verarbeitung von Primär- und Sekundärquellen, das 38-seitige Literaturverzeichnis mit 984 Titeln, der umfangreiche Fußnotenapparat und die in der Auslegung erfolgende ausführliche Diskussion der exegetischen Probleme zeugt.

Im Vergleich zur umfangreichen Auslegung hält Sellin die Einleitung zum Epheserbrief relativ knapp. Nach einer Erörterung der verschiedenen Vorschläge zur Verfasserschaft und zum literarischen Bezug zum Kolosserbrief vertritt Sellin die Ansicht, beim Epheserbrief handle es sich um einen durch einen unbekannten Paulusschüler verfassten tritopaulinischen Brief, der den deuteropaulinischen Kolosserbrief als Muster und Vorlage voraussetzt. Er nennt einige bekannte Argumente zur Stützung der vorherrschenden Auffassung bezüglich der Verfasserschaft, jedoch ohne Detailanalyse und ohne das Problem der Pseudepigraphie grundsätzlich zu erörtern. Demnach habe ein philosophisch gebildeter Paulusschüler in der Zeit zwischen 80 und 100 n. Chr. mit diesem Schreiben das Bild des Apostels Paulus (1,1; 3,1; 1,16; 3,1–4.7.8.13.14; 4,1; 5,32; 6,18–21) neu aufleben lassen. Von seinem Stil her ist der Epheserbrief eher als Predigt zu bezeichnen, und er wurde nicht ausschließlich an die christliche Gemeinde in Ephesus geschickt. Ohne das textkritische Problem in 1,1 im Sinne einer Enzyklika- bzw. Lückenhypothese zu lösen, vertritt Sellin die Auffassung, der Brief habe sich schon von vornherein an alle damaligen Christen im südwestlichen Kleinasien gerichtet.

Die Strukturanalyse unterscheidet sich von vielen anderen Kommentaren. Sellin nimmt jeweils eine siebengliedrige, ringförmige Komposition an, sowohl des epideiktischen Teils (1,3–3,21) als auch des paränetischen Teils (4,1–6,9), woran sich die Peroratio bzw. Schlussmahnung (6,10–20) anschließt. Inhaltlich arbeitet Sellin heraus, dass die in 2,11–22 angesprochene „Einheit von Juden und Heiden in Christus“ als das „theologische Zentrum“ des Epheserbriefes anzusehen ist.

Dieser Kommentar geht von einer literarischen Abhängigkeit des Epheserbriefes vom Kolosserbrief aus; bereits im ersten Hauptteil führt Sellin zahlreiche Parallelen an und verweist für den zweiten Hauptteil auf Kol 3,5–4,1 als literarische Quelle.

Es ist Sellins Anliegen, in der Frage nach dem religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund die alttestamentlichen, jüdischen, hellenistischen, jüdisch-hellenistischen, frühchristlichen und paulinischen Voraussetzungen aufzuzeigen. Er wendet sich aber gegen die Annahme einer Beeinflussung vom gnostischen Erlösermythos. Insbesondere macht er den Einfluss hellenistisch-jüdischer Vorstellungen geltend, z. B. beim Pleromakonzzept und beim Konzept der Einheit (2,14–18 und 4,1–16). Für Sellin gehören die Schriften von Philo von Alexandrien zu den wichtigsten Belegen für die im Hintergrund stehende hellenistisch-jüdische Logos-Theologie, ohne jedoch eine direkte literarische Abhängigkeit von Philo zu vermuten. So schreibt Sellin: „Die Theologumena, mit denen der Verfasser des Eph arbeitet, sind im wesentlichen (hellenistisch-)jüdische – während die Adressaten selbst (als Heiden angesprochen) nicht mehr jüdischer Herkunft sein müssen“ (207).

Viele exegetische Detailuntersuchungen machen den Kommentar wertvoll, z. B. die Beschäftigung mit den vielfach als hymnisch angesehenen Stücken. Sellin stellt fest, dass Eph 1,3–14; 1,20–23 und 2,14–18 „Komplexe verdichteter Motivik“ sind, sieht in diesen Stücken aber nicht die fixierte Tradition eines Hymnus, sondern eine vom Verfasser stammende hochartifizielle, theologisch und philosophisch durchdachte, poetische Rhetorik.

Grundlegend bleibt aber die Anfrage, ob Sellin nicht die Bezüge zur alexandrinischen Weisheitslehre überbetont, wenn er z. B. zu Eph 2,8–9 schreibt: „Diese Gnadenlehre geht letztlich auf einen radikalisierten platonischen Gottesbegriff zurück: Gott ist die sich schenkend ausbreitende ‚Güte‘, das Prinzip der Liebe“ (185). Mögen einzelne Begriffe und Motive philonische Anklänge haben, so zeigt der Epheserbrief doch eine christologische und soteriologische Konzeption, die in Gottes heilsgeschichtlichem Handeln in Kreuzigung und Auferstehung Christi (1,20; 2,16; 5,2) begründet ist. Auch zum Thema der Erfüllung mit dem Heiligen Geist (5,18–20) und zur Ethik scheinen die Bezüge zur alexandrinischen Weisheitslehre zu kurz zu greifen. Man hätte mehr darauf verweisen sollen, dass das spezifisch christliche Ethos der Liebe speziell durch das Alte Testament, durch die Verkündigung Jesu und das Christusgeschehen motiviert ist.

Auch wenn mancher Leser Sellins Auffassung zur Verfasserschaft und zur philonischen Interpretation des Briefes nicht in allem folgen wird, stellt dieser

Kommentar doch eine Fundgrube in der Verarbeitung der relevanten Primär- und Sekundärquellen und damit einen wichtigen Forschungsbeitrag dar, welcher die exegetische Diskussion zum Epheserbrief in den nächsten Jahren entscheidend prägen wird.

Klaus Bensel

4. Umwelt, Zeitgeschichte

David C. Bienert, Joachim Jeska, Thomas Witulski (Hg.): *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums*. Festschrift für Dietrich-Alex Koch, FRLANT 222, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., 248 S., € 77,-

Die vorliegende Festschrift für den Münsteraner Neutestamentler will mit ausgewählten Aufsätzen Themen aufgreifen, die den Jubilar in seiner Forschungstätigkeit beschäftigt haben. Dabei soll dargestellt werden, welche Impulse aus dem Werk Kochs für die Erforschung des paulinischen Christentums ausgegangen sind und welche Wege neu beschritten werden können (Vorwort).

Einführend schildert D. C. Bienert in „Paulus und die früheren Christen als Menschen der Antike: Die Geschichte des früheren Christentums im Dickicht von Methodenpluralismus und historischem Skeptizismus“ (11–30) zunächst knapp das Anliegen Kochs, nämlich dass nur in der Verbindung von philologischer, historischer und theologischer Arbeit das NT und die Geschichte des frühen Christentums angemessen verstanden werden können: „Damit folgt er einerseits einem gegenwärtigen Trend innerhalb der ntl. Exegese, in welchem interdisziplinäre und kulturwissenschaftliche Zugänge in den Vordergrund geraten sind, erliegt aber nicht der Versuchung, das Historische und Literarische dem Theologischen überzuordnen, und auch nicht Bestrebungen, die ntl. Wissenschaft als reine ‚Kulturwissenschaft‘ zu verstehen“ (11f). Das Spektrum dieser Fragestellungen soll in den folgenden Beiträgen am Beispiel des Paulus und seiner Gemeinden im Kontext ihrer religiösen und kulturellen Umwelt verfolgt werden. Dann schildert Bienert, auf welche Weise und mit welcher Absicht gegenwärtig auf die ntl. Religions-, Zeit- und Sozialgeschichte Bezug genommen wird (12–21). Dem folgt eine kurze Darstellung der einzelnen Beiträge (23–28). Abschließend präsentiert Bienert neue Perspektiven für die Konzeption einer Geschichte des frühen Christentums (28–39; die Notwendigkeit einer erweiterten Quellenbasis, Vorzüge und Grenzen kultureller Kompetenz, die Situation der frühen Christen vis-à-vis ihrer Umwelt; Bienert plädiert zudem für einen intensiveren Dialog der ntl. Forschung mit der Kirchengeschichte, insbesondere der Patristik).

Im ersten Teil, *Paulus im religiösen und kulturellen Umfeld seiner Zeit*, untersucht A. Lindemann, „Gott und die Götter: Paulus, Lukian von Samosata und der ‚Brief an Diognet‘“ (33–55; wechselseitige Wahrnehmung von Christentum und röm.-hell. Kultur, Gott und die Götter bei Paulus und im Diognetbrief, das Bild der Christen bei Lukian; „Alle drei Autoren sind somit Zeugen dafür, dass die christliche Verkündigung von Beginn an auf eine ‚Entgötterung der Welt‘ gezielt habe“, 23). D. Hellholm untersucht „Lucian’s *Icaromenippos* as a Parody of an Apocalypse and 2 Corinthians 12,2–4 as a Report about a Heavenly Journey“ (56–82; Paulus beschreibt seine Vision in seiner Umwelt vertrauten Vorstellungen und Kategorien). F. W. Horn schildert „Stephanas und sein Haus – die erste christl. Hausgemeinde in der Achaia: Ihre Stellung in der Kommunikation zwischen Paulus und der korinthischen Gemeinde“ (83–98, Paulus wollte die in der Gemeinde akzeptierte Autorität des Stephanas nutzen, um Einfluss auf die in einzelne Fraktionen zu zersplittern drohende Gemeinde zu nehmen). H. Klein beleuchtet „Die Apologie des apostolischen Amtes innerhalb des 2 Kor“ (99–111; redaktionsgeschichtl. Frage nach der Funktion der Apologie innerhalb des 2 Kor).

Bienert folgert für den ersten Teil: „Es lässt sich festhalten: Lindemann und Hellholm zeigen deutlich, dass Paulus – in Abgrenzung und Zuwendung – ein Mensch der Antike ist. Wenn offensichtlich ein wirklicher ‚Dialog‘ mit der hell. Umwelt fehlt, Paulus sich aber – wohl eher unbewusst – bei der Schilderung seiner ‚Himmelsreise‘ antiker Topoi bedient, dann wird darin die besondere Stellung der Theologie und Verkündigung des Paulus deutlich“ (24).

Der zweite Teil, *Der geschichtliche Kontext der pln Gemeinden*, enthält M. Ebner, „Symposion und Wassersucht, Reziprozitätsdenken und Umkehr: Sozialgeschichte und Theologie in Lk 14,1–24“ (115–135; Symposion und Reziprozität: die alternative Einladungsregel in Lk 14,13, die Beispielgeschichte in Lk 14,16–24 als ungewöhnlicher Einzelfall, Ehrgeiz und Ehrverlust durch Gäste im Haus anhand des Doppelgleichnisses in Lk 14,8–11 sowie der Wundergeschichte in 14,2–6). Nach Ebner lässt die antike Sozialgeschichte die Mahlerzählungen des Lukasevangeliums in neuem Licht erscheinen (vgl. auch den von Ebner herausgegebenen Band *Herrenmahl und Gruppenidentität*, QD 221, Freiburg, Basel, Wien: Herder 2007).

D. Schinkel fragt „Kanzler oder Schriftführer? Apg 19,23–40 und das Amt des *grammateus* in griech.-röm. Vereinigungen“ (136–49, Apg 19,23–40 und antike Vereinigungsunruhen, der *grammateus* in der Stadt und im Verein, die Demetrios-episode im Licht der Neubetrachtung des *grammateus*-Amtes in 19,35ff; u. a. Frage nach dem Selbstverständnis der christl. Gemeinden, die Schinkel in einem Konkurrenzverhältnis zum antiken Vereinswesen sieht, 148). T. Witulski beschreibt „Die Aufenthalte des Kaisers Hadrian in der röm. Provinz Asia“ (150–167; zum Verständnis der antiken Sozial- und Religionsgeschichte gehört auch die Entwicklung des röm. Kaiserkults). B. Aland widmet sich der „Gnosis zwischen Philosophie und Christentum“ (168–174) und schließt: „Weder ist die

Gnosis als eine Bewegung, gewissermaßen als Widerpart zu einem ‚Frühkatholizismus‘ anzusehen, noch sollte die Pluralität christl. Gruppierungen und Strömungen im 2. Jh. überbewertet werden. Die Gnosis ist auch kein Fremdkörper, welcher sich aus orientalisch-hell. Denkart in das Christentum eingenistet hat; sie stellt vielmehr einen spezifisch christl., aus dem hell.-jüd. Denken entwickelten Beitrag zur antiken Kultur dar“ (26f).

Von F. Siegert stammt der Aufsatz „Die *pericopa adulterae* (Joh 8,1–11): Ende einer Irrfahrt“ (175–186, text- und literarkritische Fragen).

In Teil drei, *Paulus verstehen und verinnerlichen*, schreibt M. Meiser „Vom Nutzen der patristischen Exegese für die neuzeitl. Schriftauslegung (am Beispiel des Gal)“ (189–209; die Nachfrage nach patristischer Exegese und ihren Grenzen, Schriftgebrauch und Schrifterklärung, dem Nutzen patristischer Exegese – der Kompetenz der Muttersprachlichkeit, kultureller, kommunikativer und exegetischer Kompetenz, ihrer theol. Herausforderung, vgl. auch dessen Kommentar zum Gal im neuen *Novum Testamentum Patristicum* 9, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007; „Die kulturelle Nähe der Kirchenväter zur Umwelt des Paulus und seiner Gemeinden kann entscheidende Details zum Verständnis der Geschichte des Urchristentums beisteuern – zumal auch deren sozialgeschichtl. Umfeld anfangs dem der frühen Christen sehr ähnlich gewesen sein dürfte“, 27f). Sodann präsentiert J. Jeska, „Paulus verorten, verstehen und verinnerlichen: Plädoyer für eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Apostel im Religionsunterricht“ (210–229, Hinweis auf die kulturellen Parallelen zwischen der Zeit der Spätantike und der gegenwärtigen pluralistischen und globalen Gesellschaft, Paulus könnte als Gesprächspartner und Identifikationsangebot fungieren).

Ein Verzeichnis der Autorin und Autoren, eine Bibliographie des Jubilars (232–235) sowie verschiedene Register beenden den anregenden Band. Der Jubilar und die ihm gewidmeten Aufsätze zeigen weiterführende Perspektiven auf, die auch über die hier beleuchteten Themen hinausgehen.

Christoph Stenschke

Eduard Lohse: *Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Pb., 173 S., € 14,90

Eduard Lohse, Landesbischof i. R. und ehem. Professor für Neues Testament an der Universität Göttingen, wendet sich mit dieser Einführung in die Geschichte des Urchristentums gezielt an eine breitere Leserschaft, als dies die Vielzahl seiner bisherigen wissenschaftlichen Fachbücher getan hat. Dabei gibt Lohse in seinem 173 Seiten umfassenden Buch einen sehr gelehrten, aber doch allgemein verständlichen Rückblick auf die Anfänge des Christentums. Die relevanten Quellen aus Antike, Frühjudentum und früher Kirche werden verarbeitet und die

maßgeblichen erwähnt, aber diese Darstellung verzichtet auf spezielle Fachbegriffe und die Erörterung der kontroversen Fachdiskussion. Mit dem Verzicht auf Fußnoten und einem umfassenden Apparat, wird dem theologisch interessierten Leser ein anspruchsvolles und zugleich flüssig lesbares Buch geboten. Zur weiteren Beschäftigung mit dem Thema wird eine Literaturliste mit immerhin 24 Titeln geboten.

Der erste der zwölf thematischen Schwerpunkte „Erfüllte Zeit“ stellt Zeit und Umwelt des Neuen Testaments dar. Daran schließt sich die eigentliche Geschichte des Urchristentums an, die Lohse nicht erst bei den Aposteln, sondern schon beim Auftreten und der Verkündigung Jesu und darüber hinaus schon beim Vorläufer Jesu, bei Johannes dem Täufer, beginnen lässt. Um eine Kontinuität bemüht begründet Lohse, dass Jesu Auftreten und Botschaft nicht nur Voraussetzung des Urchristentums, sondern Inhalt dieser Botschaft war. Diese Kontinuität aufzuzeigen gelingt ihm aber nur zum Teil. Aufbauend auf den Grundsätzen historisch-kritischer Forschung stellt Lohse wesentliche Ergebnisse kritischer Jesusforschung dar, die Jesu Dienst primär von der Verkündigung der Barmherzigkeit Gottes und der anbrechenden Gottesherrschaft versteht und darin als authentisch ansieht, aber die in den synoptischen Evangelien enthaltenen christologischen Hoheitstitel, die Leidensankündigungen und die Erwähnung der Kirche als nachösterliche Gemeindebildungen versteht. Wie die Geburtsgeschichte so sind für Lohse auch die Osterberichte späte, legendarische Veranschaulichungen der urchristlichen Predigt.

In den folgenden Abschnitten zeichnet Lohse die Anfänge der Kirche und ihre Entwicklung bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts und den Kern ihrer Evangeliumsverkündigung nach, die darin besteht, dass Jesus von Nazareth, der Gekreuzigte und der Auferstandene, Herr und Retter ist. Lohse entfaltet dann die Theologie des Apostels Paulus und der johanneischen Schriften.

Eine Besonderheit gegenüber anderen Darstellungen des Urchristentums ist der Abschnitt „Der Alltag der Christen“, in dem sich Lohse der Ethik, der Frömmigkeit und des Lebensstils der frühen Christen widmet.

Im vorletzten Kapitel des Buches stellt der Verfasser die Entwicklung der kirchlichen Ordnungen und Ämterstrukturen bis hin zur frühkatholischen Kirche dar; im letzten Kapitel stellt er die Entstehung der neutestamentlichen Schriften und kurz die Grundzüge der Kanonbildung dar.

Alles in allem ist Lohses Buch über die Geschichte des frühen Christentums eine beachtenswerte Einführung in die Thematik aus dezidiert historisch-kritischer Perspektive.

Klaus Bensel

Thomas Wagner (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 5: Texte und Urkunden*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2008, kt., 262 S., € 29,90

Der fünfte Band des Werkes *Neues Testament und Antike Kultur* (NTAK, hg. von K. Erlemann, K. L. Loethlichs, K. Scherberich, J. Zangenberg), der literarische und dokumentarische Texte veröffentlicht, die zum Quellenstudium anregen sollen, schließt dieses Standardwerk zur Umwelt des Neuen Testaments endgültig ab. Der vierte, 2006 veröffentlichte Band enthielt die Register der ersten drei Bände, die auf die in diesem Band veröffentlichten Texte allerdings nicht (vor-) verweisen. Weil der fünfte Band nicht ursprünglich geplant war (er wurde im Vorwort des vierten Bandes angekündigt), verweisen auch die einzelnen Artikel von NTAK 1–3 nicht auf die in NTAK 5 veröffentlichten Quellentexte (NTAK 5 hat ein eigenes Stellenregister). Der Benutzer von NTAK muss bei der Lektüre der einzelnen Artikel den vorliegenden Band konsultieren, ob und welche pagane, jüdische und christliche Texte und Dokumente vorgelegt werden. Die Quellentexte sind nach den Artikeln von NTAK 1–3 geordnet, auf die sie sich beziehen (5.1.1 hat somit die Überschrift „Texte zu 1.2 Teilaspekte antiker Kultur“, oder 5.2.2 „Texte zu 2.2 Der Mensch in seinen sozialen Bezügen“, oder 5.3.3 „Texte zu 3.3 Lebenspraxis in Kult und Ethik“, sind aber durchgehend nummeriert (insgesamt 256 Quellentexte).

Die Texte werden jeweils mit kurzen Bemerkungen zu Autor und Werk, aus dem der Text stammt, eingeleitet. Es folgt der Text in deutscher Übersetzung, abschließend die bibliographische Angabe zum Quellentext. Die Auswahl der literarischen und dokumentarischen Texte ist repräsentativ. Kenner der griechisch-römischen und jüdischen Welt werden viele bekannte Texte wiederfinden. So wird zur Übersetzung des Alten Testaments ins Griechische der Prolog des Sirachbuchs und Abschnitte aus Philo's *Vita Mosis* abgedruckt (Nr. 22–23), zur jüdischen Diaspora in Rom die einschlägigen Texte der kaiserlichen Edikte, die die Juden aus Rom verwiesen (Nr. 66–73), zu den Fixpunkten der neutestamentlichen Chronologie die Texte von Josephus, die von Quirinius und Coponius handeln, das sog. Testimonium Flavianum über Jesus, und Eusebiustexte über das Martyrium von Petrus und Paulus und über die Verwandten Jesu (Nr. 74–76); hier hätte man sich die Gallio-Inschrift aus Delphi gewünscht, die für die „absolute“ Chronologie der neutestamentlichen Geschichte grundlegend wichtig ist; wenn man wissen will, ob diese in NTAK 5 an anderer Stelle abgedruckt wird, muss man das Register von NTAK 4 konsultieren (Band 5 hat kein Stichwortverzeichnis) – unter dem Stichwort „Gallio-Inschrift“ wird man auf NTAK 1 und 2 verwiesen, wobei man bereits beim ersten Verweis in 1:128 die Inschrift ausschnittsweise auf Griechisch mit deutscher Übersetzung findet (in Artikel 1.3.4.2 „Inschriften/Epigraphik“; in NTAK 5 wird man im Abschnitt „Texte zu 1.3.4.2 Inschriften/Epigraphik“ auf Tacitus, *Ann.* 15,44 und auf 1.2.2 Text Nr. 13 verwiesen). Zu Galiläa findet man die bekannten Schilderungen aus Josephus abge-

druckt (Nr. 145–147), zu den jüdischen Parteien den bekannten Text von Josephus, *Ant.* 18.11–25 (Nr. 189, Übersetzung H. Clementz). Aber auch unbekannte Quellen werden präsentiert, vor allem die Wiedergabe von Texten aus Inschriften und Papyri.

Zu manchen Abschnitten werden viele Texte ausführlich zitiert, z. B. zu 2.4.4 Antike Medizin (Nr. 161–169, 147–155), während andere, mindestens genauso wichtige Abschnitte zu kurz kommen, z. B. 3.3.4 Herrscherverehrung und Kaiserkult (Nr. 245, 237). Zu 3.2.5.1 Begräbnis und Totenpflege wird lediglich auf einen Text in einem anderen Abschnitt verwiesen (auf Nr. 147 in 2.2.6.2 I, wo Josephus von der Erbauung der Stadt Tiberias über einem „Ort von Gräbern“ berichtet); hier hätte man erwartet, dass Inschriften antiker Grabsteine abgedruckt werden.

Die Aufnahme mancher Texte ist nicht recht einsichtig. Der Text zu 2.2.7.3 VIII Korinth (Nr. 157) ist ein langes Zitat aus den Metamorphosen des Apuleius, der keinen Aufschluss über Korinth gibt (die Beschreibung Korinths bei Pausanias wäre hilfreicher gewesen), dafür aber den Isiskult und die Heilsvorstellungen der Mysterienreligionen schön illustriert (wie der einleitende Kommentar bemerkt, vgl. auch den Querverweis zu 3.1.2; wenn man 3.1.2 konsultiert, wird man nicht auf 2.2.7.3 verwiesen – neben einem Homerzitat wird als Nr. 188 ein Teil des Apuleiustextes zitiert, der unter Nr. 157 abgedruckt wurde, dort als neue Übersetzung von D.-A. Koch, hier nach der Übersetzung von W. Krenkel von 1970); wenn man den Isiskult oder die Mysterienreligionen studieren will, wird man den langen Text von Nr. 157 nur dann finden, wenn man anhand des Registers alle Apuleiuszitate aufsucht. Für die Verwendung im universitären Bereich hätte man sich den parallelen Abdruck der Übersetzungen mit den griechischen und lateinischen Originalquellen gewünscht.

Trotz der erwähnten Mängel ist dieser Band eine nützliche Beigabe zur Literatur über den kulturellen Kontext des Neuen Testaments, zumal wenn er Studierende und Lehrende anregt, Quellentexte zu lesen.

Eckhard Schnabel

5. Theologie

Paul N. Anderson, Felix Just, S.J. und Tom Thatcher (Hg.): *John, Jesus, and History. Volume I: Critical Appraisals of Critical Views*, Society of Biblical Literature Symposium Series 44, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007, Pb., VIII, 346 S., US \$ 37,95

Innerhalb der neutestamentlichen Forschung hat sich über die Jahre ein kritischer Konsens herausgebildet, der den geschichtlichen Wert des vierten Evangeliums

und dessen Nutzen für die Leben-Jesu-Forschung vehement in Zweifel zieht. Neben den Mitgliedern des sogenannten *Jesus Seminar* hat sich dabei u. a. der britische Neutestamentler Maurice Casey (*Is John's Gospel True?* London 1996) als Kronzeuge für die mangelnde Historizität des Johannesevangeliums hervorgerufen. Im Jahr 2002 formierte sich nun unter dem Dach der *Society of Biblical Literature* (SBL) die *John, Jesus, and History Study Group* mit dem zentralen Anliegen, im Blick auf die genannten Forschungsprämissen zu klären, „how well they stand up to critical scrutiny as predominant platforms for conducting further critical investigations“ (13). Federführend geleitet wird diese Arbeitsgruppe, zu deren jährlichen Treffen sich regelmäßig mehr als 350 Teilnehmer einfinden, von Paul N. Anderson und Tom Thatcher. Wegweisende Referate der Jahre 2002 bis 2004 wurden nun in vorliegendem Aufsatzband publiziert. (Eine weitere Veröffentlichung der Vorträge der letzten Jahre war für November 2008 angekündigt. Weitere Informationen zu Plänen und Projekten dieser Arbeitsgruppe findet man unter www.catholic-resources.org/SBL/JJH.html).

Der hier zu besprechende Sammelband gliedert sich in fünf Teile. Nach einer einleitenden Orientierung folgt zunächst eine allgemeine Auseinandersetzung mit der johanneischen Forschungsgeschichte im Blick auf historische Fragestellungen (Aufsätze von Robert Kysar, Marianne Meye Thompson, Jack Verheyden, Mark Allan Powell und Donald Carson). Im dritten Teil des Buches werden verschiedene Ansätze präsentiert, deren Einbeziehung neue Perspektiven bei der Beurteilung des historischen Wertes des Johannesevangeliums eröffnen könnte (Aufsätze von D. Moody Smith, Andrew T. Lincoln, Colleen M. Conway, Gilbert van Belle mit Sydney Palmer und John Painter). Zwei Fallstudien zur Tempelreinigung von Paula Fredriksen und Mark Allan Powell bilden den vierten Teil des Bandes, bevor Paul N. Anderson und Felix Just mit einer bewertenden Zusammenfassung bzw. einem kurzen Ausblick dieses informative Werk abschließen.

Aus der Fülle an beachtenswerten Beiträgen seien an dieser Stelle einige wenige besonders hervorgehoben. Andersons einleitender Aufsatz „Why This Study is Needed, and Why It Is Needed Now“ (13–70) beleuchtet in detaillierter Weise die Problemfelder im Blick auf die Historizität des Johannesevangeliums und fokussiert darüber hinaus eine Vielzahl von Gründen, die den historischen Wert des vierten Evangeliums in Frage stellen. Viele der angeführten Gründe erscheinen ihm dabei keinesfalls zwingend genug, um die in der Forschung vorherrschende Ent-Historisierung („dehistoricization“) des Johannesevangeliums zu rechtfertigen. Daher bietet Anderson letztlich nicht nur eine empfehlenswerte Einführung in ein umstrittenes Feld johanneischer Forschung, sondern plädiert nach einer kenntnisreichen Diskussion der Stärken und Schwächen gängiger Argumentationsansätze gleichzeitig für die Wiederaufnahme der Diskussion um die Historizität des vierten Evangeliums.

In seinem Beitrag „The Challenge of the Balkanization of Johannine Studies“ (133–159) bietet Donald Carson zunächst einen Überblick über unterschiedliche

Themenfelder, deren Ergebnisse direkt oder indirekt Auswirkungen auf die historische Beurteilung des Johannesevangeliums haben. Dabei betrachtet er u. a. Theorien zur literarischen Abhängigkeit des vierten Evangeliums, behandelt die Frage nach dessen Verfasserschaft und unterzieht darüber hinaus die seit J. Louis Martyn populären Ansätze eines (auf der Rekonstruktion der Geschichte der johanneischen Gemeinde basierenden) „two level reading“ einer kritischen Prüfung. Schließlich beklagt Carson ein isoliertes Nebeneinander unzähliger methodischer Ansätze und spezifischer Denkvoraussetzungen innerhalb der Johannesforschung (besagte „Balkanisierung“), in dessen Folge man durch die Spezialisierung auf unbedeutende Nebengleise leicht das synthetische Ganze aus den Augen verliert und als Forscher zunehmend aneinander vorbeiredet. Gleichmaßen bedenkenswert wie treffend erscheint mir dabei folgende Bemerkung: „Perhaps this balkanization owes something to the way in which many doctoral dissertations are written: the student is urged, for the sake of methodological rigor, to hold all other considerations to one side while focusing exclusively on one narrow theme or tool, with the result being almost inevitable distortion“ (152). Angesichts einer solch ungesunden Zersplitterung versucht Carson abschließend selbst einige mögliche Auswege aus der methodologischen Sackgasse aufzuzeigen.

Den innerhalb des Johannesevangeliums formulierten Anspruch auf Augenzeugenschaft des Verfassers verbucht Andrew Lincoln in seinem Aufsatz „We Know That His Testimony Is True: Johannine Truth Claims and Historicity“ (179–197) als literarisches Mittel, dem kaum signifikante Bedeutung im Blick auf den historischen Wert des Buches zugemessen werden kann. Meines Erachtens zu Unrecht schließt Lincoln darüber hinaus aus der Beschaffenheit antiker Biographien (gerade im Blick auf deren historiographische Charakteristika), dass der Autor des Evangeliums im Rahmen gängiger Konventionen seine durchaus historisch angelegte Jesus-Geschichte mit fiktiven Elementen ausgestaltet haben dürfte. (Vgl. dagegen zu dieser Thematik die neueren Arbeiten Richard Bauckhams, sowie meine Rezension seiner Monographie *The Testimony of the Beloved Disciple* in vorliegendem Jahrbuch).

Abschließend liefert wiederum Paul N. Anderson eine übersichtliche Bündelung der Ergebnisse der Arbeitsgruppe („Getting a ‚Sense of the Meeting‘: Assessments and Convergences“, 285–289). Während Unsicherheiten im Blick auf das weitere methodologische Vorgehen bleiben, benennt Anderson als hervorstechende Gemeinsamkeiten der veröffentlichten Beiträge u. a. die Notwendigkeit einer genaueren Definition dessen, was der vierte Evangelist tatsächlich unter „Geschichte“ („history“) verstanden haben mag, die tendenzielle Abkehr von quellen-kritischen Untersuchungen, sowie die Ablehnung einer falschen Dichotomie zwischen „Theologie“ und „Geschichte“. Darüber hinaus wird insbesondere deutlich, dass die Hegemonie der Synoptiker innerhalb der Jesus-Forschung mehr denn je in Frage zu stehen scheint, während der historische Wert des Johannesevangeliums stärker ins Blickfeld der Forschung zurückkehrt. Daher kann

Anderson die Ergebnisse wie folgt zusammenfassen: Die vorliegenden kritischen Untersuchungen „[call] for a more sustained focus on aspects of historicity in John“ (289). Für derartige Projekte zur Historizität des Johannesevangeliums wird dieser SBL-Sammelband in Zukunft einen wichtigen Orientierungspunkt bilden. Auf weitere Veröffentlichungen der *John, Jesus, and History Study Group* darf man gespannt sein.

Philipp Bartholomä

Richard Bauckham: *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*, Grand Rapids: Baker, 2007, Pb., 313 S., € 26,99

Richard Bauckham, emeritierter Professor der Universität von St. Andrews, Schottland, hat nur kurz nach seiner Aufsehen erregenden Monografie *Jesus and the Eyewitnesses* (Grand Rapids/Cambridge 2006) nun einen Band mit Beiträgen zum Jesuszeugnis des Johannesevangeliums vorgelegt. In dieser Aufsatzsammlung fasst B. mehrere, mit einer Ausnahme bereits im Zeitraum zwischen 1993 und 2007 an anderen Stellen publizierte Studien zusammen und profiliert sich dadurch wahrnehmbar als Teil einer Gruppe von Neutestamentlern, die den bisher dominierenden Ansatz zum Ursprung und Charakter des vierten Evangeliums zunehmend in Frage stellt. Als Hauptelemente des vorherrschenden Paradigmas der johanneischen Forschung identifiziert B. (1) die Vernachlässigung der altkirchlichen Überlieferung in der Diskussion über den Ursprung und die Verfasserschaft des Evangeliums; (2) die Überzeugung, dass das Johannesevangelium weit weniger historisch vertrauenswürdig ist als die Synoptiker; (3) große Zuversicht bei der Rekonstruktion literarischer Quellen; (4) die Situation der johanneischen Gemeinde als Schlüssel für die Interpretation und damit zusammenhängend (5) die Betonung des Einflusses der Geschichte dieser johanneischen Gemeinde auf die Entstehung des Evangeliums; (6) die Rekonstruktion der Gemeindesituation anhand unterschiedlicher Evangelienperikopen („two-level reading“); und damit zusammenhängend (7) die Verortung der johanneischen Gemeinde im jüdischen Milieu. Diesbezüglich bemerkt der Autor in seiner „Introduction“ (9–31): „Over the two decades during which I have pursued serious work on the Gospel, I have found myself abandoning one by one all of these elements of the dominant approach.“ (12).

Die folgenden beiden Kapitel sind zunächst Fragen der Verfasserschaft des Johannesevangeliums gewidmet. So argumentiert B. ausgehend von frühem Quellenmaterial bei Papias und Polykrates, dass nicht der Zebedaide Johannes der Augenzeuge und Verfasser des vierten Evangeliums gewesen sei, sondern ein außerhalb des Zwölferkreises anzusiedelnder Presbyter gleichen Namens (Kapi-

tel 2: „Papias and Polycrates on the Origin of the Gospel of John“, 33–72). Dieser „Lieblingsjünger“ werde innerhalb des Evangeliums nicht als idealer (d. h. vorbildlicher) Jünger dargestellt, sondern vielmehr aufgrund seiner besonderen Nähe zu Jesus als idealer Autor und Zeuge qualifiziert (Kapitel 3: „The Beloved Disciple as Ideal Author“, 73–91).

In seiner Studie zum literarischen Genre des vierten Evangeliums (Kapitel 4: „Historiographical Characteristics of the Gospel of John“, 93–112) stellt B. die beachtenswerte These auf, wonach informierte, zeitgenössische Rezipienten das Johannesevangelium in stärkerem Maße als historiographisches Werk aufgefasst hätten, als dies bei den Synoptikern der Fall gewesen sei. Der Autor bemerkt weiter: „Widespread failure to recognize that this Gospel's claim to eyewitness testimony is at least a straightforwardly historiographical one (...) has resulted from the influence of the dictum that this Gospel is theology, not history, and the consequent isolation of it from its literary context in ancient historiography“ (106). Ein weiteres signifikantes Infragestellen gängiger Forschungsprämissen findet sich im folgenden Kapitel, wo B. den Nachweis zu bringen versucht, dass das Johannesevangelium nicht primär in die spezifische Situation einer (johanneischen) Gemeinde hineinspreche, sondern sich an ein breiteres Zielpublikum bestehend aus Gläubigen und Ungläubigen richte (Kapitel 5: „The Audience of the Gospel of John“, 113–123; zum Verhältnis des Joh. zu den Qumrantexten vgl. Kapitel 6: „The Qumran Community and the Gospel of John“, 125–136).

In den Kapiteln 7 bis 10 plädiert B. für die historische Zuverlässigkeit verschiedener Abschnitte der johanneischen Erzählung. Beispielsweise spreche vieles dafür, dass der in Johannes 3 erwähnte jüdische Lehrer Nikodemus ein Mitglied der reichen Gurion-Familie gewesen sein könnte (Kapitel 7: „Nicodemus and the Gurion Family“, 137–172), was dem Bericht des vierten Evangeliums zusätzliche historische Plausibilität verleihe. Ebenfalls bemerkenswert ist B.s Argumentation für den historischen Wahrheitsgehalt der in Johannes 11–12 beschriebenen Ereignisse um Lazarus, Maria und Martha, die aufgrund ihres Fehlens in den Synoptikern häufig als fiktiv klassifiziert werden (Kapitel 8: „The Bethany Family in John 11–12: History or Fiction?“, 173–189). Auch für die Historizität der Fußwaschungssperikope in Johannes 13 liefert B. überzeugende Argumente (Kapitel 9: „Did Jesus Wash His Disciples' Feet?“, 191–206), bevor er in einem weiteren Aufsatz über die im vierten Evangelium reflektierten messianischen Erwartungen zu zeigen versucht, dass sich diese glaubhaft in den chronologischen und geographischen Kontext des jüdischen Palästina vor der Tempelzerstörung einordnen lassen (Kapitel 10: „Jewish Messianism according to the Gospel of John“, 207–238).

In weiteren, stärker theologisch orientierten Beiträgen behandelt B. schließlich das Verhältnis der johanneischen Christologie zum jüdischen Monotheismus (Kapitel 11: „Monotheism and Christology in the Gospel of John“, 239–252), sowie die Frage nach der Heiligkeit Jesu und seiner Jünger im Rahmen jüdischer Kultpraxis (Kapitel 12: „The Holiness of Jesus and His Disciples in the Gospel of

John“, 253–269). Abschließend versucht B. durch den Hinweis auf numerische Kompositionen Johannes 21 als ursprünglichen Teil des Evangeliums zu erweisen (Kapitel 13: „The 153 Fish and the Unity of the Fourth Gospel“, 271–284).

Eine umfänglich stark limitierte Besprechung wird einem derart facettenreichen Aufsatzband kaum gerecht. Es bleibt jedoch insbesondere festzuhalten, dass B. durch seine methodisch durchdachte und überaus kenntnisreiche Arbeit am vierten Evangelium und dessen literarischem Umfeld eine Lanze für den historischen Wert des Johannesevangeliums bricht und dabei Perspektiven eröffnet, die nach einer Rezeption auf breiter Basis innerhalb der johanneischen Forschung verlangen. Vor allem B.s Überlegungen zum historiographischen Charakter des vierten Evangeliums wohnt weiterführendes Potenzial inne, wobei die spezifischen Charakteristiken jüdisch-biographischer Geschichtsschreibung wohl mehr Aufmerksamkeit verdienen. Kritisch bleibt lediglich zu vermerken, dass die bereits in *Jesus and the Eyewitnesses* detailliert vorgetragene Identifikation des „Lieblingsjüngers“ mit dem Presbyter Johannes kaum zu überzeugen vermag. Der unvoreingenommene Leser dürfte bei Texten wie Joh 13,23–25; 19,26 oder 21,20–24 doch zuerst an den Zebedaiden denken, nicht zuletzt deshalb, weil eine Teilnahme des Presbyters Johannes am letzten Abendmahl nur schwerlich vorstellbar erscheint. Schließlich bleibt, trotz dieser Anfrage, zu hoffen, dass sich B.s. wichtige, in Teilen programmatische Studien in dieser konzertierten Form als wegweisender Stimulus zukünftiger johanneischer Forschung, insbesondere im Bezug auf historische Fragestellungen, erweisen.

Philipp Bartholomä

Cilliers Breytenbach, Rudolf Hoppe (Hg.): *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, o. O. [Neukirchen-Vluyn]: Neukirchener, o. J. [2008], Pb., XI, 487 S., € 34,90

Bereits Werner Georg Kümmel verfasste in Bezug auf das NT eine „Geschichte der Erforschung seiner Probleme“ (1958). Daran knüpft das vorliegende Buch zeitlich an, es will den Fortgang der ntl. Forschung in der Mitte und zweiten Hälfte des 20. Jhs. darstellen, entfaltet jeweils anhand einzelner Karrieren. (Die einschränkenden Angaben im Titel, „nach 1945“ sowie „Exegese“, sind nicht ganz streng zu deuten.). Das durchschnittliche Geburtsjahr der – insgesamt 28 – in einzelnen Lebensbildern vorgestellten Neutestamentler ist 1906 (im Umfang von durchschnittlich 13 Seiten). D. h. ein beträchtlicher Teil von deren Forschungsarbeit gehört bereits dem frühen 20. Jh. an.

Unter den vorgestellten evangelischen NTlern finden sich einige (wenige) konservative wie Joachim Jeremias oder Otto Michel. Das Lebensbild wurde je-

weils von einem Schüler des Betreffenden entworfen, über Michel z. B. schrieb Klaus Haacker. Die Biographen bemühen sich um realistische, differenzierte Einschätzungen. So sagt z. B. Haacker, dass der von Michel geförderte Martin Hengel auf seinem weiteren Weg seinen Lehrer an Gelehrsamkeit noch übertraf. Das Geburtsjahr dieser Biographen ist im Schnitt 1939 (d. h. sie erlebten ihre Lehrer vorwiegend in den 1960er Jahren).

Die Auswahl beschränkt sich auf bereits verstorbene Forscher, nicht ganz zur Hälfte sind es katholische (u. a. Rudolf Schnackenburg). Eine solche Auswahl ist natürlich subjektiv; der mich – aufgrund seiner konservativen NT-Einleitung – interessierende Wilhelm Michaelis wird nicht behandelt, auch nicht in dem Anfangs-Kapitel zur Vorgeschichte: „Die Evangelische Kriegsgeneration“, d. h. Rudolf Bultmann (geb. 1884) u. a. (insgesamt neun NTler, etwas kürzer gefasst). Parallel dazu, unter der Überschrift „Gebremste Exegese“, vier kath. NTler, u. a. Alfred Wikenhauser. Rechnet man diese dazu, geht es im Buch insgesamt um 41 NTler.

Einige konvertierten zum Katholizismus und erlitten einen „Karriere-Knick“, da ihnen die Priesterweihe fehlte: Erik Petersen konvertierte als 40jähriger, Heinrich Schlier als 53jähriger (auf Seiten-Angaben verzichte ich bei den 28 in alphabetischer Reihenfolge vorgestellten NTlern). Es dauerte lange, bis „Laien“ an einer Kath.-Theol. Fakultät Professoren werden konnten: Norbert Brox wurde es 1973 (402).

Im kath. Bereich gab es öfter NTler, deren Eltern ihnen in Bezug auf Bildung und Finanzen wenig mitgeben konnten (soweit das aus diesen Biographien erkennbar ist). Vielleicht besteht hier ein Zusammenhang mit dem dazu erforderlichen Priesteramt. Im ev. Bereich fällt auf, dass diese herausragenden NTler oft Söhne von Pfarrern oder Lehrern waren. Karl Ludwig Schmidt jedoch war Sohn eines Schuhmachers; durch diese seine soziale Herkunft scheint er sich aber selbst behindert zu haben, indem er auch als anerkannter Forscher oft unter dem Gefühl litt, zu wenig ernst genommen zu werden.

Die Lebensumstände wirkten sich natürlich auf die Laufbahn aus. Martin Albertz (3ff) wollte sich als Landpfarrer habilitieren, doch war sein Superintendent dagegen, weil „die Aufgaben eines Pfarrers wie eines Dozenten je den ganzen Menschen forderten“. Seine Beschäftigung mit dem NT bestand dann darin, dass er es „durchpredigte“ – dementsprechend hieß sein späteres Hauptwerk „Die Botschaft des NTs“. Die mangelnde Einbettung in die universitäre Fachdiskussion erschwerte die Rezeption seines Werkes (daher ist auch wenig bekannt, dass er es war, der den Begriff „hebräische Bibel“ für das AT aufbrachte). Die Neigung zu Seelsorge und Evangelisation konnte den Entschluss, den Weg in die Wissenschaft zu beschreiten, erschweren. So zögerte Michel, als ihm sein Lehrer Ernst von Dobschütz 1928 erklärte, dass die Fakultät Michels Habilitation wünsche. Als Grund seines Zögerns gab er an, auf Bücherregale blickend: „Die vielen Bücher stören mich. Ich will es mit Menschen zu tun haben.“ Die überzeugende Antwort von v. Dobschütz: „Sind Studenten keine Menschen?“

Besonders schwerwiegende Einschnitte in den Lebensverlauf der Theologen des 20. Jh. erfolgten durch die Politik, insbesondere durch die Kriege. Ernst Lohmeyer (38ff) wurde in beiden Weltkriegen einberufen. Diese Einsätze überlebte er, ebenso wie die NS-Zeit (trotz seiner Gegnerschaft), nicht aber die sowjetische Besatzung – 1946 wurde der kurz davor zum Rektor der Univ. Greifswald Eingesetzte hingerichtet.

Lohmeyer hatte trotz seiner vielen Soldatenjahre wissenschaftliche Karriere gemacht; seine „weithin im Schützengraben konzipierte Habilitationsschrift“, nur 52 Seiten (!) stark, reichte er 1918 ein (also mit 28 Jahren). Die Zeiten haben sich seither geändert! Werner Georg Kümmel wurde ohne Habilitation bereits mit knapp 27 Jahren zum außerordentlichen Prof. an die Univ. Zürich berufen: 1932, also gerade rechtzeitig – angesichts Kümmels jüdischer Herkunft.

Kümmel ist durch seine NT-Einleitung weithin bekannt und einflussreich, aber eine „Kümmel-Schule“ bildete sich nicht; auch deshalb, weil er es seinen Schülern zugestand, andere Meinungen zu vertreten. So berichtet aus eigener Erfahrung Erich Gräßer, dass er in einer Seminar-Arbeit Bultmann Recht gab – gegen Kümmel. Daraufhin fragte dieser ihn, ob er bei ihm Assistent werden möchte! In seiner Doktorarbeit über Parusieverzögerung lag Gräßer eher auf der Linie von Albert Schweitzer – gegen Kümmel, der ihm (dennoch) zur gelungenen Untersuchung gratulierte. Für diese wurde ihm nur ein Jahr (!) Zeit gegeben (1955 vorgelegt).

Zu den einschränkenden Lebensumständen gehörten auch Kriegsverletzungen. Bei Ernst Haenchen wurden im 1. Weltkrieg durch Giftgas seine Lungen verätzt. In den folgenden Jahrzehnten war seine Gesundheit wiederholt geschwächt. 1944 konnte er – er war verheiratet mit einer Schweizerin – für eine Kur in Davos ausreisen. Dazu nahm er nur den griechischen „Nestle“ mit, keine Sekundärliteratur. Die Kur dauerte (ungeplant) vier Jahre. „Aber in dieser Zeit wurden die Grundlagen für die zweite, weitaus fruchtbarere Schaffensperiode gelegt.“ Davor war er primär Systematiker, danach kam es u. a. zu seinem berühmten Apg-Kommentar. Auch andere NTler waren bleibend beeinträchtigt: Schmidt erlitt im 1. Weltkrieg einen schweren Kopfschuss, während des 2. Weltkrieges (damals war er zum Glück Professor in Basel) hatte er jahrelang unerträgliche Kopfschmerzen. Philipp Vielhauer erlitt im 2. Weltkrieg eine schwere Kopfverletzung, diese „erschwerte ihm sehr das Lesen, so dass er hierbei auf verschiedene Weise studentische Hilfe in Anspruch nehmen musste“.

Die Rezeption theologischer Konzepte in der kirchlichen Öffentlichkeit konnte zu Konflikten führen. Die Synode der Ev.-Luth. Kirche sprach 1952 Bultmann (7ff) das Recht ab, lutherischer Theologe zu sein (1973 zurückgenommen). Die Einengung war im kath. Bereich wesentlich größer. Der Patrologe Joseph Wittig wurde wegen seiner Weigerung, den Antimodernisteneid (von 1910) zu wiederholen, exkommuniziert (60). Eine größere Freiheit gab es erst seit Ende des 2. Vatikanums (1965), seither wurden liberale Einschätzungen auch im kath. Bereich offen übernommen (erkennbar etwa an der Überarbeitung von Wikenhau-

sers NT-Einleitung durch Josef Schmid, 1973 als 6. Auflage erschienen). Anton Vögtle erzählte von Waldspaziergängen mit seinem Lehrer Wikenhauser um 1950: Wenn es um exegetische Themen ging, zog Wikenhauser ihn zu sich heran und sprach im Flüsterton – obwohl niemand da war, der hätte mithören können! Mit seiner Habilitationsschrift (über Jesu Menschensohnworte) 1949, damals noch im konservativen Sinn verfasst, wurde Vögtle im Laufe seiner weiteren Entwicklung („vom apologetischen zum historisch-kritischen Exegeten“) selbst unzufrieden; er konnte alle Exemplare einsammeln und sie zu Hause unter Verschluss halten!

Der hier vorgelegte biographische Zugang ist lebensnah und spannend. Aus dem Lebenslauf heraus wird teilweise die Themenwahl eines Theologen nachvollziehbar. Bei der Anordnung der Forschungsgeschichte in Form solcher biographischer Miniaturen werden Wechselwirkungen, insbesondere internationale, nur punktuell erkennbar (hierbei kann aber das Namensregister eine wertvolle Unterstützung sein).

Franz Graf-Stuhlhofer

Klaus Haacker: *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2008, geb., 176 S., € 18,90

Klaus Haacker, Prof. em. an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, hat mit diesem Buch eine überarbeitete und erweiterte Fassung seiner schon 1997 in der Reihe Stuttgarter Bibelstudien (Bd. 171) erschienenen Studie zum Werdegang des Paulus vorgelegt.

Ausgehend von der Erkenntnis, dass Biografie und Theologie nicht zu trennen sind, fragt Haacker nach dem biografischen Hintergrund der Theologie des Paulus, also nach seiner Herkunft und seinem Werdegang bis zu seinem Eintritt in die Gemeindefarbeit in Antiochien. Die Forschungen und die Überlegungen beruhen dabei sowohl auf den Selbstaussagen des Apostels in seinen Briefen wie auch auf den Fremdaussagen über ihn in der Apostelgeschichte als Quellen.

In den beiden ersten Kapiteln geht Haacker auf die Herkunft, Sozialisation und den Bildungsweg des Paulus ein. Die Herkunft des Apostels aus dem Stamm Benjamin kann als weitgehend anerkannt gelten. Komplexer ist die Forschungslage im Hinblick auf das römische Bürgerrecht. Haacker setzt sich detailliert mit Anfragen an die Überlieferung vom römischen Bürgerrecht des Paulus auseinander. Weiter legt Haacker dar, wie sich die Sozialisation als römischer Bürger auf den Denkhorizont des Paulus ausgewirkt hat, z. B. im Hinblick auf Röm 13.

Haacker geht davon aus, dass Paulus zwar in Tarsus geboren wurde, dass er aber ab etwa dem Vorschulalter in einem hellenistisch-jüdisch geprägten Haus in Jerusalem aufgewachsen ist, woraus die Vertrautheit des Paulus mit der hellenis-

tisch-jüdischen Kultur und der griechischen und hebräischen Sprache resultiert. Entgegen einer weit verbreiteten Meinung bezweifelt Haacker, dass Paulus unter Gamaliel zum Schriftgelehrten ausgebildet worden ist, er nimmt aber an, dass Gamaliel der Erzieher des Paulus gewesen sein könnte und Paulus möglicherweise in einer Art Internat lebte.

Hinsichtlich der religiösen Einstellungen vor der Bekehrung hält Haacker die Relevanz des Pharisäismus für Paulus für schwierig zu bestimmen. Dies liegt zum einen an der nicht einfachen Quellenlage, zum anderen daran, dass Paulus einerseits in Kontinuität zum Pharisäismus steht, andererseits aber auch eine radikale Wendung vollzogen hat. Exemplarisch wird dies an den Themen Gesetz und Auferstehung aufgezeigt. Haacker bezweifelt dass Paulus Hillelit war, u. a. deshalb, weil für Gamaliel I die Zugehörigkeit zur Schule Hillels nicht sicher ist. Weiter hält Haacker für Paulus den Gesetzeseifer und die Verfolgung der christlichen Gemeinde für charakteristisch. Paulus spricht häufig von seiner Verfolgertätigkeit. In diesem Zusammenhang geht Haacker auch auf die historischen Probleme bei der Darstellung in der Apostelgeschichte ein, für die er plausible Lösungen vorschlägt.

Die Relevanz der historischen Erkenntnisse sieht Haacker in dreierlei Hinsicht: 1) Paulus setzte sich primär mit einer bestimmten Richtung des Judentums, nämlich der vom Eifer geprägten auseinander. 2) Die jüdischen Gegner des Paulus waren ebenso militant wie vormals Paulus. 3) Auch die innerkirchlichen Auseinandersetzungen mit einem konservativen Judentum sind in diesem Licht zu sehen.

In einem weiteren Kapitel wendet sich Haacker der Lebenswende des Apostels zu, die als ein Erkenntnisakt und zugleich als eine Gnadenerfahrung zu begreifen ist. Die Berufung des Paulus ist nicht nur relevant für die paulinische Betonung der Gnade Gottes, sondern in ihr ist auch die Sohn-Gottes-Christologie verwurzelt. Hier wäre zu diskutieren, ob diese nicht auch auf urchristliche Traditionen und auf Jesusüberlieferung zurückgreifen konnte.

Darauf folgend untersucht Haacker den Apostelbegriff als Fazit der Berufung des Paulus. Charakteristisch für den Apostelbegriff ist, dass er eine Berufung zu einem unbefristeten Auftrag impliziert, womit eine strukturelle Differenz zur Botsendung im antiken Judentum gegeben ist. In der Berufungserfahrung ist der biografische Ursprung der Apostelwürde zu sehen.

Schließlich widmet sich Haacker kurz den frühen Jahren des Paulus nach seiner Lebenswende, speziell dem Aufenthalt in Damaskus, dem Besuch in Jerusalem, dem Rückzug nach Tarsus und dem Eintritt in die Gemeindegarbeit von Antiochia. Haacker nimmt an, dass Paulus in Tarsus das Handwerk eines Zeltmachers erlernte und zeitgleich sprachliche Kompetenz erwarb. In der Auseinandersetzung mit der heidnischen Umwelt gewann Paulus neue Fähigkeiten hinzu und er kann hier geistige Impulse aufgenommen haben. In Antiochia lernte Paulus eine Gemeinde mit einer starken jüdischen Komponente kennen. Dass Paulus die

Grenzen des Judentums hin zu den Heiden durchbrach, ist für Haacker eine Konsequenz des Offenbarungserlebnisses auf dem Weg nach Damaskus.

Haacker schließt die Untersuchung mit einem kurzen Ausblick und dem Hinweis darauf, dass noch wichtiger als das Bild, das wir uns von Paulus machen können, seine Botschaft, sein Evangelium ist. Abgerundet wird das Buch durch ein Namens- und Themenregister und durch ein Stellenregister.

Haacker ist es gelungen, in sehr allgemeinverständlicher Sprache seine Forschungsergebnisse darzustellen. Andere Forschungspositionen werden von Haacker fair dargestellt und diskutiert. Wer an der Diskussion mit anderen Forschungsansätzen und -meinungen interessiert ist, findet in den Endnoten umfangreiches Material und wertvolle Literaturhinweise. Dass in einer überarbeiteten und erweiterten Fassung einer früheren Veröffentlichung nicht immer die Fülle der neu erschienen Literatur umfassend aufgenommen werden kann, ist verständlich.

Haacker beleuchtet einerseits das hellenistisch-römische und jüdische Umfeld, in dem Paulus lebte, und die Lebensumstände des Apostels und die ihm überkommene Traditionen andererseits, um eine Vorstellung davon zu vermitteln, wie Paulus wurde, was er war.

Dieses Buch ist insgesamt sehr gut lesbar und von daher einem großen Leserkreis zugänglich, der ihm nur zu wünschen ist.

Detlef Häußer

Martin Hengel: *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI*, hg. von C.-J. Thornton, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, Ln., XII, 652 S., € 179,-

Nach *Judaica et Hellenistica* (1996), *Judaica, Hellenistica et Christiana* (1999), *Paulus und Jakobus* (2002), *Studien zur Christologie* (2006) und *Jesus und die Evangelien* (2007) liegt nun der sechste Band von Professor Hengels „Kleinen Schriften“ vor, die auch und besonders in diesem Fall gar nicht so klein sind: Das erste Kapitel („Zur urchristlichen Geschichtsschreibung“, 1–104) erschien zuerst 1979 als Buch im Calwer Verlag, ebenso wie das zehnte Kapitel („Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte“, 353–423), und das siebzehnte und letzte Kapitel („Mors Turpissima Crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die ‚Torheit‘ des ‚Wortes vom Kreuz‘“, 594–652), zuerst veröffentlicht 1976 in der Käsemann-Festschrift, wurde 1978 bei Fortress Press auf Englisch unter dem Titel *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* als Buch veröffentlicht. Man kann sich darüber streiten, ob in einem Sammelband von Aufsätzen zwei (bzw. drei) Bücher noch einmal abgedruckt werden sollten – dass dies der Fall ist, wird einerseits der Leser dem Verleger danken, hat er doch wichtige Beiträge an einer Stel-

le gesammelt; gleichzeitig wird deutlich, dass eine 120-seitige Veröffentlichung für Martin Hengel eben eine „kleine Schrift“ ist und dass die Bezeichnung „Buch“ wohl nur eine Veröffentlichung verdient, die mindestens 300 oder 500 Seiten hat. Mancher kann das verstehen.

Die noch nicht erwähnten Studien behandeln „Die Ursprünge der christlichen Mission“ (1971/72, 105–135), „Die Anfänge der urchristlichen Mission“ (1971, 136–139, die Rezension von H. Kasting, eine wirklich ganz kleine Schrift!), „Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte“ (1983, 140–190), „Ἰουδαία in der geographischen Liste Apg 2,9–11 und Syrien als ‚Grossjudäa‘“ (2000, 191–211), „Der Jude Paulus und sein Volk“ (2001, 212–241, Rezension von J. Jervells Actakommentar), „Der Lukasprolog und seine Augenzeugen: Die Apostel, Petrus, und die Frauen“ (2007, 242–297), „Problems of a History of Earliest Christianity“ (1997, 298–312), „Überlegungen zu einer Geschichte des frühesten Christentums im 1. und 2. Jahrhundert“ (2002, 313–352), „Die Arbeit im frühen Christentum“ (1986, 424–466), „Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult“ (Vorwort, 1991, 467–487), „Qumran und das frühe Christentum“ (deutsche Erstveröffentlichung, franz. in der A. Dupont-Sommer-Festschrift 2003), „Die Heiden“ (Vorwort, 497–508), „Die ‚auserwählte Herrin‘, die ‚Braut‘, die ‚Mutter‘, und die ‚Gottesstadt‘“ (2000, 508–548), „Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum“ (1997, 549–593).

Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die einzelnen Beiträge zu skizzieren. Die historische Orientierung, verbunden mit dem Insistieren auf dem nüchternen, sachlich begründeten Urteil und der Bereitschaft zur durchaus polemischen Kritik kritizistischer Positionen, ein Grundzug in allen Veröffentlichungen Martin Hengels, ist der *cantus firmus* insbesondere auch dieses Sammelbandes. Wer sich die Mühe macht, diesen Band durchzulesen, wird nicht nur auf eine Zeitreise von 1971 bis 2007 mitgenommen, der Zeitraum, in dem diese Arbeiten entstanden sind; er wird zugleich vorbildhaft daran erinnert, was exegetische Detailarbeit und verantwortliche historische Rekonstruktion bedeutet, und er wird beteiligt an den großen exegetischen Diskussionen, historischen Kontroversen und theologischen Fragen, die eine ganze Forschergeneration beschäftigt haben.

Einige Beiträge sind unverändert abgedruckt, manche wurden ergänzt. Letzteres geschieht manchmal mit neuen Literaturangaben in Fußnoten (es sind vor allem „Tübinger“ oder in Tübinger Serien veröffentlichte Autoren, denen diese Ehre zuteil wird, vgl. R. Riesner, M. Hengel / A. M. Schwemer, R. Deines, R. Schäfer, F. Avemarie, 107–109. 127, Anm. 9, 11, 16, 18, 65 – zu den Ursprüngen der christlichen Mission hätte man eine ganze Reihe weiterer relevanter Ergänzungen in der Forschung nach 1971/72 einbringen können). Einen Nachtrag bzw. ein Postscriptum mit Ergänzungen findet man bei manchen, aber nicht allen Beiträgen (190, 211, 648–650).

Aus evangelikaler Sicht ist schließlich noch kurz auf die Überzeugung von Hengel einzugehen, dass die historisch-philologische Methode niemals „funda-

mentalistisch oder apologetisch“ sein kann, da deren Verwendung „säkular“ ist, woraus sich ergibt, dass „der Glaube an die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift eine rationalistische Perversion ist“ (300, in dem 1997 in *Biblica* veröffentlichten Beitrag zu den Problemen einer Geschichte des frühesten Christentums). Der Rationalismusvorwurf wurde auch innerevangelikal erhoben, richtig ist er trotzdem nicht. Man mag der konservativ-evangelikalen Theologie allerlei vorwerfen, aber doch wohl nicht rationalistische Perversionen. Ganz gegen sein sonst so differenziertes Urteil zeichnet Hengel ein Schwarz-Weiß-Bild von „unkritischem Skeptizismus“ und „unhistorischem Fundamentalismus“. Zwischen diesen Fronten, zwischen denen sich Hengel selbst ortet, möchten auch viele konservative evangelikale Exegeten sich einordnen. In den Thesen zu den historischen Methoden und theologischer Auslegung im Anhang zur „Urchristlichen Geschichtsschreibung“ (99–104) fordert Hengel ein „Überwundenwerden von der Botschaft des Neuen Testaments“, durch das der Exeget zum wirklich „theologischen Ausleger“ wird, der mit einem „glaubenden Vorverständnis“ die Bibel auslegt (104, in den Thesen 4.4 und 4.4.3). Im Vollzug dieses glaubenden Vorverständnisses stehen sich Hengel und Evangelikale, die auf der von den frühen Kirchenvätern bis zu den Reformatoren ebenfalls vertretenen durchgehenden Zuverlässigkeit und Richtigkeit der biblischen Aussagen auch in historischen Fragen beharren, weit-aus näher, als Hengel dies anzuerkennen bereit ist.

Ein letzter Punkt. In der letzten (langen) Fußnote des Beitrags über „Die Ursprünge der urchristlichen Mission“ (1971/72) kritisiert Hengel zurecht „die Beanspruchung der ganzen Menschheit als ‚implizite Christen‘ und die daraus resultierende Ablehnung jeder missionarischen Verkündigung“, gleichzeitig und an erster Stelle aber auch „ein weltmissionarisches Pathos“, das er mit dem Kolonialismus des 19. Jahrhunderts zusammen fallen lässt (135, Anm. 80). Er meint, „Mission“ könne nur „in einer angefochtenen Kirche und Theologie“ verwirklicht werden und geschehe vielleicht „in einem vorübergehenden bewußten Verstummen“, wie es D. Bonhoeffer „in profetischer Weise“ niederschrieb. Immerhin betont er, dass der letzte Satz des langen Bonhoefferzitats der entscheidende sei: „...aber der Tag wird kommen, an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert“. Ein Moratorium von missionarischer Arbeit wurde damals auch vom ökumenischen Weltrat der Kirchen ausgesprochen, der kaum geahnt hat, dass die Kirchen der sog. Dritten Welt, die man heute die „majority world“ nennt, nicht zuletzt durch die Arbeit westlicher Missionare so an Vitalität gewinnen und expandieren, dass man heute, über dreißig Jahre später, von koreanischen Kirchen ausgesendete koreanische Missionare überall in der Welt findet, dass die Zahl der Christen zum Beispiel in China dramatisch zugenommen hat, die ihr eigenes Land missionieren und sich vorbereiten, wenn es die politischen Verhältnisse erlauben, in anderen Ländern tätig zu werden – hier hätte man sich dringend Ergänzungen des 1971/72 Gesagten gewünscht.

Eckhard Schnabel

Otfried Hofius: *Exegetische Studien*, WUNT 223, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, Ln., XII, 365 S., € 89,–

Professor Otfried Hofius legt mit diesem Band seinen vierten Aufsatzband vor (*Paulusstudien*, 1989; *Neutestamentliche Studien*, 2000; *Paulusstudien II*, 2002), alle veröffentlicht in den Wissenschaftlichen Untersuchungen zum Neuen Testament. Fünf der zwanzig Beiträge sind unveröffentlicht, die anderen Beiträge erschienen zwischen 1992 und 2008.

Voran stehen drei Aufsätze zu den Evangelien. Der Aufsatz „Die Allmacht des Sohnes Gottes und das Gebet des Glaubens“ (2004, 3–23) behandelt die Wundererzählung in Mk 9,14–29, mit dem Ergebnis, dass die Betonung nicht auf dem Versagen der Jünger, auf der Bedeutung des Glaubens, oder auf der Nachfolge liegt, sondern auf Jesu Person und auf seiner einzigartigen göttlichen Macht. Der kurze Beitrag „Er gibt den Geist ohne Maß‘ Joh 3,34b“ (1999, 24–27) untersucht die Relevanz des rabbinischen Satzes, dass der heilige Geist den Propheten Israels nur „nach Maß“ gegeben wurde (LevR 15,2 zu 13,2), mit negativem Ergebnis. In „Die Auferweckung des Lazarus: Joh 11,1–44 als Zeugnis narrativer Christologie“ (2005, 28–45) arbeitet Hofius heraus, dass Joh 11 „nicht bloß ein einmaliges wunderbares Ereignis“ schildert, die Auferweckung des Lazarus aus dem leiblichen Tod, sondern gleichzeitig das Wunder des Rufes aus dem geistlichen Tod „in das ewige Leben der heilvollen Gottesbeziehung“ (43) zur Darstellung bringt.

Die folgenden zehn Aufsätze sind den Paulusbriefen gewidmet. In „Werke des Gesetzes. Untersuchungen zu der paulinischen Rede von den ἔργα νόμου“ (2006, 49–88) setzt Hofius sich mit der These M. Bachmanns auseinander, dass der Ausdruck „Werke des Gesetzes“ nicht Gebotserfüllungen meint, sondern die Regelungen des Gesetzes selber bezeichnet; Hofius argumentiert anhand einer kurzen aber präzisen Behandlung der relevanten jüdischen und paulinischen Belege für die traditionelle Sicht: „Werke des Gesetzes“ bezeichnen den Toragehorsam, durch den – so die Überzeugung von Paulus – kein Mensch das Heil erlangt. Der bislang unveröffentlichte Beitrag „Werke des Gesetzes“ – Zwei Nachträge“ (89–94) geht auf Bachmanns Kritik an Hofius in zwei Aufsätzen von 2007 (in *ThZ* und *NTS*) ein. Der unveröffentlichte Aufsatz „Zu Römer 10,4: τέλος γὰρ νόμου Χριστός“ (95–101) führt die grammatischen Argumente vor, die zeigen, dass Χριστός Subjekt des Satzes ist. Der unveröffentlichte Beitrag „Die Auferstehung der Toten als Heilsereignis. Zum Verständnis der Auferstehung in 1Kor 15“ (102–114) ist eine die Christologie des Kapitels betonende Skizze der Argumentation des Apostels. Der nächste, ebenfalls bislang unveröffentlichte Aufsatz „Die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Toten. Erwägungen zu Gedankengang und Aussage von 1Kor 15,20–23“ (115–131) betont die Zukünftigkeit der Auferstehung der Glaubenden bei der Parusie Christi. Der Beitrag „Gott war in Christus“. Sprachliche und theologische Erwägungen zu

der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a“ (2004, 132–143) trägt zur sprachlichen und theologischen Klärung der Aussage in 2Kor 5,19a bei: Der Satz spricht vom „Persongehemnis Jesus Christi, das darin liegt, dass in ihm Gott selbst gegenwärtig ist“ (142). Der kurze, unveröffentlichte Beitrag „θεός ἦν ἐν Χριστῷ. Zum Verständnis der Versöhnungsaussage 2Kor 5,19a bei den griechischen Kirchenvätern“ (144–148) zeigt, dass die Kirchenväter 2 Kor 5,19a im Sinn des Satzes „die Seinseinheit bildet das Fundament der Handlungseinheit“ verstanden. Der Aufsatz „Das Wort von der Versöhnung und das Gesetz“ (2006, 149–160) behandelt 2Kor 5,18–21, der Beitrag „Widerstreit zwischen Fleisch und Geist?“ (2003, 161–172) behandelt Gal 5,17, mit der These, dass Gal 5,13–6,10 den Menschen *nicht* als Kampfplatz des Gegeneinanders von Fleisch und Geist darstelle, da „die den in die *libertas christiana* versetzten Menschen bestimmende Größe“ einzig und allein der Geist Gottes ist (171); das Sündigen tritt dem Glaubenden immer noch als Versuchung entgegen, der er aber nicht erliegen muss. Im Beitrag „ἐπιθέσεως τῶν χειρῶν τοῦ προεβυτέριου – Erwägungen zu der Ordinationsaussage 1Tim 4,14“ (2006, 173–186) versucht Hofius den augenscheinlichen Widerspruch zwischen 1 Tim 4,14 und 2 Tim 1,6 zu lösen mit den Vorschlag, den Ausdruck προεβυτέριον in 1 Tim 4,14 im Sinn der „Ältestenwürde“ zu verstehen.

Es folgen drei Beiträge zur Theologie. In „Die Einzigartigkeit der Apostel Jesu Christi“ (2006, 189–202) zeigt Hofius anhand einer Behandlung von Lk 24,36–49 und Apg 1,1–8, dass die Autorität der Apostel des ersten Jahrhunderts von der Autorität aller Amtsträger und Lehrer der Kirche unterschieden werden muss. Der Aufsatz „Gemeinschaft am Tisch des Herrn. Das Zeugnis des Neuen Testaments“ (2008, 203–217) behandelt 1 Kor 11,20–25 und 1 Kor 10,16–17.21, u. a. mit dem Versuch der Begründung des Satzes, „daß nur Getaufte zu der urchristlichen, das Sättigungsmahl und das sakramentale Mahl umfassenden Mahlfeier zugelassen waren“ (215; die missionarischen Möglichkeiten bei den Gemeindeversammlungen, vgl. 1 Kor 14,23, die bei dieser Interpretation ausfallen, werden leider nicht behandelt). Der Beitrag „Gemeindeleitung und Kirchenleitung nach dem Zeugnis des Neuen Testaments“ (2006, 218–239) behandelt die Frage nach der Leitung der Kirche, mit dem Ergebnis, dass es „der gekreuzigte und auferstandene Herr Jesus Christus selbst“ ist, „und er allein, der die Kirche als ganze wie auch die einzelnen Gemeinden leitet“ (237) – eine Betonung, deren Signifikanz für Gemeindefarbeit weitaus größer ist, als es auf den ersten Blick erscheint.

Zwei Beiträge sind der Septuaginta gewidmet: „Zur Septuaginta-Übersetzung von Jes 52,13b“ (1992, 243–245), „Der Septuaginta-Text von Daniel 7,13–14. Erwägungen zu seiner Gestalt und seiner Aussage“ (2005, 246–263). Die beiden letzten Aufsätze gelten dem Verständnis neutestamentlicher Exegese. In dem wichtigen Beitrag „Neutestamentliche Exegese in systematisch-theologischer Verantwortung. Erwägungen zu den Aufgaben einer theologischen Disziplin (2006, 267–281) betont Hofius, „daß da, wo das *principium verbi divini* aner-

kannt und ernst genommen wird, die Neutestamentliche Wissenschaft grundsätzlich nur als eine dezidiert theologische Disziplin verstanden werden kann, die sich als solche ihrer systematisch-theologischen Verantwortung bewußt ist und dieser Verantwortung in ihrer Arbeit gerecht zu werden sucht“ (280). Der letzte Beitrag untersucht „Die Bedeutung Hans Joachim Iwands für die Exegese des Neuen Testaments“ (2004, 282–296).

Es schließen sich die Bibliographie Otfried Hofius (1960–2008, mit 219 Titeln), der Nachweis der Erstveröffentlichungen sowie ausführliche Register an. Die stets auf philologische Genauigkeit achtende exegetische Arbeitsweise des Tübinger Neutestamentlers, die theologische Verantwortung und die christologische Konzentration lohnen die aufmerksame Lektüre dieses Bandes.

Eckhard Schnabel

Markus Tiwald: *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation*, HBS 52, Freiburg: Herder, 2008, geb., XVI, 508 S., € 65,–

Das Werk, das 2007 als Habilitationsschrift von der Universität Wien angenommen wurde und hier in einer überarbeiteten Fassung vorliegt, besteht aus fünf Teilen: I. Prolegomena; II. Neue Erkenntnisse in Judaistik und Bibelwissenschaft und deren Konsequenzen für die Paulusforschung; III. Das Gesetzesverständnis Pauli auf dem Hintergrund frühjüdischer Texte; IV. Hermeneutische Deutemuster in der biblischen Argumentation des Frühjudentums; V. „Den Juden ein Jude“ – Konklusionen.

Im ersten Teil wirft Tiwald einen Blick auf die Forschungsgeschichte und will zeigen, dass die „Gretchenfrage“ der Paulusforschung lautet: Wie jüdisch war Paulus vor bzw. nach seiner Bekehrung/Berufung? Haben Forscher bis Mitte des 20. Jh. Paulus und das Judentum in ein antithetisches Verhältnis zueinander gesetzt, so habe es in der Zeit danach Stimmen gegeben, die Paulus sogar als Rabbi verstanden. Seither sei die Paulusforschung „zu einem Tummelplatz divergierender Konzepte geworden“ (11). Inzwischen sei klar, dass alle solche Vergleiche zwischen Paulus und dem „typisch Jüdischen“ unzulässig sind, da die neuere Forschung gezeigt habe, dass es zur Zeit des Paulus Letzteres nicht gab.

Diese Erkenntnis erfordert, wie der zweite Teil von Tiwalds Werk ausführt, die Revision mancher bisweilen als selbstverständlich geltender Ansichten über Paulus. So sei z. B. die Annahme einer monolithischen Entwicklung vom Pharisäismus zum späteren rabbinischen Judentum nicht länger haltbar. Auch die strikte Trennlinie zwischen dem Judentum und dem Hellenismus sei verschwunden und mit ihm die sichere Annahme, dass Paulus in der Diaspora eine paganhellenistische Bildung genossen hat. Mit den gewöhnlichen Stilmitteln der helle-

nistischen Rhetorik, deren sich Paulus bedient, sei er über den Weg einer (durchaus hellenistisch geprägten) pharisäischen Bildung vertraut gemacht worden. Dies setze eine Studienzeit in Jerusalem vor seiner Bekehrung voraus. Jedoch hieße das nicht, dass Paulus etwa Hebräisch oder Aramäisch beherrscht hat. Tiwald will dem Apostel lediglich zugestehen, eventuell „elementare Kenntnisse“ davon besessen zu haben (182). Auf dieses schwer nachvollziehbare Argument werde ich weiter unten eingehen.

Im dritten Teil befasst sich Tiwald zunächst mit dem Gesetzesverständnis des Paulus. Er will zeigen, dass der νόμος-Begriff bei Paulus polysem ist und von ihm in sehr unterschiedlichen Zusammenhängen gebraucht wird. Tiwald folgert daraus, dass die negativen Aussagen des Paulus über das Gesetz nicht grundsätzlich als „Abrogation der Tora“ gedeutet werden sollen. Es sei sowieso eine Entwicklung in seinem Gesetzesverständnis auszumachen. Aus dem Römerbrief, der die ausformulierte Theologie des Apostels widerspiegele, gehe es klar hervor, dass Paulus die Tora nicht außer Kraft setzt, sondern in der Botschaft von Christus die endgültige Erfüllung des Gesetzes sah. In einen weiteren Schritt kommt Tiwald aufgrund eines Vergleichs der paulinischen Lehre mit den Auffassungen zur Tora im AT und in verschiedenen frühjüdischen Schriften zum Schluss, dass Paulus in seiner Gesetzes- und Rechtfertigungslehre „den Diskurs des Judentums seiner Zeit“ nirgends verlässt (218). Paulus bediene sich lediglich einer anderen – zugegebenermaßen unkonventionellen – hermeneutischen Strategie als andere frühjüdische Autoren. Paulus sei z. B. nicht der einzige frühjüdische Ausleger gewesen, der dem AT das Konzept der hoffnungslosen Sündenverstricktheit des Menschen entnimmt. Aber bei anderen Autoren habe dieses Konzept nicht als „dogmatisch-informative Aussage, sondern als *performatives Axiom*“ fungiert (238, kursiv beim Autor, hier et passim). Es ziele bei ihnen darauf, die Menschen „zu noch größeren Bemühungen um Gesetzeserfüllung“ anzuhalten, während es bei Paulus dazu führte, den Weg der Erfüllung des Gesetzes für ungangbar zu erklären. Auch in seiner Kritik bzgl. der „Werke des Gesetzes“ bleibe Paulus im Rahmen des jüdischen Diskurses, denn er meine mit der Wendung „eine bestimmte Interpretationsweise des Gesetzes . . . in Abgrenzung zu anderen jüdischen Deuteweisen der Tora“ (298), wie dies auch in 4QMMT der Fall sei. Nun vertrat auch Paulus eine „bestimmte Interpretationsweise des Gesetzes“, aber diese führte bei ihm – im Gegensatz zu anderen Gesetzesauslegern – zu einer Ausweitung des Heils, weil er die von der Tora geforderte Reinheit in Christus als erfüllt ansah. Gerade deswegen galten die rituellen Forderungen der Tora nicht mehr als heilsrelevant und mussten nicht abgeschafft werden. Paulus kritisierte lediglich die Tendenz mancher jüdischer Kreise, Toragehorsam auf Konformität zur ihrer eigenen Interpretation der Ritualvorschriften zu reduzieren, aber weder sie noch er setzen die ethische Funktion der Tora deswegen außer Kraft. Somit bleiben neuer Bund und alter Bund nun neben einander bestehen.

Die vierten und fünften Teile sind kurz und können recht schnell behandelt werden. Im vierten Teil behauptet Tiwald, dass Paulus sich nicht nur inhaltlich (siehe Teil III), sondern auch in formaler Hinsicht auf sicherem frühjüdischem Boden befand, in dem er sich mehrerer für das Frühjudentum typischer Argumentationsmuster bediente. Im fünften Teil fasst Tiwald zusammen und betont wiederum sein Hauptergebnis: dass man bei Paulus nirgends von einem Bruch mit dem damaligen Judentum sprechen könne. Er sei zeit seines Lebens Jude geblieben.

Es ist schwierig, über ein so breitgefächertes Werk wie Tiwalds ein Urteil zu bilden. Begrüßenswert ist zunächst Tiwalds Bemühen darum, Paulus in Übereinstimmung mit seinen eigenen Aussagen ernst zu nehmen als Jude, der sich am regen und vielfältigen Diskurs des Frühjudentums beteiligt. Auf der anderen Seite ist Tiwalds Hauptthese, dass die Unterschiede zwischen Paulus und anderen jüdischen Auslegern seiner Zeit hauptsächlich hermeneutischer Natur waren bzw. dass sich sein Ansatz problemlos neben anderen Entwürfen innerhalb des jüdischen Diskurses einreihen lässt, nicht überzeugend. Es ist auffällig, dass Tiwald in der Ausarbeitung seiner These die Christologie des Paulus kaum berücksichtigt. Es war aber gerade die von Paulus beanspruchte Exklusivität des Heils in Christus, die für so heftige Kontroversen mit seinen jüdischen Mitbürgern sorgte. Paulus schaffte nicht nur jüdische „boundary markers“ ab, sondern er zog eine markante neue Grenzlinie und setzte dementsprechend genauso entfremdende „boundary markers“, die ihrerseits Juden, die den Glauben an Jesus als Messias nicht teilten, vom Heil ausschlossen (vgl. Francis Watson, *Paul, Judaism and the Gentiles*).

An einer Stelle schießt Tiwald m. E. weit über das Ziel hinaus. Er zieht nämlich aus einer (an sich erwägbaren) Beweisführung, dass Diasporajuden in Jerusalem nicht zwingend Hebräisch oder Aramäisch beherrscht haben müssen, den Fehlschluss, dass Paulus sie nicht beherrscht haben kann. Dabei muss er nicht nur das Zeugnis der Acta, sondern auch das Zeugnis des Apostels selbst, er sei ein „Hebräer von Hebräern“ und habe einen pharisäischen Eifer für das Gesetz gehabt, völlig diskreditieren. Es mag wohl sein, wie Tiwald behauptet, dass der Begriff „Hebräer“ an sich nicht als sprachliche, sondern als ethnische Bezeichnung zu verstehen ist. Tiwald versäumt es aber, die semitische Wendung „Hebräer von Hebräern“ zu untersuchen, und es ist anzunehmen, dass dadurch wesentlich mehr impliziert wird als nur, dass Paulus israelitischer Abstammung war. Er meinte damit vielmehr, dass er zu den überragendsten Vertretern seines Volkes gehört. Das konnte einer, der die Sprache seiner Ahnen nicht beherrschte, schwer von sich behaupten. Das ganze Argument wird noch komplizierter, insofern Tiwald Paulus einen längeren Aufenthalt, ja sogar eine pharisäische Ausbildung, in Jerusalem bescheinigt. Eine solche Ausbildung musste aber die Teilnahme an den Debatten der jüdischen Gelehrten in Jerusalem beinhaltet haben, und diese wurden wohl kaum auf Griechisch geführt. Auch Tiwalds Behauptung, dass Paulus die Tora nicht grundsätzlich in Frage stellt, sondern den alten und den neuen

Bund sogar nebeneinander gelten ließ, verdient eine genauere Untersuchung. Die Frage wird, ähnlich wie bei James Dunn, dadurch umgangen, dass Tiwald dem Römerbrief eine privilegierte Stellung für die paulinische Gesetzesinterpretation einräumt. So können die für seine These problematischen Aussagen des Paulus in Galater, Philipper, 1. Thessalonicher und 2. Korinther völlig außer Acht gelassen werden. Nicht alle Leser werden Tiwald in dieser methodischen Vorentscheidung folgen können. Ein kleiner Störfaktor bei der Lektüre muss auch noch erwähnt werden: Aus unersichtlichen Gründen zitiert Tiwald Qumran, Josephus und Philo aus deutschen Standardwerken, die Apokryphen und Pseudepigraphen hingegen aus dem Englischen (Charlesworth), obwohl hervorragende deutsche Übersetzungen vorliegen.

Es ist Tiwald dennoch gelungen – und das ist der bleibende Wert seiner Habilitationsschrift –, die innerjüdischen Spannungen des Diskurses unter verschiedenen Gruppierungen im Frühjudentum zu erläutern. Damit wurde nochmals unterstrichen, dass kein Auslegungsweg mehr begehbar ist, der Paulus aus diesem Diskurs herausreißen will.

Joel White

Ruben Zimmermann, Gabi Kern (Hg.): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, WUNT 231, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, geb., 688 S., € 159,–

Nach einer neueren Bestandsaufnahme der Gleichnisforschung durch U. Mell (Hg.), *Die Gleichnisreden Jesu 1899–1999: Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher* (BZNW 103, Berlin, New York: de Gruyter 1999) und mehreren monographischen Untersuchungen zu Einzelaspekten der Gleichnisse und ihrer Auslegung sowie zu einzelnen Gleichnissen (z. B. J.S. Kloppenborg, *The Tenants in the Vineyard: Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine*, WUNT 195, Tübingen: Mohr Siebeck 2006) widmet sich der vorliegende Sammelband den hermeneutischen Fragen der Gleichnisse. Dabei geht es um „das Nachdenken über das Verstehen, oder genauer: um die Reflexion über die Bedingungen und Möglichkeiten des Verstehens. Gleichnisse erfordern Dialog, Gleichnisse erfordern Hermeneutik“ (VII). Die Beiträge gehen auf Referate anlässlich zweier Gleichnistagungen an der Universität Bielefeld in den Jahren 2005 und 2006 zurück. Ziel ist es, die historischen, traditionsgeschichtlichen, sprachwissenschaftlichen und rezeptionsästhetisch-theologischen Perspektiven des Gleichnisverstehens in umfassender Weise zu beleuchten und divergente hermeneutische Ansätze zur Disposition zu stellen. Dies geschieht in einem internationalen Horizont: „Hierbei wird besonders auch der Dialog mit der anglo-amerikanischen Gleichnisforschung gesucht, war die deutschsprachige Gleich-

nisexegese doch im Bannkreis von Jülicher und Jeremias in eine gewisse Isolation geraten“ (VII).

Einführend stellt R. Zimmermann sein Modell der integrativen Gleichnishermeneutik vor („Im Spielraum des Verstehens: Chancen einer integrativen Gleichnishermeneutik“, 3–24; dabei spricht er von der „produktiven Unverständlichkeit“ der Gleichnisse und stellt das unten erwähnte *Kompendium der Gleichnisse Jesu* als Versuch einer „integrativen Gleichnishermeneutik“ vor) und führt nach einem Forschungsüberblick („Gleichnisverstehen der letzten 100 Jahre“, 25–51) ausführlich in die folgenden Beiträge ein (51–63; „Gleichnishermeneutik im Rückblick und Vorblick: Die Beiträge des Sammelbandes vor dem Hintergrund von 100 Jahren Gleichnisforschung“, 25–63). U. Poplutz präsentiert die „Parabelauslegung im *Kompendium der Gleichnisse Jesu*: Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese von Joh 3,29f“ (64–83). Die reflektierten Auslegungsschritte des von den Mitarbeitern festgelegten Leitfadens sind die Bestimmung einer Überschrift, Übersetzung, sprachlich-narrative Analyse (Bildlichkeit), sozialgeschichtliche Analyse (bildspendender Bereich), Analyse des Bedeutungshintergrundes (Bildfeldtradition), die zusammenfassende Auslegung (Deutungshorizonte) sowie Aspekte der Parallelüberlieferung und der Wirkungsgeschichte.

Der erste Teil gilt *historischen und sozialgeschichtlichen Perspektiven* und beinhaltet R. Zimmermann, „Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung: Die Historizität der Jesusparabeln im Horizont der Gedächtnisforschung“ (87–121; Gleichnisse und der „historische Jesus“, die Bewertung der Gleichnisse in den verschiedenen Phasen der historischen Jesusforschung). Zimmermann zeigt ferner, dass häufig eine Differenz zwischen dem kanonischen Überlieferungsstand und dem postulierten Ursprungsmaterial aufgebaut wurde, was implizit oder explizit zu einer Abwertung oder einem Desinteresse an den kanonischen Gleichnistexten führte. Die Beziehung zwischen historischer Jesusforschung und Parabelforschung deute zudem nicht selten auf einen hermeneutischen Zirkelschluss hin, indem das im Rahmen der historischen Jesusfrage (re-)konstruierte Jesusbild durch Gleichnisse bestätigt wurde, dieses Jesusbild aber vorerst durch eine bestimmte Anzahl von Parabeln oder einzelner Aspekte daraus konstruiert wurde (101). Im Gefolge der Trendwende vom historischen zum erinnerten Jesus (vgl. J. D. G. Dunns *Jesus Remembered*) will Zimmermann Gattung und Gedächtnis aufeinander beziehen und die Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung verstehen. Sie haben traditionsstiftende, gemeinschaftsstiftende sowie sinnstiftende Funktion.

Weitere Beiträge sind K.-H. Ostmeier, „Gleichnisse – Quelle des Verständnisses der Umwelt Jesu? Umwelt – Quelle des Verständnisses der Gleichnisse Jesu?“ (122–137); L. Schottroff, „Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung: Überlegungen zu einer nichtdualistischen Gleichnistheorie“ (138–149); K. Snodgrass, „Stories with Prophetic Intent: The Contextualization of Jesus' Parables“ (150–164); C. W. Hedrick, „Survivors of the Crucifixion: Searching

for Profiles in the Parables“ (165–180) und W. Carter, „Matthew's Gospel, Rome's Empire, and the Parable of the Mustard Seed (Matt 13:31–32)“ (181–201).

Teil zwei umfasst *traditions- und redaktionsgeschichtliche Perspektiven*: A. Schüle, „Mashal and the Prophetic ‚Parables‘“ (205–216); C. Hezser, „Rabbinische Gleichnisse und ihre Vergleichbarkeit mit ntl. Gleichnissen“ (217–237; Ansätze zur Erforschung rabbinischer Gleichnisse, Gleichnisse im Midrasch und vor Aufnahme in den Midrasch, zur Methodik des Vergleichs zwischen ntl. und rabbinischen Gleichnissen); R. Zimmermann, „Jesus' Parables and Ancient Rhetoric: The Contributions of Aristotle and Quintilian to the Form Criticism of the Parables“ (238–255, u. a. mit Reflexionen über den Sinn und Unsinn, die Kategorien antiker Rhetorik für die Gattungsbestimmung ntl. Gleichnisse heranzuziehen); M. Labahn, „Das Reich Gottes und seine performativen Abbildungen: Gleichnisse, Parabeln und Bilder als Handlungsmodelle im Dokument Q“ (259–282, das Warten auf den Menschensohn wird verstanden als ein radikal-aktives Leben im Horizont der Bilder der Parabelerzählungen); K. Erlemann, „Die eschatologisch-kritische Funktion der synoptischen Parabeln“ (283–293; die Parabeln sind nicht nur als besonders gelungene Beispiele der Überzeugungskraft Jesu zu verstehen, sondern als Sprachformen zu begreifen, die erklären, weshalb Jesus eine ambivalente Wirkung entfaltete); E. E. Popkes, „Das Mysterion der Botschaft Jesu: Beobachtungen zur synoptischen Parabeltheorie und ihren Analogien im JohEv und Thomasev.“ (294–320). M. Stare fragt „Gibt es Gleichnisse im JohEv?“ (321–364). Gleichnisse sieht die Autorin in den joh. *Paroimiai*, die zur joh. Bildersprache gehören, die wiederum ein Netzwerk aus Christologie, Theologie, Soteriologie und Anthropologie bildet. Diese Parabeln „sind Zeichen und leuchtende Begleiterinnen für Menschen entlang des Weges zur Stunde Jesu hin, zur Stunde des offenen Redens, zur Stunde, die Schmerzen / Kummer / Bedrängnis Jesu und der Seinen und aller an Jesus Glaubenden in die bleibende österliche Freude und in Fülle des Lebens mit Jesus und dem Vater verwandelt“ (364). C. K. Rothschild schließt mit „Parabole in Hebrews“ (365–379; ausführlich zu Hebr 9,6–10 und 11,17–19).

Dann geht es im dritten Teil um *sprach- und literaturwissenschaftliche Perspektiven*: R. Zimmermann, „Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in ‚Bildwort‘, ‚Gleichnis‘, ‚Parabel‘ und ‚Beispiel Erzählung‘“ (383–419, Darstellung der klassischen Gattungsdifferenzierung und deren Kritik, gattungstheoretische Fragen, die Gattung „Parabel“); D. Dormeyer, „Gleichnisse als narrative metaphorische Konstrukte – sprachliche und handlungsorientierte Aspekte“ (420–437); C. Münch, „Form und Referenz von Gleichnissen in den synoptischen Evv“ (438–459); Th. Braun, „Wenn zwischen den Zeilen ein Funke aufblitzt: Überlegungen zur Metaphorik lk. Gleichnisse im Anschluss an P. Ricœur und am Beispiel von Lk 17,7–10“ (460–81); K. Erlemann, „Allegorie, Allegorese, Allegorisierung“ (482–493, Auseinandersetzung mit Jülichers Verdikt gegen „das Allegorische“; „Die Frage der Legitimität von Allegorese ist eine Frage des Schriftverständnisses und der Erkenntnis leitenden

Interessen“, 491); A. Weissenrieder, „Didaktik der Bilder: Allegorie und Allegorese am Beispiel von Mk 4,3–20“ (494–520; u. a. Abbildungen von Getreide auf Münzen als Allegorie röm. Herrschaft in Judäa und Syrien) und A. Yarbrow Collins, „The Discourse in Parables in Mark 4“ (521–538).

Im vierten Teil bietet der Band *rezeptionsästhetische und theologische Perspektiven*: E. Reinmuth, „Vom Sprachereignis zum Kommunikationsereignis: Diskurstheoretische Überlegungen zu den Kontexten der Gleichnisrede Jesu“ (541–557); S. Curkpatrick, „Parable and Vocative Word: A Dialogue with Levinas“ (558–569); K. Dronsch, „Auf der Suche nach der Bedeutung der Gleichnisse – semiotische Aspekte“ (570–587); S. Alkier, „Himmel und Hölle: Zur Kontextualität und Referenz gleichnishafter Rede unter besonderer Berücksichtigung des Gleichnisses vom Fischnetz (Mt 13,47–50)“ (588–602, „Werden die Gleichnisse isoliert von ihrem Makrotext betrachtet, verlieren sie erheblich an Bedeutungsfülle. ... Die Botschaft der Gleichnisse bleibt unausgeschöpft, wenn man sie als autonome Kunstwerke oder als isolierte Sprachereignisse ausgibt. Auf diese Weise verlieren sie ihre lebenspraktischen Konkretionen“, 602); M. A. Beavis, „Feminist (and Other) Reflections on the Woman with Seven Husbands (Mark 12:20–23): A Neglected Synoptic Parable“ (603–617); T. Oldenhege, „Jesus, Kafka und die Gräuel des 20. Jahrhunderts: Gleichnishermeneutik nach der Shoah“ (618–630) und A. J. Hultgren, „Interpreting the Parables of Jesus: Giving Voice to Their Theological Signification“ (631–640). Ein Verzeichnis der Autoren und diverse Register beschließen den hervorragend produzierten Band.

Kaum zu trennen vom vorliegenden Band ist das ebenfalls von Zimmermann und anderen herausgegebene *Kompendium der Gleichnisse Jesu* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2007), das nach einer Einführung von Zimmermann (Die Gleichnisse Jesu – eine Einführung, die Form bzw. Gattung der Gleichnisse, Anlage des *Kompendiums* und Einzelaspekte der Auslegungen, Literaturhinweise) sämtliche frühchristlichen Jesusgleichnisse der Logienquelle, der kanonischen Evangelien, des Thomasevangeliums und verschiedene Gleichnisse unter den sog. Agrapha behandelt (insgesamt 104).

Im vorliegenden Sammelband sollen „die im *Kompendium* vollzogenen hermeneutischen und methodischen Weichenstellungen grundsätzlicher erläutert und diskutiert werden. ... Der Band bemüht sich aber auch vom *Kompendium* abweichende Positionen zu integrieren“ (VII). Insofern ist mit diesem umfangreichen Band auch eine Art *Kompendium der Gleichnishermeneutik* entstanden, das Bekanntes zusammenfasst und würdigt, sowie aus ganz unterschiedlichen Perspektiven viele neue Wege zu weisen vermag. Eine Studienausgabe in der UTB-Reihe wäre wünschenswert.

Bei einigen vorhandenen Ansätzen wäre nun neben der *Hermeneutik* die *Theologie* der Gleichnisse Jesu im Zusammenhang der jeweiligen Evangelien, aber auch der gesamten Verkündigung Jesu näher zu beschreiben. Zu welchem neuen Gesamtbild führen die hier vorgestellten Perspektiven und die Auslegungen im *Kompendium*? Ferner wären neben den Gleichnissen Jesu auch die Gleichnisse

und Metaphern anderer ntl. Schriften und ihr möglicher Bezug zu den Gleichnissen Jesu näher zu beleuchten (vgl. dazu z. B. D. J. Williams, *Paul's Metaphors: Their Context and Character*; Peabody: Hendrickson 1999).

Christoph Stenschke

Systematische Theologie

1. Allgemein

Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Auflage (RGG⁴) Studienausgabe, hg. von Hans D. Betz, D. S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, UTB L 8401, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, Pb., 9.046 S., 282 Abb., 65 Karten u. Pläne, € 498,-

Wenn sich Studierende in einem neuen Thema noch nicht auskennen, ist es empfehlenswert, in einigen Fachlexika die entsprechenden kurzen Artikel durchzulesen, um einen Überblick zu gewinnen. Da heute sowieso jeder vor dem Laptop sitzt und fast immer mit dem Internet verbunden ist, ist der bequemste Weg, den entsprechenden Stoff zuerst einmal in Wikipedia zu recherchieren. Doch die bequemste ist nicht immer auch die beste Vorgehensweise. Die Qualität der per Internet gefundenen Ergebnisse ist unterschiedlich und lässt sich erst beurteilen, wenn man sie mit zuverlässigen Quellen vergleicht. Manchmal kommt es auch vor, dass Wikipedia keinen oder nur einen dürftigen Kurzbeitrag enthält. Also ist der Griff zu den gedruckten Standardlexika nach wie vor unentbehrlich. Die *Theologische Realenzyklopädie* (TRE, Textbände 1977–2004, Pb.-Studienausgabe 1993–2006, 36 Bände, ca. 30.000 S.) informiert keineswegs kurz und schnell (und bei Personen nur über die bedeutendsten), besonders in den ersten Bänden gab es sehr lange Aufsätze. Neben der TRE kommen vor allem das katholische *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK, 3. Aufl. 1993–2001, Sonderausg. 2006, Pb.-Ausg. 2009, 11 Bände, 8.292 S.), das *Evangelische Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie* (EKL, 3. Aufl. 1986–1997, 5 Bände, ca. 3.750 S.) sowie die *RGG⁴* (4. Aufl. 1998–2007, Studienausgabe 2008) in Frage. Von evangelikaler Seite gibt es das *Evangelische Lexikon für Theologie und Gemeinde* (ELThG, 1992–1994, Pb. 1998, 3 Bände, 2.424 S.; Neuaufl. in Vorbereitung).

Während das zuletzt genannte *ELThG* inhaltlich wohl am ehesten in der Tradition der konservativen *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* (RE, 3. Aufl. 1896–1913, 24 Bände) steht und überwiegend evangelikale Autoren zu Wort kommen lässt, waren die älteren Auflagen der RGG traditionell das liberale Gegenstück zur „positiven“ RE. In neuerer Zeit scheinen jedoch die Gegensätze theologischer Schulen zurückzutreten. TRE, EKL und RGG streben grundsätzlich Internationalität und enzyklopädische Orientierung über die Schulgegensätze hinaus an. Dieser Wandel reflektiert auch die epochale Wende, die das Leben der Menschen im Billigflieger- und Internetzeitalter besonders der letzten zehn bis dreißig Jahre prägt. Internationale Begegnung, Begegnung mit

Christen anderer Kirchen und theologischer Richtungen ist so normal geworden, dass ein Lexikon diesen Wechsel mitvollziehen muss, außer es verstünde sich als Spezial- beziehungsweise Spartenlexikon. Diese Veränderung bemerkt der Leser und Forscher besonders, wenn er die neuesten Auflagen von EKL und RGG mit den vorangegangenen vergleicht. (Zur theologiegeschichtlichen Stellung der RGG vgl. Ruth Conrad: *Lexikonpolitik. Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie*, AKG 97, Berlin: de Gruyter 2006, 606 S.). Da die letzte Auflage des EKL im Jahrbuch besprochen wurde (vgl. *JETH* 10, 1996, 264–272 u. 12, 1998, 242–243), legt sich auch ein Hinweis auf die 4. Auflage der RGG nach ihrer Fertigstellung und dem Erscheinen der qualitativ hochwertigen fadengehefteten Studienausgabe nahe.

Der Verlag Mohr Siebeck versteht es, auch im 21. Jahrhundert ein Qualitätslexikon zielgruppenorientiert zu verkaufen. Die Verlagsbranche stöhnt unter dem Wandel im Lexikongeschäft; Schrittmacher wie die Brockhaus-Enzyklopädie und die *Encyclopaedia Britannica* mussten sich gesundschrumpfen, weil niemand mehr für diese großartigen Leistungen ebenso großartige Preise bezahlen wollte – der Unterschied zu internetbasierten Gratisangeboten war zu stark. Die ersten drei Auflagen der RGG waren im 20. Jahrhundert nacheinander *das* Standardwerk in deutschen evangelischen Pfarrämtern. In der preiswerten Studienausgabe der 4. Auflage wird die RGG auch im 21. Jahrhundert das unverzichtbare Standardwerk im Pfarramt bleiben. Sie kostet nur etwa ein Fünftel der gebundenen Originalausgabe. Bei beträchtlich erweitertem Umfang (Seitenzahl: +50%!) sind die in Deutschland gedruckten und gebundenen neun Bände jetzt günstiger als die in Halbleinen gebundene siebenbändige dritte Auflage vor 40 Jahren! Wenn auch Pastoren und wissenschaftliche Bibliotheken die hauptsächlichen Abnehmer des Werks sind, so ist doch auch an Religionswissenschaftler, Historiker und Kulturwissenschaftler gedacht, die in gleicher Weise von diesem Lexikon profitieren können.

Die RGG⁴ erschließt in übersichtlichem Druck eine immense Wissensfülle. 15.665 Artikel und Teilartikel wurden von 3.872 Autoren aus 74 Ländern bearbeitet. Die enormen Verlagskosten eines so weitreichenden Projekts lassen sich nur erahnen. Das Mitarbeiterregister umfasst 225 Seiten mit Autoreninformationen, die man in vielen Fällen sonst nirgends findet. Neben international bekannten Theologen wie Geoffrey Wainwright und Michael Welker informiert eine Heerschar von Spezialisten über viele Einzelthemen. Darunter befinden sich illustre Namen wie Wolfgang Huber, Paul Kirchhof, Gerd Lüdemann, E. P. Sanders, Annemarie Schimmel und Jürgen Schmude. Selbst Bert Rürup ist mit einem Artikel zur Rente dabei! Auch Frauen sind als Mitarbeiterinnen zahlreich vertreten. Die größte Anzahl an Artikeln hat augenscheinlich der Tübinger Systematiker Eilert Herms geschrieben, der als Fachberater für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften zuständig war. Seine anspruchsvolle Diktion erkennt man oft schon an den ersten Sätzen eines Beitrags, ohne den Verfasseramen am Ende vorher gelesen zu haben.

Auch einige pietistische und freikirchliche Autoren aus Deutschland und der Schweiz haben mitgeschrieben. Ihre Zahl nimmt sich angesichts der riesigen Gesamt-Mitarbeiterschar allerdings klein aus. Das mag einmal daran liegen, dass nur wenige Evangelikale an öffentlichen Hochschulen und Forschungseinrichtungen, an denen die RGG-Herausgeber arbeiten, vertreten sind. Außerdem wird wohl an evangelikalen Seminaren nicht so viel geforscht und publiziert, dass man die entsprechenden Personen um Beiträge zu ihren Spezialthemen bittet. Dem Rezensenten sind die folgenden Namen aufgefallen: Martin Abraham, Günter Balders, Karl Baral, Bernhard Bonkhoff, Joachim Cochlovius, Klaus Fiedler, Roland Gebauer, Erich Geldbach, Hans-J. Goertz, Karsten Lehmkuhler, Mana Lichtenfeld, Thomas Nißlmüller, Klaus vom Orde, Bernhard Ott, Lutz von Padberg, Christoph Ramstein und Uwe Swarat. Die meisten Genannten sind nur mit einem Beitrag vertreten. Über Deutschland und die Schweiz hinaus sind zu nennen: Jostein Adna, Gerald Bray, William Faupel, Peter Kuzmic, Mark Noll, Oskar Skarsaune und William Dembski zu „Intelligent Design“. Dieser Beitrag provoziert sofort die Frage, warum eigentlich nicht ein deutscher Autor wie Thomas Schirrmacher oder Stephan Holthaus für einen Teilartikel des Stichworts „Fundamentalismus“ oder „Evangelikale Bewegung“ angefragt wurde. Bei letzterem kam immerhin der in Afrika residierende Klaus Fiedler im missiologischen Teilartikel zu Wort. Aber innerhalb Deutschlands scheinen die Grenzen der *scientific communities* noch nicht so durchlässig zu sein wie zum Ausland hin – ein Beleg dafür, dass evangelikale theologische Institutionen und Forscher bisher kaum in den Blick ihrer universitären Kollegen geraten sind?

Die Zahl der Einträge zu evangelikalen Personen, Institutionen und Themen ist gegenüber der 3. Auflage erheblich erweitert worden. Theologen wie Karl Heim und Walter Künneth (kritisch: W. Sparr) werden berücksichtigt, auch beinahe unbekannte Personen vergangener Jahrhunderte wie J. H. Kurtz und Theodor Lehmus finden Erwähnung. Freikirchen, Gnadauer Gemeinschaftsbewegung, Heiligungs- und Pfingstbewegung sind u. a. mit Andrew Murray, F. J. Crosby, C. Finney, J. Fletcher, Jasper von Oertzen, J. G. Oncken G. W. Lehmann, C. H. Spurgeon, Otto Stockmayer, Wilhelm F. Thumm, Phoebe Palmer, Evan Roberts, Ira Sankey, Johannes Seitz, Henry Venn, Charles Parham und William Seymour u. a. vertreten. Die älteren Pietisten Bengel etc. sind mit Einträgen gegenwärtiger Pietismusforscher berücksichtigt; auch H. Bezzel und O. J. Funcke finden Erwähnung, Hellmuth Frey dagegen nicht.

Neuere evangelikale Institutionen sind ebenfalls mit Einträgen vertreten, so zum Beispiel zu Aidlingen (nicht jedoch Adelshofen), zur Evangelische Allianz, Baptisten, Bekenntnisbewegung K. a. E., Bible Christians, Gnadauer Verband, Korntal, MBK u. a., dazu die zahlreichen evangelistischen und missionarischen Einrichtungen: Allianz-Mission, AEM, EDI, Gnadauer Brasilien Mission, Karmelmission usw. Evangelikale Themen und frömmigkeitsgeschichtliche Details werden in zahlreichen Artikeln berührt, u. a. Bibelschule, Biblizismus, Reichslieder, Youth for Christ (aber nicht: Jugend für Christus), Erweckungsbewegung,

Charismatische Bewegung, Evangelikale Theologie, Evangelisation, Kirchenwachstumstheorie, Church Growth, Kommunitäten, Kreationismus und zum Manila Manifest.

Fragen des Schriftverständnisses interessieren Evangelikale besonders. Beiträge zu Bibelkritik, Canonical Approach, Redaktionskritik der Bibel, Literarkritik der Bibel, Schriftbeweis, Schriftprinzip, Kanon, Inspiration, Bibelwissenschaft und den einzelnen biblischen Büchern belegen den neuesten Stand der Forschung, aber auch die Tatsache, dass sich in der wesentlich sachkritischen Ausrichtung der Exegese nichts geändert hat.

Hermann Rahtmann [sic!] darf im Streit um die Klärung des Verhältnisses von Geist und Buchstabe nicht fehlen, genauso wenig wie ein Eintrag zu dem bekannten Alttestamentler Gerhard von Rad und zum liberalen Flaggschiff D. Sölle. Auch die weltweite ökumenische Bewegung, über die es zur Zeit der letzten Auflage noch nicht viel zu berichten gab, wird gebührend berücksichtigt: Prozesstheologie, Minjung-Theologie ebenso wie viele katholische Ordensgemeinschaften und Fachbegriffe. Dass der eher unbekannte 1987 verstorbene Heidelberger Systematiker Albrecht Peters erwähnt wird, hat er wohl einem rührigen Freundeskreis zu verdanken. Ob aber ein Eintrag zu Norman Vincent Peale und zur englischen Immanuelbewegung wirklich nötig war? Warum es drei Einträge zu *servum arbitrium*, Wille und Willensfreiheit gibt, leuchtet dem unbedarften Leser nicht auf Anhieb ein.

So mögen die Entscheidungen im Einzelfall umstritten sein, und Fehler haben sich sicher auch eingeschlichen: Jedenfalls gibt es unter Schlagzeilen wie „Auch Professoren können irren“ und seriöseren Titeln eine lebhafte Diskussion über die 4. Auflage der RGG (vgl. www.ixtheo.de zum Stichwort „RGG“). Auffallend zahlreich sind archäologische und judaistische Themen vertreten. Dagegen werden nicht (wie im LThK) alle, sondern nur besonders bedeutende Päpste erwähnt. Auch die Felsenkirchen von Lalibala (Lalibela) in Äthiopien wie die kultisch benutzte Höhle von Lascaux dürfen nicht fehlen. Der „Pfarrermangel“ fällt als Stichwort im Gegensatz zur 3. Auflage aufgrund der Personalentwicklung seit den siebziger Jahren weg (in zehn Jahren wird man ihn vielleicht vermissen?), ebenso „Schund und Schmutz“, weil sich die ästhetischen und sexualethischen Urteilskategorien geändert haben.

Der große Vorteil gedruckter Lexika gegenüber CD-ROM- und Internetausgaben ist der, dass der Suchende schon beim Aufschlagen des Buchs oder auch später beim Lesen des gesuchten Beitrags auf andere Themen stößt, in die er sich dann auch noch einliest. Die elektronischen Medien fördern vereinzeldes Lesen. Jeder Forscher kennt das Phänomen, dass er heute im Internetantiquariat ein einzelnes Buch bestellt, während er früher bei der Lektüre eines Antiquariatskatalogs mehrere interessante Titel gefunden hätte. Gedruckte Lexika fördern – wenn man sie wirklich zur Hand nimmt und nicht nur als teure Form der Tapete bildungsbürgerlicher Haushalte betrachtet – im Gegensatz zu ihren elektronischen Konkurrenten zusammenhängendes, umfassendes Wissen und repräsentieren den

Wissensstand zu einer gegebenen Zeit. Der Verlag Mohr Siebeck hat mit der 4. Auflage der RGG einen neuen Maßstab evangelischer Lexikographie gesetzt.

Jochen Eber

Frank Hinkelmann: *Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften in Österreich. Mit einem Anhang wichtiger Dokumente zu Theologie und Glauben der Konfessionen*, Linz: Edition EA, OM Books, 2009, geb., VIII, 636 S., € 24,90

Diese Konfessionskunde gibt einen Gesamtüberblick über die Kirchen in Österreich. Etwa 100 Seiten behandeln die Volkskirchen (orth., kath., ev.), die anderen ca. 100 Seiten weitere christliche, vorwiegend freikirchliche Gemeinschaften. Danach (229) beginnt bereits der Anhang, dieser umfasst also fast zwei Drittel des umfangreichen Buches. Dieser Anhang präsentiert Statuten und Glaubensbekenntnisse in voller Länge, hauptsächlich von den protestantischen „religiösen Bekenntnisgemeinschaften“. Diese neue, 1998 geschaffene juristische Kategorie stellt eine niedrigere Stufe der Anerkennung dar; betroffen sind u. a. die größeren freikirchlichen Bünde: Adventisten, Pfingstler, Evangelikale, Baptisten (aber auch Mennoniten). Diese haben nun eine *Rechtspersönlichkeit privaten Rechts*, während eine volle staatliche Anerkennung als Religionsgemeinschaft zur Stellung einer „Körperschaft öffentlichen Rechts“ führt. Dies betrifft bis jetzt – aus dem Bereich des Protestantismus – nur die Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses und Helvetischen Bekenntnisses sowie die Methodisten.

Als langjähriger Leiter von Operation Mobilisation Österreich sowie als Vorsitzender der Österreichischen Evangelischen Allianz hat Hinkelmann oft Veranlassung, sich mit der Vielfalt in der christlichen Szene auseinanderzusetzen. Sein Anliegen ist, „dass dieses Buch den gegenseitigen Respekt zwischen den christlichen Konfessionen stärkt“ (2). Denn Hinkelmann beobachtete, dass viele Christen im volkswirtschaftlichen Bereich keine genauen Kenntnisse von freikirchlichen Gemeinschaften haben – und umgekehrt.

Hinkelmann spürte viel Material auf (auch aus dem Internet), und stellt es differenziert beschreibend dar (d. h. er formuliert kaum Bewertungen). Dabei wendet er sich wohl vor allem an den evangelikalen Österreicher. Das erläutere ich noch näher, indem ich der Frage nachgehe, was der Leser in Hinkelmanns Buch findet – und was nicht.

Betrachten wir zum Beispiel die kurze Darstellung der in Österreich aufgrund der zahlreichen jugoslawischen Gastarbeiter großen serbisch-orthodoxen Kirche (30f). Er nennt zunächst ihre Mitgliederzahl, weltweit und in Österreich, erzählt daraufhin ihre Geschichte in Serbien sowie in Wien und listet schließlich österreichische Orte mit Gemeinden und Priestern auf. Danach werden „weiterführen-

de Literatur“ sowie (insgesamt vier, jeweils kurz kommentierte) „Internetlinks“ angeführt. Wer also konkrete Adressen serbisch-orthodoxer Gemeinden sucht, wird sie nicht in diesem Buch, aber auf diesen dort genannten Webseiten finden. Eine genauere Beschreibung der Situation in Österreich, was die religiöse Mentalität der hier ansässigen Serben oder die Intensität ihrer Kirchenbesuche anbetrifft, liefert Hinkelmann nicht. Für jene Leser, die über das orthodoxe Christentum nur wenig wissen, werden zuvor Geschichte und Lehre (17–27) dargelegt, auch durch längere Zitate aus der Sekundärliteratur.

Die röm.-kath. Kirche wird in Geschichte und Lehre (47–67) erläutert. Speziell zu Österreich wird lediglich dessen Christianisierung bis zum 11. Jh. kurz dargestellt (55f). Die gegenwärtige Situation, etwa die im Kirchenvolksbegehren (1995) thematisierten Meinungsverschiedenheiten oder das religiöse Grundverständnis der noch immer mehrheitlich (formell, aber nur zu einem kleinen Teil aktiv) katholischen Bevölkerung wird nicht dargelegt. Hier werden also eher Grundkenntnisse über Konfessionen im Allgemeinen vermittelt. Die Informationen werden aber stellenweise konkreter, etwa wenn Hinkelmann einige in Österreich tätige Erneuerungsbewegungen genauer beleuchtet. Dazu einige Beispiele:

„Die charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche“ (70–72) kam 1972 in Form von Gebetsgruppen nach Österreich. Heute hat sie hier etwa 5000 Anhänger. Manche „neuere“ Bewegungen innerhalb der kath. Kirche haben einen starken Traditionsbezug (Marienverehrung!), etwa die in Österreich gegründete Loretto-Gemeinschaft (77–79).

Besonders dicht werden die Informationen, wenn es sich um evangelikale Gemeinschaften handelt. In Österreich existieren mehrere Gruppen evangelikaler Prägung mit mehrheitlich katholischer Mitgliedschaft. Die genauen Informationen darüber haben einen großen Wert. Solche Gruppen sind im „Verbund ökumenisch orientierter Gemeinschaften Österreichs“ organisiert. Dazu gehört u. a. die „Umkehr zum Herrn“ (mit heute etwa 150 Erwachsenen, neben Jugendlichen und Kindern). Der Einfluss solcher Gruppen ist aber größer, als man aufgrund dieser bescheidenen Zahlen annehmen würde, denn über die derzeitigen Mitglieder hinaus gibt es viele Christen, die über einige Jahre hinweg Mitglied waren und dort Impulse aufnahmen.

Das nun zum kath. Bereich Gesagte gilt ähnlich auch für Hinkelmanns Informationen zum freikirchlichen Bereich: Wer zum Beispiel etwas über Reform-Adventisten (200–202) in Österreich erfahren will, erfährt hier nur, dass die ersten Gemeinden in Österreich 1925 bis 1928 entstanden und dass heute Gemeinden in Wien, Graz und Klagenfurt bestehen. Und er erfährt die Internet-Adresse der österreichischen Reform-Adventisten. Das Österreich-Spezifische ist also auch hier nur schmal, hauptsächlich wird über Geschichte und Lehre insgesamt informiert. Andererseits bemüht Hinkelmann sich besonders beim evangelikalen und charismatischen Bereich, auch kleinere Gemeinschaften vorzustellen. Bezeichnungen wie die (rumänische) *Pfingstkirche Gemeinde Gottes* oder die (charismatisch-israelbetonenden) *Elaia-Christengemeinden* sind wohl noch wenig

bekannt – beide gehören zu den (oben erwähnten) anerkannten Bekenntnisgemeinschaften. Daneben gibt es die unübersichtliche Szene der *Brüdergemeinden*, die sog. *Hauskirchen*-Bewegung oder *Foursquare Austria*. Hierbei tauchen dann auch Begriffe wie *Jedidja* oder *Cornerstone* auf. Manchmal ändern sich die Bezeichnungen im Laufe der Jahre, mitunter erfolgen auch neue Eingliederungen in bestehende Vereinigungen. Da fällt es schwer, den Überblick zu bewahren. Hier liefern Hinkelmanns Informationen auch mir – der ich die christliche Szene in Österreich zu kennen meine – eine wertvolle Orientierungshilfe. Leider besitzt das Buch kein Register, denn ein solches könnte helfen, viele der hier erklärten Namen rascher aufzufinden.

Einen besonderen Wert kann der umfangreiche Anhang für vergleichende Studien haben. Die Statuten und Glaubensgrundlagen der anerkannten protestantischen Bekenntnisgemeinschaften stehen zwar im Internet, aber hier hat sie der Leser bequem in einem Handbuch vereinigt. In diesem Anhang geht es also überwiegend speziell um Österreich. Auch die Grundlagen einiger übergemeindlicher österreichischer Bewegungen (wie der „Weg der Versöhnung“) sind mit einbezogen, aber auch mehrere Basisdokumente mit internationaler Bedeutung (wie der Heidelberger Katechismus). Und das alles zu einem sehr niedrigen Preis.

Franz Graf-Stuhlhofer

2. Dogmatik

Andreas J. Beck: *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, FKDG 92, geb., 509 S., € 92,–

Andreas Becks sorgfältig geschriebene und auch buchtechnisch schön ausgeführte Arbeit ist inhaltlich eine Leistung ersten Ranges. Sie zeigt eine außerordentliche Erudition, enthält viele originelle Einzelheiten und bietet eine neue Grundinterpretation des bekannten reformierten Kirchenvaters. Beck zeigt, dass Charakterisierungen des Voetius sowie der reformierten Scholastik etwa als „rationalistisch“ oder „unbiblisch“, wie sie seit dem 19. Jahrhundert bei liberalen wie auch bei barthianischen Theologen Gemeingut waren, grundsätzlich verfehlt sind. Er führt aus, dass die protestantische Scholastik nur richtig verstanden werden kann, wenn sie in der Linie der in den letzten Jahrzehnten wiederentdeckten mittelalterlichen Theologie (L. M. de Rijk u. a.) gelesen wird. Im Besonderen weist Beck überzeugend nach, dass Voetius' Grundgedanken sich konzeptuell mehr dem Denken des Johannes Duns Scotus als dem Denken des Thomas von Aquin anschließen (siehe für Duns Scotus vor allem die Arbeit von Becks Doktorvater

Antonie Vos, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh 2006). Diese Verwandtschaft zeigt sich etwa in Voetius' Begriff der Theologie als praktischer Wissenschaft (siehe § 5.4), im grundlegenden Unterschied zwischen dem Wissen und Wollen Gottes (siehe die Kernkapitel 8 und 9), und in seiner Sicht der Einfachheit Gottes, die *distinctiones formales* nicht ausschließt (vgl. beispielsweise auf Seite 238). Voetius ist wie Scotus ein Verfechter der souveränen Wahlfreiheit Gottes, wobei sich auch der Sinn für das Notwendige durchhält, etwa im Beharren auf dem Konsistenzprinzip für die ganze theologische Arbeit (siehe vor allem § 11.4).

Voetius ist ein Theologe in der großen Traditionslinie des Augustinus, Anselm und Duns Scotus. Ich möchte behaupten: Er ist es vielleicht noch ein wenig mehr als Beck schon aufgezeigt hat. Wenn Beck etwa bemerkt, dass für Voetius – in dieser Hinsicht wohl als Einzelfall innerhalb der orthodox-reformierten Theologie – die Gottesgemeinschaft das ultimative Lebensziel des Menschen ist und als solche den Rahmen seiner ganzen Theologie bildet (184ff), dann können wir hinzufügen (was Beck nicht nennt), dass genau dies dem Aufriss der Sentenzen des Petrus Lombardus entspricht, wohl bekanntlich dem Handbuch klassischer Theologie (jetzt in englischer Erstübersetzung bei Brepols erschienen). Der Lombarde eröffnet das erste Buch seines Werkes mit der berühmten, Augustinus entnommenen Frage nach dem Genießen Gottes (*frui Deo*). Damit stellt er sich auch inhaltlich in die Klammer des augustinischen Denkens, das den Menschen letztlich nicht durch den Durst des Wissens (oder „Sehens“) motiviert sieht, sondern durch das Verlangen nach höchstem Glück (und Liebe). Voetius schließt sich ganz offensichtlich diesem Denken an.

Becks Rehabilitation und Würdigung des Voetius als evangelisch-katholischer Theologe ist im Allgemeinen sehr überzeugend. Kraft dieser Qualität kann seine Untersuchung einen wichtigen und heute auch wünschenswerten Beitrag zur evangelikalen Theologie leisten, die sich ja für ein vertiefendes Studium ihrer reformatorischen Wurzeln auch den großen Auseinandersetzungen des 17. Jahrhunderts zugewandt hat (vor allem in den USA, etwa bei Norman Geisler oder in der Kontroverse *Calvinism versus Arminianism*). Trotzdem zeigt auch die theologische Position des Voetius noch gewisse Grenzen, die m. E. ausgeweitet werden müssten und die oft mit evangelikaler und jedenfalls mit orthodox-protestantischer Theologie assoziiert werden. Vielleicht wäre es besser, wenn Voetius hier augustinischer gewesen wäre! Es geht meistens um Gedanken, die Voetius faktisch mit der reformierten Orthodoxie seines Jahrhunderts teilt. So ist seine Schriftlehre nuancierter als wir erwarten würden, aber trotzdem ziemlich massiv (siehe § 6.4). Seine Analyse des subtilen Zusammenwirkens (*concursum*) göttlicher und menschlicher Kausalität in der Hervorbringung eines menschlichen Willensaktes ist überraschend differenziert, lässt aber die menschliche Urheberschaft doch irgendwie unsichtbar werden. Dadurch bleibt der Verdacht bestehen, dass es in Wirklichkeit zutiefst nur Wahlfreiheit gibt und darum zwar keinen Determinismus, aber dennoch eine Monodeterminierung Gottes (siehe

§ 12.4) – genau das, was ein Arminius oder Molina so vehement bekämpfen wollte.

Gerne nenne ich noch ein drittes Beispiel, welches ich für dieses Jahrbuch ein wenig ausführlicher erörtern möchte: die voetianische Sicht der Gerechtigkeit Gottes, wie sie besonders in der Satisfaktionslehre zum Tragen kommt. Ist sie nicht zu streng? Voetius entwickelt sie in der Auseinandersetzung mit den Remonstranten und Sozinianern und zielt damit auf eine Verteidigung der „klassischen Versöhnungslehre“ ab (so Beck 379). Aber darin irrt er (und vielleicht auch Beck). Nehmen wir Anselms *Cur deus homo*, die ganz allgemein als die wichtigste Fundgrube klassischer Versöhnungslehre betrachtet wird: Für Anselm besteht die für die Sünde der Menschen erforderliche Satisfaktion eben nicht in einem stellvertretenden Bestraft-werden-Müssen. Das wird bei Duns Scotus, der sich an diesem Punkt als ein kritischer Schüler Anselms erweist, noch klarer (siehe dafür meinen Aufsatz „Satisfaktion und Liebe – Scotus über Anselms *Cur deus homo*“, in: *Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Skotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität*, Mönchengladbach: Kühlen, in Vorbereitung). Bei Voetius aber ist klar, so kann unmissverständlich aus den Ausführungen Becks abgeleitet werden (siehe Kap. 10, vor allem auf Seite 376), dass für ihn Satisfaktion Strafe beinhaltet, denn es gehört seines Erachtens zum Recht Gottes – welches seinerseits zu Gottes notwendigen, seinem Willen vorangehenden Sein gehört –, dass Sünde bestraft werden *muss*. Christus scheint also an unserer Stelle *bestraft* worden zu sein. Das sagt später auch ein Turretini, das sagte früher schon ein Hugo Grotius, als er sein *De satisfactioe* gegen die Sozinianer schrieb, – und so müssen wir fragen, ob in diesem Herzstück der christlichen Glaubenslehre nicht nur der gemäßigte Voetius, sondern das ganze goldene Zeitalter der protestantischen Theologie (zusammen mit ihren Nachfolgern bis heute) zu streng war.

Nico den Bok

Clemens Hägele: *Die Schrift als Gnadenmittel. Adolf Schlatters Lehre von der Heiligen Schrift in ihren Grundzügen*, Stuttgart: Calwer Verlag, 2007, Pb., 256 S., € 24,90

Vielleicht hat die Selbstverständlichkeit, mit der Adolf Schlatters Theologie als „Bibeltheologie“ bezeichnet wurde, dazu geführt, dass seine Schriftlehre bisher noch nie Gegenstand einer ausführlichen Untersuchung war. Wie dem auch sei, Clemens Hägele hat diese Forschungslücke nun eindrücklich schließen können. Damit findet die Durchdringung von Schlatters systematischem Werk durch jüngere Forscher in den vergangenen zehn Jahren – zu nennen wären beispielsweise Jochen Walldorf und Hans-Martin Rieger – eine erfreuliche Fortsetzung.

Vorwegnehmend lässt sich Hägeles Forschungsbeitrag in einer doppelten Weise bestimmen: Zum einen wird deutlich, dass zentrale Einsichten Schlatters auch in der heutigen Diskussion um Wesen und Wirkung der Schrift sowie deren Bedeutung für Glaube und Lehre der Gemeinde Jesu von unmittelbarer Relevanz sind. Dabei gelingt es Hägele, die anspruchsvollen Sachverhalte so zu kommunizieren, dass auch interessierte Nichttheologinnen und -theologen das vorliegende Buch mit viel Gewinn lesen werden. Dazu tragen nicht zuletzt die prägnanten Zusammenfassungen am Ende der einzelnen Sinneinheiten bei.

Zum anderen, und das werden die an Schlatters Theologie interessierten Leser zu schätzen wissen, bietet die Monographie eine derart gelungene Einbettung der Schriftlehre in Schlatters gesamt dogmatisches Denken, dass sein systematischer Grundansatz an entscheidenden Stellen eine Profilierung erfährt.

Im Zentrum der Schriftlehre Schlatters – dies arbeitet Hägele sehr umsichtig heraus, weil er um Schlatters eigene Skepsis gegenüber vorschneller Prinzipienbildung weiß – steht die gebende, schöpferische Gnade Gottes, mit der er am Menschen in Schöpfung und Erlösung handelt (236). Von hier aus erschließen sich die Eigentümlichkeiten der Schriftlehre Schlatters, die im ersten Paragraphen mittels einer vorläufigen Profilierung vor dem Hintergrund der Schriftlehren Johannes Calvins, Johann Gerhards und Julius Kaftans gewonnen werden. Hägele fasst dies in drei Leitfragen zusammen (33): 1. „Wie bestimmt Schlatter die Funktion der Schrift als Erkenntnismittel?“, 2. „Wie erklärt sich die eigenwillige, ausschließliche Verortung der Schriftlehre in der Soteriologie?“, 3. „Wie fasst Schlatter den Kritikbegriff, wenn er Schriftautorität und Schriftkritik in ein positives Verhältnis setzen kann?“. Die bisherige Behandlung dieser Fragen oder einzelner Teilaspekte skizziert Hägele anhand eines Forschungsüberblicks (§ 2). Abgerundet wird der Zugangsweg zu Schlatters Schriftlehre durch den Nachweis einzelner biographischer Motive (§ 3).

Schlatters Bestimmung der Funktion der Schrift als Erkenntnismittel gründet in seiner Auffassung, dass die Gnade Gottes ihren Empfänger nie nur passiv macht, sondern in die eigene Aktivität versetzt und daher immer gebende und schöpferische Gnade ist. Hägele spricht hier zu Recht von einer „soteriologisch begründete[n] Doppelfigur“, die für den gesamten „Vollzug dogmatischer Erkenntnis“ grundlegend ist (82). Schlatter versteht die *Autorität* der Schrift als Mittel zur Gotteserkenntnis gemäß dieser biblischen Doppelfigur als *Autorschaft* (121). Demnach ersetzt die Schrift den Menschen und sein Denken nicht. Vielmehr will ihre Wahrheit nicht nur „gesetzlich anerkannt, sondern erkannt und angeeignet werden“ (129).

Ausgehend von diesen Überlegungen vermag Hägele mehrere Eigentümlichkeiten des schlatterschen Ansatzes einsichtig zu machen: 1. Schlatter verzichtet auf eine einleitende Schriftlehre, um den Gnaden- und damit Gabecharakter der Schrift ganz festhalten zu können (109–114). Damit wird sogleich klar, warum die Schriftlehre in der Soteriologie behandelt wird. 2. Weil die Schrift angeeignet werden will, ist der Zusammenschluss von Schriftwahrheit und Schöpfungssof-

fenbarung (Menschsein, Natur und Geschichte) für Schlatter nicht nur möglich, sondern biblisch geboten. Es gelingt Hägele zu demonstrieren, dass die häufig als „natürliche Theologie“ kritisierte Voranstellung der Anthropologie in Schlatters Dogmatik im Dienst einer der Bibel angemessenen Aneignung der Schriftwahrheit steht. Dass nun Schlatters „Dogma“ als beeindruckender „Gesamtentwurf einer umfassenden Schriftaneignung“ interpretiert werden kann (124), ist einer der wichtigsten Forschungsbeiträge der vorliegenden Studie. Man könnte von Schlatters Dogmatik als einer angewandten Schriftlehre sprechen.

Schlatters Verständnis der Schrift als Gnadenmittel (§ 5) nimmt seinen Ausgangspunkt im personhaften und geschichtlichen Charakter der Gnadenmittel. Als „Bindeglieder“ zwischen Gott und Mensch sind sie gekennzeichnet durch einen personhaften Ursprung (Gott), ein personhaftes Ziel (Mensch) und personhafte Vermittlung (130–131). Der Handlungsbereich von Personen ist die Geschichte, weshalb Schlatter – ausgehend von der Geschichte des Christus – das Werden und Wirken der Schrift in der Geschichte entfaltet, um dieselbe als Gnadenmittel zu beschreiben. Indem Hägele den inneren Zusammenhang von Schrift, Personhaftigkeit und Geschichte herausarbeitet, kann er nun zeigen, dass die Wahrnehmung der geschichtlichen Bedingtheit der Schrift „keine Verlegenheit“ darstellt, sondern in den Augen Schlatter ein tieferes Erfassen der Wirksamkeit der Schrift ermöglicht (148). Damit ist bereits die Frage nach der Schriftautorität angeschnitten.

In Schlatters Lehre von den Eigenschaften der Schrift (§ 6) taucht die bereits erwähnte „Doppelfigur“ von Passivität und Aktivität in pneumatologischer Variation wieder auf. Das souveräne Wirken des Heiligen Geistes macht den Menschen nicht einfach passiv oder zerstört gar die menschlichen Funktionen, sondern will, schafft und befähigt die Aktivität des Menschen. Anders gesagt: Der Geist will und schafft Geschichte. Hägele arbeitet überzeugend heraus, wie dieser Zusammenhang von Geistwirken und Geschichte Schlatters Inspirationslehre und damit seine Schriftlehre insgesamt durchgehend prägt.

Aufschlussreich sind Hägeles Ausführungen zu Schlatters Kritikbegriff. Wird die Autorität der Schrift als *Autorschaft* verstanden, dann kann die Schrift den Gehorsam ihr gegenüber nicht erzwingen, sondern will „zu eigener, freier Aneignung des Schriftinhaltes ermächtigen“ (187). Wesentlicher Teil dieser Schriftaneignung ist für Schlatter die Schriftkritik, und Hägele versteht es, die feinen Differenzierungen Schlatters zwischen falscher und echter Kritik deutlich zu machen. Auf der Basis des bereits Erwähnten erstaunt es nicht, wenn Schlatters Dogmatik nun als Schriftkritik im Vollzug interpretiert wird.

In zwei separaten Paragraphen (7 und 8) profiliert Hägele den Entwurf Schlatters durch einen Vergleich mit Schleiermachers und Becks Schriftlehre. Die formalen Ähnlichkeiten zwischen Schlatter und Schleiermacher dürfen nach Hägele nicht über die inhaltlichen Unterschiede hinwegtäuschen. Die Schrift als Gnadenmittel hat bei Schlatter für den Glauben „konstitutive Funktion“, während sie bei Schleiermacher wesentlich „Ausdrucksmittel“ des Glaubens ist (235). Dass

Hägele auch im Vergleich Schlatters mit Beck die Differenzen überwiegen sieht, könnte Anlass weitergehender Diskussionen sein. Der „grundlegende Dissens, der beide Theologen voneinander trennt“, liegt in Schlatters positivem Begriff von Geschichte und seiner Sicht der Schrift als „Produkt bestimmter Geschichte“ (223).

Hägele ist sich der Grenzen von Schlatters Ansatz bewusst und schlägt im abschließenden Paragraph 9 seines Buches auch kritische Töne an. Insgesamt jedoch bewertet er die Leistungsfähigkeit von Schlatters Entwurf als positiv, was er dann im Zusammenhang von drei Fragekomplexen kurz skizziert: 1. „Das Problem von Schrift und Tradition“; 2. „Das Problem des Alten Testaments und der Kanon“; 3. „Schrift und Wort Gottes“.

Interessierten Christen, die sich Rechenschaft über die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift für ihren Glauben geben wollen, wird dieses Buch hilfreiche Orientierung geben. Ja, das Grundanliegen Schlatters, „Hilfe in Bibelnot“ (so der Titel eines Sammelbandes) geben zu wollen, wird hier neu aufgegriffen. Zugleich hat Hägele – nicht zuletzt durch den sorgfältigen Einbezug unveröffentlichter Manuskripte – Material zu Tage gefördert, das der Schlatterforschung so bisher noch nicht zugänglich war.

Andreas Loos

Heinzpeter Hempelmann: *„Wir haben den Horizont weggewischt“. Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis. Bd. 1: Wie die wahre Welt zur Fabel wurde*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2008, Pb., 416 S., € 24,95

Die hier zu besprechende Monographie ist der erste Teilband eines von Heinzpeter Hempelmann auf vier Bände angelegten Werkes unter dem Gesamttitel: „Wie die wahre Welt zur Fabel wurde. Christliches Wahrheitszeugnis und postmoderner Wahrheitspluralismus.“ Der abschließende vierte Teilband ist bereits im Jahr 2006 erschienen. Hempelmann geht es um die Frage, wie christliche Theologie unter den Voraussetzungen der Postmoderne aussehen und in ein Gespräch mit den Menschen unserer Zeit treten kann. Der Autor ist ein profunder Kenner der Postmoderne, mit der er sich seit dem Beginn der 1990er Jahre intensiv auseinandergesetzt hat. Diese Kenntnis merkt man diesem Buch deutlich an, das beim Leser einen wachen Geist voraussetzt. Hempelmann schreibt teilweise in langen, verschachtelten Sätzen, mit vielen Fach- und Fremdwörtern und einem umfangreichen Fußnotenapparat. Man sollte sich aber dadurch nicht davon abhalten lassen, dieses Buch zu lesen, denn es handelt sich hier um ein spannendes, anregendes und herausforderndes Werk. Der Autor sieht in Friedrich Nietzsche den Vordenker der Postmoderne, und er entfaltet in Interpretation von dessen Aphoris-

mus „Der tolle Mensch“ eine philosophische Beschreibung von Postmoderne. Hier zeigt Hempelmann, was die Rede vom Tod Gottes in letzter Konsequenz bedeutet.

Seine Interpretation Nietzsches (Kap. 2, 66–129) ist der vielleicht stärkste Teil des Buches. Der Tod Gottes ist etwas anderes und mehr als Gottesleugnung. Der klassische Atheismus als Leugnung Gottes setzt immer noch voraus, dass an die Stelle Gottes etwas anderes tritt, eine neue Orientierung, eine neue Position, eine Moral jenseits von Gott. Tod Gottes meint dagegen den Verlust jeglicher Position und Orientierung, eine Absage daran, dass es so etwas wie einen Sinn oder eine bestimmte Wahrheit gibt. Der Mensch findet keine Orientierung, keinen Anhaltspunkt mehr außerhalb seiner selbst und damit ist er ganz auf sich selbst gestellt als Individuum, wird selber zu Gott, muss selbst Sinn geben, sich selbst Horizont werden. Es gibt keine allgemein gültige Wahrheit mehr, sondern nur noch die vielen subjektiven, individuellen Wahrheiten im Sinne von persönlichen Meinungen. Während die Moderne noch davon ausging, dass es allgemein gültige Normen und Werte geben müsse, gilt das für die Postmoderne nicht mehr. Das bedeutet aber auch eine Absage an die Vernunft, die mit der Aufklärung an die Stelle Gottes getreten war.

Diesen Abschied von der Vernunft gliedert Hempelmann in den folgenden Kapiteln in fünf Verabschiedungen: Abschied vom Gottesstandpunkt, vom Fundamentalismus, vom Logozentrismus, vom starken Denken und vom Sinn. Aus diesem Komplex greife ich hier nur einen Aspekt auf. Gedanken von J.-F. Lyotard aufnehmend und weiterführend spricht Hempelmann davon, dass es anstelle der einen Wahrheit nun viele Wahrheiten nebeneinander gibt, die vom postmodernen Ansatz aus gleich gültig sind, aber durchaus einander widersprechen können (141–150). Es gibt viele verschiedene Insel-Dasein, unter denen auch der christliche Wahrheitsanspruch eine Insel darstellt. Ein Wechsel von einer anderen Insel zu der Insel des christlichen Glaubens mit dessen Wahrheitsanspruch kann nur durch Umkehr, *metanoia*, geschehen. Weniger die Argumentation für den Glauben als vielmehr das Zeugnis von Jesus Christus wird von Hempelmann in dieser Situation als angemessen erachtet.

Im letzten Teil des Buches (261–386) skizziert Hempelmann eine trinitarische Gotteslehre, ausgehend von dem Satz „Gott ist Liebe“. Dabei möchte er aufweisen, dass dieser Gott den Menschen nicht interpretiert im Sinne Nietzsches – und das heißt: Macht über den Menschen ausübt –, sondern ein Gott ist, der um den Menschen wirbt, ohne ihn zu überwältigen. Gegen ein traditionelles, auch philosophisches Verständnis Gottes als allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, leidensunfähig und unbeweglich stellt Hempelmann den Gott der Bibel. Dieser Gott bleibt nicht in Distanz zum Menschen, schafft sich den Menschen als Gegenüber, als Gesprächs- und Handlungspartner Gottes (273). Diese Geschichte Gottes mit dem Menschen ist eine offene Geschichte, mit auch für Gott unvorhersehbarem Ausgang (274; 290). Zum Wesen der Liebe gehört Freiheit, und so versteht Hempelmann auch den von Gott geschaffenen Menschen als frei, das liebende Wer-

ben Gottes um ihn anzunehmen oder abzuweisen. In Jesus gibt Gott sich in die Hand der Menschen, zeigt sich als der leidende und ohnmächtige Gott, in allem aber vor allem und konsequent als Gott der Liebe. Hempelmann vermutet selbst in der Einleitung zu seinem Buch, dass an seinem Gottesbild mit Verweis auf die orthodoxe Gotteslehre Kritik geübt werden wird (30). Hier wäre in der Tat ein wichtiger Ansatz zum Gespräch mit ihm, was von ihm selbst ja auch gewünscht wird.

Zum Schluss noch zwei Gedanken von Hempelmann, die zum Weiterdenken einladen. Zum einen beschreibt er den Weg von der Moderne zur Postmoderne als einen irreversiblen Prozess; hinter die Erkenntnisse der Postmoderne könne man nicht mehr zurück, selbst wenn die Entwicklung über die Postmoderne hinausgeht. Es bleibt der „Verlust der Unschuld“ (105). Zum anderen sagt er, dass Postmoderne nicht die einzige Erscheinungsweise unserer Zeit ist. Kennzeichen der Postmoderne ist ja gerade, dass verschiedene Kulturen (vormoderne, moderne, postmoderne) mit ihren jeweiligen Überzeugungen gleichwertig nebeneinander stehen (111). Von diesem Gedanken ausgehend müsste man wohl auch Theologie in unterschiedlicher Weise und mit unterschiedlichen Ansätzen treiben können, weil eben nicht alle Menschen postmodern denken. – Das Buch von Hempelmann lädt zum weiteren Gespräch und Nachdenken über die Herausforderung der Postmoderne ein, und man darf auf die beiden noch zu erscheinenden Bände gespannt sein.

Ralph Meier

Svenja Meindl: *Otto Zöckler. Ein Theologe des 19. Jahrhunderts im Dialog mit den Naturwissenschaften*, Untersuchungen zum christlichen Glauben in einer säkularen Welt 4, hg. im Auftrag der Karl-Heim-Gesellschaft von Hans Schwarz, Frankfurt am Main u. a.: Lang, 2008, Pb., 284 S., € 54,70

Die Theologin und Germanistin Svenja Meindl arbeitet hauptberuflich als Real- schullehrerin. Daneben verfasste sie die vorliegende theologische Doktorarbeit und reichte sie 2007 bei Prof. em. Hans Schwarz in Regensburg ein. Die Verfasserin schließt mit ihrer Dissertation eine Forschungslücke, die bisher in der konservativen Theologie des 19. Jahrhunderts im Umfeld der sog. „Greifswalder Schule“ um Hermann Cremer und Adolf Schlatter unbearbeitet geblieben ist: Über Otto Zöckler (1833–1906), dem zu seiner Zeit offensichtlich einflussreichen und profilierten Apologeten, gab es bisher keine monographische Untersuchung, sondern nur kurze Lexikonartikel (vgl. 18–21).

Die anhaltende Kontroverse zwischen der Evolutionstheorie, den kreationistischen Strömungen und der Theorie des sog. „Intelligent Design“ besonders in den USA, die durch fundamentalistische Kreise auch nach Europa getragen wird,

gibt der Verfasserin die Aktualitätsvoraussetzung für ihre Untersuchung (15–18). „Angesichts der aktuellen Lage“, so wundert sich die Verfasserin, sei es unerklärlich, warum Otto Zöckler „heute fast in Vergessenheit geraten“ sei (18).

Ein zentraler Grund, warum Zöckler weitgehend unbeachtet geblieben ist, ist darin zu suchen – so hebt die Verfasserin in ihrer Untersuchung immer wieder hervor (zum Beispiel 166f, 256) –, dass er kein originärer Theologe gewesen ist. Zöckler blieb sozusagen auf halbem theologischem Weg stehen: Er eignete sich wohl ein enorm breites Wissen über die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit an, deutete diese auch theologisch, aber er vermochte daraus kein eigenes theologisches Konzept zu entwickeln.

Mit einem biographischen Lebenslauf, der aufgrund der eher dürftigen Quellenlage kaum als „vollständige[n] Biographie“ (22) bezeichnet werden kann, steigt die Verfasserin in ihre Untersuchung ein (25–78). Theologisch von Bedeutung ist der Einfluss von August Friedrich Christian Vilmar (26–29), einem Vertreter streng hierarchischer Ordnung des Kirchenregiments, ebenso wie die Beziehungen zu wichtigen konservativen Theologen seiner Zeit, mit denen er teilweise freundschaftlich verbunden gewesen ist: Johann Christian Konrad von Hofmann, Franz Julius Delitzsch, Friedrich August Gottreu Tholuck, August Ebrard, Ernst Wilhelm Hengstenberg, Isaak August Dorner und natürlich Hermann Cremer (36–43).

Mit dem dritten Teil stellt die Verfasserin die Entwicklung der Naturwissenschaften (82–94), der Philosophie (94–99) und der Theologie (99–113) im 19. Jahrhundert als Kontext des apologetischen Wirkens von Zöckler dar und umreißt die konfessionelle Theologie als „Rahmen für Zöcklers Wirken“ (113–127). In diesem dritten Teil sind zwar die wichtigsten Strömungen angerissen, präsentieren sich jedoch eher als enzyklopädische Aufzählung und sind m. E. zu wenig mit dem Ganzen der Arbeit verwoben.

Im vierten Teil (129–156) untersucht Meindl die erste Monographie Zöcklers, in der er den Versuch unternimmt, eine evangelische Theologie der Natur darzulegen. Obwohl er eine positive Gegenposition gegen die Naturvergessenheit vor allem in der protestantischen Theologie seiner Zeit einnimmt, muss sein Versuch doch eher als misslungen bewertet werden. Mit missglückten Analogieversuchen wirkt seine theologische Interpretation natürlicher Phänomene reichlich gezwungen und hat zu Recht „ein allgemeines Schütteln des Kopfes“ hervorgerufen (154f), als sein Buch erschien.

Inhaltlich am schwersten wiegt jedoch der fünfte Teil, wie nur schon der Umfang der Seitenzahlen verdeutlicht (157–243). Hier referiert die Verfasserin Zöcklers Auseinandersetzung mit den Hypothesen des seinerzeit neuen evolutionären Denkens. Meindl hält Zöckler zugute, dass er eine „gegenseitige Ergänzung und Befruchtung“ von Theologie und Naturwissenschaft gelebt habe. Auch wenn er die gegenseitige Ergänzungsbedürftigkeit von theologischer und naturwissenschaftlicher Wirklichkeitserkenntnis konstatiert, so findet doch kein Gespräch auf gleicher Augenhöhe statt. Theologie gilt für Zöckler als Leitwissen-

schaft, die von der Profanwissenschaft und ihren Teiluntersuchungen „Hilfestellung bei der Festlegung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt“ (161) erhalten. Obwohl Zöckler für die Vereinbarkeit von naturwissenschaftlichen und theologischen Erkenntnissen plädiert, so „umgreift“ (161) die Theologie die Profanwissenschaften. Deshalb kann hier nicht mit der Verfasserin von einem Dialogmodell (158f) gesprochen werden, sondern – nach dem Modell von Ian G. Barbour der vierteiligen Beziehungsbestimmung zwischen theologischer Schöpfungslehre und naturwissenschaftlicher Welterklärung – von einem Integrationsmodell: Zöckler versucht, die Profanwissenschaften und ihre Welterklärungsmodelle für die Theologie „zu vereinnahmen“ und diese zu Hilfswissenschaften der Theologie zu degradieren.

Im Einzelnen kommt Zöckler zu Ergebnissen, die hinsichtlich der heute großenteils vertretenen Position einer Vereinbarkeit von Glaube und Evolutionstheorie eher konservativ anmuten. Dies weist die Vf. anhand des „zentralen Reibungspunktes zwischen Theologie und Naturwissenschaft“ (167) nach, der Schöpfungsgeschichte: Das Alter der Erde (169–172); der biblische Schöpfungsbericht und die Geologie (172–191); die Evolutionstheorie (191–205) und der Ursprung des Menschen (208–243).

Ausgesprochen modern kommt dagegen Zöcklers selbstverständliche Annahme daher, dass „in anderen Sonnensystemen sehr wohl Planeten existieren können, die die Existenz von menschlichen Wesen zulassen“, was er sogar mit der Bibel zu belegen weiß (184). Diese Wahrscheinlichkeit von menschenähnlicher Existenz in außerirdischen Regionen sei jedoch für die irdische Heilsgeschichte unbedeutend.

Am Schluss ihrer Untersuchung bekundet Meindl etliche Mühe, der Bedeutung Zöcklers für den gegenwärtigen Diskurs habhaft zu werden (245–257) und diese den Lesenden glaubhaft zu machen. Zöckler war, so halte ich die Ergebnisse der Verfasserin fest, stark bezogen auf die aktuelle Forschung seiner Zeit. Gerade diese Bezogenheit „macht ihn für die heutige Zeit scheinbar wenig interessant“ (255). Wenn die Verfasserin zudem konstatiert, dass „das Studium der meisten von Zöcklers Aufsätzen und Monographien kaum mehr Gewinn“ abwerfe, dann stellt sich den geneigten Lesenden doch leise die Frage, weshalb dann nicht der Mantel des Vergessens über Zöckler ausgebreitet bleiben soll, wenn „[e]inzig unter historischen Fragestellungen ... Zöckler auch heutigen Lesern noch von grossem Nutzen sein“ (256) könne.

Es gibt jedoch durchaus eine Berechtigung, die in der vorliegenden Untersuchung ausgezeichnet herausgearbeitet ist, Zöckler aus der verstaubten Ecke vergessener Geschichte hervorzuholen – und hier stimme ich Meindls Urteil zu. Die Aktualität Zöcklers liegt in seiner theologischen Grundhaltung: „Die Verbindung von Naturwissenschaft und Theologie und gleichzeitig das bedingungslose Vertreten christlicher Überzeugungen bleibt nach wie vor aktuell“ (256). Die doppelte Qualifikation, ein profunder Kenner der naturwissenschaftlichen Forschungsergebnisse und Publikationen und gleichzeitig ein Theologe zu sein, hat später

vielleicht nur noch Karl Heim ausgezeichnet und ist in der neueren Zeit wohl noch mit Wolfhart Pannenberg zu vergleichen. Deshalb ist es sehr zu würdigen, dass sich die Verfasserin dem umfangreichen Werk Zöcklers angenommen und eine gründliche und flüssig lesbare Dissertation über ihn vorgelegt hat.

Peter Müller

Andreas Mühling, Peter Opitz (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Band 2/1: 1559–1563*, hg. im Auftrag der EKD, bearb. von Mihály Bucsay, Eberhard Busch, Emidio Campi u. a., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2009, Ln., VII, 410 S., € 78,–

In den Jahren 2002, 2006 und 2007 erschienen die ersten drei Teilbände der großen Sammelausgabe reformierter Bekenntnisschriften, die seit 1928 unter Federführung des damaligen Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses (!) geplant worden war. Die ersten drei Bände umfassen den Zeitraum von 1523 bis 1558. Im Frühjahr 2009 (eigentlich aber schon im Dezember 2008) erschien jetzt der erste von zwei Teilbänden (2/1; 2/2), die den Zeitraum von 1559 bis 1569 umfassen. Bei gleichem Umfang kalkuliert, wird es mindestens drei weitere Teilbände brauchen, um die reformierte Bekenntnisbildung bis zur Helvetischen Konsensusformel 1675 abdecken. Diese bildet eine vorläufige Planungsgrenze für das Mammutvorhaben (vgl. Bd. 1, 22, Anm. 61). Bekenntnistexte des 19. Jahrhunderts sind bei dieser Begrenzung *nicht* aufgenommen; E. F. K. Müller hatte sie in seiner mehrmals neu aufgelegten Ausgabe der reformierten Bekenntnistexte unter „Modernes“ abgedruckt.

Der nun vorliegende Teilband 2/1 enthält zehn Bekenntnistexte von 1559 bis 1563 aus sieben Ländern Europas, die von reformierten Gelehrten mustergültig erschlossen worden sind: Die *Confessio Gallicana* (1559/1571) mit dem *Bekenntnis der Waldenser* (1560), die *Discipline ecclésiastique* von 1559 und das Bekenntnis der Genfer Akademie (*Formula Confessionis Fidei*) aus demselben Jahr, das ungarische *Abendmahlsbekenntnis zu Marosvásárhely* (Neumarkt, 1559), die spanische *Confession de Fe Christiana* (1559/60–1560/61), die *Confessio Scotica* von 1560 und die *Confessio Belgica* von 1561; aus Deutschland die Naumburger Präfation zur CA, ebenfalls von 1561, sowie schließlich aus England die bedeutenden anglikanischen 39 Artikel (*The Articles of Religion of the Church of England* 1563/1571). Die Hälfte der Texte – es sind die bedeutenderen –, ist im deutschsprachigen Raum schon durch die Ausgaben von E. F. K. Müller und Wilhelm Niesel bekannt: Die *Confessio Gallicana*, die *Discipline ecclésiastique*, die *Confessio Scotica*, die *Confessio Belgica* und die 39 Artikel der *Church of England*.

Die Texte und ihre Einführungen geben einen lebendigen Eindruck davon, was evangelisches Bekenntnis in einer von Glaubensfragen bewegten und polarisierten Zeit bedeutete. Das Hugenottenbekenntnis entstand, als es im Königreich Frankreich etwa 1400 Gemeinden mit 2 Millionen Reformierten gab (2). Es bewirkte die Konsolidierung der Kirche in Frankreich. Das italienische Waldenserbekenntnis entstand in Kämpfen um die Rekatholisierung der Bevölkerung und Verfolgung der Evangelischen (31–33).

Die *Discipline ecclésiastique* ist eine Kirchenordnung des presbyterial-synodalen Typs. Die Einleitung der Herausgeber Peter Opitz und Nicolas Fornerod lässt die enormen Schwierigkeiten erahnen, die es bei der Bestimmung des zugrunde zu legenden besten Textes gab (63–68).

Das lateinische Bekenntnis der Genfer Akademie ist „eine äußerst instruktive kurze Zusammenfassung der ausgereiften Theologie Calvins“ (86). Im ungarischen Bekenntnis von Neumarkt, dessen erste deutsche Übersetzung von 1563 (gedruckt in Heidelberg) wiedergegeben wird, liegt die erste Bekenntnisschrift Ungarns vor. Sie beschäftigt sich ausschließlich mit der Abendmahlsfrage.

Die spanische *Confession de Fe Christiana* entstand in Exulantenkreisen verfolgter Spanier in London. Vermutlicher Autor ist Casiodoro de Reina. Infolge der Vertreibung spanischer Evangelischer aus ihrer Heimat wurde der Text im Hessischen und in kurzpfälzischen Gebieten gedruckt (119). Ein Glossar Spanisch-Englisch erleichtert die Lesbarkeit (150f). Das umfangreiche Schottische Bekenntnis wurde von einem Autorenkollektiv im Umkreis von John Knox verfasst (211). Es entstand auf dem Hintergrund des Ringens um den evangelischen Glauben in Schottland während der Gegenreformation. 1647 wurde das Bekenntnis von der Westminster Confession abgelöst (218). Der Text wurde mit enormem editorischen Aufwand von Ian Hazlett eingeleitet und wiedergegeben. Wer bisher meinte, englische Texte lesen zu können, wird hier gründlich desillusioniert. So heißt es zum Beispiel in den interessanten Passagen über Bibel und Schriftauslegung (§ 18b–19) zur Widerspruchslosigkeit des Heiligen Geistes, der aus der Bibel spricht: „For this is ane thing universallie grantit, that the Spirite of God, quhilk is the Spirite of unity, is in nathing contrarious unto himself“ (276). Zum Vergleich der lateinische Text bei E.F.K. Müller: „illud enim omnes uno fatentur ore, spiritum Dei (qui et unitatis item est spiritus) nunquam secum pugnare.“ (Müller, 257).

Die Naumburger Präfation zur CA berührt die wichtige Abendmahlsfrage. Sie wurde auf dem Naumburger Fürstentag 1561 verabschiedet und von 15 evangelischen Fürsten bzw. deren Vertretern unterschrieben (316f).

Das „Belgische Bekenntnis“, verfasst überwiegend von Guy de Brès, müsste aufgrund der damaligen Gebietsgrenzen eigentlich „Niederländisches Bekenntnis“ heißen. Es betont stark das „sola scriptura“ (320) und bietet in den Artikeln 3 bis 7 auf Französisch und Lateinisch eine (für einen Bekenntnistext) umfangreiche Schriftlehre (324–326, 344–345). Der Text der 39 anglikanischen Artikel schließlich wird auf Englisch und Lateinisch dargeboten.

Wenn man die Vielzahl der Sprachen betrachtet, wird dem Leser bewusst, wie stark diese Edition reformierter Bekenntnisschriften ein europäisches Projekt ist. Die Verbreitung (und Verfolgung!) des reformierten Glaubens in Europa ließ keine Alternative zu, und so kann man die editorischen Grenzen wohl kaum sinnvoll enger ziehen, als es hier geschehen ist. Es ist sehr zu begrüßen, dass die Reihe in bisheriger Qualität fortgesetzt wird! Wenn alle Teilbände der ersten beiden Bände erschienen sind, wäre eine Studienausgabe in Paperback oder eine CD-ROM-Ausgabe der Texte wünschenswert.

Jochen Eber

Christoph Schrodt: *Geist und Gebet*, TVG STM 21, Witten: SCM R. Brockhaus, 2008, Pb., 528 S., € 19,95

Das Buch versteht sich als systematisch-theologische Darstellung des Zusammenhangs von Heiligem Geist und christlichem Gebet. Die unter Prof. em. R. Slenczka (Erlangen) erarbeitete Dissertation untersucht gründlich den Zusammenhang von Geistwirken und Gebet in der Bibel (Kap. 2), im Leben und Werk Martin Luthers (Kap. 3) und in pfingstlich-charismatischer Perspektive (Kap. 4). Im letzten Kapitel legt er einen eigenen Entwurf vor, der die reformatorischen Grundlagen mit charismatischen Einsichten ergänzt. Schrodt ist stets um „Schriftgemäßheit und Bekenntnisgemäßheit“ bemüht (13).

Dem Autor war aufgefallen, dass sich die Dogmatik in den letzten Jahrzehnten intensiv mit pneumatologischen Fragen und auch verstärkt mit der Lehre vom Gebet beschäftigt hatte. Jedoch wurde der innere Zusammenhang bestenfalls gestreift: Viele Pneumatologien thematisieren das Gebet kaum oder gar nicht; vielen Gebetslehren fehlt der pneumatologische Bezug. Diese Lücke will Schrodt, Pastor einer Freien Evangelischen Gemeinde, schließen, und zwar angesichts der weltweiten pfingstlich-charismatischen Bewegung, für die dieser Zusammenhang selbstverständlich, ja sogar konstitutiv ist.

Nach der hermeneutischen Reflexion zum (kanonischen) Bibelbezug dogmatischen Arbeitens stellt Schrodt die biblischen Grundlagen dar, wobei er abweichende Auslegungen und Ansichten referiert und diskutiert. Im Teil zum AT (29–56) geht er auf die vom Geist inspirierten Psalmen, die Fürbitte Einzelner, die frühe und spätere Prophetie (mit ausführlicher Erörterung ekstatischer Phänomene) ein. Es folgt eine anthropologische Grundsatzbetrachtung: Der Mensch lebt nicht aus sich selbst, sondern dank des ihm eingehauchten Geistes. Ohne Gebet, ohne Kommunikation mit Gott hört er auf, Mensch zu sein. Er ist radikal abhängig von Gott, der ihn atmen und somit auch beten lässt. Im Teil zum NT (57–144) widmet sich Schrodt zunächst dem Gebetsleben Jesu, näherhin der Anrede „Abba“, die – vom Geist gewirkt – „von einer beispiellosen Intimität und

Nähe zum Vater“ zeugt (63). Schrodt notiert – wohl mit Blick auf Freunde ekstatischer Phänomene –, dass das NT uns Jesus auch in seinem Beten nur am Rand als einen Menschen zeigt, der außergewöhnliche Geisterfahrungen machte. Zudem höben diese seltenen Phänomene Jesus nicht auf eine höhere geistliche Ebene. – Im Anschluss an die Untersuchung der Synoptiker wendet sich Schrodt dem lukanischen Doppelwerk zu, untersucht Paulus und Johannes. Lukas und Paulus gründen das Gebet auf den Heiligen Geist. Die Glossolie an Pfingsten ist zunächst ein Gebetsgeschehen mit Epiphanie-Charakter (der Geist manifestiert sich), erst sekundär ein Sprachen- und Hörwunder. Sie ist ein prophetisches Zeichen, das der deutenden Verkündigung bedarf (Petrus-Predigt). Dass sie auch *verständlich* war, ist nur ein besonderer Aspekt der in sich selbst bedeutungsvollen Glossolie.

Bei Paulus hat das Gebet überragende Bedeutung. Glossolie ist ein Spezialfall geistgewirkten Gebets und wird vom Apostel als Charisma wertgeschätzt (vgl. 1 Kor 14,18). Ihr primärer Ort ist das private Gebet. Schrodt geht ausführlich auf Forschungslage und verschiedene Positionen ein. Er kommt entgegen weit verbreiteter Ansicht zum Schluss, dass die Glossolie „kein in der Antike allgemein verbreitetes Phänomen“ war. Sie zeige vielmehr „ein deutlich christlich-singuläres Profil“ (98). Weil sie Gebet ist, kann sie nicht als (angeblich ekstatisches) Randphänomen behandelt werden. – Der Abba-Ruf ist elementar mit dem Geistempfang (Christwerden) verknüpft: Der Neugeborene proklamiert zusammen mit dem Geist die Adoption durch den Vater. Im Vaterunser wird dieser Anfang fortgesetzt. Das christliche Gebet steht insgesamt in der endzeitlichen Spannung des Schon und des Noch-Nicht. Daher seufzt der Christ mit der Schöpfung zusammen und sehnt sich nach dem Vollkommenen (Röm 8,26f).

Bei Johannes finden wir in den Abschiedsreden (Kap. 13–17) eine ganze Gebetsunterweisung für die Jünger und ein langes Gebet Jesu. Schrodt beschreibt detailliert die Verknüpfungen des Gebetschemas mit der „Theologie“ des Johannes und dessen Jesus-Darstellung. Jesus als Beter wird markant anders als in den Synoptikern dargestellt: Alles was er tut, kommt aus dem Gebet. Der Paraklet wird auch die Jünger befähigen, Gott „im Geist und in der Wahrheit“ anzubeten (Joh 4,23f), indem er sie in die Vater-Sohn-Beziehung Jesu hineinnimmt und an das Halten der Worte Jesu bindet (keine freischwebende Spiritualität!).

Schrodt folgert, dass das christliche Gebet das Hauptwerk des Geistes ist: Er ermächtigt Menschen dazu und gibt ihnen die Worte, mit denen *sie selber* betend antworten können. Daher habe christliche Gebetstheologie „ihren genuinen und legitimen Platz allein innerhalb der Pneumatologie“. Er begründet, warum die Glossolie nicht auf ein Anfangsgeschehen beschränkt werden kann.

Bei Martin Luther (145–199) macht er zunächst auf die überragende Bedeutung des Gebets und die zentrale Stellung des Heiligen Geistes in dessen Theologie aufmerksam. Dabei ist der Geist immer an Wort und Sakrament gebunden, damit nicht an Christus vorbei geglaubt und theologisiert werde (antispekulative Pneumatologie). Der Geist kommt in Anfechtung und Schwachheit hinein. Er

lässt die gerechtfertigten, von Schuld befreiten Menschen beten; und so ist christliches Beten kein Menschenwerk und schon gar kein Mittel zur Erlösung. Gebet ist ein trinitarisches Wortgeschehen, in das der Geist die Christusgläubigen einbezieht. Die Schrift ist Ausgangspunkt und eine Sprachschule zur Reinigung und Erneuerung der Sprachmittel. Das Gebet führt auch immer wieder zur Schrift zurück. – Luther hat die Glossolalie „nicht gekannt und auch nirgends im Blick“ (193). Die entsprechenden neutestamentlichen Stellen lege er verallgemeinernd, durchaus sinnvoll und tiefsinnig aus (vgl. die Ablehnung des unverständlichen Lateinischen in der Messe). Schrodt beurteilt Luther an dieser Stelle sehr schonend. Er betont lieber in Kapitel 4 den hohen Wert dieser wiederentdeckten Geistesgabe. Er will reformatorische und pfingstlich-charismatische Sicht fruchtbar miteinander verbinden.

Nach einem Rückblick auf Pfingstbewegung und charismatische Erneuerung stellt er heraus, wie sehr die pfingstlich-charismatische Bewegung eine *Gebetsbewegung* ist. Er zeichnet nach, welche Deutungen die Glossolalie erfahren hat, und skizziert, welche Aspekte und Formen von Gebet hier anzutreffen sind. Von Gebetsverständnissen, die in Magie und Manipulationsversuche abzugleiten drohen (z. T. bei Yonggi Cho oder bei der *Geistlichen Kampfführung*) distanziert er sich deutlich, aber immer sachlich. So bespricht er u. a. den „Toronto-Segen“ und übt daran Kritik. Andererseits nimmt er die Bewegung in Schutz, wo sie einseitig oder pauschal beurteilt wird. Er sieht keine Kluft zwischen lutherisch-reformatorischem und charismatischem Glauben. Vielmehr bedauert er, dass sich die (universitäre?) Theologie bis heute nicht wirklich einer breiten Auseinandersetzung mit der charismatischen Herausforderung gestellt hat. „Alle theologischen Darstellungen des Gebets kranken an einer Ausgrenzung der Glossolalie“ (374). Das Gebet ist noch immer nicht integraler Bestandteil von Ekklesiologie und Missiologie.

Der Autor entwirft im Schlusskapitel eine Synthese biblischer Grundlagenerkenntnis, reformatorischer Denkarbeit und pfingstlich-charismatischer Dynamik. In fünf Abschnitten umreißt er eine pneumatologische Gebetslehre: (1) Das Gebet ist hermeneutischer Schlüssel für die Theologie der Wiedergeburt. M. Welkers, H.-M. Barths und G. Ebelings Ansätze werden besprochen und weitgehend verworfen, Risto Saarins aufgenommen. (2) Das Gebet ist lebendige Verknüpfung von Rechtfertigung und Heiligung, gehört also in die Mitte des christlichen Lebens. Karl Barths Gebetslehre wird hier positiv eingebracht. (3) Das Gebet wird zum Ausgangspunkt für die Ekklesiologie: Kirche ist die Gemeinschaft derer, die Gott den Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist anrufen. Wo sie nicht beten, ist keine Kirche. (4) Im Gebet gehören Wort und Geist zusammen. In Analogie zur Inspiration der Schrift soll auch unser Gebet inspiriert sein. Ins Gebetsleben gehört auch die Glossolalie. Die Ansätze von P. Schütz und C. E. Kunz werden besprochen. (5) Im Gebet vollzieht sich eine Kenosis des Geistes; er *entäußert* sich (Auseinandersetzung mit D. L. Dabney). In seiner Anteilnahme an den schwachen Gotteskindern gleicht er Christus. Er ist der Geist Christi, der den

Gläubigen innewohnt. Wer im Geist betet, dem vergegenwärtigt sich der in ihm wohnende Christus auf leibhaftige Weise.

Schrods Monographie ist formal zu kritisieren: Neben Flüchtigkeitsfehlern, die dem Lektorat der TVG hätten auffallen sollen, ist der Zeilenabstand bei unsprachlichen Ausdrücken unschön vergrößert; bei den kleiner gedruckten Exkursen trifft man auf übergroße Abstände, die keine Gliederungsfunktion zu haben scheinen.

Das Werk ist der Lektüre und aller prüfenden Annahme wert. Die Verbindung schriftgebundener evangelisch-lutherischer Theologie mit einer reflektierten charismatischen Spiritualität birgt meiner Ansicht nach ein enormes Potential für die Kirche wie auch für das Gebet überhaupt.

Thomas Hafner

Berthold Schwarz: *Leben im Sieg Christi. Die Bedeutung von Gesetz und Gnade für das Leben des Christen bei John Nelson Darby*, TVG Monographien und Studienbücher, STM 550, Pb., XXIV, 658 S., € 40,-

Dieses Buch war überfällig. Denn seit dem 1971 erschienenen Buch von Erich Geldbach, *Christliche Versammlung und Heilsgeschichte bei John Nelson Darby*, das sowohl im Blick auf den Umfang als auch auf die Thematik begrenzt war, ist in deutscher Sprache keine größere wissenschaftliche Veröffentlichung zu Person und Theologie Darbys mehr erschienen. Ganz im Gegensatz zum englischen Sprachbereich, wo die literarische Diskussion über Lehre, Leben und Wirkung Darbys nicht abgerissen ist. Dabei ist sein Einfluss sowohl in Deutschland als auch über die im eigentlichen Sinne „darbyistischen“ Gemeindegruppierungen hinaus erheblich gewesen. Es ist das Verdienst des Autors, dass er diese Literatur verarbeitet hat und den deutschen Leser mit seiner Dissertation an den Stand der Darby-Forschung heranführt. Natürlich ist auch dieses Buch thematisch begrenzt, aber der Autor hat mit dem Thema „Gesetz und Gnade“ ins Zentrum gezielt und getroffen. Denn von hier aus ergeben sich die Brücken in den ekklesiologischen, den eschatologischen und den ethischen Bereich fast von selbst, und der Autor hat sie denn auch beschritten und sein Buch damit thematisch „entgrenzt“.

Nach einer Einführung und einem Literaturbericht behandelt er zunächst in einem ersten Teil Leben und Wirken Darbys (61–146). Dabei spielte als Hintergrund die Situation der anglikanischen Kirche eine wesentliche Rolle. Anders als in Deutschland war nämlich die Reformation in England weniger theologisch als politisch bestimmt und wurde von vielen als „unvollständige Reformation“ angesehen. Das rief den Puritanismus (eine „Reinheits“-Bewegung) auf den Plan, der zeitweise sogar eine prägende Rolle in der anglikanischen Kirche spielte, aber spätestens seit 1660 in den kirchlichen Untergrund gedrängt wurde. Aus diesem

puritanischen Untergrund entstanden dann weitere Erneuerungsbewegungen, u. a. im 19. Jahrhundert die Brüderbewegung in Irland und England. Wichtige theologische Weichenstellungen des Puritanismus waren dabei: 1. die Vorstellung der das ganze Leben durchdringenden Gnade; 2. die auf der Treue und Gnade Gottes basierende Heilsgewissheit; 3. die eschatologisch-heilsgeschichtliche Erwartungshaltung. Auf diesem Hintergrund weist der Autor zu Recht darauf hin, dass auch Darbys periodisch-heilsgeschichtliches Denken (Dispensationalismus) Vorläufer hatte und insofern nichts grundsätzlich Neues darstellte. Das eigentlich Neue in Darbys Ekklesiologie war die Verbindung seines Modells „Einheit in Reinheit“ mit dem Prinzip der „Trennung vom Bösen“: Geistliche Einheit unter Gläubigen ist notwendig. Da aber in den bestehenden Kirchen Gläubige und Ungläubige vermischt sind, besteht die einzige Möglichkeit, diese Einheit zu verwirklichen, darin, dass die Gläubigen die bestehenden Kirchen als nicht reformierbar verlassen und sich in informellen Gruppen unter der Leitung des Heiligen Geistes versammeln.

John Nelson Darby, als Sohn einer wohlhabenden irischen Familie 1800 in London geboren, dann, nach erfolgreichem Jurastudium in Dublin, aufgrund einer geistlichen Lebenswende anglikanischer Geistlicher in Irland, kam 1826 anlässlich eines provozierenden Hirtenbriefes seines Erzbischofs zu der Überzeugung, dass die bestehende Kirche eine rein irdisch-weltliche Religionsanstalt sei, bei der man die Autorität Christi durch eine menschliche Herrschaft ersetzt habe. In der anglikanischen Kirche sei nur die Herrschaft des Königs an die des Papstes getreten, das irdisch orientierte antichristliche System sei aber das gleiche.

Intensives Bibelstudium, während eines unfallbedingten Krankenlagers, führte Darby zu einer Vertiefung dieser Überzeugung. Nachdem er in Kontakt mit kleinen Gebets- und Erbauungskreisen gekommen war und in diesen die geistliche Gemeinschaft gefunden hatte, die er suchte, trat er 1834 aus der Staatskirche aus.

Etwa 1837 begann eine Zeit der Reisen und damit verbunden ein starkes Wachstum der Brüderbewegung. Andererseits führten zunehmende Spannungen zu Auseinandersetzungen in den Gemeinden, und 1848 kam es zu der großen Trennung in zwei Lager: die „Exklusiven“ und die „Offenen Brüder“ – vom Verfasser zu Recht als „tragisch“ bezeichnet.

Im zweiten Teil des Buches stellt der Autor „Schriftautorität und Hermeneutik bei Darby“ vor (147–194): Die Bibel ist nach Darby das uns zur Verfügung stehende Wort Gottes und damit höchste Norm. Ihre Auslegung bedarf der Führung durch den Heiligen Geist. Darbys hermeneutische Arbeitsweise besteht aus drei Schritten: 1. Philologische Arbeit am Text, 2. Zuordnung des Textes zu einer Heilsökonomie, 3. Pneumatische Erleuchtung. Wichtig für die Arbeit des Auslegers ist es, dass er von einer dem Original möglichst nahe kommenden Ausgabe des Textes ausgeht. Daher ist textkritische Arbeit wesentlich.

Der dritte Teil, „Gesetz und Gnade im Leben des Christen“, ist angemessen-erweise der umfangreichste des Buches (195–498). Er beginnt mit einer Einführung in die besondere heilsgeschichtliche Perspektive, in der Gesetz und Gnade

bei Darby zu sehen sind. In den Dispensationen (Noah, Abraham, Israel, Nationen, Millennium) findet die Herrschaft Gottes jeweils in einer bestimmten Form statt, ihr entspricht jeweils eine bestimmte Verantwortung des Menschen. Aber während das Gesetz schwerpunktmäßig auf eine bestimmte Dispensation (Israel) bezogen war, wirkt die Gnade „trans-dispensationell“, d. h. das Heil gab bzw. gibt es in allen Dispensationen, und jeweils nur durch die Gnade Gottes.

Das Gesetz wird bei Darby vorwiegend negativ qualifiziert, trotzdem kann man ihn nicht, wie Schwarz mehrfach betont, als Antinomisten bezeichnen. Das Gesetz war von Gott nie als Heilsweg vorgesehen, seine Wirkungen sind nur Fluch, Verdammung und Tod. Diese Wirkungen aber hat Christus für den Sünder getragen. Daher steht der christusgläubige Mensch nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade. Er ist von den Forderungen des Gesetzes, einschließlich der zehn Gebote, ein für allemal erlöst. Dafür ist die ganze Bibel, insbesondere die Worte Jesu, für den Christen Ausdruck des Willens Gottes und daher zu befolgen. Nicht dagegen das Gesetz. Das diente lediglich dazu, dem „Menschen im Fleisch“ zu zeigen, dass er unfähig war, das Gesetz zu halten. Zwar bleibt Darby dabei, dass das Gesetz heilig, gerecht und gut ist. Aber es hilft weder dem unversöhnten noch dem versöhnten Menschen.

Die Gnade dagegen wirkt als Befreiung (deliverance): einmal als die Befreiung von der Verdammnis und das Versetzen in eine neue Stellung vor Gott, zum anderen als die Befreiung vom Sein unter dem Gesetz hin zum Leben im Geist. Auch im Blick auf das Handeln stehen Christen nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade. Der Christ hat das Recht, sich für die sein Leben bisher tyrannisierende Macht der Sünde als tot anzusehen. Sein neues Leben steht nicht mehr unter der Herrschaft der Sünde, sondern in der Teilhabe am Sieg Christi. Die Gnade toleriert zwar keine Sünde, aber als „priesterliche Gnade“ greift sie stellvertretend für den sündigenden Christen ein.

Auch die christliche Ethik steht bei Darby daher ganz im Zeichen der Gnade: Das Leben des Christen ist ein Leben im Sieg Christi. Denn der Christ ist in Christus, das ist seine neue Identität. Und da das Sein das Tun bestimmt, vollzieht sich sein Leben in der Auferstehungskraft Jesu.

Während das Buch bis hierher im Wesentlichen eine neutrale Darstellung war, nimmt der Autor im vierten Teil (499–581) Stellung zu einigen theologischen Anfragen und fasst dann Darbys Beitrag zum theologischen Gespräch zusammen. Gegen den Vorwurf, Darbys Soteriologie sei von seinem Dispensationalismus bestimmt, nimmt er Darby überzeugend in Schutz: Nicht der Dispensationalismus, sondern die Soteriologie bildet den Kern. Dispensationalismus und Soteriologie hängen zwar zusammen, aber die Soteriologie nimmt die begründende Funktion ein. In der alten protestantischen Frage nach der richtigen Zuordnung von Gesetz und Evangelium und in Auseinandersetzung mit Barth und Jüngel stellt der Autor fest, dass auch bei Darby der Indikativ die Basis für den Imperativ ist, aber es ist der Indikativ der gottgewirkten Erneuerung des Menschen.

Darbys Suche nach der kirchlichen „Einheit in Reinheit“ bedeutete einen Beitrag zur Frage der *ecclesia semper reformanda* (der stets reformbedürftigen Kirche), besonders natürlich auf dem Hintergrund der anglikanischen Kirche mit ihrem „Spagat zwischen Rom und Genf“. Dabei hat er reformierte Grundeinsichten mit der puritanischen Suche nach reiner Lehre und reinem Lebenswandel verbunden. Das große Problem bei Darby war – darauf weist der Autor zu Recht hin –, dass er dieses Ziel der „Einheit in Reinheit“ zu erreichen suchte bei gleichzeitiger „Trennung vom Bösen“. Dazu kam die Gefahr der Gesetzlichkeit, des pedantischen Einhaltens von Regeln. Diese Gesetzlichkeit, verbunden mit einer allzu schnellen Trennungsbereitschaft, hat die Brüderbewegung, die als Erweckungsbewegung startete, zu einer – hier wird der Autor ziemlich eindeutig – „rigoristischen Gemeinschaft verkommen“ lassen.

Abschließend macht Schwarz jedoch deutlich, dass Darby trotz unbestreitbarer Fehlentwicklungen einen wichtigen theologischen Beitrag zum ökumenischen Dialog geleistet hat: mit seiner Betonung der Stellung des Gläubigen in Christus, mit seiner gnadenzentrierten Ethik und mit seinem Hinweis auf die frohe Erlösungsgewissheit der Kinder Gottes.

Eine ausführliche Behandlung der Theologie Darbys war, wie bereits zu Anfang gesagt, im deutschen Sprachraum ein Desiderat. Hier ist sie: gründlich recherchiert, wie die zahlreichen Anmerkungen zeigen, übersichtlich gegliedert und in einer ausgewogenen Verbindung von Konzentration auf das Thema einerseits und Einbeziehung wichtiger theologischer Fragestellungen andererseits.

Zwei kritische Anmerkungen: Ein Register wäre angesichts der vielen Namen am Anfang und der noch zahlreicheren Sachbegriffe im Hauptteil hilfreich gewesen. Und die vielen Fehler sind ärgerlich. Hier hätte der Verlag besser Korrektur lesen müssen.

Doch das sind Äußerlichkeiten. Wichtig ist, dass John Nelson Darby, dieser Mann, der nicht nur in England und Amerika, sondern auch in Deutschland weit über die Brüdergemeinden hinaus von so großem Einfluss gewesen ist, endlich auch bei uns wieder eine theologisch-wissenschaftliche Würdigung erfahren hat. An diesem Buch wird keine weitere Behandlung der Theologie Darbys vorbeigehen können.

Ulrich Brockhaus

Weitere Literatur:

Norbert Bolz: *Das Wissen der Religion. Betrachtungen eines religiös Unmusikalischen*, München: Fink, 2008, kt., 163 S., € 12,90

Reinhard Brandt: *Lasst ab vom Ablass. Ein evangelisches Plädoyer*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, kt., 297 S., € 19,90

Fernando Enns (Hg.): *Heilung der Erinnerungen – Befreit zur gemeinsamen Zukunft. Mennoniten im Dialog; Berichte und Texte ökumenischer Gespräche auf nationaler und internationaler Ebene*, Frankfurt: Lembeck, 2008, kt., 317 S., € 24,-

- Ders. und Hans-Jochen Jaschke (Hg.): *Gemeinsam berufen, Friedensstifter zu sein. Zum Dialog zwischen Katholiken und Mennoniten*, Schwarzenfeld: Neufeld, Paderborn: Bonifatius, 2008, Pb., 111 S., € 9,90
- Wolfgang Heinrichs (Hg.): *Pastorinnen. Aspekte zu einem aktuellen Thema*, Witten: Bundes-Verlag, 2008, Pb., 240 S., € 12,95
- Rolf Hille: *Ungelöste Fragen ... ein Hindernis für den Glauben? Denkanstöße von Karl Heim*, Gießen: Brunnen, 2008, Pb., 192 S., € 11,95
- Wolfram Kopfermann: *Heiligung – Teilhabe an der neuen Schöpfung. Biblische Grundlegung und geistliche Einübung*, Gießen: Brunnen, Pb., 192 S., € 13,–
- Martin Leiner: *Methodischer Leitfaden Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, UTB 3150, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Pb., 163 S., € 16,90
- John Lennox: *Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen*, Wuppertal: SCM R. Brockhaus, 2008, stark erweiterte Neuauflage, geb., 336 S., € 16,95
- Jürgen Moltmann: „*Sein Name ist Gerechtigkeit*“, *Neue Beiträge zur christlichen Gotteslehre*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, kt., 232 S., € 19,95
- Josef Ratzinger / Benedikt XVI.: *Gedanken zu Maria*, Regensburg: Pustet, 2008, geb., 96 S., € 7,90
- Edmund Schlink: *Die Lehre von der Taufe*, Schriften zu Bekenntnis und Ökumene 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007, XXV, 174 S., € 40,–
- Ders.: *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, Schriften zu Ökumene und Bekenntnis 4, Einl. von Günther Gaßmann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, kt., XIV, 272 S., € 46,90
- Friedrich Schorlemmer (Hg.): *Was protestantisch ist. Große Texte aus 500 Jahren*, Freiburg: Herder, 2008, geb., 304 S., € 12,95
- Helge Stadelmann, Berthold Schwarz: *Heilsgeschichte verstehen. Warum man heilsgeschichtlich denken sollte, wenn man die Bibel verstehen will*, Dillenburg: CLV, 2008, geb., 223 S., € 14,–
- Peter Strasser: *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf*, München: Fink, 2008, kt., 112 S., 14,90
- Die Taufe. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis der Taufe in der evangelischen Kirche*, vorgelegt vom Rat der EKD, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, kt., 63 S., € 4,95
- Tillich, Paul: *Ausgewählte Texte*, hg. von Christian Danz, Werner Schüßler u. Erdmann Sturm, Berlin: de Gruyter, 2008, Pb., 492 S., € 29,95
- Thomas Weissenborn, *Das Geheimnis der Hoffnung. Einführung in den christlichen Glauben*, Marburg: Francke, 2008, Pb., 480 S., € 17,95
- Klaus Berger, Harald Herholz, Ulrich Niemann (Hg.): *Wer verantwortet das Böse in der Welt? Naturphilosophie, Theologie und Medizin im Gespräch*, Regensburg: Pustet, 2008, kt., 140 S., € 16,90
- Oliver Wintzek: *Ermächtigung und Entmächtigung des Subjekts. Eine philosophisch-theologische Studie zum Begriff Mythos und Offenbarung bei*

D. F. Strauß und F. W. J. Schelling, Regensburg: Pustet, 2008, kt., 328 S., € 39,90

Ralf K. Wüstenberg: „Nimm und lies!“. *Theologische Quereinstiege für Neugierige*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, geb., 304 S., € 19,95

3. Ethik und Theologiegeschichte

Stefan Brotbeck: *Das entzauberte Hirngespinnst. Über neurowissenschaftliche Suggestionen und Konfusionen*, Zürich: Pano, 2007, Pb., 222 S., SFr 36,-, € 24,80

Der Autor ist freischaffender Philosoph und Anthroposoph. Das Buch ist Frucht von Vorträgen und Seminaren. Die drei Hauptteile lassen sich als selbständige Essays lesen („Wiederholungen waren deshalb ... erwünscht“, so auf Seite 10!). Sie sind von einem Einstiegs- und Schlusskapitel gerahmt.

Einleitend macht B. deutlich, worum es ihm geht: Ausgangspunkt ist der Mensch als ein geistiges und leibliches Wesen; er hat Bewusstsein und ein Gehirn. B.s Anliegen ist es, „Sinnmöglichkeiten und Sinn Grenzen neurobiologischer Erklärungen des Bewusstseins“ (11) zu erhellen. Dies geschieht vor allem in Auseinandersetzung mit Wolf Singer und Gerhard Roth, die B. Neurometaphysiker nennt: Sie „vertreten die Auffassung, dass wir die Rätsel des Geistes ... mit naturwissenschaftlichen, insbesondere neurobiologischen Untersuchungen lösen müssen“ (20). Dabei ignorieren sie nach B. die Grenzen der Zuständigkeit der Natur- bzw. Neurowissenschaften und blähen diese weltanschaulich auf. Sie verwenden Phantomgedanken bzw. Hirngespinnste (der Buchtitel!), die nicht vernünftig sind und nicht widerlegt werden können. B. setzt sich dafür ein, diese Hirngespinnste hinter Aussagen wie zum Beispiel, „dass es Freiheit im Sinn subjektiver Schuldfähigkeit nicht gibt“ (18; Zitat von Roth), zu entlarven. Zentral ist, sich gar nicht auf diesen Diskurs einzulassen, sondern ihn grundsätzlich zu kritisieren, weil er rationaler Argumentation nicht zugänglich ist. – Abschließend sagt B. deutlich, dass er die Neurometaphysik für ein geschlossenes deterministisches System mit negativen sozialen Folgen hält: Die Person wird entwertet, ja entmenslicht, weil das subjektive Bewusstsein nur vordergründig ist – für das eigentliche, wesenhafte Geschehen auf der neuronalen Ebene. „Das Hirn trickst das Ich aus“ (183, Zitat von Roth).

Im ersten Essay („Camara obscura, 37–83) zeigt B. zuerst, dass das Empfinden der Farbe rot und entsprechende Gehirnaktivität zwei Seiten einer Sache sind. Dann wendet er sich aber emphatisch gegen den Phantomgedanken, dass es eine „Erklärungslücke“ (44) zwischen diesen beiden Seiten gibt, die durch die empirische Neurowissenschaft überbrückt werden könnte. Dies entspräche näm-

lich der Weltanschauung, das Gehirn sei alles und das Bewusstsein entstehe irgendwie daraus. Diese Weltanschauung erhält durch Ausdrücke, die das Gehirn als Subjekt oder die Neuronen als Personen behandeln, einen wissenschaftlichen Anstrich. Aber dies ist nicht Neurowissenschaft, sondern eben Neurometaphysik oder physikalischer Monismus. Denn Begriffe, mit denen Personen ihr Empfinden (oder auch neurowissenschaftliche Daten!) beschreiben, sind in einer anderen logischen Kategorie als Daten messbarer Gehirnaktivität.

Im zweiten Essay (Jenseits von Ursache und Wirkung, 85–126) argumentiert B., dass eine notwendige Bedingung nicht dasselbe sei wie eine hinreichende (und damit kausale). Der Reiz im Gehirn (der neuronal beobachtet werden kann) geht einer entsprechenden Wahrnehmung (Bewusstsein) voraus. Der Reiz ist notwendig für die Wahrnehmung, das heißt: ohne Reiz keine solche Wahrnehmung. Aber die Folgerung ist falsch: Also bewirkt der Reiz die Wahrnehmung! Notwendig ist nicht hinreichend. Der Reiz ermöglicht die Wahrnehmung, er bewirkt oder verwirklicht sie aber nicht – dies tut nicht das Gehirn, sondern das Bewusstsein. B. wendet sich hier wieder gegen den Phantomgedanken eines unbewussten Gehirns (die neuronalen Prozesse); denn diese Redeweise suggeriert, dass dieses unbewusste Gehirn sich seiner selbst bewusst werden könnte. – B. verwendet das Bild des Spiegels für das Gehirn: Entweder macht er Unsichtbares sichtbar und das Ich sieht (Bewusstsein), oder das Ich untersucht den Prozess des Spiegels (neuronalen Prozesse), wobei das gespiegelte Unsichtbare verborgen bleibt! Geist und Gehirn sind nach B. weder dualistisch zu trennen (Geist getrennt vom Gehirn) noch monistisch (neurometaphysisch) zu vermischen (Gehirn produziert Geist).

Im dritten Essay (Angriff auf das Menschenbild oder Angriff auf die Wissenschaft, 127–166) untersucht B. die Rhetorik der Neurometaphysik und entlarvt sie als faulen Zauber und Animismus, gepaart mit dem Anschein der Bescheidenheit. Dabei wiederholt er bisherige Überlegungen. Er plädiert emphatisch dafür, die Neurometaphysik weder zu akzeptieren noch sie zu ergänzen, sondern ihr grundlegend zu widersprechen. Denn der Geist bzw. das Bewusstsein ist nicht dinglich, sondern aktuell vollziehend.

Die Stärke des Buchs ist die kritische Analyse, welcher der Rezensent zustimmt: Es ist eine weltanschauliche und nicht naturwissenschaftliche Aussage, wenn im Namen des so genannten Subjekts Gehirn die Schuldfähigkeit der Person bestritten wird. Insofern erhellt B. mit vielen Wiederholungen „Sinn Grenzen neurobiologischer Erklärungen des Bewusstseins“ (11), bleibt aber weitgehend eine positive Entfaltung ihrer Sinnmöglichkeiten schuldig. Dazu kommt ein empfindlicher Mangel des Buchs aus Sicht des Rezensenten, nämlich dass die grundsätzliche weltanschauliche Gebundenheit jeglichen Denkens nicht explizit deutlich wird. B. verzichtet einerseits ausdrücklich auf positive Aussagen zum Verhältnis von Gehirn und Bewusstsein („der Reichtum der philosophischen Kritik ist deren Armut an Gegenmodellen“, 24), andererseits suggeriert er mit den fortlaufenden aphoristischen Zitaten von Rudolf Steiner ein rein wissenschaftlich-

philosophisch-aufklärerisch-rationales Denken. Der Neurometaphysik attestiert er zu Recht einen Glauben als Grundlage („Animismus“, 134), für sich selber nimmt er aber implizit die Vernunft (nämlich das philosophisch-anthroposophische Denken) in Anspruch.

Paul Kleiner

Helmut Burkhardt: *Ethik Teil. II/2: Das gute Handeln. Sexualethik – Wirtschaftsethik – Umweltethik – Kulturethik*, TVG, Gießen: Brunnen, 2008, Pb., 276 S., € 24,95

Nach seiner „Einführung in die Ethik“ (1996) und dem Folgeband „Das gute Handeln: Materialethik I“ (2003) legt Helmut Burkhardt, langjähriger Dozent für Ethik am Theologischen Seminar St. Chrischona, nun einen dritten Band seines evangelikalen Gesamtentwurfs vor, den zweiten Teil der Materialethik. Diesmal geht es um die Themenbereiche Sexual-, Wirtschafts-, Umwelt- und Kulturethik. Ein noch ausstehender letzter, vierter Band zu einer spezifischen „christlichen Materialethik“ soll das Opus abschließen.

Burkhardt gliedert seine gesamte Ethik nach der Einteilung Mensch – Gott, Mensch – Mitmensch, Mensch – Kreatur. Schon der zweite Band enthielt Ausführungen über den zweiten Bereich, die „Humanethik“ (angelehnt an das 5. bis 7. Gebot). Dieser Teil wird im vorliegenden Band mit der Sexualethik, die bei Burkhardt auch die Eheethik umfasst, abgeschlossen. Den dritten Hauptteil, die Gebiete Wirtschafts-, Umwelt- und Kulturethik, fasst der Autor danach unter der Überschrift „Naturethik“ zusammen, wobei diese Einteilung nicht ganz stringent ist, da im Bereich Wirtschaftsethik ja auch das Verhältnis der Menschen untereinander von Bedeutung ist (insbesondere im Bereich der Unternehmensethik, die bei Burkhardt fehlt). Zur Gliederung sei formal angemerkt, dass sie sehr detailliert ist (das Inhaltsverzeichnis umfasst 6 Seiten), optisch aber leider recht unübersichtlich erscheint, da die verzweigten Unterkapitel nicht eingerückt wurden.

Dass sich ein einzelner Autor an eine Gesamteithik heranwagt, ist allein schon positiv zu würdigen. Die vielfältigen Facetten ethischer Fragestellungen und die Fülle von Einzelfragen sind mittlerweile unüberschaubar geworden. Trotzdem versteht es der Autor, die wichtigsten Fragestellungen sehr präzise und kompetent auf den Punkt zu bringen, biblisch-theologisch zu durchleuchten und praktische Handlungsmöglichkeiten zu eröffnen. Burkhardt nimmt dabei auch aktuelle Herausforderungen der Ethik wie Alterskonkubinaten, eheähnliche Gemeinschaften, das Kyoto-Protokoll zu Umweltfragen oder die aktuelle Herausforderung der Medien in verschiedenen Exkursen unter die Lupe. Der Stil des Buches ist allgemeinverständlich gehalten, so dass man auch theologischen „Laien“ zur Lektüre raten kann.

Wie schon in den ersten beiden Bänden fragt Burkhardt systematisch nach dem biblischen Bezug und erweist sich daher als ein der Bibel verpflichteter Ethiker. Selbst schwierig zu deutende Bibeltexte umgeht er nicht. Burkhardt bleibt aber dabei nicht stehen, sondern nimmt auch Ergebnisse aus der Medizin, der Psychologie, der Soziologie und anderer Wissenschaften in seine Betrachtungen mit hinein. Ein anderer Rezensent hat deshalb das Buch mit dem treffenden Signet „biblische Tiefe und Weite“ ausgezeichnet (W. Neuer in *Idea Spektrum* Heft 4, 2009, 23). Überhaupt fällt auf, wie im guten Sinne nüchtern und unaufgeregt dieses Buch die Fakten und biblischen Positionen beschreibt, immer konzentriert auf das Wesentliche.

Burkhardts Ausführungen sind von einem evangelikalen Standpunkt aus verfasst. Von daher stehen sie in vielen Bereichen im Kontrast zu Überzeugungen des liberalen Protestantismus in Deutschland. Andererseits werden Parallelen zu katholischen Positionen deutlich. Seine Ethik wird für viele nichtchristliche Leser (im hoffentlich guten Sinne) anstößig sein, so in Fragen des Verhältnisses von Mann und Frau, des vorehelichen Verkehrs, der Wiederheirat Geschiedener oder der Einschätzung von praktizierter Homosexualität („Irrweg menschlicher Sexualität“). In Sache und Ton bleibt Burkhardt immer moderat, differenziert hilfreich, sieht zum Beispiel in der Geschlechterbeziehung grundsätzlich ein von Gott vorgesehenes partnerschaftliches Verhältnis und betont Respekt und Würde in der Begegnung mit Homosexuellen. Bemerkenswert ist, dass der Autor auch Fragestellungen aufnimmt, die in vielen Ethiken fehlen, zum Beispiel über Ehelosigkeit, Tierethik und Kunst (Ästhetik). Stichwort-, Namens- und Bibelstellenregister schließen den Band ab.

Eine kleine Kritik bezieht sich auf die verwendete Literatur. Neuere Werke zur Ethik (auch aus evangelikaler Feder) fehlen fast vollständig. Auch fremdsprachige Werke sind kaum zu finden, insbesondere aus der englischsprachigen Welt. Viele der genannten Bücher in den Literaturlisten am Ende der Kapitel stammen aus den 50er und 60er Jahren, was aber nichts über die Qualität der Quellen aussagt. Allerdings gibt es gerade im Bereich der Wirtschaftsethik eine Fülle von aktuellen Forschungsergebnissen. Allerdings ist es leicht, einem so monumentalen Gesamtentwurf fehlende Literaturangaben zum Vorwurf zu machen ...

Der Gesamteindruck bleibt: Burkhardt hat eine stringente, fundierte und zudem noch gut lesbare Ethik vorgelegt, der man auch an der Gemeindebasis weite Verbreitung wünschen darf.

Stephan Holthaus

David P. Gushee: *The Future of Faith in American Politics. The Public Witness of the Evangelical Center*, Waco: Baylor University Press, 2008, Pb., 335 S., US \$ 24,95

Für alle, die sich für die Entwicklung der Evangelikalen in den USA interessieren, dürfte dieses Buch eine Pflichtlektüre sein. Gushee, einer der bekanntesten evangelikalen Ethiker in den USA, beschreibt darin die neuesten Tendenzen der evangelikalen Szene. Seine Hauptthese: Die Dominanz der „christlichen Rechten“ geht zu Ende, die Evangelikalen tendieren immer mehr zur politischen Mitte, zum „Zentrum“.

Seit Mitte der 70er Jahre war in den USA eine starke Politisierung der Evangelikalen zu beobachten, die in der Wahl Ronald Reagans zum Präsidenten offensichtlich wurde. Seither hatte man enge Verbindung zu den Republikanern und unterstützte ihre politische Agenda.

Gushee nennt in seinem Buch nun eine Fülle von Indizien, dass diese politische Ausrichtung mittlerweile zu ihrem Ende gekommen ist. Viele Evangelikale identifizieren sich nicht mehr mit den Bewegungen von Jerry Falwell (dem ehemaligen Führer der „Moral Majority“), Pat Robertson („Christian Coalition“), James Dobson („Focus on the Family“) oder Tony Perkins („Family Research Council“). Sie sind nicht mehr bereit, sich dem konservativen Weltbild der Republikaner anzuschließen. Sie vertreten das „evangelikale Zentrum“, jenseits von rechts und links.

Diese evangelikale Mitte ist nach Gushee weiterhin evangelikal ausgerichtet. Sie vertritt die Grundlagen evangelikaler Ethik: Ablehnung von Homosexualität, Abtreibung, aktiver Sterbehilfe und embryonaler Stammzellforschung und Stärkung von Ehe und Familie. Sie ist aber politisch unabhängig und nicht auf die Republikaner fixiert. Ihre ethische Agenda geht weit über die bekannten Themen hinaus. Die nostalgische Sicht einer besonderen göttlichen Berufung Amerikas wird abgelehnt. In der Vorgehensweise ist die Bewegung der Mitte vorsichtiger und weniger polemisch, als was man von der „christlichen Rechten“ kennt. Stärker als bei der „christlichen Rechten“ werden hier auch Themen wie Umweltverschmutzung, Bekämpfung der Armut, Rassismus, Gerechtigkeit und Menschenrechte betont. Aus ihrer Sicht ist nicht jeder Krieg Amerikas gerechtfertigt. Keineswegs ist diese evangelikale Mitte „linksevanglikal“, da sie zum Beispiel die Globalisierung, die Todesstrafe und die freie Marktwirtschaft nicht generell ablehnt und auch keine pazifistischen Überzeugungen vertritt.

Gushee beschreibt im Detail, wie viele Führer der Links- und Rechtsevanglikalen mittlerweile zur Mitte tendieren, so etwa Ron Sider, Rich Cizik, Rick Warren und David Neff. Auf der organisatorischen Ebene sind Initiativen wie das „Evangelical Environmental Network“ (EEN) symptomatisch, das 2006 die „Evangelical Climate Initiative“ (ECI) formulierte, eine Erklärung über Erderwärmung. Das Dokument wurde von über 100 evangelikalen Persönlichkeiten

unterzeichnet, u. a. von Bill Hybels und Rick Warren. Ebenso beachtenswert ist die Gründung der „Evangelicals for Human Rights“ (EHR). Die „National Association of Evangelicals“ (NAE) veröffentlichte 2004 die Erklärung „For the Health of the Nation“, ein ausgewogenes politisches Grundsatzprogramm der „neuen Mitte“, in dem ebenfalls Ausführungen über Umweltschutz, Menschenrechte, Demokratie, HIV/AIDS, Einwanderung usw. zu finden sind. Der „Council for Christian Colleges & Universities“ (CCCU), der größte Dachverband von evangelikalen Ausbildungsstätten, vertritt ebenfalls die neue Mitte der Evangelikalen, genauso die einflussreiche Zeitschrift „Christianity Today“. Beachtenswert ist auch die Herausgabe einer Erklärung gegen Folter, die von vielen Evangelikalen unterschrieben wurde („An Evangelical Declaration Against Torture“), von der „christlichen Rechten“ allerdings stark kritisiert wurde. Vor allem aber wuchs in den letzten Jahren die Zahl der evangelikalen Hilfswerke, die sich um die sozialen Belange der Menschen kümmern – ein klares Indiz für den neuen ganzheitlichen Ansatz der Evangelikalen.

Nach dieser Situationsbeschreibung versucht sich der Autor an einer genaueren Standortbestimmung der neuen evangelikalen Mitte. Anhand der Themen Folter, Ehe, Umweltschutz und Krieg gibt er viele Anregungen, wie man aus der evangelikalen Verkrustung der Positionen herauskommen kann, ohne die biblischen Grundlagen aufzugeben. Im umfangreichen Anhang des Buches werden anschließend wichtige Dokumente der „evangelikalen Mitte“ wiedergegeben (223–289).

Der Autor schreibt insgesamt sehr ausgewogen. Er sieht sowohl bei den genannten Rechts- wie den Linksevangelikalen (Jim Wallis, Tony Campolo, Brian McLaren) manche guten Ansätze, aber auch große Schwächen. Die Rechtsevangelikalen werden nicht dämonisiert, wenn auch die Hauptkritik an ihnen geübt wird. Gushee legt die Finger in die Wunden dieser einstmalen starken und mächtigen Bewegung. Viele theologische Grundfragen seien bei der christlichen Rechten unklar (zum Beispiel religiöse Neutralität des Staates, Religionsfreiheit für alle Religionen). Ihre politische Agenda sei zu eng und beschränke sich auf einige Lieblingsthemen. Die einseitige politische Ausrichtung habe die christliche Rechte blind gemacht für die Schwächen der republikanischen Politik.

Gushee fordert dagegen eine politische Unabhängigkeit der Evangelikalen, ausgerichtet auf die Herrschaft Christi. Jeder Christ müsse die Kraft haben, auch „Nein“ zu seiner Lieblingspartei zu sagen. Nur so könne glaubwürdige politische Lobbyarbeit aussehen. Und nötig sei eine Ausweitung der politischen Agenda hin zu Themen wie Steuerpolitik, Umweltschutz, Menschenrechte (zum Beispiel Folter), Rassismus, Armut und Einwanderung – ohne dadurch die wichtigen Anliegen des Lebensschutzes und der Stärkung von Ehe und Familie zu vernachlässigen.

Insgesamt ein aufrüttelndes, engagiert geschriebenes Buch zur derzeitigen Situation der amerikanischen Evangelikalen.

Stephan Holthaus

Hermann Sautter: *Für eine bessere Globalisierung*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2008, Pb., 208 S., € 14,95

Hermann Sautter, emeritierter Professor für Volkswirtschaftstheorie und Entwicklungsökonomik, hat ein allgemein verständliches Buch zur Globalisierung vorgelegt. Einleitungen und Zusammenfassungen erleichtern das Lesen. Der Verfasser geht davon aus, dass die Globalisierung ein Prozess ist, dem man sich schwer entziehen kann und zu dem es keine sinnvolle Alternative gibt. Seine Absicht ist, Chancen und Gefahren zu analysieren und Vorschläge zu machen, wie erstere genutzt und letztere minimiert werden können.

Im ersten Teil beschreibt der Verfasser die Globalisierung als ambivalenten Prozess. Als Hauptdimensionen (1. Kapitel) der „Verdichtung internationaler Beziehungen“ (13) nennt er die Ökonomie (zusammenwachsende Märkte), die Ökologie (Nutzung globaler Kollektivgüter) und die Kommunikation (Wissensdiffusion, Kulturannäherung und globale Öffentlichkeit). Treibende Kräfte (2. Kapitel) für diesen Prozess sind der menschliche Wunsch nach besseren materiellen Lebensverhältnissen, menschliche Erfindungen, wirtschaftliche Liberalisierungen sowie die Entwicklungen in China („Frühkapitalismus“! [25]). Diese Kräfte werden kritisch beurteilt: Der Fokus auf materielle Ziele, individualistisch eingengt und mit kurzem Zeithorizont, führt zu einer Verabsolutierung des Marktprinzips: Für private Güter wird ein nicht regulierter Markt angestrebt, ohne die notwendigen Institutionen zur Bereitstellung kollektiver Güter. Dahinter steht ein Sozialdarwinismus und Hedonismus, denen der christliche Glaube kategorisch widerspricht. Die Wirkungen der Globalisierung (3. Kapitel) werden aufgeteilt in Vorteile und Schattenseiten. Erstere sind vor allem ökonomische Chancen, welche aber nicht zwangsläufig eintreten: Realeinkommenssteigerung durch niedrigere Preise, mehr Arbeitsplätze durch globalen Handel und produktiverer Einsatz von Kapital. Letztere sind breiter gefächert: Arbeitslosigkeit bzw. Fragilität der sozialen Sicherung in den Industrieländern sowie Missachten von Arbeits- und Sozialstandards in den Entwicklungsländern; Wirtschaftskrisen durch zu wenig geordnete internationale Finanzströme; wachsende Ungleichheit der Einkommensverteilung innerhalb von Ländern; Benachteiligung der armen Länder im internationalen Regelsystem, das von den Reichen bestimmt wurde und wird; schließlich der Verlust von globalen Kollektivgütern (Stichwort: Klima).

Der zweite Teil widmet sich der Ordnung des Globalisierungsprozesses. Das Grundproblem wird geortet in der Spannung zwischen Verbindlichkeit internationaler Regeln und nationalstaatlicher Souveränität. Der Verfasser unterstreicht die Wichtigkeit globaler Ordnungen; auch wenn er im Einzelnen immer wieder für Marktlösungen aus Wirtschaftlichkeitsgründen plädiert, ist er ein dezidierter Gegner eines Markt-Totalitarismus! Die Verbindlichkeit der institutionellen globalen Regelwerke muss gestärkt werden, um Ressourcen effizient und nachhaltig zu gebrauchen, Instabilitäten zu vermeiden, Krisenmanagement für Systemkrisen

zu ermöglichen, Kollektivgüter für zukünftige Generationen zu schützen, Arbeits- und Sozialstandards zu verbessern sowie die Chancen der Armen zur Teilhabe am möglichen Wohlstandsgewinn durch Globalisierung zu erhöhen. Im Einzelnen werden die verschiedenen Ordnungssysteme kurz präsentiert und deren Stärken und Schwächen analysiert, jeweils mit Blick auf die Förderung der Verbindlichkeit sowie mit besonderem Augenmerk auf ärmere und schwächere Länder.

Der dritte Teil thematisiert Anpassungen an die Globalisierung: Ziel ist die aktive Gestaltung der sozioökonomischen Prozesse innerhalb einzelner Länder, um die Chancen der Globalisierung zu nutzen und Risiken zu vermeiden. Zuerst wendet sich der Verfasser den Entwicklungsländern und „neuen“ Industrieländern zu (11. Kapitel). In großen Strichen wird Ostasien als Gewinner des Globalisierungsprozesses dargestellt, mit größerer Weltmarktverflechtung und sinkender Armut (in Prozent der Bevölkerung). Hauptursachen dafür sind das Bildungsniveau (mit begünstigt durch den Konfuzianismus, in dem Lernen zentral ist, auch für den sozialen Aufstieg) und ein marktwirtschaftliches System, das Eigeninitiative fördert und doch nicht neoliberal ist (stark reglementierter Finanzsektor, „konfuzianischer Kapitalismus“ mit patriarchalen Unternehmensstrukturen und enger Verbindung von Staat und Wirtschaft). Die Schattenseite ist die Umweltzerstörung, so dass es trotz Wirtschaftswachstum zu keinem Wohlstandsgewinn kommt (am Beispiel Chinas abgehandelt). Afrika hingegen wurde marginalisiert, ist wenig global verflochten und materiell ärmer geworden. Gründe dafür liegen außerhalb Afrikas (westliche Interessen bestimmen die globale „Ordnung“) und innerhalb (geografische und geschichtliche Aspekte sowie unfähige, korrupte nationale Eliten). Der Verfasser legt das Gewicht dann vor allem darauf, das Eigenpotenzial und die Eigenverantwortung Afrikas zu stärken. Am Beispiel Deutschlands (12. Kapitel) werden Anpassungen der „alten“ Industrieländer für eine bessere Globalisierung besprochen. Hauptproblem ist die Arbeitslosigkeit. Die Ursache dafür sieht der Verfasser aber nicht in der Globalisierung (größere Außenhandelsverflechtung), sondern im technischen Fortschritt, der Unqualifizierte am meisten betrifft. Darum ist eine Abschottung des nationalen Markts von der Globalisierung ohnehin keine Lösung. Vielmehr gilt es, die nationalen Bedingungen für eine prosperierende Wirtschaft zu schaffen. Der Verfasser vertritt dabei eine mehrheitlich wirtschaftsliberale Position und unterstreicht zusätzlich die Wichtigkeit der Schulen / Bildung sowie die Förderung der Familien („Sozialkapital“, Zukunftsfähigkeit der Gesellschaft). Schließlich kritisiert er die generelle Mentalität der Unzufriedenheit, des Selbstmitleids und der Forderungen an den Staat – die Bevölkerung müsse sich ändern, so dass politische Prioritäten anders gesetzt werden könnten, um die Chancen für eine bessere Globalisierung zu nutzen.

Im vierten Teil wird das Christentum als globale Bewegung kurz dargestellt, in dessen Zentrum Liebesbeziehungen stehen. Das impliziert unter anderem den Nutzen der Nutzlosigkeit bzw. die Kritik am Markt als Maß aller Dinge. Christen

teilen und widerstehen menschenunwürdigen Strukturen. Dieser Teil wirkt angeklebt und wird im abschließenden Fazit auch nicht aufgenommen.

Paul Kleiner

Weitere Literatur:

Stephan Holthaus: *Werte, was Deutschland wirklich braucht*, Ethik & Werte 1, 2. Aufl. Gießen: Brunnen, 2008, geb., 128 S., € 12,95

Stephan Holthaus, Timo Jahnke: *Aktive Sterbehilfe. Ausweg oder Irrweg?* Edition Ethik & Werte 3, Gießen: Brunnen, 2008, geb. 144 S., € 12,95

John Piper, Wayne Grudem (Hg.): *Die Rolle von Mann und Frau in der Bibel. Zweimal einmalig – eine biblische Studie*, Waldems: 3 L-Verlag, 2008, geb., 768 S., € 39,95

Alexander Schlegel: *Die Identität der Person. Eine Auseinandersetzung mit Peter Singer*, Studien zur theologischen Ethik 116, Freiburg: Herder, 2007, kt., 490 S., € 65,-

Hans G. Ulrich: *Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik*, Ethik im theologischen Diskurs / Ethics in Theological Discourse 2, 2. Aufl. Münster: Lit, 2007, br., 760 S., € 59,90

Historische Theologie

1. Alte Kirche

Beate Regina Suchla: *Dionysius Areopagita. Leben, Werk, Wirkung*, Freiburg u. a.: Herder, 2008, geb., 384 S., € 35,-

Dionysius Areopagita – der große Unbekannte, der um das Jahr 500 herum gelebt hat: Jeder hat schon von seiner Bedeutung für die weitere Kirchengeschichte gehört und den entsprechenden Abschnitt bei Heussi auswendig gelernt, aber wer hat sich schon einmal intensiver mit ihm beschäftigt? Wer sich überhaupt in die Alte Kirche einarbeitet, liest doch eher Augustinus, Athanasius, Konzilsentscheidungen oder die Apostolischen Väter. – Die Gießener Professorin und Mithe-rausgeberin des *Corpus Dionysiacum* Beate Suchla ist eine der wenigen Forscherinnen und Forscher, die über Jahre hinweg eingehend Werk und Wirkung von Dionysius Areopagita (D. A.) untersucht und darüber veröffentlicht haben.

Auch Suchla kann das Pseudonym nicht enttarnen, aber sie durchdringt das Werk des Theologen und seine Umwelt, sodass diese für den heutigen Leser lebendig vor Augen stehen. Das platonische Denkmodell einer christlichen Welt, das „eine gewaltige Aufnahme und Wirkung“ hatte (13, vgl. 24) verdanken wir nach Suchla nicht einem pseudonymen Verfasser, sondern einem Autor, der die „literarische Figur“ D. A. benutzte, um als „impliziter“ apostolischer Autor zu wirken (18, 20). Schließlich zitierte er lange Abschnitte aus den Werken des Neuplatonikers Proklus, von dem jeder Gebildete wusste, dass er im 5. Jahrhundert gelebt hatte († 485). Zum ersten Mal zitiert werden die Werke des Dionysius um 518/528 herum, wodurch der Entstehungszeitraum seiner Schriften auf die Zeit um 500 eingengt werden kann (21). Als Region kommt der Raum der west-syrischen Liturgie des Patriarchats Antiochien, also ein Ort „zwischen Antiochien und Jerusalem“, in Frage (22). Der Autor war von der Schule von Caesarea Maritima beeinflusst (ebd.).

Da der Verfasser nicht zu ermitteln ist, stellt Suchla im ersten Teil (13–51) seine wichtigsten Zeitgenossen vor: byzantinische Herrscher sowie christliche und nicht-christliche Denker. Sie fragt nach den zeitgenössischen orthodoxen und heterodoxen Haupt(streit-)themen und weiteren Zuordnungsversuchen von christlichem Glauben und zeitgenössischem philosophischen Denken.

Der zweite Teil (53–86) von Suchlas Monographie beschäftigt sich mit Dionysius' Werk und seiner Verbreitung. Besonders wichtig für die weitere Verbreitung der vier Traktate und zehn Briefe war Johannes, der im 6. Jahrhundert als Bischof in (nicht weit von Caesarea Maritima entfernten) Skythopolis in Palästina amtierte. Durch Johannes wurde D. A. der philosophische Denker des Chris-

tentums (51). Mehr als 540 griechische D. A.-Handschriften sind Suchla bekannt, was etwa dem Bekanntheitsgrad Platons entspricht (70). Gelesen wurde Dionysius vor allem in gebildeten christlichen Kleriker-Kreisen, kommentiert wie nur wenige andere in Spätantike, Mittelalter und Renaissance. Im Westen wurde er besonders in St. Denis (Paris) und St. Emmeram (Regensburg) verehrt. Mehrfach identifiziert und verwechselt mit verschiedenen Personen, wurde er im Westen ein Mann mit „sechsfacher Identität“: der D. A. der Apostelgeschichte, erster Bischof von Athen, Verfasser von vier Traktaten und zehn Briefen, Missionar der Franken, erster Bischof von Paris und Märtyrer in Paris (82). Zentren der Dionysiusrezeption wurden die mittelalterlichen Universitäten von Paris, Köln und Oxford, wobei D. A. Anhänger in den unterschiedlichsten Mönchsorden fand (84).

Die philosophische Theologie des Dionysius wird in Teil III (87–128) dargestellt. In vier Kapiteln fasst Suchla die hierarchische Ontologie, Erkenntnistheorie, Dialektik und Ethik von D. A. zusammen. In der Ethik (119–128) betont Dionysius Friedenswillen und Toleranz. Er plädiert für einen respektvollen Umgang miteinander (vgl. schon 42f) und bereitet damit den „Paradigmenwechsel in der Geschichte christlichen Denkens“ (120) vor. Damit hat er nicht nur auf einige mittelalterliche Denker gewirkt, sondern auch die Jahrhunderte später im Zeitalter der Toleranz erfolgte Epochenwende vorbereitet.

Besonders in der hierarchisch strukturierten Seinslehre, Ekklesiologie und Soteriologie findet man Fernwirkungen bis zur heutigen katholischen Dogmatik. Oder auch bis in die evangelische? Hat das Böse / Nichtige bei Karl Barth nicht ähnlich wenig ontologische Qualität wie das *Malum* als *Deficiens bonum* bei D. A. (103f)? Auch die mystisch-ekstatische Annäherung an Gott dürfte nicht nur auf die mittelalterliche areopagitische Mystik, sondern bis zu ähnlichen erstrebten Erfahrungen im evangelischen Bereich Auswirkungen haben.

Die Wirkung des *Corpus Dionysiacum* ist Thema des vierten Teils (129–184). Hier ist nicht nur der mittelalterliche D. A.-Kult zu nennen, sondern auch sein Einfluss auf den christlichen und nach-christlichen Pantheismus der Neuzeit (162f). Nicht nur in mystischer Frömmigkeit, sondern auch in der Kunstgeschichte (DADA! 177) bis hin zu Anselm Kiefer sind Nachwirkungen von Dionysius' Ansichten zu finden.

Der umfangreiche Teil V von Suchlas Werk (185–265) enthält 25 (!) Anhänge zu den Themen des Buchs: Die byzantinischen Herrscher um 500, Werkausgaben, Listen von Lesern, Kommentatoren usw. Bibliographie (266–300), Abbildungen, Landkarten und Indices (301–320) erschließen die Monographie, die als Schlüssel zur Werkausgabe des *Corpus Dionysiacum* (Berlin: de Gruyter) dienen kann. Die Beschäftigung mit D. A. gibt den Evangelischen die ernste Frage auf, wie viel philosophisches Erbe auch wir in unserer Theologie bis heute transportieren – meist, ohne es zu bemerken. Daher ist das Buch eine lohnende Lektüre auch für alle evangelischen Theologen und Theologinnen!

Jochen Eber

Paul Veyne: *Als unsere Welt christlich wurde (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, München: C. H. Beck, 2008, geb., 223 S., € 19,90

Dieses Buch ist eine Überraschung. Denn es ist für einen wissenschaftlichen Essay erfrischend unkonventionell geschrieben und fordert durch ebenso unkonventionelle Thesen heraus. Verfasst hat es der ehemals am renommierten Collège de France in Paris lehrende Althistoriker Paul Veyne. Der erste Satz seines zunächst 2007 in Paris erschienenen Buches zeigt, worum es geht: „Im Jahr 312 war das riesige Römische Reich Schauplatz eines der entscheidenden Ereignisse der abendländischen Geschichte, ja der Weltgeschichte“ (11). Die Bekehrung – eine solche ist es für Veyne eindeutig gewesen – Kaiser Konstantins wird als Angel- und Wendepunkt der Geschichte verstanden, schon das dürfte den einen oder anderen irritieren. Wie und warum wurde aus dem römischen Reich ein christliches? Wie war es möglich, dass die eben noch grausam verfolgten Christen nach dem 28. Oktober 312 plötzlich den Kaiser selbst als Christusgläubigen begrüßen konnten? Und wie konnte das Christentum innerhalb weniger Generationen zur Staatsreligion werden?

Diese Fragen haben die Forschung immer wieder beschäftigt. Diskutiert wird vor allem über Gründe und Ernsthaftigkeit der Hinwendung Konstantins zum christlichen Glauben, wobei die Einschätzung zwischen skrupellosem Machtpolitiker und frommem Herrscher schwankt. Zwar steht es Historikern eigentlich nicht zu, über Fragen des persönlichen Glaubens zu urteilen, Veyne tut es jedoch unbekümmert. Das ist akzeptabel, weil er erstens viele Quellenaussagen auf seiner Seite hat (die er freilich nicht immer genügend analysiert) und zweitens keinerlei apologetische Absicht verfolgt. Deutlich bezeichnet er sich als „Ungläubigen“ (32), was seiner Argumentation zugute kommt, seine gelegentlichen Ausflüge in theologische Gefilde aber eher problematisch erscheinen lässt (z. B. 35ff und auch der Anhang „Polytheismus und Monolatrie im alten Israel“, 153–179, der doch wie ein Fremdkörper wirkt).

Unter Missachtung der grundsätzlichen religiösen Fundierung des römischen Staates neigen bis heute manche Forscher dazu, Konstantin berechnendes Zweckdenken zu unterstellen. Aus politischem Kalkül habe er gleichsam am Reißbrett seine Machtmöglichkeiten geplant und dabei das Christentum als hilfreichen Faktor erkannt. Welches Szenario stellt Veyne dagegen? Das Christenproblem, so die Lage Anfang des 4. Jahrhunderts, musste endlich gelöst werden. Schon seit geraumer Zeit wurde die Autorität des Staates durch das Lavieren zwischen Verfolgen und Erlauben beschädigt, außerdem ließ sich dieser Glaube einfach nicht ausrotten. Allerdings machten die Christen gerade einmal zehn Prozent der Bevölkerung aus. Konstantin schloss sich also einer unterdrückten und vielen verhassten Minderheit an, nicht gerade ein Zeichen politischer Klugheit. Wäre es sein Ziel gewesen, seine Autorität auf die Kirche zu stützen, so hätte er eine schlechte Wahl getroffen. Diese Organisation dachte mehr an sich als an die

Macht des Kaisers und war überdies für ihre ständigen internen Streitigkeiten bekannt. Damit war also kein Staat zu machen. Wenn es, so Veynes logischer Schluss, keine religiösen und politischen Gründe für einen Wechsel zum Christentum gab und Konstantin mit diesem Schritt sogar ein Wagnis einging, dann müssen tiefere Motive vorgelegen haben. Für Veyne ist das ein Beleg für die Ernsthaftigkeit und Aufrichtigkeit von Konstantins Glaube.

Flüssig geschrieben und überzeugend argumentierend entwickelt Veyne seine Sicht. Klar arbeitet er heraus, dass Konstantin von seiner Erwählung überzeugt war und deshalb die Angelegenheiten der Kirche als eine wesentliche Aufgabe des Staates gesehen und dementsprechend gehandelt hat. Aber er blieb Kaiser eines hauptsächlich heidnischen Reiches. Weder er noch die nun begünstigte Kirche haben zwangsweise eine Christianisierung versucht, sondern in der Konkurrenz mit den heidnischen Kulturen leben müssen. Konstantin missbilligte zwar das Heidentum, verfolgte aber eine Politik der Toleranz, weil er der Überzeugung war, Glaube lasse sich nicht mit Gewalt erzwingen. Andererseits war ihm der Absolutheitsanspruch des Christentums wohl bewusst. Deshalb setzte er sich energisch für die Einheit der Kirche ein, bekämpfte Abweichungen und Häresien, berief Synoden und Konzilien ein und scheute sich nicht, Lösungen für diffizile theologische Probleme vorzuschlagen. Eine so außergewöhnliche Persönlichkeit wie Konstantin konnte nicht Christ werden, ohne auch Anführer der Christen zu sein.

Gerade diesen Aspekt hebt Veyne zu recht ausdrücklich hervor, denn er barg Schwierigkeiten für die Zukunft. Die Kirche – zwischen der Institution und dem christlichen Glauben wird nicht immer deutlich unterschieden – hat von dieser nicht vorhersehbaren Wendung der politischen Lage profitiert. Natürlich nahm sie Anerkennung, Hilfe und Zuwendung des Kaisers erleichtert und dankbar an, alles andere wäre nach der Leidenszeit der Verfolgungen unverständlich gewesen. Bei aller Freude war allerdings auch hinzunehmen, dass der Kaiser seiner althergebrachten Stellung gemäß Führungsgewalt in der Kirche beanspruchte und sich dafür von Gott eingesetzt und legitimiert verstand. Die Bischöfe akzeptierten das, wurden mit halbstaatlichen Funktionen betraut und passten zügig die Organisation der Kirche an das Reich an. Denn auf lange Sicht hatte Konstantin dem Christentum die Entfaltungsmöglichkeit zur Weltreligion verschafft.

Die damit verbundenen Akzentverschiebungen beschreibt Veyne zutreffend. Für alle sichtbar drang die Kirche in die Welt ein, aber umgekehrt drang auch die Welt in die Kirche ein. Aus der Gemeinschaft der Wenigen wurde die Institution der Vielen. Christsein bedeutete früher ein oft tödliches Risiko, jetzt war es aus Karrieregründen wichtig, Christ zu sein. Die recht große Zahl opportunistischer Bekehrungen wird das geistliche Niveau der Gemeinden kaum gefördert haben. Manch einer wird das enger werdende Bündnis zwischen den Kirchenoberen und dem Staat mit Sorge betrachtet haben, aber darüber schweigen die Quellen. Ende des 4. Jahrhunderts ist aus der Sekte dann die Staatsreligion des riesigen römischen Reiches geworden. Der zum Kaiser aufgestiegene spanische General Theo-

dosius verbot 392 radikal und endgültig alle Opfer und heidnischen Kulte. Jede Form heidnischer Alltagsfrömmigkeit wurde untersagt, selbst Girlanden zu Ehren der Schutz- und Hausgötter durften nicht mehr aufgehängt werden.

Diese Entwicklung schildert Veyne in geradezu unterhaltsamer Weise. Lese-freundlich ist der geringe Umfang der elf Kapitel (140 Seiten ohne Anhang). Man muss nicht mit allen Thesen übereinstimmen, zum Beispiel nicht mit der, das Christentum bilde „schon lange nicht mehr die Wurzeln Europas“ (150). Auch in den umfangreichen, an das Ende des Buches gesetzten Anmerkungen (180–221) gibt es manche zum Widerspruch reizende Bemerkungen. Bedauerlich ist das Fehlen einer Bibliographie (weiterführende Titel muss man sich mühsam aus den Anmerkungen herausuchen) sowie eines Registers. Das schmälert den Wert dieses altbekannte Forschungsthese gegen den Strich bürstenden Buches nicht, dem man viele Leser wünscht.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Wolfram Brandes, Felicitas Schmieder (Hg.): *Endzeiten. Eschatologie in den monotheistischen Weltreligionen*, geb., Berlin: de Gruyter, 2008, 432 S., € 88,–

Wolfgang Hage: *Das orientalische Christentum*, Religionen der Menschheit 29/2, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2007, geb., 548 S., € 98,–

Reiner Preul (Hg.): *Glücksfälle der Christentumsgeschichte*, Kieler Theologische Reihe 9, Münster u. a.: LIT, 2008, br., 224 S., € 19,90

Johannes Fried: „*Donation of Constantine*“ and „*Constitutum Constantini*“, Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 3, Berlin: de Gruyter, 2007, kt., 201 S., € 68,–

2. Mittelalter

Isidor von Sevilla: *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, übers. u. mit Anmerkungen versehen von Lenelotte Müller, Wiesbaden: Marix, 2008, geb., 736 S., € 25,–

Der bei mennonitischen Bergbauern in der Schweiz aufgewachsene Dietrich Schwanitz (1940–2004) hat 1999 den Bestseller „Bildung: Alles was man wissen muss“ veröffentlicht. Mit seinem Werk hat der Hamburger Professor auf den wunden Punkt einer Gesellschaft gezeigt, in der sich die verfügbare Information alle paar Jahre verdoppelt: Wir brauchen einen Bildungskanon, der den unveräußerlichen Kernbestand unserer Kultur im raschen Wandel der Zeiten zusammenfasst.

In der Übergangszeit von der Spätantike zum frühen Mittelalter hatte man dieses Problem noch nicht, aber es gab schon vergleichbare zusammenfassende Standardwerke. Dies ist zwar nicht *die* Epoche, mit der sich pietistische und freikirchliche Kirchengeschichtler bevorzugt zu befassen pflegen. Dennoch ist diese Zeit von großer Bedeutung für jeden, der Kirchengeschichte unterrichtet oder studiert. In diesen Jahrhunderten wurden durch die Übergabe des Erbes der Antike und des christlichen Altertums an die folgenden Generationen die geistigen Grundlagen des Mittelalters gelegt.

Eine herausragende Gestalt unter den Vermittlern des antiken Erbes war der spanische Erzbischof Isidor im westgotischen Sevilla (circa 560 bis 636 n. Chr.). In seiner Bedeutung für die westeuropäische Theologie- und Bildungsgeschichte kann nur Boëthius (circa 480 bis 524) und Cassiodorus (circa 485 bis nach 580) verglichen werden. Mit seinen zahlreichen Schriften (PL 81–83; CChr 108, 111, 113) wollte Isidor die Qualität der Ausbildung von Priestern und Mönchen sichern. Mit seiner Kompilation von Stoffen aus Kirchenväterschriften, Florilegien und zeitgenössischen Handbüchern rettete er das Wissen der Antike in die mittelalterliche Zeit hinüber. Eine „außerordentliche Nachwirkung auf das gesamte Mittelalter“ wird ihm noch heute attestiert, der auch als letzter lateinischer Kirchenvater apostrophiert wird (12).

Isidors bedeutendste Schrift sind die *Etymologiae*, die durch Begriffsanalysen die Einzelphänomene der Welt interpretieren und dadurch das gesamte Wissen der Zeit erschließen sollen (ebd.). Da Isidor sein Werk nicht mehr selbst fertig stellen konnte, wurde es von seinem Freund und Schüler Braulio, Bischof von Saragossa (nach 581 bis um 651), herausgegeben. Die promovierte Historikerin Lenelotte Müller aus Schifferstadt veröffentlicht mit der Ausgabe im Wiesbadener Marixverlag erstmals den kompletten Text des „Grundbuchs des ganzen Mittelalters“ (E. R. Curtius) auf Deutsch.

Die Wirkung von Isidors *Etymologiae* ersieht man daraus, dass in mittelalterlichen Klosterbibliotheken über 1000 Handschriften nachgewiesen werden können (16). Der Erfolg des Buchs mag damit zusammenhängen, dass Braulio den Stoff in 20 Bücher einteilte (15). Die ersten drei Bücher umfassen die sieben freien Künste, Buch IV die Medizin, Buch V Recht und Chronologie der Welt, die nach Isidors Rechnung knapp 150 Jahre vor dem 7. Jahrtausend steht. Theologie, Liturgie, Kirche und Sekten werden in den Büchern VI bis VIII beschrieben (205–322). Buch IX behandelt Sprachen, Bürger und Verwandtschaftsbeziehungen; Buch X enthält eine kurze etymologische Wortkunde. Die Bücher XI und XII beschreiben Menschen, Monster und Tiere, XIII und XIV die Welt, die Erde und ihre jeweiligen Teile. In den Büchern XV bis XX werden Kultur, Technik und Natur vor Augen gestellt: Bauen und Landbau, Steine und Metalle, Landwirtschaft, Krieg und Spiele, Schiffe, Gebäude, Kleidung, Essensgewohnheiten und -geschirr, landwirtschaftliche Geräte und Werkzeuge. Die Herausgeberin Müller liefert in den Anmerkungen ergänzende historische Informationen und

korrigiert, wo nötig, die etymologischen Deutungsversuche des Isidor aus heutiger Perspektive.

Vielleicht macht es die Kürze der von Isidor vermittelten Erklärungen zum gesammelten Wissen seiner Zeit, die das Buch zu einer spannenden Lektüre werden lässt. Welche Spiele gab es damals, wie weit waren die Kontinente bekannt, wie stellte man sich das Innere des Menschen vor? – Eine Frage reiht sich an die nächste und man ist erstaunt, was Gebildete (und aus Perspektive der Leser des Jahrbuchs gerade auch: Theologen!) damals wissen konnten.

In seinen drei Kapiteln über Theologie und Kirche behandelt Isidor zuerst die biblischen Bücher, die Buchproduktion allgemein, sowie kirchliche Feste und Kalender (Buch VI). Darauf fasst er das Wissen über Gott, die Engel, biblische Persönlichkeiten und die kirchlichen Stände zusammen (Buch VII). Schließlich gibt er einen Überblick über die Kirche und von ihr abgespaltene Gruppen, über das Judentum und heidnische Philosophen, Dichter und ihre Götter (Buch VIII).

Kaum jemand wird das komplette Werk durchlesen. Aber gerade das Stöbern vermittelt einen lebendigen Eindruck von Lebenswelt und Wissenskosmos am Anfang des Mittelalters. Es muss nicht extra erwähnt werden, dass die 736 Seiten umfassende deutschsprachige Ausgabe *wohlfeil* angeboten wird! Daher kann man sie nicht nur theologischen Seminarbibliotheken (ein Muss!), sondern auch Theologiestudierenden zur Anschaffung empfehlen.

Jochen Eber

Michael Basse: *Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen II/2, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, kt., 219 S., € 34,–

Kirchengeschichtliche Epochen werden erst im Nachhinein durch die Geschichtsschreibung festgelegt. Zwar gibt es reale Anzeichen für einen grundlegenden Wandel, jedoch geschehen sie nicht ohne Vorbereitung. In der populären Kirchengeschichtsschreibung wird allzu gerne der Glanz einer neuen Zeit vor einer dunklen Folie der vorausgehenden gezeichnet. Nichts anderes begegnet gelegentlich auch in der Reformationsgeschichtsschreibung. Es ist deshalb von großem Nutzen, wenn die kirchliche und theologische Entwicklung des 15. Jh. in einem Handbuch in einer überblickartigen Weise dargestellt wird, die nicht allzu sehr ins Detail geht, aber dennoch eine Hilfe ist, die eingangs skizzierten Verzeichnungen von Geschichte zu vermeiden. Die Reihe, in die der hier vorzustellende Band gehört, hat seit vielen Jahren in bewährter Weise diese Aufgabe wahrgenommen.

In fünf Kapiteln wird die kirchliche und theologische Entwicklung im 15. Jh. dargestellt. Die so entstandene Gliederung seziert nicht die zu behandelnde Zeit

chronologisch in einzelne Abschnitte, sondern es kommt zu einer Beschreibung der Entwicklung der je unterschiedlichen Themen während des Jahrhunderts. Weil man in der Kirchengeschichtsforschung inzwischen längst dazu übergegangen ist, nicht nur die theologischen und frömmigkeitsgeschichtlichen Entwicklungen wahrzunehmen und diese nicht getrennt von der gesellschaftlichen und politischen Lebenswirklichkeit der Menschen darzustellen, ist es folgerichtig, wenn in Kapitel 1 (37–57) zunächst das Thema „Christentum und Gesellschaft“ behandelt und hierbei in einem ersten Teil die Kirche als Institution und als Gemeinschaft der Gläubigen unterschieden wird. In den beiden anderen Unterabschnitten geht es dann jeweils um die verschiedenen Ausprägungen christlichen Lebens in der städtischen und ländlichen Gesellschaft. Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass schon hier Themen, die in der Beschäftigung mit der Reformationszeit begegnen (z. B. Bauernkriege), vorkommen. „Reform und Reformation“ begegnen als Schlüsselbegriffe schon während dieses ganzen Jahrhunderts (35) und sind keineswegs als Reaktion auf die Missstände in der Zeit des Jahrhundertwechsels zu reduzieren. Kritik am Verhalten der Kleriker und – wenigstens in der 2. Hälfte des Jh. – am Ablasswesen sind keine Besonderheiten, die mit den Reformatoren begonnen hätten. Vor allem für die städtische Gesellschaft war die Anhebung der Bildung signifikant. Der Kirche waren diese Entwicklungen weder unbekannt, noch ging sie einfach darüber hinweg. Zeichen dafür waren die Konzilien – v. a. in Konstanz, Basel, Florenz –, die neben der Überwindung des „Abendländischen Schismas“ (Päpste in Rom und Avignon) sich um theologische Grundsatzfragen (v. a. die Auseinandersetzung mit den Hussiten) und mit einer grundsätzlichen Reform der Kirche zu beschäftigen hatten. Auch wenn sich in der Spannung zwischen Konziliarismus und Papalismus der letztere durchsetzte – und einen moralischen Tiefpunkt erlebte, dürfen die Bemühungen auf den Konzilien in ihrer Rolle als Vorbereiter der Reformation nicht unterschätzt werden. Diesen großen Ereignissen ist das 2. Kapitel (58–108) gewidmet. Kapitel 3 behandelt die Thematik „*Studia humanitatis* im Renaissancepapsttum“ (109–129), während Kapitel 4 sich stärker von den kirchenpolitischen Maßnahmen weg- und zur „Frömmigkeit, Theologie und Glaubensvermittlung“ hinwendet (130–192). Kapitel 5 (193–212) erscheint auf den ersten Blick eine Sonderstellung einzunehmen, weil es sich mit der „Christenheit und den nichtchristlichen Religionen“ beschäftigt. Wenn man aber nur bedenkt, dass nach dem Fall Konstantinopels im Jahr 1454 der Islam immer weiter in das Herz Europas drängte, die Juden aus Spanien und Portugal vertrieben wurden und es auf Grund der Entdeckung der „Neuen Welt“ zur Begegnung mit bis dahin völlig unbekannten Religionen kam, wird ersichtlich, dass diese Frage ebenfalls in diesem Band abgehandelt werden muss.

Eingangs wurde neben der Notwendigkeit, dieses vorreformatorische Jahrhundert wenigstens überblickartig zu kennen, wenn man einen rechten Zugang zum Reformationsjahrhundert haben will, auch festgehalten, dass es freilich in einem überschaubaren Band von ca. 200 Seiten nicht anders gehen kann, als grobe Li-

nien zu zeichnen. Dies ist Stärke und Schwäche des Buches zugleich. Dass der Leser an mancher Stelle – etwa bei der Darstellung der Auseinandersetzung um die Hussiten – etwas intensiver eingeführt werden möchte, kann nicht ausbleiben. Der an weiteren Informationen Interessierte erhält dafür aber ein 19-seitiges weiterführendes Literaturregister.

Ein anderer Punkt, der bei der Lektüre gelegentlich problematisch wirkt, ergibt sich durch die thematische Zugangsweise. Sie verführt manches Mal dazu, Fakten in verschiedenen Zusammenhängen wiederholt zu erwähnen. Das hätte nicht sein müssen, gerade wenn man den geringen Raum bedenkt, der für die Darstellung von so umfangreichem Stoff zur Verfügung stand. Andererseits wird es dem Leser dadurch erspart, ständig hin und her blättern zu müssen.

Der Charakter eines Handbuches ist hervorzuheben. Zum schnellen Einblick in das vorreformatorische Jahrhundert und somit als Nachschlagewerk für die heimische Bibliothek (v. a. bei dem moderaten Preis) kann der Band zu Lektüre und Anschaffung nur empfohlen werden.

Klaus vom Orde

3. Pietismus und Neuzeit

Dorothea Wendebourg (Hg.): *Paul Gerhardt – Dichtung, Theologie, Musik, Wissenschaftliche Beiträge zum 400. Geburtstag*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, 374 S., € 89,-

Paul Gerhardt, einer der bedeutendsten Dichter geistlicher Lieder in der evangelischen Kirche, wurde anlässlich seines 400. Geburtstages im Jahr 2007 in unterschiedlichen Bereichen der evangelischen Kirche und Theologie gefeiert. In umgekehrt proportionalem Verhältnis zu seinem Bekanntheitsgrad und vor allem derjenigen seiner Lieder, die geradezu volksliedhaften Charakter angenommen haben („Nun ruhen alle Wälder“) oder die durch die großen Oratorien Johann Sebastian Bachs berühmt wurden („Ich steh’ an deiner Krippen hier“; „O Haupt, voll Blut und Wunden“) steht das, was über seine Biografie bekannt ist. So lassen sich die Informationen über seinen schulischen Werdegang und sein Studium (inklusive der Studiendauer) nur indirekt erheben. Über die (theologischen) Hintergründe seiner (auch im Verhältnis zu seinen durchaus orthodoxen) Kollegen renitenten Weigerung, den kurfürstlichen Religionsrezess zu unterschreiben (oder ihm wenigstens ohne Unterschrift Folge zu leisten), auf Beschimpfungen der Reformierten auf der Kanzel zu verzichten, wird mehr spekuliert, als dass sich historische Fakten erheben lassen.

Schon aus diesem Grund konnte man gespannt darauf sein, ob das Jubiläum über die erbauliche Adaption Gerhardts hinaus neues Material würde erheben

können. Das interdisziplinäre Symposium am 15./16. 6. 2007, veranstaltet von der Humboldt-Universität zu Berlin in Verbindung mit der Evangelischen Akademie der Berlin-Brandenburgischen Kirche, dessen Vorträge im vorliegenden Band veröffentlicht sind, war geeignet, dass einige dieser Hoffnungen erfüllt werden würden. Die insgesamt 14 Beiträge vermitteln ein Bild von Leben und Wirken Paul Gerhardts und lesen es in seine Zeit ein. Unter den Autoren befinden sich nicht nur ausgewiesene Kenner des 17. Jahrhunderts (Heinz Schilling, Allgemeinhistoriker), Kirchenhistoriker (A. Beutel, U. Mennecke, D. Wendebourg, M.J. Haemig, A. Stegmann) und solche, die schon vorher mit Arbeiten zu Gerhardt hervorgetreten sind (C. Bunners, J. Henkys), sondern auch Literaturwissenschaftler (H.-H. Krummacher, W. Kühlmann, I. Scheitler) und Systematiker (N. Slenczka). Inhaltlich wird – nach einer Einführung in die politisch-gesellschaftliche Situation Deutschlands in der 1. Hälfte des 17. Jh. (Schilling) – Paul Gerhardt und sein Werk in Beziehung gesetzt zur „deutschen Dichtung des 17. Jahrhunderts“ (Krummacher), „zur lateinischen geistlichen Dichtung“ seiner Zeit (Kühlmann), zum „katholischen Kirchenlied“ (Scheitler), zu Martin Luther (Slenczka) und zum Großen Kurfürsten (Beutel). Seinen Liedern zu Krieg und Frieden (Mennecke) und Johann Crüger und Johann Georg Ebeling, die die Melodien für Gerhardts Lieder schrieben (Bunners, Liebig), sind ebenso Beiträge gewidmet, wie seiner Rezeption in Amerika (Haemig) und im Gesangbuch (Henkys).

Neben einer Menge Detailsinsichten innerhalb der genannten Themenfelder ist hier vor allem auf zwei Dinge aufmerksam zu machen:

1. Aus der Studienzeit und dem Aufenthalt Paul Gerhardts in Wittenberg ist bislang abgesehen vom Studienbeginn (1628) und seinem Auftauchen in Berlin (1642/43) so gut wie nichts bekannt gewesen. Man ging auf Grund einer – allerdings aus der Zeit nach Gerhardt stammenden – Quelle einzig davon aus, dass er vermutlich seit Mitte der 1630-er Jahre als Informator in Wittenberg gearbeitet habe. Bei der Frage, ob und inwiefern er nebenbei sein Studium weiter betrieben hatte, war man auf Schlussfolgerungen und Spekulationen angewiesen. Auch jetzt hat sich die Decke noch nicht gelüftet, aber es konnte inzwischen der Druck einer Disputation aus dem Jahr 1630 nachgewiesen werden, die unter Johannes Brunnemann als Präses und mit Paul Gerhardt als Respondent am 6. Nov. stattfand. Der (lateinische) Text dieser Disputation ist im vorliegenden Aufsatzband veröffentlicht. Auf den ersten Blick mag das Thema, das aus der philosophischen Logik entnommen ist, enttäuschend sein: „De conversione propositionum, seu enunciationum simplicium“ (Über die Umkehrung von einfachen Aussagen). Wenn man aber bedenkt, welch große Rolle eine exakte Definition und Formulierung für die damalige Theologie spielte, wird man das gut erworbene Rüstzeug im Umgang mit Sprache und Argumentationsreihe im Werk Gerhardts wiederfinden. Dies lassen die Untersuchungen zu verschiedenen Liedern Paul Gerhardts in den später folgenden Aufsätzen des Bandes erkennen. Vor allem ist hier auf den Beitrag Krummachers zu verweisen, der darauf hinweist, dass sich die Ar-

gumentationsform der (aristotelischen) Dialektik, die in der damaligen „thetischen Theologie“ (Dogmatik) gängig war, in Gerhardts Liedern wiederfindet (83). Zu später vorgenommenen Kürzungen (Auslassungen von Einzelstrophen) schreibt Krummacher: „Hier haben offenkundig die Redaktoren gemeint, es besser zu wissen als der in den sprachlich-literarischen Disziplinen seiner Zeit gründlich ausgebildete Autor [scil. Gerhardt], der sehr wohl wusste, was er theologisch sagen wollte und mit welchen Mitteln er es angemessen sagen konnte“ (84).

2. Stegmann hat eine ausführliche Gerhardtibliographie zusammengestellt (26 Seiten im Petit-Druck), die auch populäre Beiträge aufnimmt. Wer sich näher mit Paul Gerhardt beschäftigen will, wird hier einen ausgezeichneten Zugang zur einschlägigen Literatur finden.

Gerade bei einer Thematik, die wegen der geringen Quellenbasis viele Lücken lässt, ist es nicht verwunderlich, dass sich die Beiträge in Einzelfragen durchaus widersprechen. So nimmt der Leser mit Interesse wahr, wie Stegmann versucht, das – bekannte und viel besprochene – Diktum Gerhardts, man könne die Reformierten nicht „quatenus tales (als) Christen“ bezeichnen, mit Hilfe der in Wittenberg gelernten Logik seiner Anstößigkeit zu berauben (38), während Beutel darlegt, wie der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm bis zu einer kaum erträglichen Schmerzgrenze ging, um dem streitbaren Lutheraner Gerhardt zu ermöglichen, als Geistlicher in Berlin zu bleiben; weil dieser kein Friedensangebot annahm, gesteht Beutel Gerhard „subjektive Wahrhaftigkeit“ (173) zu, zieht ihn aber gleichzeitig einer ihm nicht recht verständlichen Unbeweglichkeit (171). Ergänzend sei noch darauf verwiesen, dass Beutel es als „geschmacklos“ wahrnimmt, wenn dieser Kampf Gerhardts mit dem Kirchenkampf im Dritten Reich verglichen wird (171) und Haemig vom Gerhardt-Jubiläum im Jahr 1907 berichtet, wo der Vergleich zwischen Luthers Kampf um den rechten Glauben mit Gerhardt gezogen wird (259f).

Hier können nur wenige Blüten eines reichen Blumenstrausses zu Paul Gerhardt vorgestellt werden, den dieser Band ausmacht. Auch wenn längst nicht alle Fragen beantwortet werden konnten, die bei der Beschäftigung mit Paul Gerhardt auftauchen, so sind manche Lücken geschlossen, manche Ideen zur weiteren Interpretation der vorliegenden Quellen gegeben und ein imposantes Gemälde eines mit seinen Liedern – inzwischen weit über das Luthertum hinaus geehrten – Theologen und geistlichen Dichters gezeichnet.

Klaus vom Orde

Marcus Meier: *Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täuferum*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 53, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., 304 S., € 52,-

In seiner von Hans Schneider betreuten und 2003 in Marburg angenommenen kirchengeschichtlichen Dissertation stellt sich Marcus Meier angesichts eines nachlassenden Interesses der Pietismusforschung an traditionsgeschichtlichen Verbindungen zwischen Täuferum und Pietismus die Aufgabe, für den relativ gut dokumentierten Fall einer radikalpietistischen Gemeindebildung um den Müller und theologischen Autodidakten Alexander Mack (1679-1735) exemplarisch die Aufnahme täuferischer Traditionen und Impulse im radikalpietistischen Milieu herauszuarbeiten. Im August 1708 haben, so ein zeitgenössischer Bericht, bei Schwarzenau in „dem daselbst fließenden Waßer der Eder erwachsene Manns und Weibs Persohnen nackend gebadet“ und „solches als die rechte Taufe instituiert“. Mit der Taufe schlossen sich die drei Frauen und fünf Männer zu einer Gemeinde zusammen, deren Ordnungen konsequent dem apostolischen Vorbild entsprechen sollten. Neben dem Taufritual durch dreimaliges Untertauchen gehörten dazu der Brudernamen, der Kuss der Liebe, die Krankenölung und die Feier von Fußwaschung und Abendmahl im Rahmen eines Liebesmahls. Diese Ordnungen und eine pazifistische Nachfolgeethik gehören bis heute zu den Charakteristika der aus der „neutäuferischen“ Schwarzenauer Gruppe hervorgegangenen taufgesinnten Brüderkirche (Church of the Brethren), die neben den Mennoniten und den Quäkern zu den historischen Friedenskirchen gerechnet wird. Da die Schwarzenauer Neutäufer seit 1719 in mehreren Wellen nach Nordamerika auswanderten, ist die Brüderkirche heute vor allem in den USA verbreitet, aber auch — Frucht einer im späten 19. Jahrhundert einsetzenden Missionsarbeit — in Nigeria, der Karibik und Indien. Weitere nordamerikanische Denominationen, die gemeinsame Ursprünge mit der Brüderkirche haben, sind die Old German Baptist Brethren, die Brethren Church und die Fellowship of Grace Brethren Churches.

Die Geschichte der Brüderkirche wird an deren theologischen Ausbildungsstätten in Nordamerika auf einem bemerkenswert hohen akademischen Niveau betrieben, in engem Austausch sowohl mit der dortigen mennonitischen Täufersforschung als auch mit der deutschen Pietismusforschung. Von der letzteren herkommend, legt Meier nun nicht nur die bisher gründlichste Untersuchung zur Vor- und Frühgeschichte der Bewegung in deutscher Sprache vor, sondern zieht auch zahlreiche bisher nicht berücksichtigte Quellen aus öffentlichen und privaten Archiven heran und arbeitet bei seiner Rekonstruktion des traditionsgeschichtlichen Kontextes der Schwarzenauer Gemeindebildung mit einer großen Zahl von zeitgenössischen, teilweise sehr seltenen Druckschriften.

Die Arbeit ist in einen historischen Teil und eine systematische Darlegung der theologischen Gedankenwelt der Schwarzenauer Neutäufer unterteilt. Die Ver-

bindung von narrativer Darstellung und analytischer Untersuchung gelingt besonders eindrucksvoll in den ersten Kapiteln des ersten Teils, der die Vorgeschichte bis zur ersten Taufe von 1708 behandelt. Meier rekonstruiert hier zunächst biographisch den Werdegang und die religiösen Hintergründe von fünf der acht Gründungsmitglieder, die sich zwischen 1706 und 1708 als radikalpietistische Glaubensmigranten in der Grafschaft Sayn-Wittgenstein-Hohenstein niedergelassen hatten, deren Grundherren dem radikalen Pietismus wohlwollend gegenüberstanden. Drei der zukünftigen Neutäufer stammten aus reformierten, zwei aus lutherischen Territorien und waren als Vertreter radikalpietistischer Konzepte mit ihren jeweiligen Obrigkeiten in Konflikt geraten. Neben der Einbindung in radikalpietistische Netze lassen sich für die Gründungsmitglieder oder für Personen aus ihrem näheren Umfeld in der Pfalz, in Württemberg und in Hessen die Kenntnis täuferischer Schriften oder Kontakte zu Mennoniten nachweisen.

In den Jahren um 1700 wurde in radikalpietistischen Zirkeln die von der englischen Prophetin Jane Leade propagierte Erwartung einer endzeitlichen Sammlung einer philadelphischen Gemeinde (Offb 3,7) aus Brüdern und Schwestern nach dem Modell des Urchristentums intensiv diskutiert. Ernst Christoph Hochmann von Hochenau (1670-1721), der Alexander Mack und die Entstehung der Schwarzenauer Gemeinde maßgeblich beeinflusste, ohne sich letzterer selbst anzuschließen, verband Leades philadelphisches Gedankengut mit direkten Anleihen aus den Werken Menno Simons' und anderen täuferischen Werken. Ein Modell für die Restitution der Ordnungen der urchristlichen Gemeinde, einschließlich der Taufe der Gläubigen durch Untertauchung, hatte Gottfried Arnolds „Die Erste Liebe Der Gemeinen Jesu Christi/ Das ist/ Wahre Abbildung Der Ersten Christen“ (1696) vor Augen gestellt. Um die Kindertaufe und die Taufe der Gläubigen wurde in radikalpietistischen Kreisen seit 1699 bis 1715 intensiv gerungen, wobei die Gegner der Kindertaufe für ihre Argumentation neben täuferischen interessanterweise auch quäkerische Schriften (Robert Barclay) heranzogen.

Während andere Vertreter des radikalen Pietismus die tatsächliche Verwirklichung des urchristlichen Modells von den unmittelbar bevorstehenden Endzeiterignissen erwarteten oder als konsequente Spiritualisten die Restitution der äußerlichen Ordnungen des Urchristentums gar nicht für erstrebenswert erachteten, war die Schwarzenauer Gemeindegründung von 1708 ein Reflex auf das Ausbleiben der erwarteten Ankunft Christi auf Erden. Apokalyptische Naherwartung und Spiritualismus traten bei den Neutäufern zugunsten einer am Buchstaben der Schrift orientierten Gehorsamsfrömmigkeit zurück. Trotz der belegbaren freundschaftlichen Kontakte zu Mennoniten und trotz der auffälligen Analogien zum Täuferium des 16. Jahrhunderts musste der Kreis um Mack eine deutliche Diskrepanz zwischen dem eigenen ekklesiologischen Ideal und den zeitgenössischen Mennonitengemeinden wahrnehmen.

Aus der Zweiteilung in einen historischen und einen systematischen Teil ergeben sich einige inhaltliche Doppelungen. Da Quellenlage und Forschungsstand für das Täuferium in den relevanten Regionen um 1700 ungleich dürftiger sind als im Hinblick auf den Pietismus, d. h. gelegentlich zu Rückschlüssen vom Allgemeinen aufs Besondere und zu Wahrscheinlichkeitsargumenten zwingen, muss eine gewisse Asymmetrie bei der Rekonstruktion des Lehr- und Gemeindebildungsprozesses „zwischen Pietismus und Täuferium“ in Kauf genommen werden. Weiter zu diskutieren wird Meiers Schlussfolgerung sein, das „Urchristentum“ stelle bei den Neutäufern eine verpflichtende Norm neben der Heiligen Schrift dar (266). Die Aufnahme täuferischer Impulse bei der Entstehung der biographisch und theologisch im Radikalpietismus beheimateten Neutäufer wird plausibel dargelegt. Für einen generalisierbaren Nachweis eines täuferischen Einflusses auf die Entstehung der radikalpietistischen Strömungen wären, wie Meier abschließend konstatiert, noch weitere Untersuchungsgegenstände ähnlich gründlichen Analysen zu unterziehen (267).

Martin Rothkegel

Johannes Wallmann: *Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze II*, Tübingen: Mohr Siebeck 2008, Ln., XIV, 408 S., € 109,-

13 Jahre nach dem 1995, im Jahr seiner Emeritierung, veröffentlichten Sammelband *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock* legt Johannes Wallmann, langjähriger Bochumer Ordinarius für Kirchengeschichte und derzeitiger Honorarprofessor an der Berliner Humboldt-Universität, eine zweite Aufsatzsammlung vor. Auch diesmal sind die verhandelten Themen überwiegend aus der deutschen evangelischen Kirchengeschichte im 17. Jahrhundert gegriffen – einem Bereich, für den der Autor wie wohl kein Zweiter als Experte gilt. Diesmal liegt der Schwerpunkt, wie der Titel angibt, eindeutig auf dem Pietismus. Dreizehn der insgesamt zwanzig Aufsätze wurden zwischen 1995 und 2007 bzw. (in zwei Fällen) noch gar nicht veröffentlicht. Die *Pietismus-Studien* repräsentieren also durchaus Wallmanns aktuelle Forschungsarbeit und erlauben, da viele von Wallmanns Thesen in Aufsatzform publiziert wurden, einen guten Zugriff zu dessen wissenschaftlichem Werk. Kriterium bei der Auswahl war zugleich, dass die Beiträge „Grundfragen“ von allgemeinerem Interesse diskutieren und zur Beantwortung der „Frage, was eigentlich der Pietismus ist“, beitragen sollten (V).

Die zwischen 9 und 45 Seiten langen, auf gleichbleibend hohem Niveau verfassten Aufsätze beschäftigen sich mit einem Panorama unterschiedlicher Sujets. Die Ankündigung auf dem Buchumschlag, besonderes Augenmerk liege auf der Haltung des Pietismus zum Judentum, ist irreführend. Im Zentrum steht vielmehr das Denken und Wirken Philipp Jakob Speners. Die Schwerpunktsetzung ent-

spricht Speners Bedeutung als „Vater des Pietismus“, aber auch dem jahrzehntelangen Forschungsschwerpunkt Wallmanns, gilt dessen zuerst 1971 erschienene Habilitationsschrift *Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus* doch nach wie vor als Standardwerk, wie Wallmann selbst ohne falsche Bescheidenheit anmerkt (VI). Insbesondere bei Fragen zu Spener und dessen Umfeld erlaubt es Wallmanns stupende Sach- und Quellenkenntnis, immer wieder neues Forschungsterrain zu betreten. Speziell mit Spener beschäftigen sich der biographische Überblick „Philipp Jakob Spener, der Vater des Neuprotestantismus“ (132–145), eine kleine Studie über „Spener als Seelsorger“ (308–322), die den Theologen als „Pastor Pastorum“ seiner Generation und einfühlsamen Briefseelsorger (mit Beispieltexen) vorstellt, der Aufsatz „Philipp Jakob Speners Auseinandersetzung mit der tridentinischen Rechtfertigungslehre“ (182–201) über dessen Werk *Die evangelische Glaubens-Gerechtigkeit* (1684) und ein Beitrag über Speners positives Verhältnis zur neueren Physik mit dem Titel „Kometenfurcht und neuzeitliche Wissenschaft. Speners Distanz zum vierten Buch vom Wahren Christentum“ (323–341). Über frühe Kontaktnetze in Speners Umfeld berichtet der Aufsatz „Lutherischer und reformierter Pietismus in ihren Anfängen. Zwei unbekannte Briefe von Johann Jakob Schütz an Cornelius de Hase in Bremen“ (146–154). Die einzige bekannte Gegenschrift zur *Pia Desideria* aus dem kirchenkritischen Spiritualismus referiert der Aufsatz „Pietismus und Spiritualismus. Ludwig Brunnquells radikalpietistische Kritik an Speners *Pia Desideria*“ (155–167).

Obwohl Wallmann seine Streitschriften gegen die Ausweitung des Pietismusbegriffs, mit denen er die Entstehung der vierbändigen *Geschichte des Pietismus* (1993–2004) kritisch begleitete, nicht in die Aufsatzsammlung aufgenommen hat, was zu einer Entpersonalisierung der Debatte beiträgt, versteht er die *Pietismus-Studien* insgesamt als einen „neuerlichen Beitrag zu der gegenwärtigen Diskussion um die Definition des Begriffs Pietismus“ (VI). Hierzu dient der Wiederabdruck der stärker theoretisch angelegten, forschungsgeschichtlich bedeutsam gewordenen Aufsätze „Pietismus und Orthodoxie. Überlegungen und Fragen zur Pietismusforschung“ (1–21) von 1966 und „Die Anfänge des Pietismus“ (22–66) von 1978, aber auch der neuere Beitrag „Was ist Pietismus?“ (211–227). Für Wallmann ist der Pietismus „neben dem angelsächsischen Puritanismus die bedeutendste religiöse Bewegung des Protestantismus seit der Reformation“ (212). Während sie ihre Wurzeln als Frömmigkeitsrichtung zu Beginn des 17. Jahrhunderts in den Erbauungsschriften Johann Arndts habe („Pietismus im weiteren Sinne“), setze sie als eigentliche, soziologisch erkennbare Reformbewegung erst mit Philipp Jakob Spener ein („Pietismus im engeren Sinne“). Die Neuansätze Speners sieht Wallmann in der Konventikelbildung zur Sammlung und Förderung der Frommen (*ecclesiola in ecclesia*), in der chiliastischen Eschatologie (mit Hoffnung auf die Bekehrung der Juden) und in der Mahnung zum Bibellesen der Laien. Diesen Themen gehen jeweils auch separate Beiträge nach. Arndts Bemühen, die geistliche Apathie des Kirchenvolkes zu überwinden, sind der

Aufsatz „Zur Frömmigkeitskrise des 17. Jahrhunderts“ (118–131) und der lezenswerte biographische Versuch „Johann Arndt (1555–1621)“ (67–87) gewidmet. Arndts beispiellos erfolgreiche *Vier Bücher vom wahren Christentum* (1605–1610) wurden nach Wallmann zum „klassischen Erbauungsbuch des Protestantismus“ (67), von den Pietisten ebenso geliebt wie von ihren erbitterten späorthodoxen Gegnern. Nach Wallmann kommt daher in unlösbare Aporien, wer Arndt und nicht Spener zum eigentlichen Begründer des Pietismus erklärt. Auch sonst war die lutherische Orthodoxie frömmigkeitsgeschichtlich keineswegs „tot“. Der Beitrag „*Pietas contra Pietismus. Zum Frömmigkeitsverständnis der lutherischen Orthodoxie*“ (105–117) stellt ihre reiche *Pietas*-Literatur von Johann Gerhard bis Ernst Salomon Cyprian vor. Die Neuerungen des Spenerischen Pietismus gegenüber der orthodoxen Frömmigkeit untersuchen die Aufsätze „Vom Katechismuschristentum zum Bibelchristentum“ (228–257) und „Herzensgebet oder Gebetbuch?“ (284–307), nach denen der Pietismus im Kern eine Bewegung der allgemeinen und umfassenden Bibellektüre und des freien, persönlichen Gebetes war.

In dem Aufsatz „Martin Bucer und der Pietismus“ (88–104) weist Wallmann nach, dass sich die Pietisten auch mit ihren Konventikeln nur selten auf den Straßburger „Pietisten unter den Reformatoren“ beriefen. Nach „Das Melanchthonbild im kirchlichen und im radikalen Pietismus“ (168–181) brachte der kirchliche Pietismus (Spener) eine deutliche Aufhellung des in der Orthodoxie dunklen Melanchthonbildes, der radikale Pietismus (Gottfried Arnold) dagegen eine noch negativere Bewertung. Gemeinsam war den unterschiedlichen Strömungen des Pietismus jedoch, wie „Der alte und der neue Bund. Zur Haltung des Pietismus gegenüber den Juden“ (258–283) zeigt, ein weitaus freundlicherer Umgang mit den Juden, als ihn die Orthodoxie pflegte. Spener und Arnold waren es auch – so Wallmanns verblüffende These –, die durch Fokussierung auf den judenfreundlichen „jungen Luther“ (einschließlich der Neuedition der auf der Wartburg verfassten Kirchenpostille in ursprünglicher Gestalt) die Judenfeindschaft des „alten Luther“, auf den sich die Orthodoxie berufen hatte, bis ins 20. Jahrhundert hinein weitgehend vergessen ließ! Einen Blick in das 18. Jahrhundert werfen schließlich die Aufsätze „Erdmann Neumeister – der letzte orthodoxe Gegner des Pietismus“ (202–210), „Goethe und der Pietismus in Frankfurt am Main“ (342–361) und „Preußentum und Pietismus“ (362–394).

Wallmann schreibt präzise und ohne Redundanzen. Zu den Vorzügen des Bandes gehört, dass die Aufsätze, obwohl unterschiedlichen Kontexten entstammend und für die Veröffentlichung nicht überarbeitet, ein in sich stimmiges Gesamtbild ergeben. Nur selten findet sich eine innere Spannung wie diejenige, dass Wallmann in einem Beitrag auf den „weiten öffentlichen Widerhall“ von Speners *Pia Desideria* hinweist und ihn mit der Aufnahme der 95 Thesen vergleicht (155f), den Vergleich der Rezeption von *Pia Desideria* und Lutherschriften in einem früher entstandenen Aufsatz jedoch ablehnt, da Speners Programmschrift keine außergewöhnliche Verbreitung gefunden habe (44–47). In der Darstellung

der orthodoxen, pietistischen und spiritualistischen Vorstellungen bleibt Wallmann quellennah und verzichtet weitgehend auf Wertungen. Trotzdem werden seine Sympathien vereinzelt deutlich, etwa in seiner Vermutung, ein Gelingen von Speners Versuch einer Reform der Frankfurter Beichtpraxis hätte Goethes spätere Enttäuschungserfahrung mit der Frankfurter evangelischen Kirche möglicherweise verhindern können (361). Eine Ausnahme in Wallmanns Geschichtsanalyse *sine ira et studio* stellt ein Passus dar, in dem er Speners Verteidigung des reformatorischen *sola fide* scharf mit aktuellen Tendenzen im Umfeld der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* kontrastiert: In der die *Gemeinsame Erklärung* bestätigenden *Gemeinsamen Offiziellen Festlegung* von 1999 und ihrem *Annex* sei „genau das passiert, wovor Spener so eindringlich gewarnt“ habe, die „fatale Preisgabe“ der reformatorischen Unterscheidung von Rechtfertigung und Heiligung (200f).

Neben dem Personenregister enthält das Buch ein Register für „Länder und Orte“. Erfreulich sind die Stichworte in der rechten Kopfzeile einer Doppelseite, die die schnelle Durchsicht des Werkes erleichtert. Auch das Inhaltsverzeichnis enthält detaillierte Unterüberschriften und ist somit deutlich nutzerfreundlicher, als man von Aufsatzsammlungen gewohnt ist. Störend wirkt lediglich eine Reihe von Druckfehlern: Valentin Ernst Löschner und Ernst Salomon Cyprian wurden jeweils 1673, nicht 1643 geboren (202), Carl Hinrichs veröffentlichte sein *Preußentum und Pietismus* 1971, nicht 1961 (362). Bei der Wiederholung des Arndt-Zitats auf S. 75 muss es „schändliche“ statt „schädliche“, in dem Spener-Zitat auf S. 259 „viel seligern und herrlicheren stande“ statt „viel seligem und herrlichem stande“ heißen. Einige Seitenangaben des Inhaltsverzeichnisses sind falsch (XII Z. 4; XIII Z. 9; XIII Z. 22; XIII Z. 38); der Abdruck des griechischen εὐσέβεια auf S. 107 ist missglückt. An einzelnen Stellen finden sich Druckfehler bei Orthographie (113 Z. 37 „Sc[h]ola“; 212 Z. 29 „gege[be]n hat“; 225 Z. 15 „sonder[n]“; 369 Z. 15 „reformier[t]en Kulturpolitik“), Flexionen und Präpositionen (VI Z. 31; 38 Fn. 73 Z. 4; 62 Z. 33; 83 Z. 39; 103 Z. 19; 148 Z. 5; 235 Z. 35; 327 Z. 34; 361 Z. 10; 370 Z. 10; 371 Z. 19; 387 Z. 24; 388 Z. 20) sowie Zeichensetzung (60 Z. 1; 80 Z. 2; 109 Z. 2; 111 Z. 18f; 141 Z. 23; 156 Z. 24; 301 Z. 6; 352 Z. 17). Etwas verwirrend ist auch die uneinheitliche Schreibweise der Kurzform von Buchtiteln, etwa bei Arndts Hauptwerk („Wahres Christentum“, Wahres Christentum oder *Wahres Christentum*), und die manchmal originalgetreue, manchmal modernisierte Orthographie von Quellenzitaten.

Äußerlich besticht der Band durch eine repräsentative Aufmachung mit hervorragender Bindung und Verarbeitung, die allerdings auch ihren repräsentativen Preis hat. Er wird viele Interessenten zwangsweise an eine gute Bibliothek oder, für eine eingeschränkte Ansicht des Werkes, auf die Google-Buchseite verweisen. Ob so oder so: Wer sich in die Geschichte des frühen Pietismus einarbeiten will, kommt um Wallmanns Forschungsbeiträge nicht herum. Ein unbestreitbarer

Gewinn für die Forschung ist, dass etliche davon nun in den *Pietismus-Studien* gesammelt vorliegen.

Jan Carsten Schnurr

Hans Otte, Hans Schneider (Hg.): *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom Wahren Christentum“*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht – unipress 2007, 435 S., € 56,-

Die kirchenhistorische Beschäftigung mit Johann Arndt hat in den letzten Jahren deutlich zugenommen. Das liegt nicht nur daran, dass der Anlass des vorliegenden Bandes sich der Beginn der Edition des Erbauungsbestsellers „Vier Bücher vom Wahren Christentum“, die sich über mehrere Jahre erstreckte, in 2005 zum vierhundertsten Mal jährte. Die Frage nach dem Pietismus und seiner historischen Eingrenzung ist in den vergangenen Jahren heftig diskutiert worden. Dabei ist es notwendig, über den oft als „Vater des Pietismus“ bezeichneten Philipp Jakob Spener weiter zurückzufragen. Dass man dabei auf Johann Arndt stößt, verwundert nicht. Es braucht nicht nur auf E. Stoeffler verwiesen werden, der die genannte „Vaterschaft“ schon in seinem Buch „The Rise of Evangelical Pietism“ Arndt zugewiesen hat, sondern Spener selbst hat mit Nachdruck auf Johann Arndt in seiner „Erzählung, Dessen was wegen des so genannten Pietismi in Teutschland von einiger Zeit vorgegangen“ (1697, Nachdr. Hildesheim, 2005) verwiesen.

Die vierzehn Beiträge des vorliegenden Bandes sind im Jahr 2005 auf einem Kolloquium in der Herzog-August-Bibliothek in Wolfenbüttel gehalten worden und beschäftigen sich nicht nur mit biografischen Details zu Arndt (H. Schneider, E. Koch), sondern auch mit seinem historischen und geografischen Umfeld (M. Matthias, W. Breul, W. Sommer), sodann mit Quellen und Einflüssen auf Arndts Werk (A. Lexutt, H. Geyer, C. Gilly) und mit der Geschichte der Veröffentlichung des „Wahren Christentums“ von 1605–1610 (I. Mager), bevor schließlich auf seine zeitgenössische und spätere Wirkung eingegangen wird (M. Brecht, J.A. Steiger, J. Wallmann, S. Reichelt, T. Kaiser und R. Lieske).

Otte und Schneider schreiben im Vorwort, dass Arndt „zeitlebens der Geruch des Zweideutigen“ (7) angehaftet habe. Einerseits war er als Generalsuperintendent des Herzogtums Braunschweig-Lüneburg in einem hohen kirchenleitenden Amt, andererseits wurde ihm seine Rechtgläubigkeit zu Lebzeiten und danach immer wieder abgesprochen. Diese „Zweideutigkeit“ schlägt sich auch in diesem Aufsatzband nieder. So wird von W. Sommer (im Hinblick auf die Predigtstätigkeit) und von A. Lexutt (unter Berücksichtigung der gegenüber der Entstehung der lutherischen Orthodoxie anderen Zeit) Johann Arndt in das orthodoxe Luthertum eingelesen. H. Geyer hatte schon in seiner voluminösen Arbeit den theoso-

phischen Hintergrund Arndts dargelegt und fasst seine Ergebnisse in dem hier vorgelegten Beitrag zusammen. Unterstützt wird er dabei von dem sehr lesenswerten Beitrag C. Gillys (mit ausführlichen Quellenzitaten aus Arndts Frühschrift „De antiqua philosophia et divina veterum Magorum Sapientia recuperanda“). Angesichts der Bedeutung, die Arndt im 17. Jahrhundert gewonnen hat, sind M. Brechts Ausführungen über die „Aufnahme von Arndts ‚Vier Bücher von wahren Christentum‘“ im deutschen Luthertum sehr informativ. Freilich hätte man sich gewünscht, wie es mit der Arndtrezeption in der Zeit nach dem 17. im 18. und vor allem dann auch im 19. Jh. weiterging.

Wenn eingangs von Speners Hinweis auf Arndt die Rede war, ist jetzt auf den Beitrag J. Wallmanns hinzuweisen, in dem dieser der Frage nachgeht, wie Speners Verhältnis speziell zum Vierten Buch des „Wahren Christentums“ war, das bekanntlich am stärksten paracelsisches Gedankengut aufweist. Es ist immer wieder festgestellt worden, dass Spener, der in Berlin eine Predigtreihe über Arndts „Wahres Christentum“ gehalten hatte, eben dieses Buch nicht ausgelegt hat (Es waren eigentlich Predigten über Bibelsprüche im Arndtschen Werk). Wallmann kann nun zeigen, dass nicht inhaltliche Gründe vorliegen, sondern dass Spener ein halbes Jahr vor seinem Tod schlicht aus gesundheitlichen Gründen nicht mehr in der Lage war, diesen Zyklus zu beenden. Im Vierten Buch Arndts geht es um „das Buch der Natur“, das auf Gott hinweist. An anderer Stelle hat Spener betont, er habe zu wenig Ahnung, um gesicherte Schlussfolgerungen aus Naturereignissen und Naturerkenntnissen für die Frage nach Gott zu ziehen. Aber er macht sich nicht die Ansicht der meisten seiner theologischen Zeitgenossen zu eigen, nach der Naturereignisse wie etwa Kometen ein besonderes Reden Gottes darstellen. Geradezu aufklärerisch hält er sie für besondere, aber aus natürlichen Zusammenhängen entstehende Ereignisse, deren Ursache höchstens noch nicht bekannt sind. Vor diesem Hintergrund wird das thematisierte Verhältnis Speners zu Arndt in dieser Frage bzw. in Bezug auf das Vierte Buch des „Wahren Christentums“ präzisiert.

Schließlich sei noch auf den Beitrag von M. Matthias hingewiesen, der die seit Winfried Zeller immer wieder betonte „Frömmigkeitskrise um 1600“ problematisiert. Weil er damit eine weitverbreitete Deutungsmatrix durchleuchtet, sei an dieser Stelle etwas ausführlicher darauf eingegangen. Ausgehend von der Kritik am Krisenbegriff Zellers und dem Konstatieren einer „allgemeinen kulturgeschichtlichen Entwicklung“ (41) kommt Matthias zu dem Ergebnis: „(Die) Entwicklung einer neuen Symbolsprache in den Künsten ist weder als entlastende Antwort auf sozioökonomische Krisen noch auf Mentalitätskrisen noch auf eine Krise der protestantischen Verkündigung zurückzuführen. Vielmehr markiert sie das Heraustreten der gesamten geistigen Kultur aus dem humanistischen Traditionalismus in eine neue Zeit. Auch Theologie und Frömmigkeit haben daran Anteil, und zwar offenbar in der Weise, daß nun die individuelle Welterfahrung der Menschen, vor allem also der Natur und des eigenen Schicksals zum Gegenstand theologischer (und erbaulicher) Betrachtung wird“ (42). Diese These kann an

dieser Stelle nicht kritisch diskutiert werden. Sie deutet aber an, dass auch hier (ähnlich wie bei der Deutung von Revolutionen) der Gedanke ins Auge gefasst werden kann, dass nicht nur bedrückende (im allg. Sprachgebrauch „krisenhafte“) Verhältnisse zu andauernden Umwälzungen und Änderungen führen, sondern es auch eine (genetische) Weiterentwicklung geben kann. Auch wenn man nicht zu schnell von der Geschichtsbetrachtung und –philosophie weiterreichende Schlüsse ziehen sollte, liegt der Vergleich für die christliche Verkündigung dennoch auf der Hand. Spätestens seit August Hermann Francke mit seinem (exemplarischen) krisenhaften Bekehrungserlebnis wird in der (evangelistischen) Verkündigung häufig die Krise zu dem entscheidenden Movens geistlichen Wachstums gemacht. Könnte es nicht sein, dass – nicht zuletzt angesichts der differenzierten Haltung Speners zu besonderen Naturereignissen (s. o.) – gerade auch in einer Entwicklung von Theologie und – besonders – Frömmigkeit eine allzu einseitige Betonung der krisenhaften Situation ein Ergänzung erfahren müsste? Jedenfalls zeigt es sich, dass Bücher, die sich mit einem sehr speziellen Gegenstand beschäftigen, die Chance zu weiterem Nachdenken auch in andere Bereiche der Theologie hinein eröffnen. Nicht nur seit der Ausweitung des Pietismusbegriffs, wie er in der vierbändigen „Geschichte des Pietismus“, hg. von der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus (Göttingen 1993–2004), verwendet wird (ob zu Recht oder nicht, sei hier nicht diskutiert), sondern für ein erweitertes Verstehen pietistischer Frömmigkeit, die als eine der Wurzeln dessen, was als evangelikal verstanden werden kann, ist die Beschäftigung mit Johann Arndt unerlässlich. Dazu bietet der hier vorgestellte Band eine außerordentlich gute Möglichkeit.

Klaus vom Orde

Gerhard Tersteegen: *Briefe* 1–2, Hg. Gustav Adolf Benrath unter Mitarbeit von Ulrich Bister und Klaus vom Orde, Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. V: Gerhard Tersteegen, *Werke*, Bd. 7/1–2, Gießen: Brunnen, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, geb., 663, 605 S., € 199,–

Diese beeindruckende Edition der Briefe des pietistischen Mystikers Gerhard Tersteegen (1697–1769) ist schon deshalb beachtlich und besonders zu würdigen, weil die Herausgabe von Schriften des Pietismus immer vor große Herausforderung stellt. Die Menge der Publikation seiner wichtigsten Vertreter ist derartig umfangreich, dass die Planung historisch-kritischer Ausgaben vor schier unlösbaren Problemen steht. Wohl deshalb hat die Historische Kommission zur Erforschung des Pietismus seit ihrer Gründung im Jahre 1964 nur eine relativ bescheidene Zahl an Editionen vorlegen können, wozu allerdings auch interne Probleme beigetragen haben mögen (vgl. *JETH* 8, 1994, 85–117). Folge dieser

Situation ist, dass zahlreiche Werke entweder im Erstdruck des 16./17. Jahrhunderts oder in Reprintausgaben benutzt werden müssen, was auch für einen großen Teil der Schriften Tersteegens gilt (s. Bd. 1, 28f). Das hat sich nun erfreulicherweise zumindest für Tersteegens Briefcorpus geändert. Herausgeber ist der emeritierte Mainzer Kirchenhistoriker Gustav Adolf Benrath, der vor allem als Kenner der Erweckungsbewegung hervorgetreten ist. Als Mitarbeiter werden Ulrich Bister (wenige Wochen nach Erscheinen der Bände in 2008 verstorben) und Klaus vom Orde genannt, denen auch in der Einleitung besonders gedankt wird. Beide hätten aufgrund ihres erheblichen Anteils am Zustandekommen der Edition durchaus als Mitherausgeber fungieren können.

Eine kurze Einleitung des Herausgebers (11–24) informiert über den Charakter der neuen Ausgabe. Ihr vorausgegangen ist die Veröffentlichung der 203 Briefe in niederländischer Sprache durch Cornelis Pieter van Andel (1982 als Band V/8 der Texte zur Geschichte des Pietismus). Die jetzt vorgelegten 750 Briefe in deutscher Sprache gehen zurück auf eine frühe Sammlung, die 1773 und 1775 erschienen und 1798/1799 neu aufgelegt worden ist. Deren Auswahlprinzip war die Erbaulichkeit der Texte, deshalb haben die unbekannten Herausgeber unbekümmert in die Briefe eingegriffen und vor allem eine ganze Reihe weggelassen. Die Sammlung umfasste schließlich 628 Stücke, bei denen der Redaktor Adressaten, Adressen, Personennamen und sogar die Datierung in vielen Fällen getilgt hatte. Das machte die Neuedition natürlich schwierig, musste doch die alte Ausgabe gleichsam zerlegt und rekonstruiert neu zusammengesetzt werden. Mit der Zielsetzung einer wissenschaftlichen Quellenausgabe – und nicht ausschließlich der Erbauung der Leser – musste den allgemeinen Grundsätzen kritischer Ausgaben entsprochen werden. Eine weitere Aufgabe war die planmäßige Sammlung und Einarbeitung aller noch vorhandener Briefe (vor allem hier liegt das Verdienst von Ulrich Bister), was einen deutlichen Zugewinn von 122 Stücken erbrachte, über deren Herkunft die Einleitung genau informiert. Ein offenbar unlösbares Problem stellten die 180 Briefe dar, deren Datierung in der alten Ausgabe getilgt worden war, und die deswegen historisch nicht eingeordnet werden konnten. Deren Rekonstruktion gelang nur bei 11 Stücken. Die verbleibenden 169 Texte sind nicht aufgenommen worden. Dementsprechend stellt der Herausgeber bedauernd fest: „Die Neuedition sollte und konnte unter diesen Umständen daher eine historische und textgetreue Gesamtausgabe sämtlicher deutscher Briefe Tersteegens nicht werden. Die Texte der verstümmelten, d. i. nicht adressierten, nicht datierten, redaktionell beschnittenen Briefe mussten beiseite bleiben“ (22). So nachvollziehbar diese Entscheidung auch ist, bleibt doch die Frage, ob es bei dieser recht erheblichen Zahl nicht andere Wege der Information über ihren Inhalt hätte geben können.

Der Aufbau der zweibändigen Edition entspricht üblichen Standards. Der Einleitung folgen Verzeichnisse der benutzten Archive und Bibliotheken, der Abkürzungen (wem muss man eigentlich noch erklären, was Anm., vgl. oder z. T. bedeuten?) sowie der Quellen und der in knapper Auswahl gebotenen Literatur.

Die Briefe sind in chronologischer Folge durchnummeriert und durch Personen-, Orts- und Bibelstellenregister erschlossen. Der Abdruck der Briefe folgt einem festen Raster: Adressat, Ortsangabe des Absenders (fast immer Mülheim), Datum, Texte des Briefes (auf eine Zeilenzählungen ist verzichtet worden). Im anschließenden Apparat finden sich Nachweis des Druckes in der alten Ausgabe und die dortige Überschrift (vermutlich – wird in der Einleitung nicht erklärt) sowie knappe Hinweise zum Adressaten (nur bei Erstnennung, sonst über das Register erreichbar). Bei Autographen folgen textkritische Hinweise. Den Abschluss bilden Textanmerkungen mit dem Nachweis von Bibelstellen und Personennamen sowie Erläuterungen möglicherweise unverständlicher Begriffe. Das alles macht einen gediegenen und überaus sorgfältigen Eindruck. Die diplomatische Treue in der Wiedergabe konnte der Rezensent nicht überprüfen, sie steht aber bei diesen Herausgebern und Verlagen nicht in Zweifel.

Aufgabe der Vorstellung einer Neuedition ist nicht die Diskussion der Briefinhalte. Sie sind Zeugnisse von Tersteegens Leben, Glauben und Handeln in seelsorgerlichem Geist und eindrucksvolle Zeugnisse seiner geistlichen Existenz. Hier ist vielmehr die Frage nach der wissenschaftlichen Nutzbarkeit der Ausgabe zu stellen, denn wenn der Preis für wissenschaftliche Quelleneditionen dieser Art auch durchaus üblich ist, wird er interessierte Laien vielleicht – leider – abschrecken. Dass es sich nicht um einen Briefwechsel handelt, ist höchst bedauerlich, liegt aber an dem fast vollständigen Verlust der von Tersteegen empfangenen Briefe. Eine Entscheidung des Herausgebers war es dagegen, auf so wichtige Elemente der Texterschließung wie Kopfrege, historische Kommentierung und Sachregister zu verzichten. Angesichts der Tatsache, dass dadurch das Unternehmen zweifelsohne teurer und sein Abschluss verzögert worden wäre und die Bände hätte anschwellen lassen, musste darauf verzichtet werden. Auch sind die Schwierigkeiten der Registererstellung bei dieser Textsorte bekannt (vgl. *JETH* 21, 2007, 408). Trotzdem, dieser Verzicht schmälert den Wert der Edition und hätte wenigstens in der Einleitung ausführlich begründet werden müssen. Aber auch dieser Einwand ändert nichts an der großen Bedeutung dieses Unternehmens für die weitere Erforschung des Pietismus.

Lutz E. v. Padberg

Michael Korthaus: *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie*, Beiträge zur historischen Theologie 142, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, Ln., XII, 431 S., € 99,-

Die hier vorgelegte Arbeit wurde 2005 von der Theologischen Fakultät Münster als Habilitationsschrift für das Fach Systematische Theologie angenommen. „Angeregt durch die offensichtliche Konjunktur in der evangelischen Theologie des zwanzigs-

ten Jahrhunderts“ geht Korthaus der Frage nach, „was denn Kreuzestheologie sei“ (1). Dazu untersucht er theologiegeschichtlich „Kreuzestheologie in Entwürfen evangelischer Theologie des 20. Jahrhunderts“ (I. Hauptteil, 26–322), um schließlich zu „Annäherungen an einen dogmatischen Begriff von Kreuzestheologie“ zu gelangen (II. Hauptteil, 323–404).

Das theologische Potenzial zur Kreuzestheologie liegt bei der paulinischen Rede vom Kreuz sowie bei Martin Luther, der den Begriff „*theologia crucis*“ nur vereinzelt (nicht als *terminus technicus*) gebraucht, thematisch aber hochverdichtet in diesem Sinne gegen jede Form von „*theologia gloriae*“ auftritt (Heidelberger Disputation, *Operationes in Psalmos*, *Assertio*, *De servo arbitrio*). Weder die vorreformatorische noch die lutherisch-orthodoxe Theologie verwenden den Begriff der „*theologia crucis*“. Erst das 20. Jahrhundert präsentiert wieder kreuzestheologische Entwürfe. Den Reigen eröffnet angesichts christologischer Defizite des 19. Jahrhunderts der späte M. Kähler im Rückgriff auf Paulus und Luther: „*Crux sola nostra theologia*“ (5). Seine Schüler B. Steffen und E. Schäfer folgen ihm. P. Althaus nennt 1923 Kreuzestheologie und Rechtfertigung Zwillingsschwestern. Zur eigentlichen Etablierung des Themas führt W. v. Loewenichs Arbeit über „*Luthers Theologia crucis*“ (1929). Die Zeit der Dialektischen Theologie wird „die ‚Angel‘, um die im 20. Jahrhundert auch die Kreuzestheologie ‚schwingt‘“ (19).

Wiewohl schon K. Barth und dessen Schüler H.-J. Iwand eine „auffällige wie originelle“ Neubestimmung der Begriffe „*theologia crucis*“ und „*theologia gloriae*“ vornehmen, schlägt die Stunde der klassischen Kreuzestheologien mit G. Ebeling und J. Moltmann, wobei auch der sich „zwischen die Dogmatiker“ stellende Exeget E. Käsemann sowie E. Jüngel besprochen werden. Käsemann entfaltet „*theologia crucis*“ als genuin reformatorisches Proprium in paulinischer Exegese und Hermeneutik. Von hier aus sind Entmythologisierung wie existenziale Interpretation noch stärker gefordert als vom modernen Weltbild her, denn Jesu Kreuz wendet sich „gegen religiöse Illusion und verweist den Menschen auf seine Menschlichkeit“ (163).

Nach Ebelings Kreuzestheologie, die aus eingehenden Lutherstudien hervorgeht, ist „*theologia crucis*“ nicht nur eine Eigentümlichkeit des jungen Luther, sondern – gegen natürliche Gotteserkenntnis und mystische Spekulation – die kriteriologische Mitte christlicher Theologie (176). Das Kreuz, „in der Mitte zwischen Menschwerdungs- und Auferstehungsbotschaft“, ist das „Herzstück der Christologie“ (185). Auch die „gewagte Rede vom Tod Gottes“ orientiert sich nicht an atheistischer Rede, sondern am Ereignis des Kreuzes Jesu Christi. Die Versöhnung des Menschen mit Gott, welche die Kreuzestheologie zur Sprache bringt, ist im Glauben verborgen, bestimmt aber die Wirklichkeit der ganzen Schöpfung (408). Auf diese kreuzestheologische Mitte hin orientiert er die gesamte Dogmatik. Gotteserkenntnis und soteriologisches Kreuzesgeschehen sind aufs Engste verbunden. Darin erkennt Korthaus Ebelings größtes kreuzestheologisches Verdienst (409).

Bei Moltmann sieht Korthaus „Kreuzestheologie beinahe schon inflationär gebraucht“ (409), ja ein sich „überstürzendes Gefälle ins Praktische hinein“ (224).

Moltmann wurde durch eigenes Kriegeleiden „kreuzestheologisch sensibilisiert“ (221). Nachfolge und Identifikation mit dem Gekreuzigten bedeuten weder quietistische Privatisierung noch fromme Spiritualisierung, sondern „Solidarität mit dem Leiden der Armen“ (235). Kreuzestheologie ist „kritisch-befreiende Theorie Gottes und des Menschen“ (236). Für diesen Übergang von der reinen zur kritischen Theorie – „ganz auf der Linie von Horkheimer und Habermas übrigens“ – beruft er sich auf Luthers Heidelberger These 19, die nicht von der Theologie, sondern vom Theologen spricht (236). Korthaus kritisiert Moltmanns „Desoteriologisierung“ des Kreuzesgeschehens, „um freie Bahn zu dessen politischer Operationalisierung zu bekommen“ (249). Damit entziehe er „jeder theologischen Erfassung von Sünde, Leid und Leidüberwindung den Boden“ und betreibe „Antikreuzestheologie“ (250). Die Theologie des Kreuzes gehe in einer Theorie der politisch instrumentalisierten Eschatologie unter (294). Noch schärfer kritisiert P. Bühler Moltmanns Vereinnahmung Gottes „in den Geschichtsprozess als dessen messianische Tendenz“ und die Verharmlosung des Bösen als „*theologia gloriae*“ (263–294). Korthaus teilt im Grundsatz diese Kritik, erinnert aber an den Sitz im Leben von Moltmanns theologischem Anliegen.

Nach den unterschiedlichen Gesamtentwürfen von Ebeling und Moltmann „unterschreitet die kreuzestheologische Arbeit wieder die Ebene des ausgearbeiteten Systems“ (410). Dass sie keineswegs an Gewicht verliert, zeigt E. Jüngel, dessen „*theologia crucifixi*“ Korthaus v. a. in ihrer Abgrenzung zur Rechtfertigungslehre freilich als „blass“ einstuft (411). Das kreuzestheologische Erbe des 20. Jahrhunderts zeigt eine breite Vielfalt von Profilen, die sich alle auf Paulus und Luther berufen.

Vor diesem Hintergrund sucht Korthaus eine gegenwärtig zu verantwortende Kreuzestheologie (323–403). Exegetische Stichproben zeigen, dass sich neuere Arbeiten dem „generalisierenden Käsemannschen Auslegungstyp entwinden“ (H.-Ch. Kammler, K. Haldimann u. a.) (336). Trotzdem hält Korthaus das exklusiv-universale Verständnis der Kreuzestheologie für gerechtfertigt, da Paulus im 1. Korintherbrief grundsätzlich, nicht situativ argumentiert (337f). Die Kreuzestheologie hat selbst einen kriteriologischen Primat in Bezug auf die Rechtfertigungslehre. Echte Kreuzestheologie kann nie „die Gestalt eines geschlossenen Systems haben“, das Gott irgendwo verortet. Im Gegenteil. Sie wird immer das Eigene von Gott her infrage stellen lassen (343). Aus diesem „Grundkonsens“ fällt Moltmann heraus. Die jüngere Lutherforschung (H. Blaumeiser) hat erkannt, dass in den Heidelberger Thesen auch der „*theologus crucis*“ zur Sprache kommt.

Korthaus selbst definiert Kreuzestheologie als „diejenige Vergegenwärtigung des Evangeliums..., die ihren Grund und ihr Mass allein im paulinischen Wort vom Kreuz sucht und findet“ (368). Sie vergegenwärtigt den Widerspruch Gottes gegen Sünde und Tod und somit auch die Bejahung des Menschen. Schließlich überprüft sie fundamentaltheologisch die Reflexion selbst bezüglich ihrer Übereinstimmung mit dem Evangelium. (Diesbezüglich vermag der Rezensent kein Markenzeichen der Kreuzestheologie zu erkennen. Zu oft diene laute Berufung auf dieselbe der

Vernebelung gravierender Lehrdefizite, worauf besonders der Lutheraner W. Kühneth hingewiesen hat). Für Korthaus ist die Auferstehungsverkündigung Teil der Kreuzesverkündigung. In der Auferstehung identifiziert sich Gott mit dem Gekreuzigten und gibt ihm Recht. Das Kreuz ist deshalb mehr als nur vorübergehendes Durchgangsstadium zum Heil. Die Osterbotschaft ist der Ermöglichungsgrund für das Wort vom Kreuz als Botschaft der Versöhnung. Dass auch die Rede vom Opfer als Zugang zum Heil sowie die „Theologie rechter Leiblichkeit“ (385–403) im Kontext der Kreuzestheologie bei Korthaus ihren Ort haben, zeigt, dass es ihm gelungen ist, ein zentrales Thema der Theologie systematisch und in gewisser Weise auch seelsorgerlich in gut paulinisch-lutherischem Sinne gewinnbringend aufzuarbeiten.

Armin Sierszyn

Klaus Fitschen: *Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen IV/4, Leipzig: EVA 2008, 181 S., 34,–

In der bewährten Reihe „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ liegt nun ein Band vor, der ein besonders ehrgeiziges Ziel verfolgt: Der Titel lässt schon den weit gespannten Rahmen erkennen, den es in gerade einmal 181 Seiten (inklusive Register) zu erfassen gilt. Dies ist dem Verfasser sehr bewusst, so dass er nicht nur für sich selbst genau festlegen muss, was aufgenommen wird und was ausgelassen werden muss, sondern er auch dem Leser verdeutlicht, was ihn erwarten kann und was nicht. Es geht um protestantische Minderheitskirchen, „deren Geschichte unter den Rahmenbedingungen einer katholischen oder orthodoxen Mehrheitsbevölkerung und unter der politischen Dominanz dieser Mehrheitskonfession verlaufen ist“ (18). Selbstverständlich benötigt auch der Begriff „protestantisch“ eine Deutung, die für diese Arbeit hilfreich ist: „Der Begriff ‚protestantisch‘ soll hier im Sinne des 19. Jahrhunderts, also die protestantischen Richtungen übergreifend und somit weit gefasst werden“ (19). Dazu gehören auch die Freikirchen und „Bewegungen“, die sich vor allem seit dem 19. Jh. in den verschiedenen Ländern Europas gebildet hatten. Konkret wird dies dadurch realisiert, dass in allen besprochenen Ländern und Regionen vor allem auch die Entwicklung der Baptisten, der Methodisten, verschiedener Pfingstkirchen und der Adventisten skizziert werden. Je nach geografischer und politischer Notwendigkeit werden auch Mennoniten, Darbyisten u. a. thematisiert.

Dieser – soweit als möglich – klaren Definition über die Kirchen folgt die Kennzeichnung der geografischen Ausdehnung. Auf Grund der Anlage der kompletten Reihe werden Deutschland und die Schweiz völlig ausgeklammert: „Ein Spezialfall sind die Verhältnisse in den Einzelstaaten Deutschlands und den Kan-

tonen der Schweiz ... Die Darstellung der Verhältnisse in den Einzelstaaten und Kantonen hätte den Rahmen der Darstellung gesprengt“ (19). Der Verfasser kann dies umso leichter verschmerzen, als diese Fragen in anderen Bänden der Reihe thematisiert werden. Gleiches gilt auch für die Entwicklung der Freikirchen in Deutschland (und mit Seitenblicken auf andere Länder) durch Karl Heinz Voigt (KGE III/6, Leipzig 2004).

Der schon angesprochene Spezialfall Deutschland lässt erkennen, was im ganzen Buch recht konsequent durchgeführt wird: Ausgangspunkt der geografischen Einordnung sind die europäischen Staaten in ihrem heutigen Umfang, der – gewissermaßen zurückblendend – auf die Vergangenheit übertragen wird, um dann die Entwicklung der Kirchen in diesem Bereich zu beschreiben. Dass dies oft nur schwer durchführbar war, lässt sich leicht etwa an der Geschichte Polens erkennen, die von großen Veränderungen des Staatsgebiets geprägt ist.

Das ganze Buch ist in drei Hauptteile aufgeteilt: Kapitel 1: „Der Protestantismus unter der Dominanz der katholischen Staatskirchen Westeuropas“ (21–118). Am Ausführlichsten werden dabei Frankreich (21–51) und Italien (51–84) behandelt, wobei in beiden Abschnitten die Entwicklung der beiden zu behandelnden Jahrhunderte durch ausführliche Hinweise auf die vorhergehenden Jahrhunderte (Italien: Waldenser; Frankreich: Hugenotten) unterfüttert wird. Für Frankreich sei an dieser Stelle vor allem auf das wechselhafte Schicksal des Elsass verwiesen, das dadurch, dass es als Spielball zwischen Frankreich und Deutschland hin- und hergeschoben wurde, auch in kirchlicher Hinsicht immer wieder Änderungen zu verkraften hatte. Spanien, Portugal, Belgien und Luxemburg sind kleinere Abschnitte gewidmet und sogar die Zwergstaaten Andorra und Monaco werden erwähnt – wenn auch nur in einem Abschnitt, der lediglich einen Satz umfasst. Unter der Maßgabe des Protestantismus unter der Dominanz katholischer Staatskirche ist – wie der Verfasser ausdrücklich erwähnt – Irland ein Sonderfall, der aber hier zur Darstellung kommen muss, weil selbst solchen, die sich mit den konfessionellen Reibungen in anderen Ländern nicht intensiv beschäftigt haben, der Konflikt zwischen den Katholiken und Protestanten in Irland bekannt sein dürfte. Wer z. B. etwas über die Entstehung der – auch aus den Medien bekannten – „Sinn Fein“ erfahren will, kann einige Sätze darüber lesen (96). In diesen 1. Teil gehört schließlich Österreich (99–118); bei dieser Entscheidung wird das Gebiet der historischen Doppelmonarchie Österreich-Ungarn allerdings auf verschiedene Teile des Buches verteilt. Auch über Österreich wird ausgeführt, wie sich im Gefolge der Reformation die evangelische Lehre ausgebreitet hatte, bevor es in der Gegenreformation zu einer massiven Rekatholisierung kam, die schließlich u. a. zu einer Vertreibung vieler Evangelischer am Ende des 17. und im ersten Drittel des 18. Jh. führte, die auch für die deutsche Kirchengeschichte nicht unwichtig blieb.

Im 2. Kapitel (119–157) werden „Protestantische Minderheiten in Osteuropa unter katholischer Dominanz“ behandelt. Hauptsächlich geht es dabei um die zweite Hälfte der oben genannten Doppelmonarchie, nämlich um Ungarn (119–

131), um Tschechien und die Slowakei (131–142), um Polen (142–156) und um Litauen (156f).

Das 3. Kapitel (158–177) behandelt schließlich „Protestantische Minderheiten in Osteuropa unter orthodoxer Dominanz“. Im 1. Teil geht es um Rumänien (mit Siebenbürgen) (158–166), dann um Bulgarien (166), Griechenland (167), Zypern (167) und das ehemalige Jugoslawien (167–170), bevor das Kapitel mit Russland (bzw. Sowjetunion) endet (170–177). Gerade in den letzten Abschnitten zeigt sich, dass die eingangs beschriebenen Entscheidungen, sich auf die gegenwärtigen politischen Gebilde zu beziehen und sich vollständig auf Europa zu beschränken, nicht konsequent einhalten ließen. So wird auf Slowenien und Kroatien im Abschnitt über Jugoslawien verwiesen und in der Darstellung der russischen Evangelischen kann es nicht ausbleiben, auch auf die Deutschstämmigen zu verweisen, die nach Sibirien und nach Kasachstan umgesiedelt wurden.

Diese Vorstellung des Buches kann im Grunde nicht mehr leisten, als das grobe Raster nachzuzeichnen, wobei schon der Band an sich immer wieder mit nur wenigen Sätzen beschrieben hat, was einer ausführlichen Darstellung bedurft hätte. Es ist aber der besondere Charakter dieser Reihe, Überblicke und Einführungen in größere Bereiche zu geben und durch entsprechende Literaturhinweise (7–15) denjenigen weiterzuhelfen, die sich mit bestimmten Fragen intensiver beschäftigen wollen. Wer sich heute mit der Situation des christlichen Glaubens, insbesondere der protestantischen Konfessionen in Europa beschäftigt – und nicht so tun will, als sei Europa ganz einfach ein „Missionsland“ ohne Geschichte – dem ist die Lektüre dieses Buches – und sei es nur in Ausschnitten – nachdrücklich empfohlen.

Klaus vom Orde

Dietlind Langner: *Schauen im Glauben. Die Bedeutung der Mystik bei Romano Guardini*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 46, Würzburg; Echter, 2008, 863 S., € 66,–

Das vorliegende Werk wurde 2007 von der Theologischen Fakultät in Regensburg als Dissertation angenommen. Die Autorin war bis zu ihrer Pensionierung Gymnasiallehrerin für katholische Religion und Deutsch und darüber hinaus Zeit ihres Lebens in wichtigen Gremien der römisch-katholischen Kirche engagiert. Dabei zeichnet sich ihre Theologie durch eine bewusst ökumenische Perspektive aus – nicht zuletzt diese Beobachtung lässt eine Rezension im Jahrbuch für Evangelikale Theologie sinnvoll erscheinen. Das ökumenische Engagement der Autorin zeigte darin, dass sie von 2006 bis 2008 Vorsitzende der ökumenischen „Gesellschaft der Freunde christlicher Mystik e.V.“ war, die von dem evangelischen Akademiedirektor Dr. Wolfgang Böhme und von Pater Josef Sudbrack, SJ

vor über 20 Jahren gegründet wurde, um in den beiden großen Kirchen für Anliegen mystischer Spiritualität zu werben. Die Arbeit Langners fühlt sich diesem Anliegen verpflichtet.

Das Buch lässt sich in drei Perspektiven lesen: Es stellt einerseits eine Biographie und Werkgeschichte Romano Guardinis dar und erschließt das Leben und Denken eines der bedeutendsten römisch-katholischen Theologen des 20. Jh. Andererseits ist die Dissertation eine Kirchen- und Theologiegeschichte von mehr als zwei Dritteln des vergangenen Jh. – unter besonderer Berücksichtigung der römisch-katholischen Kirche. Schließlich lässt sich das Buch auch als ein Werk über Mystik lesen, indem es danach fragt, was unter Mystik zu verstehen ist, wie mystisch geprägtes Christsein im Alltag aussieht und welche Impulse Leben und Werk Guardinis im Hinblick auf eine Mystik für Jedermann bieten. Im Grunde enthält das vorgelegte Werk drei Bücher, was auch seine hohe Seitenzahl erklärt. Es gewährt dem Leser einen umfassenden Einblick in die genannten Themenbereiche, ist sehr gut lesbar geschrieben, verlangt aber vom Leser einen langen

Atem. Eine stärkere Fokussierung auf das unmittelbare Thema der Arbeit, die Bedeutung der Mystik bei Romano Guardini, wäre der Rezeption des Buches sicherlich förderlich gewesen. Für einen evangelischen Theologen jedoch, der sich die Entwicklung der katholischen Theologie und Frömmigkeit im vergangenen Jahrhundert kennenlernen möchte, ist die Lektüre des Buches uneingeschränkt zu empfehlen.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Hauptteile, denen eine Einleitung vor- und ein Schluss nachgeschaltet sind. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis von fast 50 Seiten und ein Personenregister runden das Werk ab. In der Einleitung nimmt Dietlind Langner eine Begriffsdefinition vor, die dringend notwendig ist, da sich der Begriff Mystik immer mehr zu einem Containerbegriff entwickelt hat. Langner versteht unter Mystik nicht bloß Erweise außerordentlicher Gnade, sondern ganz allgemein das „unmittelbare Bewusstsein der Gegenwart Gottes“ (5). Überdies stellt Mystik für die Autorin immer das Element einer spezifischen Religion dar, existiert somit nicht losgelöst vom Kontext des Glaubens einer Religion. Mit Rahner präzisiert die Autorin ihr Mystikverständnis im Sinne eines unmittelbaren Bewusstseins der Gegenwart Gottes in Richtung auf eine „vermittelte Unmittelbarkeit“. Es gibt keine Gotteserfahrung, die sich von geschöpflichen Bedingungen emanzipieren könnte. Als wesentliche Merkmale mystischer Erfahrung nennt die Autorin: Passivität des Erfahrenden, Nicht-Manipulierbarkeit der Erfahrung, Unaussprechlichkeit der Erfahrung, Vermittlung noetischer Qualität und Gewissheit und kurze Dauer. Darüber hinaus macht Langner spezifische Kennzeichen christlicher Mystik aus. Dazu gehört die Christusbezogenheit, die eschatologische Begrenztheit und die Auswirkung auf die praktische Lebensgestaltung. Ein wichtiges Kriterium für die Echtheit mystischer Erfahrungen ist für die Autorin schließlich deren Kirchlichkeit.

Im Hinblick auf die Mystik im Leben und Werk Guardinis leistet die vorgelegte Arbeit folgenden Forschungsbeitrag: Sie untersucht erstmals in systematischer Weise Guardinis Bezug zur Mystik. Dabei wechselt die Studie zwischen chronologischer und synchroner Betrachtungsweise ab: Einerseits werden bestimmte inhaltliche Topoi zur Grundlage der Hauptkapitel gemacht, die andererseits chronologisch im Leben und Werk Guardinis untersucht werden. Der erste Hauptteil der Arbeit ist stark biographisch ausgerichtet. Darin untersucht die Autorin den Einfluss des Elternhauses und der Mystik des Mainzer Schleußner-Kreises auf Guardinis Stellung zur christlichen Mystik. Hier wird auch entfaltet, welche Bedeutung das 1905 in Guardinis Bekehrung wichtige Jesuswort vom „Hergeben der Seele“ (Mt 10,39) für seine persönliche Spiritualität besaß. Da die beiden Qualifikationsarbeiten Romano Guardinis als Thema Person und Werk Bonaventuras hatten, lag es nahe, auch die Dissertation und Habilitation auf Impulse für Guardinis Mystikverständnis zu untersuchen.

Angesichts der gegenwärtigen Renaissance liturgischer Fragen im Raum der evangelischen Theologie wird der zweite Hauptteil der vorliegenden Studie vom evangelischen Leser mit besonderem Interesse gelesen werden. Wenn man evangelischerseits etwas von Guardini weiß, ist es sein bahnbrechendes Engagement für die liturgische Erneuerung im Raum des römischen Katholizismus und hier vor allem sein berühmtes Werk „Vom Geist der Liturgie“ von 1918. Dietlind Langner kann nachweisen, dass die „objektive Mystik“ der Liturgie für den jungen Guardini ein wichtiger Gegenpol zu seiner Liebe für die individuelle Mystik, wie sie ihm in großen christlichen Persönlichkeiten begegnete, geworden ist. Die Autorin zeigt, dass für Guardini das innere Erleben der Liturgie Erfahrung einer objektiven Mystik ist. Allerdings kommt alles darauf an, dass derjenige, der den Gottesdienst mitfeiert, innerlich, wir würden heute sagen spirituell, von seinen Inhalten ergriffen wird.

Der dritte Hauptteil der Untersuchung fragt danach, welche Hilfen Guardini entfaltet hat, damit dies geschehen kann. Analysiert werden diese Bemühungen unter dem Stichwort der Mystagogie. Langner zeigt, dass ein wesentlicher Teil der Arbeit Guardinis – vor allem auf Burg Rothenfels, einem wichtigen Zentrum der katholischen Jugendbewegung – der Hinführung junger Menschen zur Gottesbegegnung in Liturgie und Heiliger Schrift diene. Guardini wird dabei als „Führer zur Liturgie“ erkennbar. Auch dieser Abschnitt der Studie Langners kann mit dem besonderen Interesse der evangelischen Leser rechnen. Seit einigen Jahren versucht Manfred Josuttis eine evangelische Praktische Theologie als Mystagogie zu entwickeln. Josuttis bricht so mit dem im Protestantismus lange herrschenden Vorurteil gegenüber geistlichen Übungen. Indem er die handwerkliche Seite der Spiritualität betont, wird der Weg frei, Grundvollzüge geistlichen Lebens einzuüben.

Guardini wird als Mystagoge auch daran erkennbar, dass er mystische Schriften von zu seiner Zeit noch wenig bekannten zeitgenössischen Mystikerinnen dem deutschen Lesepublikum erschloss. Dahinter stand seine Überzeugung, dass

eigene mystische Erfahrungen gerade durch das Studium mystischer Biographien und Schriften ermöglicht werden. So hat Guardini Lucie Christines „Geistliches Tagebuch“ übersetzt und publiziert und die Mystikerin Madeleine Semers in Deutschland bekannt gemacht. Der letzte Abschnitt des dritten Hauptteils beschäftigt sich mit Romano Guardinis Hinführung junger Menschen zur Heiligen Schrift. Angesichts der seit einigen Jahren zu beobachtenden Revision des traditionellen protestantischen Vorbehalts gegenüber mystischen Erfahrungen wird alles davon abhängen, ob es gelingt, die Möglichkeit außerordentlicher Gotteserfahrungen biblisch zu begründen. Hier ermöglicht, wie Dietlind Langner zeigt, die erneute Lektüre von Paulus- und Johannestexten wichtige Erkenntnisse. Die paulinische Formel vom „Sein in Christus“ und das „In-Sein“ und das „Bleiben“ bei Johannes legen die Möglichkeit einer biblisch begründeten christlichen Mystik nahe.

Im abschließenden vierten Hauptteil der Studie untersucht die Autorin das Verhältnis von religiöser Erfahrung, Glauben und Mystik in den Schriften Guardinis. Dabei geht sie der Frage nach, wie Guardini die allgemeine religiöse Erfahrung nicht-christlicher Denker und Dichter wie Sokrates/Platon, Hölderlin und Rilke aufgenommen und interpretiert hat. Langner zeichnet nach, worin das unterscheidend Christliche des Glaubens im Hinblick auf die allgemeinen religiösen Erfahrungen der genannten Personen für Guardini bestanden hat. Im zweiten Teil dieses Großkapitels untersucht Langner Guardinis Verhältnisbestimmung von Glauben und Erfahrung – wiederum ein Teil der Arbeit, der protestantischen Lesern besonders naheliegen wird. Für Guardini ist der Glauben für das Christsein grundlegend. Andererseits hält er an der unverzichtbaren Bedeutung der Erfahrung für den Glauben fest. Sie zeigt dies anhand des Gebetes und des Stichworts „Wissen im Glauben“ auf. Darüber hinaus untersucht sie die Frage, welche Bedeutung insbesondere außerordentliche mystische Erfahrungen für die individuelle christliche Existenz und für die Kirche als Ganzes nach der Meinung Guardinis besitzen. Dazu wertet Langner Guardinis Studien zu Augustinus, Dante und Pascal aus. Den Abschluss des vierten Hauptteils bildet das Konzept einer Mystik im Alltag, wie es Guardini für den einfachen Christen entwirft.

Ein wichtiges Ergebnis der Studie Langners besteht darin, dass Guardini das Ideal einer „Mystik mit Maß“ vertreten hat. Dem entspricht einerseits, dass er die Kirche selbst als mystische Größe, in deren Mitte Christus lebt und seine Mysterien gefeiert werden, verstanden hat. Andererseits umfasst christliche Spiritualität für Guardini zwei Pole: die objektive Mystik der Liturgie auf der einen Seite und auf der anderen das persönliche Frömmigkeitsleben mit Gebet, Schriftlesung und Meditation. Bereits 1921 wies Guardini in seiner Schrift „Ein Gespräch vom Reichtum Christi“ christlicher Mystik eine entscheidende Funktion auf dem Weg zu Christus zu. Sie ist für ihn neben Liturgie und Schriftlesung eine der drei Hauptzugangsweisen zu Christus. Im Hinblick auf Romano Guardinis Verhältnisbestimmung zwischen allgemeiner religiöser Erfahrung und spezifisch christlicher mystischer Erfahrung zeigt sich seine Verwurzelung in der katholischen

Theologie. Für ihn ist jede religiöse Erfahrung für eine echte Gottesbegegnung offen. Allerdings führt kein direkter Weg von der natürlichen religiösen Erfahrung zum Gott der Heiligen Schrift bzw. zu Christus. An dieser Stelle kommt Guardini protestantischem theologischen Denken nahe. Angesichts der zunehmenden Säkularisierungstendenzen hat Guardini in der Spätphase seines Wirkens eine Konzeption entwickelt, in der religiöse Erfahrung und Glaube, Schöpfung und positive Offenbarung stärker als Einheit gesehen wurden. In den Jahren 1963–66 ging er in den „Theologischen Briefen an einen Freund“ davon aus, dass für Christen eine Situation des „nackten“ Glaubens kommen könne, eines Glaubens ohne Erfahrung. Zu Recht verstand Guardini das Glaubensleben als sich abwechselnde Phasen von Erfahrung und Nicht-Erfahrung. Die von Guardini entworfene „Mystik des Alltags“ beinhaltet, dass ein Christ sich immer weniger von einem starr vorgegebenen System der Ethik bzw. geistlicher Übungen prägen lässt und zu immer größerer Eigenverantwortung des Handelns aus Liebe heraus kommt. Es geht darum, in jedem Augenblick in der Einheit mit dem Willen Gottes zu leben.

Mystik ist für Guardini ein Lebensweg. Sie reicht von der niederschweligen Erfahrung der Gegenwart Gottes im Alltagshandeln bis zu überwältigenden Erfahrungen der Gottesnähe. Dietlind Langner zeigt, dass für Guardini Mystik wie ein Ostinato bei fast allem, was dieser über Glauben und christliche Existenz schreibt, mitklingt. Dabei scheint er den Begriff Mystik äußerst sparsam verwendet zu haben, um seine Intention, Menschen zu einem lebendigen Glauben mit echter Gottesbegegnung zu führen, nicht durch den damals umstrittenen Mystik-Begriff zu gefährden.

Die von Dietlind Langner vorgelegte Studie zeichnet sich durch das Bestreben aus, Guardini einfühlsam zu verstehen. Dabei scheut sich die Autorin jedoch nicht, auch Kritik zu üben: Etwa wenn er ihrer Meinung nach hinter neutestamentlichen Aussagen zurückbleibt (152) oder missverständliche Begriffe verwendet (182). Insgesamt ist Langners Buch gerade solchen Theologen zu empfehlen, die an Fragen der Spiritualität interessiert sind und über den protestantischen Tellerrand hinausschauen möchten. Romano Guardinis Verständnis der Mystik scheint mir eine Fülle von Impulsen für zukünftige Diskurse zum Thema auch im Protestantismus bereitzuhalten.

Peter Zimmerling

Thomas Schirmacher: *Hitlers Kriegerreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild*, 2 Bände, Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 2007, Pb., 582, 625 S., € 99,–

Leistete die Kirche wesentliche Vorarbeit für Hitlers Weltanschauung und ihre Umsetzung? Adolf Hitler erlebte seine prägenden Jahrzehnte in katholischen Regionen, in Österreich und in Bayern. War Hitler also christlich-katholisch geprägt und war sein Wirken als Führer des deutschen Volkes ein – vielleicht verzerrtes – Resultat dieser Prägung?

Solche Fragen stehen im Hintergrund von Schirmachers Untersuchung zu Hitlers Religion, einer religionswissenschaftlichen Dissertation an der Universität Bonn. Das Ergebnis ist: Hitlers Religion war eine „Kriegsreligion“, eine sozialdarwinistische Frömmigkeit: Das Leben sei ein Kampf, der Schwächere unterliege, der Stärkere setze sich durch. Es sei ein Prinzip der Natur, es ewig neu durch Kampf zur Auslese kommen zu lassen; durch ständiges Töten des Schwächeren könne das Bessere leben (Belege dafür bei Schirmacher Bd. 1, 503). Hatte Hitlers Religion eine „Quelle der Wahrheit“? Ja, grundlegende Einsichten der Wissenschaft zeigten diese – nach Meinung Hitlers – von Gott in die Natur gelegten Naturgesetze (504).

Aus dieser seiner Sichtweise erklärt sich Hitlers Neigung zum permanenten Kriegführen. Schirmacher konstatiert einen fundamentalen Unterschied zwischen Hitlers „Kriegsreligion“ und dem christlichen Glauben: Während dieser sich in Barmherzigkeit auch dem Schwachen zuwendet, hat Hitlers Kriegerreligion nur das Volksganze im Blick; der einzelne Schwache erscheint dabei eher als Hindernis. Nach Hitler führe „das reine Christentum ... zur Vernichtung des Menschentums“ (502), insbesondere das Christentum des Paulus. Die Forderung nach Gleichheit aller Menschen begünstige die Niederen und Minderwertigen, und behindere die Entfaltung der begabten (Führer-)Persönlichkeit. Der Gegensatz zwischen dem Christentum und seiner eigenen Religion, insbesondere auf dem Gebiet der Ethik, wurde von Hitler selbst wiederholt klar ausgesprochen. Blut, Persönlichkeit und Kampf – das waren Hitlers drei Leitbegriffe.

Diese Religion Hitlers befand sich aber noch in einer Frühphase (sie war erkennbar in Hitlers Äußerungen 1919–45, also in dem kurzen Zeitraum von nur etwa 26 Jahren). Für die Zeit nach dem (gewonnenen) 2. Weltkrieg plante Hitler die „Abrechnung mit den Kirchen“ – das hätte vielleicht zu einer noch klareren Profilierung von Hitlers Religion geführt, jedenfalls die Unterschiede zum christlichen Glauben noch deutlicher hervortreten lassen. Bis dahin gab es in mancher Hinsicht eine taktische Zurückhaltung, z. B. verbot Hitler Göring und Goebbels, aus der katholischen Kirche auszutreten. Das im Parteiprogramm erwähnte „positive Christentum“ ist nach Schirmacher zu verstehen als *Christentum, soweit es positiv ist*, d. h. mit dem Nationalsozialismus in Übereinstimmung steht (500).

Schirmmacher erfasst eine große Menge an Literatur; er gibt an, alle Hitler-Biographien gelesen zu haben, davon in seinem (umfangreichen) Literaturverzeichnis aber nur jene anzuführen, auf die er sich direkt bezieht. Schirmmacher verarbeitet einen großen Quellenbestand. Der Zitatband (= 2. Band) enthält fast dreitausend Zitate auf etwa 600 Seiten: Das weist darauf hin, wie stark präsent religiöse Begrifflichkeit bei Hitler war. Schirmmacher meint, dass niemand vor Hitler in so großem Ausmaß religiöse Begriffe auf politische Belange übertrug. Ein erster Eindruck von Schirmmachers Ergebnissen ist aus seinen *zusammenfassenden Thesen* (ab S. 485) zu gewinnen. Hitler vertrat nicht bloß eine mit manchen religiösen Begriffen durchsetzte Weltanschauung, sondern er bezog sich oft auf ein göttliches Wesen. Mit Begriffen wie „Herrgott“, „Allmächtiger“, „Vorsehung“ u. a. meinte Hitler durchwegs dieselbe Größe: einen monotheistischen (aber nicht dreieinigen) Gott. Bei Hitler gab es eine klar ausgeprägte Unterscheidung zwischen dem Schöpfer und den Geschöpfen, somit handelt es sich nicht um Pantheismus. Hitlers Gott war auch kein deutscher Nationalgott, sondern der Schöpfer aller Völker – der allerdings die Deutschen mit einem höheren Rassewert erschaffen habe (489f). Dieser habe sich im Kampf zu erweisen. Das Kämpfen und das Glauben an den Sieg gehörten für Hitler zu den höchsten Geboten. Die stärkere Rasse überlebe – aber nicht der Einzelne, er gehe in seiner Rasse auf (es gibt also keine persönliche Eschatologie).

Schirmmacher geht behutsam vor, er analysiert Schritt für Schritt. So betrachtet er die verschiedenen Religionsdefinitionen (komplementär, substantiell, funktionalistisch) – durchwegs erweist sich Hitlers Weltanschauung als Religion. Die einzelnen Bestandteile dieser Weltanschauung waren schon älter, aber Schirmmacher meint, dass „das Gesamtbild der Religion Hitlers genuin war, da es so vor Hitler niemand vertrat“ (497). (Um von einer „Religion“ sprechen zu können, muss der originelle Anteil daran nicht unbedingt besonders hoch sein – egal, wie hoch dieser z. B. bei Muhammad eingeschätzt wird, gilt der Islam stets als „Religion“.). Hitlers Religion kombinierte ein monotheistisches Gottesbild mit einer sozialdarwinistischen Heilsgeschichte der Stärkeren, einem ständigen Kampf um Lebensraum und einem rassistischen Antisemitismus (Kampf Arier gegen Juden).

Hitler gehörte weder zu den antikirchlichen Deutschgläubigen noch zu den prokirchlichen Deutsch-Christen (499). Hitler übernahm viele Elemente aus dem Christentum, aber lehnte das christliche Glaubens-System insgesamt ab. Er sprach z. B. vom „Allmächtigen“, aber nicht vom „Vater“; vom „Glauben“, aber kaum von „Liebe“; er fordert zum Beten und Danken auf, aber verneinte Gnade und Barmherzigkeit.

Schirmmachers Buch „Hitlers Kriegereligion“ ist ein überzeugender Versuch, den innersten Kern des Nationalsozialismus zu erfassen. Dieser Kern ist konträr zum christlichen Glauben, während die äußere Schale durchaus Anklänge an christliche Terminologie zeigt. Diesen Kern zu erfassen, hilft einerseits im Hinblick auf die Vergangenheit – um den Wurzeln des Bösen nachspüren zu können

(und vor verfehlten Schuldzuweisungen bewahrt zu bleiben); andererseits hilft es im Hinblick auf die Zukunft: Wer „den Anfängen wehren“ will, muss imstande sein, diese Anfänge zu erkennen – und dazu muss er den Kern erfasst haben.

Franz Graf-Stuhlhofer

Weitere Literatur:

- Thorsten Dietz: *Der Begriff der Furcht bei Luther*, BHT 147, Tübingen: Mohr Siebeck, 2009, Ln., XIII, 413 S., € 99,–
- Oswald Bayer: *Martin Luthers Theologie*, 3. durchg. u. erw. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, br., 354 S., € 29,–
- Berndt Hamm, Michael Welker: *Die Reformation. Potentiale der Freiheit*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2008, br., 133 S., € 17,–
- Harald Welker (Hg.): *Melanchthon und Luther. Merkmale einer Kirchenreform. Martin Luthers Lebensbeschreibung durch Philipp Melanchthon*, Zürich: Theologische Verlagsanstalt, 2008, br., 200 S., € 25,–
- Walter Sparn: *Frömmigkeit, Bildung, Kultur. Theologische Aufsätze I: Lutherische Orthodoxie und christliche Aufklärung in der frühen Neuzeit*, Marburger theologische Studien 103, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2009, br., 400 S., € 34,–
- Sven Lodin: *Der schwedische Erweckungsprediger Carl Olof Rosenius*, hg. von Jochen Eber, Groß Oesingen: Harms, 2009, Pb., 420 S., € 15,–
- Silke Sparn: *Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914*, Historisch-theologische Genderforschung 2, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2006, br., 576 S., € 44,–
- Jochen-Christoph Kaiser: *Evangelische Kirche und sozialer Staat. Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2008, br., 304 S., € 34,–
- Roland Kaiser: *Protestanten in Palästina. Religionspolitik, sozialer Protestantismus und Mission in den deutschen evangelischen und anglikanischen Institutionen des Heiligen Landes 1917–1939*, Konfession und Gesellschaft 37, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 2008, br., 526 S., € 44,–
- Roland Deines, Volker Leppin, Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.): *Walter Grundmann. Ein Neutestamentler im Dritten Reich*, Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 21, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, geb., 392 S., € 48,–
- Heike Springhart: *Aufbrüche zu neuen Ufern. Der Beitrag von Kirche und Religion für die Demokratisierung und Reeducation im Westen Deutschlands nach 1945*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, br., 360 S., 38,–

Praktische Theologie

1. Allgemein

Stephanie Pfister: *Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung*, Dortmunder Beiträge zu Theologie und Religionssoziologie 3, Berlin: LIT-Verlag, 2008, Pb., 441 S., € 39,90

Die Arbeit mit dem Titel „Messianische Juden in Deutschland“ von Stephanie Pfister, die 2007 in Dortmund von der Fakultät Humanwissenschaften und Theologie als Inauguraldissertation angenommen wurde, ist die erste historische und empirisch-religionssoziologische Untersuchung zu dieser relativ jungen religiösen Gruppierung im deutschsprachigen Raum. Obwohl bereits ähnlich konzipierte Arbeiten zum messianischen Judentum in den USA und an anderen Orten veröffentlicht wurden, macht Pfister darauf aufmerksam, dass solche Untersuchungen in Deutschland noch fehlen (19–24).

Gleich zu Beginn im Einleitungskapitel formuliert Frau Pfister ein Hauptergebnis ihrer Arbeit folgendermaßen: „Messianische Juden sind Juden, die an Jesus als den Messias glauben. Sie haben sich seit etwa zehn Jahren als feste Bewegung im gesamtdeutschen Raum etabliert“ (15). Hinsichtlich des Phänomens „Messianisches Judentum“ nimmt die Autorin eine gewisse Unsicherheit unter traditionellen Juden, aber auch unter Vertretern der Großkirchen in Deutschland wahr. Dementsprechend reichen die Urteile im Blick auf diese Gruppierung von der Diffamierung als „Sekte“ bis hin zu Aussagen, es mit einem religiösen Phänomen von nur vorübergehender Signifikanz zu tun zu haben (15–18).

Folgende Leitfragen prägen die Untersuchung (24–25): 1. Welche soziologische und politische Bedeutung hat es, dass die Mehrheit der konvertierten messianischen Juden in Deutschland ursprünglich mehrheitlich aus den ehemaligen GUS Staaten herkommen? 2. Sind messianische Juden eine neue Konfession im religiösen Grenzgebiet zwischen Judentum und Christentum? 3. Sind die messianischen Juden in Deutschland bereits soweit, einen eigenen Glauben und eigene ethische Grundsätze zu formulieren? 4. Welche Gründe können aufgezeigt werden, die Juden dazu führen, zum messianisch-jüdischen Glauben zu konvertieren?

In ihrer empirischen Studie kommen unterschiedliche religionssoziologische Methoden zur Anwendung: die „Grounded Theory Methodology“ (GTM) von Strauss/Corbin sowie die Prinzipien der Systemtheorie religiöser Kommunikation nach N. Luhmann (26–33). Allerdings orientiert sich Pfister nicht nur an diesem Instrumentarium in der Auswertung der Resultate, sondern kombiniert ebenso

praktisch-theologische Komponenten, die sie unter dem „empirisch-theologischen Bezug“ abhandelt (33–36).

Kapitel 2 beschreibt holzschnittartig die Entwicklung des neutestamentlichen Judenchristentums vom ersten bis zum fünften Jahrhundert, skizziert die protestantisch-pietistischen Ereignisse vom 17. bis zum 20. Jahrhundert und warum aufgrund von Verfolgungen und Pogromen bis zum 19. Jahrhundert keine jüdenchristliche Bewegung mehr möglich gewesen sei (39–67). Unterschiedliche Aufbrüche, insbesondere seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts, wie beispielsweise die „Juden für Jesus-Bewegung“ (Jews for Jesus) oder messianisch-jüdische Gemeinden in Israel, beschreiben die zunehmend eigenständige jüdische Identität unter den an Jesus glaubenden Juden. Seit dieser Zeit wurden – so hat Pfister aufgezeigt – eine Reihe messianisch-jüdischer Gemeinden gegründet, mehr oder weniger messianisch-jüdisch in ihrem Erscheinungsbild, oft noch geprägt durch typisch evangelikale Lehren und ethische Richtlinien (67–97). Die Statistiken, auf die sich die Autorin bezieht, sprechen von ungefähr 40.000 bis 100.000 messianischen Juden in den USA und vermuteten 5.000 Christus-gläubigen Juden in Israel (Stand: 2005). Die herangezogenen und ausgewerteten Quellen sind ergiebig und weiterführend, wie der Fußnotenapparat demonstriert.

In Kapitel 3 werden schließlich die „Messianischen Juden in Deutschland“ genauer ins Zentrum des Augenmerks gerückt (99–162). Die eruierten Ergebnisse basieren hauptsächlich auf der gründlichen Forschungsarbeit von Frau Pfister selbst, die u. a. durch qualitative Interviews unter messianischen Juden ermittelt wurden. Interessant und aufschlussreich ist diesbezüglich die Tatsache, dass die entstehenden messianisch-jüdischen Gemeinschaften zwar durch evangelikale Personen und Gemeinden unterstützt wurden und werden, doch die eigentlichen Impulse zur Gemeindegründung oft durch einzelne Führungspersönlichkeiten kamen, die bereits zuvor mit der messianisch-jüdischen Bewegung in Kontakt gekommen waren, bevor sie als Immigranten Deutschland erreichten (105–128). Die Entwicklung der Gründung messianisch-jüdischer Gemeinden seit den 1990er Jahren zeigt, dass im Jahre 1995 etwa 50–100 messianisch-jüdische Gläubige in Deutschland lebten (146). Seit 1999 gab es ungefähr 200 Gläubige in 8 Gemeinschaften. Im Jahre 2001 versammelten sich ca. 400 Gläubige in 20 messianisch-jüdischen Gruppierungen. Seit 2007 geht man von ungefähr 700 Gläubigen in 20 messianisch-jüdischen Gemeinden und 19 messianisch-jüdischen Gemeinschaften in Deutschland aus, während in anderen Städten bereits (evangelistische) Erstkontakte mit Juden entstanden sind.

Kapitel 4 der Studie behandelt ausführlich die für die Religionssoziologie weiterführende „Methodik der empirischen Erhebung“, die Pfister in der Auswertung der Fallstudien und Interviews angewendet hat (163–213). Auf den durch dieses Instrumentarium ermittelten Einsichten baut Kapitel 5 auf, das sehr anschaulich die organisierten kollektiven Strukturen und Inhalte des messianisch-jüdischen Glaubens analysiert (215–314), wie beispielsweise Fragen zur Gemeindeleitung, zur Gottesdienstliturgie, zu Bekenntnissen, Ritualen und Zeremo-

nien. Insbesondere der Vergleich des messianisch-jüdischen Glaubens mit traditionell-christlichen Glaubensüberzeugungen und mit den 13 Artikeln des Maimonides liefern interessante Hintergrundinformationen. Allerdings fällt auf, dass die theologische Reflexion und ihr Tiefgang gelegentlich zu wünschen übrig lassen. Dieser Umstand mag zwar angesichts der religionssoziologischen Einbettung der Untersuchung verständlich sein, lässt dennoch den theologisch motivierten Leser etwas unbefriedigt zurück.

Pfister stellt heraus, dass der messianisch-jüdische Glaube die Autorität des inspirierten Wortes Gottes anerkennt, den Tenach (= das AT) in gleichberechtigter Weise wie das NT, außerdem zentrale Glaubensinhalte des traditionellen Christentums teilt, wie die Trinität Gottes (mit der Einschränkung, dass einige Gruppen im Blick auf Jesus eine ‚reduzierte Göttlichkeit‘ vertreten – unitarische Tendenzen), die Rechtfertigung aus Glauben in der Interpretation der Reformatoren oder die Wiederkunft Jesu (282–314). Interessanterweise halten messianische Juden daran fest, weiterhin zum erwählten Volk Israel zu gehören (275f), da sie annehmen, dass die Bekehrung zu Jesus nicht prinzipiell die Volkszugehörigkeit ändert. Die jüdischen Feste (Passa, Schawuot, Sukkot usw.) und die jüdischen Zeremonien (Beschneidung, Bar/Bat Mizwa, Heirat, Taufe/Mikwe usw.) zeichnen ein realistisches Bild über den vielfältigen Reichtum von Glaube und Lebensstil des messianischen Judentums, das weitgehend allgemein anerkannt ist, zumindest solange keine christologischen und soteriologischen Wahrheiten ernsthaft in Frage gestellt werden.

In diesem Zusammenhang – bei allen ausgesprochen lobenswerten empirisch-religionssoziologischen Arbeitsschritten und Ergebnissen der Untersuchung – wäre doch wenigstens in diesem Kapitel nötig gewesen, Gesichtspunkte der biblisch-paulinischen Ekklesiologie (Eph 2–3 oder 1 Kor 12 usw.), der Christologie (Phil 2,5–11; Joh 1,1–18 usw.) oder der Soteriologie (gemäß Röm, Gal, Kol, Hebr usw.) ausführlicher zu diskutieren. Es muss gefragt werden, ob gewisse messianisch-jüdische Auffassungen, Praktiken und Rituale (z. B. der teilweise ausgeprägte Tora-Gehorsam, Kleider- und Speisevorschriften, die Bedeutung der Beschneidung oder des Sabbat sowie bestimmte typisch jüdische Zeremonien) nicht wenigstens ansatzweise christlich-theologisch hätten evaluiert werden müssen, anstatt weitgehend in religionsphänomenologischer Neutralität zu verharren.

Kapitel 6 (315–358) korrespondiert mit den Kapiteln 4 und 5. Drei ausgewählte exemplarische Fallstudien von Bekehrungserfahrungen jüdischer Personen (zwei Männer, eine Frau) bilden das Zentrum des Kapitels. Jede Bekehrungserfahrung wird in drei Phasen beschrieben und empirisch ausgewertet, 1. die Phase vor der Bekehrung, 2. die Bekehrung selbst sowie 3. die Phase nach der Bekehrung. Jedes Fallbeispiel belegt, dass es typische Grundkonstituenten bei den Personen gibt, einmal solche die keinerlei Erfahrung ihrer jüdischen Identität besitzen, dann solche, die durch den Glauben an Jesus erstmals ihre jüdische Identität entdeckten, und schließlich solche, die durch den Glauben an Jesus ihre bewusste jüdische Identität bereichern und vertiefen wollen. Pfister beschreibt aufgrund

solcher empirisch eruierten Ergebnisse, dass die messianisch-jüdische Bewegung in sich keineswegs als homogen gelten könne. Es existieren messianisch-jüdische Gemeinschaften, die einen überwiegend christlichen Charakter tragen (Typ A), andere, die den Glauben an Jesus als Eingang zur jüdischen Identität erkennen (Typ B), und solche, die einen unübersehbar deutlichen jüdischen Akzent in Lehre und Leben zeigen (Typ C).

In Kapitel 7 reflektiert die Verfasserin die Möglichkeiten, das messianische Judentum zwischen traditionellem Judentum und Christentum einzuordnen (359–378). Bei dieser Klassifikation diskutiert sie Anknüpfungspunkte zu evangelikalen-christlichen Gemeinden sowie das Model des „pluralistischen Judentums“ nach dem Entwurf von Rabbi D. Cohn-Sherbok (373–374). Zwischen den Extremen eines ultra-orthodoxen Chassidismus auf der einen Seite und eines radikal-säkularen jüdischen Rekonstruktionismus auf der anderen könnte das messianische Judentum im Konzert der jüdischen Identitäten eine Art Mittelposition einnehmen.

Pfister erklärt, dass das messianische Judentum in Deutschland „alle Aspekte einer individuellen Religionsgemeinschaft ausgeprägt“ habe, indem es „Elemente des christlichen und des jüdischen Systems kombiniert“ habe (369). Erneut wäre eine theologische Evaluation solcher religionssoziologischen Beobachtungen wünschenswert gewesen, wie sie u. a. auf S. 365ff angedeutet wird, beispielsweise mittels einer ekklesiologisch-theologischen Verifikation gemäß den Erkenntnissen basierend auf Eph 2 und 3 oder Röm 9–11.

Hauptvertreter der messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland erwarteten kontinuierliches zahlenmäßiges Wachstum an Konvertiten aus dem Judentum und damit auch an Gemeinden. Der Zentralrat der Juden in Deutschland dagegen erwarte kaum einen zahlenmäßig nennenswerten Erfolg des messianischen Judentums, im Gegenteil, er erwarte ein baldiges Ende der Bewegung. Pfister selbst prognostiziert, dass die messianisch-jüdische Bewegung in Deutschland bis zum Jahr 2010 auf ca. 2000–3000 Gläubige anwächst, bevor sie dann im Wachstum stagnieren werde (376). Sie empfiehlt in jedem Fall, den messianisch-jüdisch-christlichen Dialog zu intensivieren, selbst wenn die Bewegung gegenwärtig noch klein und unscheinbar sein mag.

Die Untersuchung zeichnet sich neben der grundlegenden und gründlichen Untersuchung des Gegenstands auch durch sorgfältig ausgewählte Grafiken, eine gute Bibliographie (399–441) und nützliche Anhänge (379–398) aus. Diese wegweisende Untersuchung mit ihren wichtigen Ergebnissen zur messianisch-jüdischen Bewegung in Deutschland wird für Jahre den Ausgangspunkt jeder weiteren Forschung zur Thematik bilden. Trotz einiger inhaltlich-theologischer Schwächen ist dieser Arbeit ein großer und interessierter Leserkreis zu wünschen.

Berthold Schwarz

Reiner Preul: *Die soziale Gestalt des Glaubens. Aufsätze zur Kirchentheorie*, Marburger Theologische Studien 102, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, Pb., 384 S., € 32,-

Reiner Preul, der Systematiker unter den Praktischen Theologen, hat in Fortsetzung seiner Monographie zur Kirchentheorie (1997) nun einen Sammelband mit inzwischen erarbeiteten Vorträgen und Beiträgen zum Thema vorgelegt. Der Band ist in vier Hauptteile gegliedert: 1. Zur institutionellen Gestalt der Kirche (1–64); 2. Die Kirche als Kommunikationssystem und Bildungsinstitution in der Öffentlichkeit (65–202); 3. Kirchliches Leben in der Gegenwart (203–288); 4. Kirche im Wandel der Zeit (289–360). Hinzu kommen Herkunftsnachweise der Beiträge sowie Register. Als Untergliederungspunkte der vier Hauptteile werden dann die Einzelbeiträge präsentiert. Sie ergeben – wie es ein Sammelband so mit sich bringt – keinen systematischen Aufbau und es kommt zu vielfältigen Überschneidungen und Wiederholungen. Das Niveau der Beiträge variiert. Trotzdem lohnt die Mühe der Lektüre.

Nachdem sich seit den 1990er Jahren das religiöse Paradigma in der Praktischen Theologie weitgehend durchgesetzt hat und sich die Disziplin schwerpunktmäßig der Erforschung der vielfältigen Formen von Religiosität in der Spätmoderne zugewendet hat, plädiert Preul dafür, weiterhin die Kirchentheorie als integrierende Mitte der Praktischen Theologie beizubehalten. Die außerkirchliche Ausübung von Religiosität kann nicht der Schwerpunkt praktisch-theologischer Arbeit sein. Die kirchliche Ausübung des Christentums bedarf eigener Aufmerksamkeit; und natürlich muss sich die Kirche auch zu den vielfältigen Formen und Bedürfnissen individualisierter Religiosität verhalten. Bei aller Beschäftigung mit Religiosität darf sie nicht übersehen, dass individueller Glaube auf Kommunikation und Gemeinschaft hin angelegt ist und seine Sozialgestalt in der christlichen Kirche findet – auch in der christlichen Kirche protestantischer Prägung. Mit Überlegungen wie diesen verbindet Preul legitime Anliegen des religiösen Paradigmas mit seinem grundlegenden ekklesialen Paradigma (Vorwort, IXff).

Eine kybernetische Alternative zur Volkskirche kann Preul sich nicht vorstellen (51). Überhaupt entwirft er seine Kirchentheorie von C.A. VII und der reformatorischen Grundentscheidung für die Volkskirche aus. Der Rückbezug auf die biblischen Primärquellen als Kriterium und Grundlage fehlt fast durchgängig (vgl. u. a. die grundlegenden Beiträge „Was heißt ‚Volkskirche‘?“, 36–51; und „Kirchentheorie und Kirchenreform“, 342–353). Die Volkskirche stellt sich Preul als die Alternative zu Fundamentalismus und bloß individualisierter Religion dar (301f). Die evangelische Kirche wird deutlich als „Kirche des Wortes“ bestimmt (344ff); ihre Zukunftsfähigkeit gründet in ihrer Botschaft (316f). Kaum wird jedoch die Kirchen zerstörende Wirkung des die Grundlagen dieser Botschaft relativierenden theologischen Relativismus gesehen. Besonders hilfreiche Überle-

gungen stellt Preul an in seinen Beiträgen „Was bedeutet die kirchentheoretische These: Die Kirche wird durch die Auslegung ihrer Lehre geleitet?“ (18ff), „Kirche als Institution der Frömmigkeit“ (203ff), „Spiritualität in lutherischer Perspektive“ (227ff), „Die Aktualität der Predigt“ (269ff) und „Die Wirkung der Predigt“ (283ff). Auch die gründlichen Überlegungen zu den Herausforderungen und Möglichkeiten der Kirche in der Mediengesellschaft sind verdienstvoll (65–116). Weniger überzeugt mich Preuls bekannte Bestimmung der Kirche als ‚Bildungsanstalt‘, zumal sie einen sehr breit gefassten Bildungsbegriff erfordert und einen Teilaspekt der Kirche ins Zentrum rückt (130–184). Etwas abstrakt ist der Beitrag über „Gottesdienst und religiöse Sprache“ (240–255).

Insgesamt hat Preul ein lesenswertes und vielfältig anregendes Buch vorgelegt, das in seiner Betonung der Kirche und ihrer Bezüge zur Mitwelt einen nötigen und heilsamen Akzent setzt angesichts der aktuellen Tendenzen, Praktische Theologie nur noch als Religionshermeneutik zu betreiben.

Helge Stadelmann

Claudia Schulz, Eberhard Hauschildt, Eike Kohler: *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, kt., 296 S., € 24,90

Dass es auch in einer hoch individualisierten Gesellschaft typische Verhaltensmuster gibt, anhand derer sich Menschengruppen beschreiben lassen, ist spätestens seit Gerhard Schulzes Beschreibung unterschiedlicher Milieus (Die Erlebnisgesellschaft, 1992) soziologisches Allgemeinut. Unter Milieus versteht man reale oder fiktive soziale Großgruppen, die sich durch einen ähnlichen Lebensstil, durch gemeinsame Werte, Verhaltensmuster und Vorlieben, aber auch durch soziologische Merkmale wie Alter, Einkommen und Bildung voneinander unterscheiden. Es ist das Ziel der Autoren, die Milieuperspektive für die kirchliche Arbeit fruchtbar zu machen.

Im ersten Teil (19–36) wird begründet, weshalb die Milieuperspektive hilfreich ist. Mit ihr entdeckt man blinde Flecken; sie vermittelt in der Diskussion um Ortsgemeinde versus funktionale Dienste eine übergeordnete Sichtweise; sie hilft in der kirchlichen Planung und sie bietet ein Erklärungsmodell für glaubensmäßige Vielfalt.

Im zweiten Teil (37–119) werden sechs unterschiedliche Milieus beschrieben. Methodisch schließt das Buch an die Lebensstil-Typologie der vierten EKD-Studie Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge an. Die dort formulierten typischen Lebensstile werden übernommen und mit neuen griffigen Bezeichnungen versehen: Die Hochkulturellen, die Bodenständigen, die Mobilen, die Kritischen, die Geselligen und die Zurückgezogenen. Die Kategorisierung der Milieus ist auf

dem Hintergrund der Geschichte der abendländischen Tradition gut nachvollziehbar – kritisch anzumerken bleibt, ob damit auch Gesellschaftsgruppen adäquat erfasst werden, die unter uns wohnen, aber eine ganz andere kulturelle und religiöse Geschichte mitbringen. Die Milieus werden zunächst einzeln portraitiert und dann in einem zweiten Schritt anhand ausgewählter Dimensionen wie Alter, Erlebnisästhetik, Persönlichkeit, Lokalbezug, Interaktion und Kirchenverbundenheit miteinander verglichen. Die Zusammenhänge werden in Abbildungen (98, 99, 103, 108, 113, 116) sowie in einer Tabelle (293) übersichtlich dargestellt. Die anschaulichen Beschreibungen sind mit Zitaten aus Gruppengesprächen illustriert. Das macht es dem Leser leicht, den Bezug zu eigenen Erfahrungen und Beobachtungen herzustellen.

Im dritten Teil (120–218) werden Aspekte kirchlicher Praxis aus der Perspektive der verschiedenen Milieus beschrieben: Gottesdienst, Bibel, Predigt, Pfarrer und Mitarbeiter, Medienarbeit, Ehrenamt, Spenden, kirchliche Bildungsarbeit, Kunst und Musik, Citykirchen und Anknüpfungspunkte für Konfessionslose und Ausgetretene. Die unterschiedlichen Perspektiven werden in den Tabellen im Anhang (282–292) übersichtlich dargestellt. Man lernt viel darüber, wie kirchliche Praxis wahrgenommen wird und welche Erwartungen an die Kirche gerichtet werden. Die oft diametralen Ansätze zeigen die Unmöglichkeit der Kirche, es allen Recht zu machen und allen Erwartungen zu genügen. Viel mehr ist mit jeder Form kirchlicher Praxis auch ein Abstoßungseffekt verbunden. Dass hier und da die hauptsächlich deskriptiv gehaltene Beschreibung mit handlungsorientierenden Perspektiven ergänzt wird, zeigt das lobenswerte Bestreben der Autoren, nicht nur ein Abbild der Milieus zu vermitteln, sondern dadurch zur Transformation kirchlichen Handelns beizusteuern.

Das wird im vierten Teil (219–255) besonders deutlich, wenn es darum geht, wie nun im Rahmen der Milieuperspektive kirchliche Praxis geplant werden kann. Die Autoren präsentieren verschiedene methodische Ansätze zur Milieuanalyse, von der Nutzung vorhandenen statistischen Materials bis hin zu konkreten Materialien zur Durchführung eigener Analysen im Workshopformat. Die Analyse alleine führt noch nicht automatisch zu bestimmten Handlungsformen. Vielmehr braucht es Grundsatzentscheidungen, insbesondere in der Frage, ob eine Kirche nun stärker milieuspezifisch oder eher bewusst milieuverbindend arbeiten soll, oder auch, ob kirchliche Praxis auf parochialer oder auf regionaler Ebene diversifiziert werden soll. Letzteres scheinen die Autoren zu befürworten, machen jedoch auch zu Recht auf die großen Herausforderungen aufmerksam, die mit der Vernetzung kirchlicher Arbeit verbunden sind.

Im letzten Teil (256–280) diskutieren die Autoren einige theologische Fragestellungen, die mit milieubewusster kirchlicher Arbeit verbunden sind. Gesellschaftliche Vielfalt stellt die Kirche einerseits vor das Dilemma, dass sie mit ihrer Arbeit nie alle milieuspezifischen Bedürfnisse abdecken kann. Andererseits zeigen sich auch Chancen, da es kaum eine mit der Kirche vergleichbare Organisation gibt, in welcher der Reichtum unterschiedlicher Milieus zu Tage treten

kann und in welcher Begegnungen von Menschen unterschiedlicher Milieus gefördert werden. Auch wenn es Milieus gibt, in denen tendenziell eine größere Distanz zur Kirche vorherrscht (so v. a. die Mobilen), so gibt es kein Milieu, das in der Kirche noch überhaupt nicht vertreten ist. Das macht jedes Milieu für kirchliche Arbeit anschlussfähig. Die Autoren plädieren daher für milieuspezifisches kirchliches Engagement, ohne die milieuverknüpfende Dimension aus den Augen zu verlieren.

Am Beispiel der Weihnachtsgeschichte wird abschließend exemplarisch dargestellt, wie stark die Interpretation biblischer Texte vom jeweiligen Milieu abhängig ist. Die Milieuperspektive hilft so zur Wahrnehmung und zum Verstehen dieser Vielfalt. Nach Ansicht der Autoren „entdramatisiert“ sie die „Wahrheitsfrage“ (271). Das mag so sein. Aber genügt das? Wäre es nicht gerade wichtig, gemeinsam nach der verbindlichen und dadurch auch Milieu-verbindenden Wahrheit des Evangeliums zu fragen? Das wäre allerdings nur zu erreichen, wenn die Milieuperspektive relativiert, die Milieufixierung aufgehoben und jedes Milieu auch kritisch in den Blick genommen wird. Das jedoch ist nicht das Hauptziel dieses Buches. Als Wahrnehmungs- und Planungshilfe – und das will das Buch ja sein – wird es auch so manchen in Landes- und Freikirchen tätigen Personen wertvolle Dienste leisten.

Stefan Schweyer

2. Gemeindebau

Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland / Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands / Gemeindekolleg (Hg.): *Gemeindeentwicklungstraining*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, kt., 142 S., € 24,90

Dieses Praxisbuch wurde herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste im Diakonischen Werk der EKD und dem Gemeindekolleg der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands. Entwickelt, erprobt und für die Publikation bearbeitet wurde das Projekt „Training für Gemeindeentwicklungsteams“ von einer gemeinsamen Projektgruppe unter der Trägerschaft der AMD und des Gemeindekollegs, sowie unter Beteiligung der Vereinigten Evangelischen Mission Wuppertal, dem Ev.-luth. Missionswerk in Niedersachsen und den Gemeindediensten der Ev.-Luth. Kirche Mecklenburgs und der Nordelbischen Ev.-Luth. Kirche. Es ist ein Buch aus der landeskirchlichen Praxis für die landeskirchliche Praxis. Es will Bereitschaft zur Veränderung wecken, enthält Anleitungen, die daraus entstehenden Prozesse aktiv mit zu gestalten und will dabei „ein Beitrag sein zur missionarischen Ausrichtung von Ge-

meinden, die Grenzen überschreiten, Bewährtes zukunftsfähig machen und neue Horizonte erschließen – um dem Evangelium zu dienen“ (8).

Das markante Kennzeichen des Projektes ist ein spezielles Vermittlungssystem, das externe Schulung und lokale Anleitung und Umsetzung miteinander verzahnt. Im Zentrum des Gemeindeentwicklungstrainings steht das ‚Gemeindeentwicklungsteam‘ (GET), das von dem Gemeinde leitenden Gremium auf Zeit berufen wird. Die Teamgröße des GET umfasst ca. 8–12 Personen, von denen drei, das so genannte Trio, in zentralen Trainings überregional zusammen mit weiteren Trios aus anderen Gemeinden geschult werden, um die Prozesse vor Ort anleiten zu können. Die Visionen, Ziele und Anregungen für Veränderungen in der Gemeinde werden im GET entwickelt und mit der Gemeindeleitung abgestimmt. Die eigentliche Arbeit der Gemeindeentwicklung und die Vermittlung der Arbeitsergebnisse werden von der Gemeindeleitung während der Projektphase (ca. 18 Monate) an das GET übertragen. „Das GET sollte die soziale Struktur der Gemeinde und ihres Umfeldes abbilden. Im Idealfall sind sowohl engagierte als auch distanzierte Gemeindemitglieder darunter, Frauen und Männer, Junge und Alte, Fromme und weniger Fromme. ‚Leiter‘, ‚Forscher‘ und ‚Kritiker‘ sollten ebenso dazugehören wie z. B. Leute mit Kontakten zur Kommunalverwaltung, Menschen mit Computerkenntnissen, Kenner der Gemeinde usw. Je vielschichtiger die Zusammensetzung des GET ist, desto weiter öffnet sich der Blickwinkel für die Situation der Gemeinde und ihre Entwicklungsmöglichkeiten“ (11f).

Die Perspektive, aus der dieses Praxisbuch geschrieben wurde, ist die Arbeit im GET. So ist es zuerst als Lehrbuch der didaktische Begleiter, der die Teilnehmer systematisch durch das Projekt begleitet und führt. Die umfassende Darstellung und der Überblick über die Konzeption des Gemeindeentwicklungstrainings erfolgt in der Einleitung (9–30). Die eigentliche Projektdurchführung wird durch Schritte strukturiert, wobei jedes Kapitel im Buch eine Prozessphase bezeichnet. In der ersten Prozessphase erfolgt mit Hilfe von 4 Bausteinen die Anleitung, wie man von der Motivation zur konkreten Gemeindeerkundung gelangt (31–56). Nachdem die Situation erfasst und beschrieben ist, wird in der zweiten Prozessphase mit Hilfe von sieben Bausteinen der Brückenschlag von der Situation zur Vision vollzogen (57–94). In dieser Phase erfolgt eine „reflektierende Verlangsamung“ des Prozesses, da mit Hilfe eines biblischen Leittextes ein gemeinsames Leitbild für die Gemeinde entworfen wird, das die Entwicklungsrichtung und das Selbstverständnis der Gemeinde ausdrückt. Die Umsetzung der bisherigen Erkenntnisse erfolgt in der dritten Prozessphase, in der man mit Hilfe von sieben Bausteinen vom Leitbild zur konkreten Angebotsentwicklung geführt wird (95–117). Kennzeichnend für das Projekt ist auch, dass es nicht nur einen Anfang, sondern auch ein geplantes Ende hat, weshalb es in der Abschlussphase darum geht, das GET-Projekt mit Hilfe von drei Bausteinen auszuwerten und abzuschließen (118–127). Abschließende Informationen zu den regionalen Trainings, ein Überblick über auf einer CD-Rom beigefügte Arbeitsblätter, Texte und PowerPoint-Präsentationen und verschiedene Verzeichnisse über Literatur, Auto-

ren, Projektträger, Kompaktinformationen und das Register runden das Werk ab (128–142).

Es handelt sich in der Tat um ein Praxisbuch, in dem Sinne, dass es konkret auf die gegenwärtige landeskirchliche Gemeindesituation, -praxis und -struktur zugeschnitten ist. Methodische Voraussetzung ist ein Verständnis von Gemeinde als „corpus permixtum“. Von daher wird sich die Konzeption des Gemeindeentwicklungstrainings wohl nur schwer in einem anderen gemeindlichen Hintergrund (z. B. Freikirchen, Landeskirchliche Gemeinschaften) adaptieren lassen, da hier nicht nur strukturelle, sondern vor allem ekklesiologische Unterschiede (z. B. im Hinblick auf die Frage nach der Mitarbeit, Leitung usw.) gravierende konzeptionelle Veränderungen erforderlich machen würden. Das Anliegen und Ansinnen des Gemeindeentwicklungstrainings ist zu würdigen, aber in einem evangelikal geprägten gemeindlichen Kontext wird man sich auf viele hier vorgeschlagene Vorgehensweisen nur schwer einlassen können.

Thomas Richter

Matthias Bartels, Martin Reppenhagen: *Gemeindepflanzung – ein Modell für die Kirche der Zukunft?*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2006, Pb., 217 S., € 24,90

Die Gestalt der Kirche muss sich in einer veränderten Gesellschaft ändern – das ist Grundkonsens dieses Sammelbandes. Die konstantinische Zeit, in der eine weitgehende Kongruenz von Kirche und Gesellschaft vorausgesetzt werden konnte, ist definitiv vorbei. Das stellt die Kirche vor die Herausforderung, wie sie den Menschen begegnen kann, die nicht mehr oder noch nicht zu ihr gehören. Die Anglikanische Kirche hat sich bewusst auf diesen Veränderungsprozess eingestellt und schon seit zwei Jahrzehnten die Entwicklung neuer Gemeindeformen aktiv gefördert. Die Ergebnisse wurden 2004 unter dem Titel „Mission-shaped Church. Church Planting and Fresh Expressions of Church in a Changing Context“ (Deutscher Titel: „Mission bringt Gemeinde in Form“) publiziert. Davon angeregt wurde 2005 vom Greifswalder Institut für Evangelisation und Gemeindeentwicklung ein Symposium über Gemeindepflanzung veranstaltet, dessen Beiträge in diesem Sammelband – ergänzt mit einigen zusätzlichen zum Thema passenden Aufsätzen – nun in schriftlicher Form vorliegen. Einige m. E. besonders gelungene Beiträge sollen hier einzeln erwähnt werden.

Matthias Bartels weist im einleitenden Referat (13–18) auf die missionarische Situation in Deutschland hin: „England genauso wie Deutschland sind Missionsländer, und Gemeindepflanzung ist dann Teil der missionarischen Bemühungen um die Ausbreitung des Evangeliums“ (16). – Wer diese These nicht teilt, wird sich mit den meisten Beiträgen des Sammelbandes schwer tun, denn das missio-

narische Anliegen ist eine Motivation, welche den ganzen Band grundlegend prägt.

Michael Herbst präsentiert „Perspektiven der Gemeindeentwicklung in nachvolkswirtschaftlicher Zeit“ und nimmt dabei unterschiedliche Impulse aus Deutschland und England auf (36–67). Ihnen allen ist gemeinsam, dass die parochiale Kirchengestalt nicht mehr als Monopol betrachtet wird, sondern als eine der möglichen Gemeindeformen, die durch weitere und neue Formen kirchlicher Arbeit ergänzt werden muss. Dabei können nach Herbst die noch tief im parochialen Denken verwurzelten deutschen Kirchen von der anglikanischen Kirche ein Dreifaches lernen: 1. Die Wahrnehmung der gesellschaftlichen Vielfalt; 2. die Wiederentdeckung des missionarischen Auftrages; 3. die Bejahung und Förderung vielfältiger Gemeindeformen. Im abschließenden Beitrag formuliert Herbst noch einmal pointiert die Notwendigkeit eines Paradigmenwechsels in der Kirche, den Abschied vom parochialen Denken und den Mut zu neuen Gemeindeformen (204–217). Dem gegenüber betont Johannes Zimmermann die Chance der parochialen Arbeit insbesondere in ländlichen Gebieten, in den „Speckgürteln“ um die Großstädte, bei den wenig mobilen Gruppen der Bevölkerung und bei Familien mit kleinen Kindern (184–203). Deshalb sei es wichtig, das missionarische Potential auch der parochialen Arbeit zu erkennen und zu fördern.

Dass Gemeindepflanzung im landeskirchlichen Kontext zwar hohes Interesse auslöst, aber die Umsetzung nur zögerlich gelingt, beschreibt Volker Roschke in seinem Bericht über „Erfahrungen mit Gemeindepflanzen in Deutschland“ (104–114). Fassbar ist die Zurückhaltung etwa an der harzigen Suche nach Gemeinden, die bereit waren, mit Unterstützung durch eine AMD-Arbeitsgruppe im Laufe von drei Jahren eine neue Gemeinde zu pflanzen. Gerade mal neun Gemeinden konnten für das Projekt gewonnen werden. Trotzdem sieht Roschke in der Gemeindepflanzung einen zukunftssträchtigen Lösungsansatz: „Gemeinde pflanzen ist eine Idee, deren Zeit gekommen ist!“ (114).

Nach Detlef Pollack hängt die Schwierigkeit kirchlicher Erneuerungsprozesse mit der Krise der Kirche und dem christlichen Traditionsabbruch zusammen (115–124). Die Kirche steht damit vor dem Dilemma, ob sie im Einklang mit ihrer Geschichte auf Breitenwirkung ausgerichtet sein soll oder sich entgegen ihrer Geschichte profilieren und spezialisieren soll. Ein klarer Ausweg aus diesem Dilemma ist nicht erkennbar, was die Transformationsfähigkeit der Kirche schwächt. Zu einer ähnlichen Erkenntnis kommt Steffen Fleiß aufgrund der Innovationstheorie (154–183). Er beschreibt die Widerstände gegenüber Erneuerungsprozessen. Diese sind besonders groß, wo es um Makroinnovationen geht, also um grundlegende Veränderungen der kirchlichen Struktur, die alle Bereiche betreffen. Im jetzigen gesellschaftlichen Umbruch ist eine solche Makroinnovation gefordert: „Zusammenfassend können wir feststellen, dass die Gemeinden und Landeskirchen an einem Scheidepunkt angekommen sind. Entweder es gelingt ihnen, neue Modelle kirchlichen Lebens zu entwickeln, oder sie werden untergehen. Es scheint allerdings so, dass nicht wenige Gemeinden lieber in der

quantitativen und qualitativen Bedeutungslosigkeit untergehen möchten, als sich auf die Suche nach Innovation zu machen“ (167).

Der Sammelband enthält zudem einen „systematisch-homiletischen“ Beitrag von Michael Trowitzsch zu missionarischer Ekklesiologie (19–35), einen Artikel von Eberhard Tiefensee über die Areligiosität in den neuen Bundesländern (68–85), Reflexionen über Gemeindepflanzungen von Steven Croft (Anglikanische Kirche, 86–95), Helge Standal (Lutherische Kirche in Norwegen, 96–103) und Johannes Zimmermann (Landeskirchliche Gemeinschaften in Deutschland, 134–153) sowie einen Beitrag von Klaus-Dieter Grunwald über kirchenrechtliche Fragen (125–133). Ein noch etwas umfassenderes Bild hätte es sicher gegeben, wenn auch die doch recht umfangreichen Erfahrungen freikirchlicher Gemeindegründungen mit ihren Stärken und Schwächen mit berücksichtigt worden wären.

Das Buch eignet sich als Lektüre insbesondere für Personen, welche die Diskussion rund um die Erneuerung der kirchlichen Gestalt angesichts der gegenwärtigen gesellschaftlichen Herausforderung mitverfolgen und sich aktiv an der Suche nach „frischen, unverbrauchten, neuen und lebendigen Ausdrucksformen gemeindlichen Lebens“ (207, so die freie Wiedergabe des englischen Programmbegriffs „fresh expressions of church“) innerhalb der Landeskirche beteiligen. Dass innovative Gemeindeformen vorgestellt und gefördert werden und das aus missionarischer Motivation – das ist zumindest in der akademischen praktisch-theologischen Literatur ein großes Desiderat und schon deshalb nur zu begrüßen!

Stefan Schweyer

Michael Frost, Alan Hirsch: *Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts*, übers. Reinhard Scharnowski [Originaltitel: *The Shaping of the Things to Come: Innovation and Mission for the 21st Century Church*, 2003], Glashütten/Emmelsbüll: C & P, 2008, Pb., 366 S., € 17,95

Wie soll die Gestalt der Kirche in einer nach-christlichen postmodernen Gesellschaft aussehen? Die beiden Australier Michael Frost – mit katholischen Wurzeln – und Alan Hirsch – ein Jude, „der bei Jesus Erlösung gefunden hat“ (197) – sind der Überzeugung, dass eine sanfte Erneuerung bestehender Kirchen nicht ausreicht, sondern dass es eine umfassende Revolution des Kirche-Seins braucht: „Was die Kirche braucht, ist ein radikal neuer Aufbruch“ (21). Das Buch ist nicht in erster Linie als Handbuch für Gemeindeaufbau zu verstehen, sondern als „Reiseführer durch die Landschaft der neu entstehenden missionarischen Gemeinde“ (13). Gemeint sind Gemeinden, die im angelsächsischen Sprachraum „missional churches“, „emerging churches“, „liquid churches“ genannt werden [der Übersetzer hat darauf verzichtet, im Deutschen den Anglizismus „missional“ anstelle

von „missionarisch“ zu verwenden (Anm. 2, 357)]. Es geht also primär um die dem Konzept der „missional church“ zu Grunde liegenden Denkmuster. Vier wesentliche Elemente werden im Buch ausführlich beschrieben.

1. Das Wesen der Kirche der Zukunft ist missional (15–66). Die Autoren konstatieren einen großen Umbruch in der Entwicklung der Christenheit. Im Ausgang der konstantinischen Ära befindet sich das institutionelle Christentum im Abstieg. Deshalb sei das Festhalten an den überkommenen traditionellen und institutionellen Strukturen keine Option für die Zukunft. Es brauche eine grundlegende Veränderung. Diese sehen die Autoren im bewussten Abschied vom herkömmlichen institutionellen Kirche-Modell und in der Anknüpfung an die vor-konstantinische Form der Christenheit. Diese uralte-neue Form der „missionarischen Kirche“ ermögliche es der Kirche, die postmoderne Gesellschaft mit dem Evangelium zu erreichen. Eigentlich wäre von diesem Ansatz her eine starke Beschäftigung mit neutestamentlicher Ekklesiologie zu erwarten, leider bleiben die biblischen Bezüge aber merkwürdig blass und willkürlich und haben primär eine illustrative Funktion. Die Vorordnung der Missiologie vor die Ekklesiologie (331–332) führt dazu, dass das Kirchenverständnis nicht eigenständig, sondern (nur) im „missiologischen“ Rahmen entfaltet wird. Dabei besteht die Gefahr einer einseitigen Wahrnehmung und gewissermaßen auch einer missiologisch motivierten Funktionalisierung von Kirche.

2. Die Gestalt der Kirche der Zukunft ist inkarnatorisch (67–186). Das herkömmliche Kirchenmodell sei hauptsächlich attraktional, also darauf ausgerichtet, „Menschen in Gemeindeveranstaltungen einzuladen“ (79). Dem gegenüber sei eine inkarnatorische Kirche gefragt, die es wagt, sich ganz in die jeweilige Kultur und Gesellschaft hineinzugeben und so die Gesellschaft mit dem Evangelium zu durchdringen. Die Fleischwerdung von Jesus dient dabei als Vorbild und Modell der Kontextualisierung des Evangeliums. Allerdings – und das wird m. E. zu wenig beachtet – ist die Analogie zwischen Inkarnation und Kontextualisierung begrenzt. Die Inkarnation Christi hat einen transkontextuellen Ausgangspunkt. Sie ist nicht nachahmbar und einmalig. Kontextualisierung des Evangeliums dagegen geht immer schon von einer vorhandenen kontextuellen Gestalt der Kirche aus. Eine genauere Differenzierung von Inkarnation und Kontextualisierung und eine dementsprechend vorsichtiger Verwendung des Begriffs „inkarnatorisch“ wäre wünschenswert.

3. Die Spiritualität der Kirche der Zukunft ist messianisch (187–268). Die herkömmliche Kirche ist gemäß der Autoren durch hellenistisches Denken, nämlich durch spekulative Überlegungen und eine Überbetonung von Theorie und Orthodoxie geprägt. Dem gegenüber sei die hebräische Weltsicht vorzuziehen. Die Wiederentdeckung der geschichtlichen Dimension, der Heiligung des alltäglichen Lebens und des Wertes menschlichen Handelns könne die dualistische Struktur überwinden, bei der zwischen Heiligem und Profanem, zwischen Glauben und Handeln unterschieden werde. Es bleibt zu fragen, ob so nicht ein neuer Dualismus zwischen „hebräischem“ und „hellenistischem“ Denken konstruiert wird.

4. Die Leitung der Kirche der Zukunft ist apostolisch (269–354). Gegenüber einer hierarchisch organisierten Kirche betonen die Autoren eine dienende Leiterschaft, die sich durch das Zu- und Miteinander der in Eph 4,11 genannten fünf Leitungsaufgaben auszeichnet: Apostel, Prophet, Evangelist, Hirt, Lehrer. Damit werden nicht nur die Leitungsaufgaben beschrieben, sondern auch die Aufgabenfelder der gesamten Gemeinde. Die Leitung einer Gemeinde ist damit eine Art „Modell-Gemeinschaft“ für die ganze Gemeinde. Weshalb sich das Modell ausschließlich auf Eph 4 stützt und welchen Stellenwert dabei die vielen anderen neutestamentlichen Texte über Leitungsaufgaben, -aufgaben und -strukturen haben, bleibt offen.

Das Buch bietet die bisher wohl umfassendste Darstellung der theologischen Grundvoraussetzungen und Denkmuster der „missional church“ / „emerging church“. Die Spannung des Buches lebt aus der Gegenüberstellung von herkömmlicher und neuer Kirche, wobei die herkömmliche Kirche praktisch ausschließlich als Negativfolie dient. Diese Gegenüberstellung wirkt zum Teil künstlich und aufgebauscht (so z. B. die Tabellen S. 26, 95, 131). Es entsteht dadurch auch eine gewisse Diskrepanz: Während man versucht, im Rahmen der „missional church“ alte Gräben zuzuschütten, indem verschiedene Traditionen miteinander verbunden werden (z. B. 59–61), wird durch die Verwerfung der historisch gewachsenen Kirchengestalten ein neuer großer Graben ausgehoben. Das müsste nicht sein. Es ist durchaus denkbar, dass manche wertvolle und gute Erkenntnisse in bestehende Kirchenformen integriert und diese dadurch erneuert werden. So könnten nicht nur die Schwächen bestehender Kirchen benannt und überwunden, sondern auch deren Stärken angemessen berücksichtigt werden. Wer durch die Schwarz-Weiß-Malerei hindurchschaut, wird manche farbigen Aspekte der „missional church“ entdecken und sich mit Gewinn davon inspirieren lassen. Das Buch eignet sich daher vorzüglich als Lektüre für alle, die sich über das Konzept von „missional church“ informieren und sich davon auch herausfordern lassen wollen.

Stefan Schweyer

Wilfried Härle, Jörg Augenschlein, Sibylle Rolf, Anja Siebert: *Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärts geht*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2008, Pb., 352 S., € 18,80

Es gibt in Deutschland tatsächlich wachsende evangelische Kirchengemeinden. Und es sollen noch viel mehr werden. Aus diesem Grund hat der bekannte Heidelberger Systematiker Wilfried Härle ein Projekt initiiert, das deutschlandweit untersucht hat, welche Gemeinden warum wachsen. Die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) hat diese aufwändige, aber spannende Arbeit finanziell abge-

sichert und durch das Sozialwissenschaftliche Institut der EKD unterstützt. Die Analysen solcher Gemeinden, mit denen es aufwärts geht, belegen nicht nur das Gemeindegewachstum mit detaillierten Zahlen, sondern geben auch auf die Frage Antwort, wodurch solches Wachstum ausgelöst wurde und wie es sich entwickelt hat. Das Ganze kann für Gemeinden, die ebenfalls wachsen möchten, Anregungen bieten und als Arbeitsmaterial für Kirchenvorstände dienen.

Wilfried Härle, Jahrgang 1941, Professor für Systematische Theologie (Ethik) an der Evangelisch Theologischen Fakultät in Heidelberg, und sein Team stellen unter dem Titel „Wachsen gegen den Trend“ Analysen von 34 Gemeinden in der EKD vor, Gemeinden, mit denen es im Sinne des Impulspapiers der EKD „Kirche der Freiheit“ vom Sommer 2006 „aufwärts geht“. 10 Großstadt- und 24 kleinstädtische und ländliche Gemeinden werden im Blick auf ihre Lernfähigkeit und Wachstumschancen auf über 350 Seiten vorgestellt. Eine Landkarte belegt, dass Gemeinden aus dem Gebiet der ganzen Bundesrepublik repräsentativ erfasst sind. Selbst im Bereich ostdeutscher Landgemeinden kann man Erfolgsgeschichten finden.

Ganz im Sinne der von der EKD angeregten Good-practice-Orientierung werden Gemeinden dargestellt, die zwischen 2003 und 2006 zu einem zahlenmäßigen Wachstum ihrer Mitglieder bzw. Gottesdienstbesucherzahlen gekommen sind. Grundüberzeugung der Autoren ist, dass es zur Zeit keine Hinweise auf einen besorgniserregenden Rückgang der Mitgliederzahlen in der EKD gibt. Der „Rückgang bei den Mitgliederzahlen ist demographisch bedingt und nicht kirchenspezifisch“. „Die ganze Gesellschaft und alle ihre Großorganisationen ist davon betroffen“. Die Methode ist einfach: Die Kirchenleitungen wurden um Anschriften von „Wachstumsgemeinden“ gebeten. 120 Gemeinden in der EKD wurden mit einem Fragebogen angeschrieben. Aus dem Rücklauf (41) wurden 34 ausgewählt, die den Teilnahmekriterien entsprachen. Alle diese Gemeinden wurden von mindestens einem Teammitglied besucht. Das Ergebnis wurde gemeinsam ausgewertet. Von jeder dieser Gemeinden wurde ein One-page-Paper mit Foto, Anschrift und Hinweis auf die Homepage erstellt und die Wachstumsquote notiert. Alle 34 Gemeinden konnten im Blick auf die Gottesdienstbesucherzahl einen deutlich erkennbaren Wachstumsquotienten nachweisen.

Auffällig an der Studie ist, dass Wachstum grundsätzlich mit viel Ehrenamt und Teamarbeit, mit Abschied von traditioneller Kirchenmusik und dem Zitieren von alten Texten zu tun zu haben scheint. Oft beginnt das Wachstum in einer Nullpunktsituation. Als „Impulse und Auslöser“ werden festgestellt:

- Profilbildung, also Konzentration auf einen bestimmten Frömmigkeitstyp bzw. Arbeitsfeld,
- Leitbild- und Zielfindungsprozesse,
- mit Öffentlichkeitsarbeit verknüpfte gemeinschaftsbildende Maßnahmen für bestimmte Gruppen im Quartier (klare Milieu-Orientierung),
- missionarische Bildungsangebote in Glaubenskursen,
- evangelistische Aktionen wie z. B. ProChrist,

- Impulse aus den Gemeindeaufbau-Inspirationen der Willow-Creek-Bewegung.

Spannende Fragen stellen sich im Anschluss und in Ergänzung des Gelesenen: Ausdrücklich wird weder die geistliche noch die theologische Qualität der Gemeinden beurteilt. Die meisten der beschriebenen Gemeinden liegen wohl eher quer zum kirchlichen Mainstream und würden sich der pietistisch-evangelikalen Prägung zurechnen. Wachsende Gemeinden außerhalb dieser schon herkömmlich stark an missionarischer Arbeit interessierten Prägung gibt es eigentlich nur dort, wo eine starke geschichtliche oder kulturelle Bedeutung des Ortes vorliegt, z. B. bei Citykirchen. Dass Mission eine gesamtkirchliche Aufgabe ist, wird zunehmend in kirchlichen Leitworten zum Ausdruck gebracht. Die Frage bleibt, ob diese Impulse sich auch flächendeckend auswirken. Was würde wohl eine Studie erbringen, warum so viele Gemeinden nicht wachsen, nicht wachsen können – vielleicht auch gar nicht wachsen wollen?

Viele der ausgewählten Gemeinden befanden sich in gehobenen Wohngebieten der oberen Mittelschicht, aber auch im traditionellen Bildungsbürgertum. Arbeitslose, Arbeiter, Spätaussiedler oder soziale Randgruppen wurden seltener erreicht. Wachstumsgemeinden mit Kindern und jungen Familien liegen oft im Grüngürtel der Ballungsgebiete. Aber auch sanierte, attraktive Großstadtquartiere, oft in der Nähe von Universitäten, zeigen Wachstumstendenzen. Sollte Gemeindegewachstum und missionarische Arbeit immer noch – geplant oder unbeabsichtigt – nur auf bestimmte Milieus bezogen sein? Der Rückzug auf Elite und Bildungsbürgertum müsste alarmieren.

Wachsende Gemeinde scheint nach dieser Studie wenig mit diakonischer Arbeit und sozialem Engagement der Kirche zu tun zu haben. Höchstens dass einmal aus dem Gemeindegewachstum heraus eine starke soziale Arbeit hervorgeht (Niederhöchstadt) oder bei der Stadtmission Heidelberg von diakonischer Leidenschaft berichtet wird! Wie würde eine Studie ausfallen, die insbesondere den inneren Zusammenhang von diakonischer Glaubwürdigkeit, missionarischem Zeugnis und Gemeindegewachstum beleuchten würde?

Beim Lesen des Buches gewinnt man den Eindruck, dass jede Gemeinde ein glücklicher Wachstums-Sonderfall ist. Nicht wenige schaffen sich durch Stiftungen und Fördervereine Freiräume unabhängig von landeskirchlichen Mitteln und Regelungen. Ob es um die Entscheidung für ein bestimmtes Profil oder die Überschreitung der Parochialgrenzen geht – die Kirchenkreise oder Kirchenleitungen treten erst auf den Plan, wenn es Probleme gibt. Aber gerade wenn sich besondere Profile in einer Region entwickeln oder wenn die althergebrachten Parochialstrukturen aufbrechen, ist ein Management gefordert, das die Qualität der Gemeindegewachstum fördert und zu anderen in der Region in fruchtbare Beziehungen bringt, eigentlich eine klassische Aufgabe der mittleren Leitungsebene.

Insgesamt: Das Buch macht Mut zur Nachahmung und weckt die Phantasie.

Erhard Berneburg

Reiner Knieling: *Plädoyer für unvollkommene Gemeinden. Heilsame Impulse*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, Pb., 132 S., € 14,90

Mit diesem provokanten „Plädoyer für unvollkommene Gemeinden“ versucht Reiner Knieling, Dozent für Praktische Theologie und Neues Testament an der Evangelistenschule Johanneum und Privatdozent für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel, „wider den Stachel zu löcken“. Dieses Buch entfaltet detaillierter, was Knieling bereits in seiner gleichnamigen Antrittsvorlesung als Privatdozent an der Kirchlichen Hochschule in Wuppertal vorgestellt hat (*ThBeitr* 39, 146–162): „Es geht darum, wahrzunehmen und wahrhaben zu wollen, dass es Brüche, Unvollkommenheiten, Fragmente gibt, deren Vollendung für diese Welt weder möglich noch verheißen ist. Es geht dabei auch um die Entlarvung einer kirchlichen Optimierungsdynamik, die m. E. eher Allmachtsphantasien offenbart, als dass sie der Gemeindearbeit dient“ (6). Man würde Knieling missverstehen, wenn der Titel so verstanden würde, dass Gemeinden unvollkommen sein sollen und möglichst darauf hin gearbeitet werden sollte. Vielmehr hat der Autor den Titel bewusst so provokant gewählt, um einen wahrnehmbar ausgleichenden Akzent gegen eine von ihm bei aktuellen Gemeindekonzepten und Kirchenreformprogrammen beobachtete allgegenwärtige Optimierungstendenz zu setzen. „In der Wirklichkeit sind Anfänglichkeit und Fragment allgegenwärtig, in Beratungsprozessen sind Unvollkommenes und Brüche unübersehbar, aber in der Literatur über Gemeindekonzepte und Gemeindeentwicklung tauchen sie fast nicht auf“ (6).

Sein Anliegen entfaltet Reiner Knieling, indem er 14 Aspekte des Themas aufzeigt, die er in zwei Gedankenkreisen strukturiert. In einem ersten Teil beschreibt er verschiedene Facetten von Unvollkommenheit (13–57). Er skizziert zuerst aktuelle Gemeindebaukonzeptionen und hinterfragt deren Anspruch auf dem Hintergrund der gemeindlichen Realitäten (Kap. 1). Um nicht in einer individuellen Beliebigkeit bzw. Befindlichkeit zu versinken, stellt Knieling nun die richtungsgebende Frage: „Wie hat Jesus die Gemeinde gewollt“ (Kap. 2)? Zur Präzisierung differenziert er anschließend die verschiedenen Aspekte des Unvollkommenen und der damit verbundenen Verbesserungsversuche (Kap. 3) und beschließt diese Einführung, indem er Wahrnehmungshindernisse benennt und Wahrnehmungsgewinne entfaltet (Kap. 4).

Diese grundlegenden Überlegungen in die Gemeindepraxis fortführend, zeigt RK im zweiten Teil auf, was einen Gesundungsprozess der Gemeinde fördern könnte (58–124). Einführend erläutert er zuerst grundsätzlich, was der Gemeindegeseundheit dient (Kap. 5), um dann aufzufordern, „Gott und sich selbst zu unterscheiden“ (Kap. 6). Vor diesem Hintergrund plädiert der Autor dafür, Gemeinde zu verbessern, nicht zu vervollkommen (Kap. 7), Anregungen von außerhalb des eigenen Horizontes zuzulassen und Auseinandersetzungen zu würdigen (Kap. 8), das richtige Verhältnis von Tun und Lassen zu entdecken (Kap. 9),

Grenzen zu ertragen (Kap. 10), Humor zuzulassen (Kap. 11), aber auch der Trauer Raum zu geben (Kap. 12) und eine bewusste, aber vielschichtige Spiritualität zu leben (Kap. 13). Abschließend konkretisiert Knieling seine Überlegungen noch einmal in einem Leitfaden, der helfen soll, Unvollkommenheiten und Entwicklungspotenziale in einer Gemeinde zu entdecken (Kap. 14).

Das Buch hilft zu entdecken, was Gott wirkt, also nicht unsere Verantwortung ist, aber auch zu entdecken, was unsere Verantwortung ist. Es gibt Anregungen wahrzunehmen, was außerhalb der eigenen Gemeinde ist, aber was auch wirklich in, mit und unter uns ist. Es hilft ernst zu nehmen, dass jeder Mensch – und damit auch die Gemeinde – Gaben, Grenzen und Gefahren hat. Es fragt: „Welche Grenzen können, zumindest im Moment, nur ausgehalten, ertragen und akzeptiert werden?“ (124) und hinterfragt damit unsere „Antreiber“ (36). So plädiert Knieling „für unvollkommene, unvollendete Gemeinden, die sich dessen möglichst bewusst sind und es sich eingestehen, die manches belassen und ertragen und an anderer Stelle umso bewusster und mit Energie an sinnvollen, nötigen und angemessenen Veränderungen und Verbesserungen arbeiten“ (21).

Das Buch ist Manfred Seitz zum 80. Geburtstag in Dankbarkeit gewidmet, der im Kontext der Seelsorge bereits vor Jahren mahnte: „Das Kreuz der Wirklichkeit mittragen. – Der Mensch hat offenbar eine fatale Begabung, sich da aufzulehnen, wo es sinnlos ist, und da alles geschehen zu lassen, wo Widerstand geboten wäre. Es ist also eine Unterscheidung von Veränderbarem und Unveränderlichem nötig“ (Seitz, *Erneuerung der Gemeinde*, 179). Dies greift Knieling auf, aber er greift durch sein „Plädoyer für unvollkommene Gemeinden“ auch an und wird damit selbst angreifbar. Unvollkommene Gemeinden, das ist die Realität, die bereits beim Blick in die Bibel zu erkennen ist, aber es ist eben auch eine zu verändernde Realität. Dies wird von Knieling auch nicht bestritten. Die Frage ist nur, ob nach seiner Diagnose noch ausreichend Einsicht zu einer Therapiebereitschaft bleibt. Die Impulse von Knieling sind als Ergänzung aktueller Konzepte des missionarischen Gemeindeaufbaus anregend (Kap. 7; 10) und aufregend (Kap. 9; 13). Als Ergänzung liefert der Verfasser einen notwendigen Beitrag und wird so an vielen Stellen sogar „Not wendend“ wirken können. Inwieweit es „heilsame Impulse“ sind, wird eine verantwortliche Rezeption seines Plädoyers für unvollkommene Gemeinden erweisen.

Thomas Richter

Martin Reppenhausen, Michael Herbst (Hg.): *Kirche in der Postmoderne*, Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung 6, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2007, Pb., 252 S., € 24,90

Vom 18.–20. Oktober 2007 fand das Greifswalder Symposium des Alfred-Krupp-Wissenskolllegs der Universität Greifswald statt. Nun liegen im Band „Kirche in der Postmoderne“ die Vorträge des Symposiums schriftlich vor. Thematisch kreisen alle Aufsätze um die Frage, wie kirchlicher Gemeindeaufbau mit seinen Visionen, Zielen und Strategien in einer postmodernen Kultur aussehen kann.

Gestartet wird der Sammelband von Lamin Sannah von der Universität Yale, der in seinem religionsgeschichtlichen Beitrag die aufstrebende Kirchen des Südens untersucht und daraus die Herausforderungen für die Kirchen in der postchristlichen Gesellschaft beschreibt. Ihm folgt der Missionswissenschaftler Andreas Feldtkeller, der die Herausforderung einer kontextuellen Theologie im Blick auf den europäischen Kontext skizziert und dies anhand der Religionsfreiheit anwendet. In Europa angekommen, zeigt Heinzpeter Hempelmann eine kulturelle Linie von Nietzsche in die heutige postmoderne Diskussion auf und bringt den Leitbegriff einer „kenotischen Partizipation“ ins Gespräch. Linda Woodhead, Religionssoziologin aus Lancaster, untersucht die Säkularisierungsthese und stellt die daraus resultierenden Fragen an das Christentum anhand Langzeitstudien in Großbritannien vor. Sie schließt mit der Frage der Bedeutung dieser Entwicklungen für die Kirche. In eine ähnliche Richtung zielt der Beitrag von Karl Gabriel. Der Direktor des Instituts für Christliche Sozialwissenschaft beschäftigt sich mit dem Spannungsfeld von Entkirchlichung und neuer, sichtbarer Religion und untersucht dabei, welchen gesellschaftlichen Ort die Kirchen in der Gegenwart haben werden. Wie dies im praktisch-theologischen Diskurs aussieht, fragt anschließend Johannes Zimmermann aus Greifswald, der im Blick auf die Gestalt der Kirche die Spannung zwischen Individualisierung und Gemeinschaft des Glaubens ausführt. Der Schweizer Theologe Ralph Kunz fordert in seinem Beitrag nichts Geringeres als eine Kirchenreform, ohne die er Gemeindeaufbau gar nicht für möglich hält. Dies begründet er exemplarisch in der Taufpraxis der Kirche. Matthias Clausen untersucht in seinem Aufsatz „Evangelistisch predigen im Horizont der Postmoderne“ die Kommunikationsstrukturen und versucht, diese nicht pragmatisch zu lösen, sondern erkenntnistheoretisch zu verstehen (am Beispiel des Begriffs Postfoundationalism). Darrel Guder vom Princeton Theological Seminary beschreibt die missionarische Ekklesiologie und Hermeneutik heutiger Kirchen. Dabei thematisiert er, inwieweit heutige Kirchen von dem biblischen Wesenszug der Mission bestimmt werden und welche Auswirkungen von der Kirche auf unsere postmoderne Gesellschaft ausgehen. Zuletzt greift der Gastgeber der Tagung, Michael Herbst, das Thema nach geistlicher Führung in der postmodernen Kirche auf. Herbst beschreibt zunächst Führungsbilder aus der

Organisationspsychologie, um dann eine theologische Perspektive für die Kirche aufzuzeigen. Das Buch schließt ab mit einer Andacht von John Finney, Bischof der Anglikanischen Kirche, über Hiob 3,11–26.

Was diese unterschiedlichen Aufsätze vereint, ist das Ringen und Werben um ein Evangelium, das gleichermaßen eine Bedeutung in Kirche und Gesellschaft hat. Die Verfasserinnen und Verfasser analysieren konstruktiv, wie Ansätze eines missionarischen Gemeindeaufbaus gestaltet und entfaltet werden können. Insgesamt stellt der Sammelband eine herausfordernde und gute Mischung an relevanten Themen für die Kirche des Westens dar. Besonders gelungen ist die Zusammenstellung aus internationalen und nationalen Beiträgen, die den Blick auf eine Gesamtentwicklung im Zeitalter der Globalisierung deutlich schärft. Alle Beiträge stehen für sich und sind in sich geschlossen, was Stärke und Schwäche zugleich ist. Der gute Überblick in das jeweilige Themenfeld und der inhaltliche und biographische Blickwinkel machen jeden Beitrag für sich wertvoll und anregend. Manchmal hätte man sich beim Lesen eine Weiterführung des Inhalts und der aufgeworfenen Fragen gewünscht. Dies ist vom gesamten Duktus des Buches her aber nicht möglich. Die inhaltliche und formale Heterogenität der Beiträge ist dementsprechend groß. Sind einige in klassischer Form eines wissenschaftlichen Aufsatzes aufgebaut (Hempelmann oder Kurz), sind andere eher im Vortragsstil wiedergegeben (Guder oder Feldtkeller). Dem Gesamteindruck des Buches tut dies keinen Abbruch. Wer sich für die gesellschaftlichen und kirchlichen Entwicklungsprozesse unserer Zeit interessiert und auch über den deutschen Tellerand hinausschauen möchte, bekommt mit „Kirche in der Postmoderne“ eine herausfordernde Mischung an theologisch relevanten Aufsätzen auf hohem Niveau, die auch in der theologischen Ausbildung bzw. im Studium gut einsetzbar sind.

Tobias Faix

Robert Warren: *Vitale Gemeinde. Ein Handbuch für die Gemeindeentwicklung*, BEG Praxis, Neukirchen-Vluyn: Ausaat, 2008, kt., 176 S., € 19,90

„Am Anfang war das Staunen“, so lässt sich der erste Eindruck nach dem Lesen des Buches beschreiben. Man staunt zuerst über das, was Gott will und tun kann und überlegt nicht erst verzweifelt, was man selbst zu tun hat. Kaum zu glauben, aber Robert Warren (einer der Autoren des EMMAUS-Kurses) hat mit „Vitale Gemeinde“ ein Handbuch für Gemeindeentwicklung vorgelegt, das gerade beim Blick auf die real existierende Gemeinde aufatmen lässt und Hoffnung vermittelt. Es erschließt das Thema nicht vom eigentlichen Gegenstand der Betrachtung her (Gemeindeentwicklung), sondern kommt vom Herrn der Gemeinde auf das Thema zu sprechen („Vitale Gemeinde“). Es wendet sich an alle, denen die Gemeinde und ihr Wohlergehen am Herzen liegt, weil die Gemeinde und ihre Vitalität

eine Sache nach dem Herzen Gottes ist. „Es nennt sich Handbuch, weil es nicht nur als eine theoretische Abhandlung gedacht ist, sondern auch als praktischer Leitfaden. Es will Gemeinden helfen herauszufinden, an welchen Stellen anzusetzen ist, um als Gemeinde vitaler zu werden“ (15). Dass es sich hierbei um kein leeres Versprechen handelt, ahnt man spätestens nach dem Lesen des deutschen Vorwortes von Hans-Hermann Pompe.

Das Institut zur Erforschung von Evangelisation und Gemeindeentwicklung setzt mit dieser Herausgabe der deutschen Fassung von Robert Warrens „The Healthy Churches' Handbook“ die Praxisreihe Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung fort. Das deutsche und englische Vorwort sowie eine Einführung (13f) und Einleitung (15–25) führen motivierend in die Thematik ein und geben einen umfassenden strukturellen und inhaltlichen Überblick über die in vier Schritten erfolgende thematische Entfaltung. Dass der Titel nicht einfach mit „gesunde Gemeinde“ übersetzt wurde, markiert schon deutlich, worum es eigentlich geht.

Im ersten Teil sollen die Merkmale vitaler Gemeinden ermittelt werden (27–70). Es wird das Ergebnis einer zehnjährigen Forschungsarbeit vorgestellt, deren Ausgangspunkt war, dass von 1990–1995 im Rahmen der Dekade der Evangelisation die Gottesdienstbesucherzahlen von 260 Gemeinden der Diözese Durham untersucht wurden. Während sich insgesamt ein Rückgang um 16 % feststellen ließ, gab es 25 Gemeinden, die im selben Zeitraum um 16 % gewachsen sind. Dabei hätten die 25 Gemeinden, die gegen den Trend wuchsen, kaum unterschiedlicher sein können: Es waren große und kleine Gemeinden, mit ländlichem und städtischem Kontext und Pfarrern unterschiedlichsten Alters, Persönlichkeitstyps und Führungsstils. Auch verstand sich keine der Gemeinden in erster Linie als „wachsende“ Gemeinde, und Zahlen spielten für sie keine große Rolle. Ihre Aufmerksamkeit galt mehr der Qualität als der Quantität. Ihr „Wachstum hatte vielmehr mit dem natürlichen Prinzip zu tun, dass Wachstum zu den offensichtlichen Zeichen eines gesunden Organismus gehört“ (29). Eine eingehende Betrachtung und ein Abgleich mit Ergebnissen in vier weiteren Diözesen „führte dazu, dass die Merkmale einer vitalen Gemeinde im Sinne von Zielen, Charakteristika, Werten und Hoffnungen formuliert wurden und nicht als Aktivitäten“ (31). Herausgekommen ist keine Wunderformel, sondern sieben gemeinsame Merkmale: Vitale Gemeinden beziehen ihre Energie aus dem Glauben; ihr Blick ist nach außen gerichtet; sie versuchen herauszufinden, was Gott will; sie stellen sich dem Preis von Veränderung und Wachstum; sie handeln als Gemeinschaft; sie schaffen Raum für alle; und sie tun nur Weniges, das aber gut (13). Auf eine erfrischend ehrliche Weise wird dabei gerade auch entfaltet, was es eine Gemeinde kostet, sich der Berufung Gottes zu stellen.

Darauf aufbauend tritt dann im zweiten Teil die konkrete Frage nach der „Entstehung vitaler Gemeinden“ in den Blick (71–104). Hier wird konkret darüber gesprochen, wie es zu einem Aufbruch zu einer vitalen Gemeinde kommen kann und wie sich diese entwickelt bzw. ermöglicht. Um das eigentliche Ziel nicht aus

den Augen zu verlieren, konzentriert sich der dritte Teil darauf, das „große Ganze zu sehen“ (105–128). Hier wird zum einen entfaltet, was das Wesen der Gemeinde ausmacht und zum anderen in den Blick genommen, welche konkrete ‚Kultur‘ die Gemeinde wirklich prägt. Dass hierzu der so genannte „Engel der Gemeinde“ als Sinnbild für eine korporative Gemeindepersönlichkeit verstanden wird, mutet zwar etwas eigenartig an, markiert aber ein Kernproblem: Welcher „Geist“ (Haltungen, Einstellungen) bestimmt die Gemeinde konkret? Warren erkennt hier richtig: „Erst wenn wir eine Vorstellung davon haben, wer jemand ist und wo er ‚herkommt‘, können wir uns ernsthaft mit ihm unterhalten“ (124). Der Hinweis auf die – und das Verständnis von der – korporative(n) Gemeindepersönlichkeit ist sicher zentral, um zu Veränderungen zu kommen, aber dieses konkrete Phänomen als „Engel der Gemeinde“ zu bezeichnen, könnte sich als kontraproduktiv erweisen. Im Schlussteil beantwortet Warren dann die Frage, wie denn nun praktische Schritte aussehen könnten, indem er konkrete „Übungen für vitale Gemeinden“ vorschlägt (129–170). Ob man ihm hierbei in allem folgen kann, hängt sicher davon ab, wie weit man bereit ist, neben einem eher evaluativen auch einen eher intuitiven Zugang zur Thematik zuzulassen. Warren wird hier konkret, legt sich fest, ohne jedoch den Leser gleich zwingend festzulegen. Man muss ihm nicht in allem folgen, denn das vorgestellte Material ist für jeden, der kritisch reflektieren kann, individuell fortschreibbar. Sechs Anhänge mit Arbeitsmaterialien als Kopiervorlagen runden das Buch ab (171–178).

Dieses Handbuch ist konkret und praxisorientiert, hat eine anregende Weite, ohne beliebig zu sein und vermittelt auch dann hilfreiche Einsichten, wenn man dem Autor nicht in allem folgen kann oder will. Viele praktische Erfahrungsberichte bereichern die Ausführungen auf anregende Art und Weise, erleichtern das verstehende Lesen und veranschaulichen das Anliegen: „Eine vitale Gemeinde ist also eine, die von der Gegenwart Gottes berührt und in Schwung gebracht ist“ (30). Von diesem Werk wird jeder in Schwung gebracht, denn dieser „praktische Leitfaden hilft Gemeinden, ihre Stärken und Schwächen zu identifizieren und herauszufinden, was sie tun können, um die Vitalität ihrer Gemeinde weiter zu entwickeln. Der Schwerpunkt liegt eher auf der Qualität des Gemeindelebens als auf einem Zuwachs an Gemeindegliedern“ (13). Dieses Handbuch hält, was es verspricht. Der Gewinn beim Lesen steigt vor allem für die, die gelegentlich großzügig über das eine oder andere „sonderliche“ Detail hinweglesen können, das nicht die Substanz des Themas betrifft.

Thomas Richter

3. Liturgik / Hymnologie

Johannes Block, Irene Mildenerger (Hg.): *Herausforderung: missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt. Wolfgang Ratzmann zum 60. Geburtstag*, Beiträge zur Liturgie und Spiritualität 19, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2007, 360 S., € 16,80

Der 19. Band der Publikationsreihe „Beiträge zu Liturgie und Spiritualität“ ist Wolfgang Ratzmann, praktischer Theologe aus Leipzig, zu seinem 60. Geburtstag gewidmet und nimmt alle Bestandteile des Gottesdienstes mit Ausnahme der Predigt näher unter die Lupe. Dabei behandeln die Autoren die zentrale Frage, wie in einer säkularisierten und kirchenfremden Gesellschaft „Liturgie unter den gegenwärtigen Bedingungen zur Welt kommen kann“ (5). Ausgangspunkt ist dabei das Verständnis der „*missio Dei*“ durch Ratzmann. *Missio Dei* bezeichnet dabei die Mission der Kirche, den Spuren Gottes nachzugehen, der sich selbst in die Welt sandte und das noch heute durch Menschen tut. Das geschieht nicht nur allgemein durch eine „extrovertierte Kirche für andere und mit anderen“ (6), sondern spezifisch auch in den Gottesdiensten. Der Gottesdienst wird damit missionarisch gedeutet, unabhängig davon ob er traditionell oder alternativ gestaltet und gefeiert wird (7).

Die Deutung der *missio Dei* wird dabei zugleich aber zum neuralgischen Punkt des Sammelbandes, bringen die verschiedenen Autorinnen und Autoren doch ihre je eigene und teils sehr unterschiedliche Perspektive ein. Während einige Autoren scheinbar *missio Dei* in erster Linie als Bestandssicherung christlicher Einzigartigkeit und Rituale in einer zunehmend pluralistischen Gesellschaft verstehen, wobei damit zugleich eine inklusivistische Perspektive allen Menschen gegenüber unter Ausschluss exklusiver Ansprüche der Botschaft Christi angestrebt wird, sprechen andere Autoren von der *missio Dei* als einer von Gott initiierten Versöhnungs- und Versöhnungsbewegung, die zwar im Kontext eines Inklusivismus gegenüber allen Menschen dennoch die von der Kirche vertretene exklusivistische Botschaft Jesu betont und Menschen zur Glaubenshingabe an Jesus führen will. Die Spannung in der Deutung der *missio Dei* ist auch den Herausgebern bewusst, so befürworten Block und Mildenerger ausdrücklich die unterschiedlichen Perspektiven der Autoren, da diese die ökumenische Diskussion bereichern sollen. Dennoch bleibt das Problem für den Leser bestehen, dass letztlich – je nach Autor – zwei verschiedene Ziele eines missionarischen Gottesdienstes bzw. der *missio Dei* beschrieben werden: Entweder wird Mission als Zurückführung von Kirchenentfremdeten in die Kirche verstanden oder als Hinführung von Kirchenentfremdeten zu Jesus. Im ersten Fall behandeln die Beiträge dementsprechend die Erbauung der sichtbaren Kirche, im letzteren Fall geht es um die Erbauung des unsichtbaren Reiches Gottes.

Als Beispiel für diese Spannung seien die Beiträge von Peter Cornehl und Ralph Kunz genannt. Cornehl beschreibt in seinem Kapitel über Kasualgottesdienste den Gottesdienst als eine „gewaltlose und ressentimentlose Werbung für die Schönheit eines Lebenskonzeptes“ (220). So sei die Traupredigt „Ausdruck [dessen], was Menschen in dieser Stunde bewegt: Freude, Dankbarkeit, Staunen“ (224). Kunz hingegen definiert den missionarischen Gottesdienst als eine Anbetungszeit, „in [der] ... Menschen (wieder) zum Glauben finden“ (321). Kunz, der als Professor in Zürich tätig ist, sieht dabei ein zentrales Problem darin, dass in der deutschen bzw. schweizerischen Situation „die missionarische Kompetenz [fehlt]“ und vermutet dabei „einen Zusammenhang mit Defiziten in der theologischen und kirchlichen Aus- und Weiterbildung“ (320). Er spricht in diesem Zusammenhang von dem „evangelikalen Flügel des Protestantismus“, der sich am meisten mit dem missionarischen Anliegen *identifiziert* und dieses vor allem auch *definiert* hat. Allerdings komme bei dieser Bewegung zu kurz, dass sie gegenüber dem Rest der Kirche nicht ökumenisch genug wirke und daher wenig zu einer konstruktiven Diskussion über die Zukunft der Volkskirche beitrage.

Als perspektivisch hilfreich und informativ ist das einführende Kapitel von Peter Zimmerling, „*Die Sehnsucht nach anderen Gottesdiensten*“ zu erwähnen. Zimmerling beobachtet dabei, dass der Gottesdienst aktuell einem Paradigmenwechsel unterliegt. Die postmodern geprägte Kultur sehnt sich nach Gottesdiensten, die stärker von Emotionalität, Kreativität, Spontaneität und Flexibilität geprägt sind und mehr Gelegenheit für Erfahrung anstatt „nur“ Inhalt bieten, zugleich aber auch intellektuellen Ansprüchen genügen.

Johannes Block bemüht sich erfolgreich in seinem Kapitel „*Der Sünder im Spiegel*“ den Begriff „Sünde“ sowohl in seiner biblisch-moralischen Definition zu bewahren, als auch den richtigen Kontext für diesen von Kirchenentfremdeten als Unwort empfundenen Begriff im Gottesdienst zu finden.

Anne Steinmeier, Praktische Theologin an der Universität Halle-Wittenberg, stellt in ihrem Beitrag zum Thema „Kasualien“ mutig die Taufe, insbesondere die Kindertaufe, als Initiation in die Kirche infrage. Taufe versteht sie dabei als Wiedergeburt (194), die Taufe von Säuglingen sieht sie als späte Entwicklung in der Kirche an. Folglich wirft sie die Frage auf, ob nicht eine Taufreformation notwendig wäre: „Man geht im Osten nicht einfach in eine Institution ... nicht so einfach über Schwellen ... man ist vorsichtig mit allem, was sich wie Zwang anfühlen kann. ... Und die kleinen Kinder taufen lassen? Sie sollen doch besser selber entscheiden. Nicht noch einmal etwas vorgeben. Die Erinnerung an die Unfreiheit macht es schwer“ (199). Gerade die Säuglingstaufe, so Steinmeier, schafft demnach Eingangsschwellen in die Kirche, die zu hoch seien.

Einen wertvollen Beitrag liefert die Soziologin Monika Wohlrab-Sahr in ihrem Kapitel „*Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*“. Aufgrund ihrer – teils empirischen – Untersuchungen vor allem im Osten Deutschlands warnt sie vor einer „allzu schnellen Vereindeutigung“ (275) sowie davor, den Gottesdienst in seiner Bedeutung überzubewerten. So gebe es viele Stellen an denen sich zeige,

ob die Kirche „einen Unterschied macht“, aber der Gottesdienst „[sei] dafür nur eine Gelegenheit unter vielen“ (275). Wohrab-Sahr erinnert zugleich daran, dass „für viele der Gottesdienst gar nicht so unmodern und überaltert wirkt. Erwartungen changieren [vielmehr] zwischen ‚modern‘ und ‚traditionell‘, ‚zeitnah‘ und ‚zeitlos‘“. Der Beitrag von Wohrab-Sahr macht dabei vor allem eine doppelte Herausforderung deutlich. So stellt sie fest, dass die heutige Gesellschaft nur dann wirksam angesprochen werden kann, wenn das Transzendente inmitten des Immanenten klar vorhanden bleibt (299). Darüber hinaus plädiert sie für eine klare Unterscheidung zwischen „einer authentischen religiösen Gemeinschaft und einer kalten, an der Ökonomie orientierten Organisation.“ Damit scheint Wohrab-Sahr zugleich an der „Front“ der *missio Dei*-Debatte angelangt zu sein.

Das Kapitel von Jürgen Ziemer über Gemeinschaft (*koinonia*), die fähig ist, Kirchenferne zu umarmen, kann als besonders hilfreich beschrieben werden. Ziemer fordert dazu auf, nicht die Bedürfnisse und Vorlieben der Kirchenfernen in den Fokus zu rücken, sondern ihre existentiellen Sehnsüchte. Damit einher geht die Frage: „Was beschäftigt die Menschen innerlich so, dass sie gar nicht anders können, als Gottesdienste zu halten oder zu besuchen“ (334)? Als Antwort hierauf liefert Ziemer viele Impulse zu notwendigen „Verhaltenseinstellungen“ sowie Vorschläge, wie Gemeinschaft missionarisch wirken kann (334–340).

Besonders hervorzuheben ist noch die ostdeutsche bzw. über den deutschen Kontext hinausgehende und daher vielgestaltige Perspektive der Autoren. Der Buchtitel „Herausforderung: missionarischer Gottesdienst“ scheint dabei teilweise zu kurz zu greifen. Die eigentliche Herausforderung ist vielmehr die Frage, was unter *missio Dei* zu verstehen sei bzw. wie man zu einem einheitlichen Verständnis der *missio Dei* gelangen kann. Des Messers Schneide hinsichtlich Mission ist eine von Liebe getriebene „Radikalität“, durch eine exklusivistische Botschaft in dennoch inklusivistischer Art das säkularisierte Deutschland zu Christus zu führen – und das innerhalb des Gottesdienstes bzw. der „Gemeinschaft der Heiligen“.

Stephen Beck

Harald Nikesch: *Gottesdienst ohne Mauern. Die Neutestamentliche Gemeinde und ihre Wirkung auf Gemeindeferne*, edition fth, Hammerbrücke: Jota, 2008, 144 S., € 11,95

Das vorliegende Buch von Harald Nikesch stellt die überarbeitete Fassung einer im Oktober 2005 an der Gießener Akademie für Mission und Gemeindebau anerkannten Qualifizierungsarbeit dar. Es beschäftigt sich mit dem Verhältnis der neutestamentlichen Gemeinde zu ungläubigen Gottesdienstbesuchern. Nikesch beobachtet, dass es hierzu innerhalb der evangelikalen Bewegung zwei gegen-

sätzliche Ansätze gibt: zum einen das durch „WillowCreek“ geprägte Konzept „Kirche für andere“, bei dem der Gottesdienst vor allem für kirchendistanzierte Menschen gestaltet wird, und zum anderen die grundsätzliche Ablehnung der Teilnahme von Ungläubigen am Gottesdienst (21–23). Um zu klären, welche Wirkung der neutestamentliche Gottesdienst auf Gemeindefremde haben sollte, geht der Verfasser mehrere Schritte.

Im ersten Kapitel (13–17) gibt er einen kurzen Überblick über das gottesdienstliche Leben im Neuen Testament und hebt dabei die Bedeutung des Gottesdienstes für die neutestamentliche Gemeinde hervor. Das zweite Kapitel (19–30) dient der Fokussierung der Fragestellung. Letztlich lautet die Problemstellung laut Nikesch: „Wie kann die versammelte Gemeinde Jesu das doppelte Mandat ausüben, ein heiliges Volk Gottes zu sein und gleichzeitig den Missionsauftrag Jesu zu erfüllen?“ (24). Daran schließt sich im dritten Kapitel (31–47) ein historischer Abriss an, in dem unter anderem darauf hingewiesen wird, dass nach der neueren Forschung Ungläubige und Fremde an den urchristlichen Gottesdiensten teilnahmen (44–47). Im vierten Kapitel (49–86) wird der neutestamentliche Befund erhoben. Dabei werden im Wesentlichen vier Stellen untersucht: Apg 5,12–16, 1 Kor 14,20–25, Gal 2,3f und Jak 2,1–4. Nikesch kommt dabei zu dem Ergebnis, dass sich durch keine dieser Bibelstellen ein Ausschluss von Ungläubigen vom christlichen Gottesdienst nachweisen lässt. Stattdessen wurde der Gottesdienst in neutestamentlicher Zeit bewusst öffentlich gefeiert (59), Grenzmarkierungen sollten um der Liebe willen aufgehoben werden (79) und das Prinzip der Gastfreundschaft sollte ohne Ansehen der Person praktiziert werden (82, 86). Diese Linien werden in den folgenden Kapiteln weitergeführt. Das fünfte Kapitel (87–103) beinhaltet eine thematische Untersuchung zum Thema „Gastfreundschaft und Fremdenliebe“. Dabei wird u. a. betont, dass das Prinzip der Gastfreundschaft sowohl im Alten Testament als auch bei Jesus selbst und in der neutestamentlichen Gemeinde einen hohen Stellenwert hatte und im gottesdienstlichen Zusammenhang auf Gott als den ultimativen Gastgeber hinweist. Im sechsten Kapitel (105–112) wird hervorgehoben, dass der Öffentlichkeitscharakter des Lebens Jesu ein Modell für die urchristliche Gemeinde darstellte, die ebenfalls darauf Wert gelegt hat, öffentlich zu wirken. Nikesch folgert, dass der Weg der Isolation und der Abgeschlossenheit von Christen nicht mit dem Neuen Testament zu vereinbaren ist (111f). Andererseits unterstreicht er im siebten Kapitel (113–123), dass eine „klare, gottgewollte Abgrenzung zwischen Gemeinde und Welt“ (114) besteht. Sie verläuft aber nicht grundsätzlich im Sichtbaren und wird nicht im oder durch den Gottesdienst dargestellt. „Diese Spannung gilt es wahrzunehmen und auszuhalten“ (119). Das abschließende achte Kapitel (125–132) fasst schließlich den Ertrag der Arbeit zusammen und formuliert das Ergebnis der Untersuchung im Blick auf die heutige Gottesdienstpraxis. Gegenüber der Position, dass der Gottesdienst ausschließlich für Gläubige gedacht ist, betont Nikesch, dass eine Gemeinde auch im Gottesdienst Gastfreundschaft praktizieren sollte und bei der Gottesdienstgestaltung und -ausrichtung mit der Gegenwart von ge-

meindefernen Menschen gerechnet werden sollte (128f). Auf der anderen Seite darf der Gottesdienst nach Nikesch aber nicht in erster Linie für Ungläubige gestaltet werden, weil er dann nicht mehr den neutestamentlichen Vorgaben entspricht.

Die Ausführungen von Nikesch stellen einen wichtigen Beitrag zur heutigen Diskussion über das Verhältnis von Gottesdienst und Mission dar. Hervorzuheben ist vor allem, dass Nikesch sich immer wieder auf konkrete neutestamentliche Aussagen bezieht. Dadurch wird der weit verbreiteten Tendenz begegnet, lediglich einer an pragmatischen Überlegungen oder an gemeindlichen Traditionen orientierten Vorgehensweise zu folgen. Hilfreich für den Leser ist auch, dass Nikesch klar und eindeutig formuliert und nach wichtigen Abschnitten den jeweiligen Ertrag kurz zusammenfasst. Abgerundet wird das Werk durch ein ausführliches Literaturverzeichnis. Auffällig ist allerdings, dass der Verfasser sich in erster Linie mit der Position auseinandersetzt, nach der Gottesdienste nur von Gläubigen besucht werden sollten. Die Frage nach der Berechtigung von Gottesdiensten, die sich in erster Linie an Ungläubige richten, wird demgegenüber nur recht kurz behandelt (129–131). Zu fragen wäre auch, ob es innerhalb des von Nikesch skizzierten Gottesdienstverständnisses verschiedene Gottesdienstmodelle geben kann, die jeweils einen anderen Schwerpunkt haben (vgl. hierzu Johannes Zimmermann, „Ist der Gottesdienst eine ‚missionarische Gelegenheit‘? Überlegungen zum Verhältnis von Gottesdienst und Mission“, *ThBeitr*, 39, 2008, 6–23, 21–23). Insgesamt stellt das vorliegende Buch eine biblisch und theologisch gut fundierte Studie zum Thema dar, die jeder an den Themen Gottesdienst und Mission Interessierte mit Gewinn lesen wird.

Christian Schwark

Uwe Swarat (Hg.): *Das Lob Gottes bringt den Himmel zur Erde. Festschrift für Günter Balders zum 65. Geburtstag*, Wuppertal: Verlag Singende Gemeinde, 2007 (2. Aufl. 2008), Pb., 318 S., € 24,80

Zum 65. Geburtstag des Hymnologen und Kirchenhistorikers Günter Balders hat Uwe Swarat im Auftrag des Theologischen Seminars Elstal und des Christlichen Sängerbundes eine Festschrift herausgegeben, die vor allem den versierten Kenner und Sammler christlicher Lieder bzw. Liederbücher und verdienten Herausgeber dreier freikirchlicher Gesangbücher ehrt. Der Band weist drei Teile auf: Ein erster Teil enthält acht Aufsätze aus Hymnologie und Theologie, ein zweiter Teil zwölf Liedbetrachtungen und der dritte Teil drei Berichte ehemaliger Kommissionsmitglieder der jeweiligen Gesangbuchprojekte („Gemeindelieder“, Anfang der 1970er Jahre; „Neue Gemeindelieder“, Anfang der 1990er Jahre; und „Feiern & Loben“, Anfang dieses Jahrzehnts), die schildern, wie die jeweiligen Liederbücher unter der Federführung von Günter Balders entstanden.

Einige der Beiträge stechen hervor. So der Aufsatz von Horst Krüger zum Thema „Licht, das in die Welt gekommen“: Vom Umgang mit dem Original“ (41–59). Besonders der erste Teil zum Verhältnis von Original und Bearbeitung in der Musik (41–50) ist kunsthernmeneutisch hoch informativ und kompetent. Musik und Gedichte könne man nie einfach wiederholen, da jedes „Wieder“ in einer neuen Situation mit neuen Beteiligten entstünde. Ausgewogen plädiert Krüger dafür, jeweils zu versuchen „so viel wie möglich über Autor und Werk zu erfahren und umzusetzen, schließlich aber auch, das Werk für die Zeitgenossen zu interpretieren“ (43). Weil in der Kunst „Interpretieren letztlich nicht wahrheitsorientiert ist“, werde es so viele Interpretationen wie Menschen geben und könne es „unter den Künstlern keine Einigkeit (keine Wahrheit) darüber geben, wie ein Musikstück verstanden werden müsse“ (ebd.). Hier klingt ein wesentlicher Unterschied zur Theologie und der Bibelinterpretation an, der in der neueren werkorientierten und den jeweiligen *sensus literalis* vernachlässigenden emanzipatorischen Hermeneutik regelmäßig übersehen wird! Krüger zeigt, wie sich in der Musikinterpretation am Komponisten und seiner Zeit Maß nehmende historisierende Tendenzen und am jeweiligen Hörergeschmack orientierte aktualistische Tendenzen einander abwechselten. Beides dürfe nicht gegeneinander ausgespielt werden. Besonders bei Liedtexten seien Bearbeitungen nötig, die sich an der Verständlichkeit für die jeweiligen Sänger/Hörer auszurichten hätten, ohne die ursprüngliche Aussageintention zu verfälschen (vgl. etwa Luthers Originalstrophe: „Erhalt uns Herr bei deinem Wort und steur des Papsts und Türken Mord ...“). Auch sei es immer wieder legitimerweise zu Bearbeitungen säkularer Musikstücke für den geistlichen Gebrauch gekommen, um geistliche Inhalte in zeitgemäßer Form auszudrücken (usw.). Krüger eröffnet einen weiten Horizont und arbeitet Kriterien heraus, die zum Nachdenken anregen. – Als negatives Gegenstück zu diesem Aufsatz sticht der Beitrag von Otmar Schulz hervor: „Jubelt nicht unbedacht!“ Oder: Im Schlepptau des Pluralismus“ (107–123). Der stark autobiographisch bestimmte Beitrag wirkt wie ein Blick zurück im Zorn eines alt gewordenen Mannes, der einst aus dem vermeintlichen Harmonie- und Integrationsmilieu seiner (baptistischen) Freikirche mit ihren schlicht-naiven Liedern aufbrach, sich in der Folge dem Niveau-Milieu mit dazu gehörendem Musikgeschmack zuordnete, der sich an klassischen Werken des 20. Jh. und nicht jedermann eingängiger geistlicher Musik der 60er/70er Jahre orientierte, sich auch theologisch zusehends an Autoren wie Paul Tillich und neuestens Klaus-Peter Jörns (*Notwendige Abschiede*) orientierte, und nun mit bitteren Bemerkungen die von seinem Geschmack abweichenden Entwicklungen im freikirchlichen bzw. evangelikalen Liedgut geißelt. Von der „eingängige(n) Simpelmusik“ des Evangeliums-Rundfunks und Janz-Teams der 1960er Jahre (111) bis zur neueren Anbetungsmusik, die er nur als „simples Fast Food für die Seele“ sehen kann (117), wird da nichts verschont. Auch das vom Jubilar mit verantwortete Liederbuch „Feiern & Loben“ wird harsch kritisiert, weil es neben einem breiten Spektrum anderer Stilrichtungen auch eben solche Lieder aufnimmt (117f). Der „Pluralis-

mus“, den Schulz in seinem Titel thematisiert, erweist sich im Grunde lediglich als Plädoyer für eine bestimmte theologische Liberalität und ihre kirchlichen Konsequenzen, hat aber wenig Raum für Musikstile jenseits dessen, was dieser verdiente Mitgestalter des Gesangbuchs „Gemeindelieder“ der 1970er Jahre persönlich gut findet. – Ganz anders wirkt da der Beitrag des katholischen Professors für Gregorianik und kirchenmusikalische Werkkunde, Franz Karl Praßl, zum Thema „Neue geistliche Lieder in österreichischen katholischen Gesangbüchern – Tendenzen und Entwicklungen“ (89–105). Kenntnisreich zeigt er die ökumenische Dimension der neuen geistlichen Lieder auf, analysiert sie und versteht sie in ihrem Beitrag für die Jugendkatechese und die Belebung des Gottesdienstes zu würdigen, insofern sie angemessen ausgewählt und eingesetzt werden.

Einen weiten Horizont findet man auch in dem posthum veröffentlichten Aufsatz des ehemaligen Neutestamentlers am Theologischen Seminar Elstal, Wiard Popkes („Sterben in und mit Christus: Zur Entwicklung von Passionsmusik und Requiem“, 61–87). Mit erstaunlicher musikgeschichtlicher Gelehrsamkeit analysiert der Exeget (!) Popkes Passionsmusik diachron anhand von Texten und arbeitet die jeweiligen inhaltlichen Besonderheiten heraus. Ebenso wird diachron die abendländische Requiemsmusik untersucht, und zwar sowohl textlich-liturgisch als auch hinsichtlich der jeweiligen musikalischen Ausdrucksweisen. Dabei werden unterschiedliche theologische Verständnisse etwa von Tod und Jenseits herausgearbeitet, die musikalisch gestaltet sind. Ein kenntnisreicher Grenzgang zwischen Musikwissenschaft und Theologie, der wohl jedem Leser neue Sichten erschließt! – Schließlich sei auf den hymnologisch wie theologisch hochinteressanten Beitrag von Uwe Swarat hingewiesen: „Der Bund eines guten Gewissens mit Gott: Die Theologie des Chorals ‚Ich bin getauft auf deinen Namen‘ von Johann Jakob Rambach“ (133–161). Es ist erfreulich, dass Swarat sich diesem bisher allzu vernachlässigten pietistischen Theologen des frühen 18. Jahrhunderts widmet. Zwar perpetuiert auch dieser Aufsatz in einem kurzen Satz (134) das auf Christian Palmer zurückgehende Fehlurteil, dass sich Rambach vorsichtig der Wolff’schen Aufklärungsphilosophie geöffnet habe (vgl. dazu *JETH* 18, 2004, 369), ordnet ihn aber ansonsten korrekt als Pietisten der zweiten Generation ein, der vorsichtig und problembewusst Methoden wie Begriffe der lutherischen Orthodoxie übernahm (ebd.). Es erstaunt, dass Rambachs Lied „Ich bin getauft auf deinen Namen“ nicht nur in lutherischen Kirchen bis heute gesungen wird, sondern sich auch in den Liederbüchern mehrerer täuferischer Freikirchen findet. Um dieses Phänomen zu erklären, unterzieht Swarat den Text des Chorals einer tiefgründigen theologischen Analyse. Rambachs Dichtung rezipiert vielfältige Motive neutestamentlicher Tauftheologie und arbeitet besonders die Reziprozität des Taufgeschehens als Taufbund heraus. Jeder die Glaubenstaufe vertretende Freikirchler, der ein realsymbolisches Taufverständnis vertritt, bei dem göttlich-gnädiges Geben und menschliches Empfangen im Glauben einander korrespondieren, wird Rambachs Aussagen zur Taufe teilen und mitsprechen bzw. mitsingen können. Auf den Kontext der Säuglingstaufe bezogen, wie das

bei Rambach vorauszusetzen ist, wird dieses Taufverständnis nur unter der Voraussetzung plausibel, dass Eltern und Paten stellvertretend für den Säugling zum Heilsempfang glauben können. So teilt der Freikirchler die neutestamentliche Tauftheologie des lutherisch-pietistischen Liederdichters, wendet das Lied aber in theologischem Dissens zu diesem bewusst auf einen anderen Personenkontext an in der Überzeugung, dessen Tauftheologie besser verstanden zu haben als dieser sie selbst verstanden hat. Womit wir wieder bei der hermeneutischen Frage der Anwendung ursprünglicher Kompositionen sind (siehe oben zu Krüger).

Auch wenn hier die weiteren Beiträge dieses Bandes nicht besprochen werden können, wird deutlich: Er regt zum weiteren Nachdenken an und erschließt viele Horizonte. Wer das Buch gelesen hat, wird künftig theologisch bewusster singen.

Helge Stadelmann

4. Homiletik

Alexander Deeg, Walter Homolka, Heinz-Günther Schöttler (Hg.): *Preaching in Judaism and Christianity. Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity*, Studia Judaica 41, Berlin, New York: de Gruyter, 2008, geb., 247 S., € 74,–

Auch in der Homiletik hat der christlich-jüdische Dialog begonnen. Nach ersten Vorüberlegungen durch Axel Denecke (*Als Christ in der Judenschule: Grundsätzliche und praktische Überlegungen zum christlich-jüdischen Gespräch und zur Rede von Gott*, Hannover 1996) und den beiden Dissertationen von Christian Stäblein (*Predigen nach dem Holocaust: Das jüdische Gegenüber in der evangelischen Predigtlehre nach 1945*, Göttingen 2004) und Alexander Deeg (*Predigt und Derascha: Homiletische Textlektüre im Dialog mit dem Judentum*, Göttingen 2006), liegt nun der Berichtsband der 1. Internationalen Konferenz über Predigt im Judentum und Christentum vor, die vom 6.–8. März 2007 in Bamberg stattfand. Wie Deeg in seiner Einführung zum Konferenzband schreibt, versuchte die Fachtagung, das Verhältnis der „homiletischen Zwillinge“ – jüdische und christliche Predigt – historisch, phänomenologisch und hermeneutisch näher zu identifizieren (2f). Die Beiträge des Sammelbandes sind in Englisch verfasst und in der von de Gruyter gewohnten niveauvollen Ausstattung publiziert.

In einem ersten Hauptbeitrag untersucht der bekannte Judaistik-Professor Günter Stemberger die Derascha in der rabbinischen Zeit (7–21). Seit Zunz' bahnbrechender Studie zu den gottesdienstlichen Vorträgen der Juden aus dem Jahr 1832 war man davon ausgegangen, dass die Midraschim der ersten Jahrhunderte im Wesentlichen synagogale Predigten gewesen seien. Stemberger bezweifelt, dafür ausreichende Evidenz zu besitzen. Es gebe keine sicheren Belege aus dieser Zeit für Deraschot, die von Rabbinen in Synagogen gehalten worden seien.

Die Midraschim belegten nur, dass sich die Gelehrten der rabbinischen Zeit mit Auslegungen zu allen drei Teilen des Tenach befasst hätten. Diese seien bis zum 4. Jh. aber nur im Kontext des Beth ha-Midrasch belegbar. – Mit dieser Negativevidenz bringt Stemberger einige Mitreferenten in Verlegenheit, die die rabbinische Derascha als Beleg für frühe jüdische Synagogenpredigten vorausgesetzt hatten – so die Erlanger Mitveranstalter der Tagung, Alexander Deeg und Martin Nicol, in ihrem Beitrag „Jewish Hermeneutics and Christian Preaching: Scriptural Hermeneutics and its Homiletical Consequences“ (204–220). Um gleich bei diesem Beitrag zu bleiben: Deeg/Nicol erweisen sich als Werbetexter einer post-modernen Hermeneutik des vielfachen Schriftsinns. Sie greifen dazu auf die Derascha und die ihr zugrunde liegende rabbinische Hermeneutik zurück, die davon ausging, dass ein Toratext so voller Sinnpotentiale sei, dass man ihn nach allen Seiten hin wenden und auf die entlegensten „Bedeutungen“ hin ausdeuten und in Kombination mit anderen Schriftstellen (Petichah) zu immer neuen Aussagen bringen könne. Solches sei im Grunde eine „skripturale Hermeneutik“ (ein euphemistisch anmutender Ausdruck für eine Hermeneutik, die dem Text, losgelöst von der Kommunikationsintention seines Autors, tatsächlich die Sinngewandtheit entreißt und sie dem jeweiligen Ausleger/Leser zu immer neuen Kreationen in die Hand gibt). Diese Hermeneutik gehe vom Text selbst aus, von wo sie dann zu immer neuen Sinnentfaltungen aufbricht. Von diesem Umgang mit Texten könne man lernen. Dem gegenüber stünde eine „metaskripturale Hermeneutik“, die „in der Wut des Verstehens“ (J. Hörisch) dem Text von außen (!) die Beschränkung aufzwänge, dass er nur *eine* – nämlich die von Kontext und Sprachgebrauch sich ergebende – ursprüngliche Bedeutung haben könne. Obwohl bekanntermaßen niemand stärker als Martin Luther in seinen reformatorischen Lehrstreitigkeiten mit Latomus, Emser und Erasmus eine Hermeneutik des multiplen Schriftsinns bekämpft hat, machen die Erlanger Lutheraner den Reformator zum Exponenten der von ihnen propagierten „skripturalen Hermeneutik“ und plädieren rezeptionsästhetisch für eine Hermeneutik und Homiletik des vielfachen Schriftsinns, der jeweils aus den immer neu gewendeten Texten herausgelesen werden könne. Wie anfällig dieser Ansatz für Eisegeese statt Exegese ist, wird auf S. 217f unschwer deutlich, wenn beispielhaft in die Geschichte von Abrahams Bereitschaft zur Opferung Isaaks plötzlich eine Sarah-Perspektive eingelesen wird.

Ein ähnliches Problem zeigt sich auch in dem abschließenden Aufsatz von Uta Pohl-Patalong („Through the White Fire to the Black Fire: The Bibliolog as a Path for Bible Interpretation in Judaism and Christianity“, 221–233). Pohl-Patalong übernimmt die Methode des Bibliologs von dem jüdischen Literaturwissenschaftler und Psychodramatiker Peter Pitzele, der für seine Methode auf die Vorstellung des Talmud Yerushalmi (jSheq 6.1) zurückgriff, dass Gott dem Mose am Sinai die Tora bestehend aus „schwarzem Feuer“ und „weißem Feuer“ gegeben habe. „Schwarzes Feuer“ sei das, was der Text in seinem Buchstabenbestand sagt. „Weißes Feuer“ seien die Lücken dazwischen, was er also nicht direkt

sagt. Diese Lücken sollten nun in freier Assoziation gefüllt werden. So solle es zu neuen, bedeutungsvollen Textverständnissen kommen. Pohl-Patalong sieht die Gefahr der Willkürlichkeit im Umgang mit dem Text, ist aber zuversichtlich, dass das „Schwarze Feuer“ des Textes, an dem entlang gegangen wird, der Willkür Grenzen setze (225, 229f).

Einer Grundsatzkritik werden diese rezeptionsästhetischen Experimente im Grenzgang zur Subjektivität nicht unterzogen. Der Paradigmenwechsel zum postmodernen „Verstehen“ ist vollzogen und entfaltet im Kreis derer, die ihn vollzogen haben und sich darin gegenseitig bestärken, eine Plausibilität, die keine Kritik mehr aufkommen lässt und Begründungen auf ein Minimum reduziert.

Doch abgesehen von diesem Grundsatzproblem bietet der Band informative Beiträge, die vielfältigen hermeneutisch-homiletischen Relationen zwischen Judentum und Christentum nachspüren. Folker Siegert versucht die ausgestaltete „Predigt“ als eine Erfindung des hellenistischen Judentums in Alexandrien nachzuweisen (25–44). Als Beleg werden zwei auf Armenisch überlieferte Predigten von Pseudo-Philo („Über Jonah“, „Über Samson“) angeführt, was Stemberger in seiner Antwort (45–48) als quellenmäßig nicht ausreichend gesichert ansieht, obwohl er die These, dass Synagoge, Gottesdienst und Predigt im Diasporajudentum entwickelt wurden, für plausibel hält. Die neutestamentlichen Hinweise auf Predigten spielt Siegert weitgehend herunter. – Annette von Stockhausen geht der Frage nach, ob sich im Frühchristentum Spuren der Wahrnehmung jüdischer Predigten nachweisen lassen (49–70), kommt aber zu einem negativen Ergebnis. – Marc Saperstein stellt umgekehrt in detaillierten Untersuchungen fest, dass es im ausgehenden Mittelalter zu Einflüssen der christlich-scholastischen Predigt auf die jüdische Synagogenpredigt gekommen sei (73–88). – Auch im 19. Jh. wirkt das Christentum stark auf die jüdische Predigt ein. Das weist Klaus Herrmann in einer kenntnisreichen Analyse jüdischer Konfirmationsansprachen im 19. und frühen 20. Jahrhundert nach (91–112): Aus dem deutschen Protestantismus wird nicht nur die Konfirmation, sondern auch die aufgeklärt erzieherische Füllung der Predigt übernommen. Erst um die Jahrhundertwende kommt es dann im Judentum zu einer Rückbesinnung auf die eigenen traditionellen Formen (Bar Mizwa). – Yehoyada Amir analysiert das Predigtverständnis in der Philosophie von Franz Rosenzweig (113–130). Während das deutsche Judentum des 19. Jh. in seiner Integrationseuphorie vor allem die protestantische Homiletik rezipiert, entwickelt Rosenzweig eine eigene philosophische Begründung für die jüdische Predigt, die besonders die Bedeutung des Hörens und der Hörschaft betont. Erst unter dem Eindruck des Frankfurter Rabbi Nobel beginnt Rosenzweig auch die Bedeutung des Predigers als eines intellektuellen Lehrers zu entfalten. – Der Beitrag über Rosenzweig wird ergänzt durch eine Analyse von Leo Baeck als Prediger und Predigtlehrer (136–154), der Predigt wesentlich als eine jüdische Erfindung verstanden hat unter Rezeption griechischer Elemente. Predigt ist bei Baeck nachdenkliche Anleitung zu ethischem Verhalten. Betont wird die hörende Gemeinde, die zum Zeugen des Bezeugten für die umgebende Welt wird. – Der

Regensburger Alttestamentler und Judentumsforscher Heinz-Günther Schöttler plädiert dafür, dass auch Christen die Bibel Israels nicht nur von Christus her lesen sollten, sondern (auch) als ein Dokument des Glaubens Israels, das als solches den Anspruch hat, Heilige Schrift zu sein (155–174). Zu unterscheiden sei eine prospektive Verstehensperspektive, die die Bibel Israels aus sich heraus versteht, und eine retrospektive Perspektive, die sie von Christus aus liest. Schöttler schlägt vor, letztere Perspektive nicht im Sinne des Schemas von Verheißung – Erfüllung zu deuten. Vielmehr ließen sich die Erfüllungs-Formel und die Antithesen der Bergpredigt bei Matthäus auch anders deuten, nämlich als „Bestätigung“ der Israel gegebenen Verheißungen und Gebote (pleró = „bestätigen“). – Schließlich bietet Richard Sarason in seinem Beitrag „The Voice is the Voice of Jacob“: Contemporary Developments in US-American Jewish Preaching, Homiletics and Homiletical Education“ (182–201) sehr informative Einblicke in die Hintergründe und Trends jüdischer Homiletik in den U.S.A.: Einer Phase der Übernahme der Aufklärungspredigt des deutschen Protestantismus im 19. Jh. sei zwischen 1850 und 1970 eine Phase gefolgt, in der man es als Hauptaufgabe des Rabbi gesehen habe, Predigten zu halten, die gesellschaftliche Trends und Probleme deuteten. Mit der Babyboomer-Generation sei es zu einem bis heute anhaltenden neuen Trend gekommen: Diese Generation wolle sich nicht mehr nur anpredigen lassen, sie liebe kurze Dibre-Tora, Geschichten, Diskussionen, gemeinsame Toraerarbeitung, Interaktion mit den Teilnehmern, Liedvorträge als „Predigt“, aber in Abständen immer wieder auch (kurze) Predigten mit oder ohne Textbezug zur Tora. Jedenfalls sei die Predigt in der Synagoge nicht mehr zentral.

Es bleibt abzuwarten, ob die protestantische Homiletik aus dem christlich-jüdischen Dialog vor allem Elemente wie den Trend zu einer Vieldeutigkeitshermeneutik und einer Tendenz weg von der Predigt übernimmt, oder ob sie sich als „Kirche des Wortes“ in die Dialoge künftiger jüdisch-christlicher Homiletik-Fachtagungen investiert. Zu wünschen wäre letzteres.

Helge Stadelmann

Albrecht Grözinger: *Homiletik*, Lehrbuch Praktische Theologie 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2008, kt., 344 S., € 23,60

Mit diesem Lehrbuch der guten Predigt legt der Präsident der Internationalen Societas Homiletica und Ordinarius für Praktische Theologie der Universität Basel, Albrecht Grözinger, seine Darstellung der aktuellen deutschsprachigen Homiletik vor. Zweifellos gelingt es ihm, in seiner Summa Homiletica die jeweils zeitgemäßen Trends weltanschaulicher, hermeneutischer und homiletischer Positionen weithin unkritisiert zu präsentieren, wie sie Teil der praktisch-theologischen

Avantgarde sind. Insofern Grözingers einer der bedeutenden Trendsetter der dem religiösen Paradigma verpflichteten Praktischen Theologie und ihrer rezeptionsästhetisch-emanzipatorischen Hermeneutik ist, fügt sich die eigene Position in der Regel nahtlos in die dargestellte neueste Mehrheitsmeinung ein.

Das Buch gliedert sich in fünf Teile: Teil 1 (9–44) nimmt zunächst wesentliche Elemente zeitgenössischer Wirklichkeit wahr (Pluralisierung, Individualisierung, Globalisierung, Zwang zur immer neuen Erfindung des eigenen Lebensentwurfs) und reflektiert dann die Bedeutung wesentlicher Perspektiven der Postmoderne für die Homiletik (Ende der großen Erzählungen, Spiel der Traditionen, Wiederkehr der Religion, Reflektierter Synkretismus). – Teil 2 (45–78) widmet sich lehrreichen Aspekten der Geschichte der christlichen Predigt (Frühchristliche Gemeinde, Augustin, Kreuzzugspredigt, Luther, Liberale Theologie, Dialektische Theologie, Ernst Lange). – Teil 3 (79–176) setzt diese disziplingeschichtliche Aufarbeitung zunächst fort, indem anhand von H. D. Bastian und K. W. Dahm und ihrer Kritiker Anliegen und Grenze der Rezeption des kybernetischen Kommunikationsmodells nach der empirischen Wende nachgezeichnet werden und von da aus der Siegeszug des rezeptionsästhetischen Ansatzes anhand von G. M. Martin, H. R. Jauß / W. Iser, U. Eco, W. Engemann, J. Herme-link / E. Miske sowie A. Beutel zur Darstellung kommt. Vor diesem Hintergrund werden dann systematisch die drei „Welten der Predigt“ präsentiert: die Welt der Hörer, die Welt der Predigenden und die Welt des Textes. – Teil 4 (177–282) widmet sich der Gestalt der Predigt unter besonderer Berücksichtigung der Rhetorik, der Narrativität und Poetik von Predigt, der Differenzsensibilität (v. a. gendersensible Sprache) und der Mediengesellschaft als Kontext der Predigt. – Teil 5 (283–328) behandelt abschließend die Performanz der Predigt, nämlich die Predigt als darstellendes Handeln im Gottesdienst und ihre Analyse sowie die Predigt als szenisches Geschehen, wie es sich anhand der Kasualpredigt zeigen lässt.

Das Lehrbuch Grözingers ist von großer Sachkenntnis geprägt. Die breite Gelehrsamkeit des Autors, nicht nur hinsichtlich der eigentlichen Fachdisziplin, sondern auch auf vielen angrenzenden Gebieten, ist bewundernswert. Zweifellos steht er in nahezu allen Positionen an der Spitze des Fortschritts, wenn es um die klaglose Rezeption progressiver Entwicklungen geht – selbst dann, wenn gelegentlich vereinzelte Einwände erwähnt werden. Grundsatzkritik am Credo der Vordenker der Postmoderne, an der Legitimität der Übernahme kunstherneneutischer Verstehensparadigmen in die Auslegung biblischer Texte oder an der Relativierung der Maßgeblichkeit der Heiligen Schrift kommt nicht auf. Kanontreue wird als Aufforderung zu neuen, in eigener Verantwortung geschriebenen Texten verstanden und der Kanon als Schutzraum des Pluralismus umgedeutet (147f). Luther wird wiederholt interpretiert, bis er sich nahtlos in die Avantgarde spätmoderner (Praktischer) Theologie einfügt. Spätneuzeitliches Predigen kann sich der Autor nur als den Vollzug eines reflektierten Synkretismus vorstellen (36ff). Breiten Raum nimmt der Einsatz für Genderfragen und gendersensible Sprache ein (129ff; 246ff; vgl. 288 als Beispiel für die daraus immer wieder resultierende

Sprache: „Im Gottesdienst haben der Sigrist/Mesner, die Organistin, der und die Gottesdienstbesuchende sowie der/die LiturgIn seine/ihre spezifischen Rollen ...“). – Immerhin: vom Bibelverständnis über die Deutung geschichtlicher Gestalten und Entwicklungen bis zur Kultur- und Texthermeneutik sowie dem resultierenden praktisch-theologischen Paradigma und Homiletikverständnis ist Grözingers Entwurf in sich schlüssig und wird kenntnisreich präsentiert. Der Fortgang der Forschung wird über viele der Positionen hinweggehen. Das kann gar nicht anders sein bei einem Ansatz, der sich derart konsequent an jeweils neueste Forschungstrends und das aktuelle Zeitempfinden wie auch dessen ideologische Motive bindet. Ob es dabei irgendwann doch zu grundsätzlichem Hinterfragen wesentlicher Weichenstellungen kommen wird, muss dahingestellt bleiben.

Das Lehrbuch leistet einen kompetenten Überblick über den derzeitigen Stand der Mehrheitsposition in der deutschsprachigen Homiletikforschung. Dass es etwas anderes nicht leistet, stellt der Autor dagegen abschließend (327) selbst fest: „Am Ende der Lektüre dieses Buches mag sich mancher Leser, manche Leserin sagen: ‚Ich habe viel erfahren über die Problemstellungen und Perspektiven der gegenwärtigen deutschsprachigen Homiletik, aber habe ich auch gelernt, wie ich selbst eine gute Predigt verfertige?‘. Wer sich von einer Homiletik – so legitim der Wunsch auch ist – viele Tipps und handwerkliche Ratschläge erwartet, kann nur enttäuscht werden.“ Hier klingt der alte idealistische Wissenschaftsbegriff noch nach. Als Kunstlehre der Predigt könne das Lehrbuch leider nicht konkreter werden. Mehr Konkretion würde überdies die Freiheit der Predigenden beschneiden! Nun, ob dies wirklich das Problem wäre, lässt sich fragen. Vielleicht wird die Freiheit der (studentischen) Leser des Lehrbuches ja viel mehr dadurch begrenzt, dass ihnen bestimmte wissenschaftliche Weichenstellungen ohne Alternative vorgelegt werden.

Helge Stadelmann

Weitere Literatur:

Klaus Eickhoff: *Harmlos, Kraftlos, Ziellos. Die Krise der Predigt – und wie wir sie überwinden*, Witten: SCM R. Brockhaus, 2009, Pb., 460 S., € 29,95

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 im Umfang von maximal 25 Seiten (etwa 10.000 Wörter) 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 23, 2009, S. 223). 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 23 (2009) im Überblick

- Adey mi, F mi: *The New Covenant Torah in Jeremiah and the Law of Christ in Paul* (Helmuth Pehlke): S. 246
- Anderson, Paul N. / Just, Felix / Thatcher, S. J. und Tom (Hg.): *John, Jesus, and History. Volume 1: Critical Appraisals of Critical Views* (Philipp Bartholomä): S. 294
- Bartels, Matthias / Reppenhausen, Martin: *Gemeindepflanzung – ein Modell für die Kirche der Zukunft?* (Stefan Schwyer): S. 394
- Barton, John: *The Old Testament. Canon, Literature and Theology: Collected Essays of John Barton* (Siegbert Riecker): S. 260
- Basse, Michael: *Von den Reformkonzilien bis zum Vorabend der Reformation* (Klaus vom Orde): S. 357
- Bauckham, Richard: *The Testimony of the Beloved Disciple. Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Philipp Bartholomä): S. 296
- Baum, Armin D.: *Der mündliche Faktor und seine Bedeutung für die synoptische Frage – Analogien aus der antiken Literatur, der Experimentalpsychologie, der Oral Poetry* (Jürg Buchegger-Müller): S. 270
- Beck, Andreas J.: *Gisbertus Voetius (1589–1676). Sein Theologieverständnis und seine Gotteslehre* (Nico den Bok): S. 322
- Begerau, Gunnar: *Elia vom Krit zum Jordan. Eine Untersuchung zur literarischen Makrostruktur und theologischen Intention der Elia-Ahab-Erzählung (1 Kön 16,29 bis 2 Kön 2,25)* (Klaus Riebeschl): S. 236
- Bienert, David C. / Jeska, Joachim / Witulski, Thomas (Hg.): *Paulus und die antike Welt. Beiträge zur zeit- und religionsgeschichtlichen Erforschung des paulinischen Christentums* (Christoph Stenschke): S. 288
- Block, Johannes / Mildenerberger, Irene (Hg.): *Herausforderung: missionarischer Gottesdienst. Liturgie kommt zur Welt. Wolfgang Ratzmann zum 60. Geburtstag* (Stephen Beck): S. 407
- Breytenbach, Cilliers / Hoppe, Rudolf (Hg.): *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 298
- Brotbeck, Stefan: *Das entzauberte Hirn. Über neurowissenschaftliche Suggestionen und Konfusionen* (Paul Kleiner): S. 342
- Burkhardt, Helmut: *Ethik Teil. II/2: Das gute Handeln. Sexualethik – Wirtschaftsethik – Umweltethik – Kulturethik* (Stephan Holthaus): S. 344
- Deeg, Alexander / Homolka, Walter / Schöttler, Heinz-Günther (Hg.): *Preaching in Judaism and Christianity: Encounters and Developments from Biblical Times to Modernity* (Helge Stadelmann): S. 414

- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland / Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste, Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands / Gemeindekolleg (Hg.): *Gemeindeentwicklungstraining* (Thomas Richter): S. 392
- Ebach, Jürgen: *Genesis 37–50* (Tillmann O. Krüger): S. 233
- Ebner, Martin / Schreiber, Stefan (Hg.): *Einleitung in das Neue Testament* (Michael Schröder): S. 275
- Fitschen, Klaus: *Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert* (Klaus vom Orde): S. 375
- Frost, Michael / Hirsch, Alan: *Die Zukunft gestalten. Innovation und Evangelisation in der Kirche des 21. Jahrhunderts* (Stefan Schwyer): S. 396
- Grabner-Haider, Anton (Hg.): *Kulturgeschichte der Bibel* (Oliver Roman): S. 228
- Grözinger, Albrecht: *Homiletik* (Helge Stadelmann): S. 417
- Gushee, David P.: *The Future of Faith in American Politics. The Public Witness of the Evangelical Center* (Stephan Holthaus): S. 346
- Haacker, Klaus: *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war* (Detlef Häußler): S. 301
- Hägele, Clemens: *Die Schrift als Gnadenmittel. Adolf Schlatters Lehre von der Heiligen Schrift in ihren Grundzügen* (Andreas Loos): S. 324
- Härle, Wilfried / Augenschein, Jörg / Rolf, Sibylle / Siebert, Anja: *Wachsen gegen den Trend. Analysen von Gemeinden, mit denen es aufwärts geht* (Erhard Berneburg): S. 398
- Hempelmann, Heinzpeter: „Wir haben den Horizont weggewischt“. *Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis. Bd. 1: Wie die wahre Welt zur Fabel wurde* (Ralph Meier): S. 327
- Hengel, Martin: *Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus. Studien zu ihrer Sammlung und Entstehung* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 277
- Hengel, Martin: *Studien zum Urchristentum. Kleine Schriften VI* (Eckhard Schnabel): S. 303
- Hinkelmann, Frank: *Konfessionskunde. Handbuch der Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften in Österreich. Mit einem Anhang wichtiger Dokumente zu Theologie und Glauben der Konfessionen* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 320
- Hoffmeier, James K.: *Ancient Israel in Sinai. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition* (Helmuth Pehlke): S. 231
- Hofius, Otfried: *Exegetische Studien* (Eckhard Schnabel): S. 306
- Holtz, Traugott: *Die Offenbarung des Johannes* (Joel White): S. 282
- Hossfeld, Frank-Lothar / Zenger, Erich: *Psalmen 101–150* (Beat Weber): S. 243
- Jaroš, Karl: *Das Neue Testament und seine Autoren. Eine Einführung* (Jürg Buchegger-Müller): S. 279
- Jeremias, Jörg: *Die Propheten Joel, Obadja, Jona, Micha* (Karl Möller): S. 249

- Kitchen, Kenneth A.: *Das Alte Testament und der Vordere Orient. Zur historischen Zuverlässigkeit biblischer Geschichte* (Siegbert Riecker): S. 227
- Klein, Anja: *Schriftauslegung im Ezechielbuch. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zu Ez 34–39* (Christoph Rösler): S. 247
- Klement, Herbert H. / Steinberg, Julius (Hg.): *Themenbuch zur Theologie des Alten Testaments* (Walter Hilbrands): S. 264
- Knieling, Reiner: *Plädoyer für unvollkommene Gemeinden: Heilsame Impulse* (Thomas Richter): S. 401
- Korthaus, Michael: *Kreuzestheologie. Geschichte und Gehalt eines Programmbegriffs in der evangelischen Theologie* (Armin Sierszyn): S. 372
- Langner, Dietlind: *Schauen im Glauben. Die Bedeutung der Mystik bei Romano Guardini* (Peter Zimmerling): S. 377
- Leuenberger, Martin: *Segen und Segenstheologien im alten Israel. Untersuchungen zu ihren religions- und theologiegeschichtlichen Konstellationen und Transformationen* (Walter Gisin): S. 256
- Lohse, Eduard: *Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge* (Klaus Bessel): S. 290
- Maier, Gerhard: *Die Offenbarung des Johannes* (Michael Schröder): S. 284
- Meier, Marcus: *Die Schwarzenauer Neutäufer. Genese einer Gemeindebildung zwischen Pietismus und Täufertum* (Martin Rothkegel): S. 362
- Meindl, Svenja: *Otto Zöckler. Ein Theologe des 19. Jahrhunderts im Dialog mit den Naturwissenschaften* (Peter Müller): S. 329
- Meyer, Thomas / Vanheiden, Karl-Heinz (Hg.): *Jesus, die Evangelien und der christliche Glaube. Eine durch ein Spiegel-Gespräch ausgelöste Debatte. Mit Beiträgen von A. Lindemann, G. Schröter, A. D. Baum und I. Broer* (Christoph Stenschke): S. 269
- Mühling, Andreas / Opitz, Peter (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften. Band 2/1: 1559–1563* (Jochen Eber): S. 332
- Nikesch, Harald: *Gottesdienst ohne Mauern. Die Neutestamentliche Gemeinde und ihre Wirkung auf Gemeindeferne* (Christian Schwark): S. 409
- Otte, Hans / Schneider, Hans (Hg.): *Frömmigkeit oder Theologie. Johann Arndt und die „Vier Bücher vom Wahren Christentum“* (Klaus vom Orde): S. 368
- Pfister, Stephanie: *Messianische Juden in Deutschland. Eine historische und religionssoziologische Untersuchung* (Berthold Schwarz): S. 385
- Preul, Reiner: *Die soziale Gestalt des Glaubens: Aufsätze zur Kirchentheorie* (Helge Stadelmann): S. 389
- Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4. Auflage (RGG⁴) Studienausgabe*, hg. von Hans D. Betz, D. S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel (Jochen Eber): S. 316
- Reppenhausen, Martin / Herbst, Michael (Hg.): *Kirche in der Postmoderne* (Tobias Faix): S. 403

- Riecker, Siegbert: *Mission im Alten Testament? Ein Forschungsüberblick mit Auswertung* (Oliver Roman): S. 258
- Rohde, Michael: *Der Knecht Hiob im Gespräch mit Mose: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Studie zum Hiobbuch* (Julius Steinberg): S. 239
- Sautter, Hermann: *Für eine bessere Globalisierung* (Paul Kleiner): S. 348
- Scherer, Andreas: *Lästiger Trost. Ein Gang durch die Eliphaz-Reden im Hiob-buch* (Heiko Wenzel): S. 241
- Schirmacher, Thomas: *Hitlers Kriegerreligion. Die Verankerung der Weltanschauung Hitlers in seiner religiösen Begrifflichkeit und seinem Gottesbild* (Franz Graf-Stuhlhofer): S. 382
- Schrodt, Christoph: *Geist und Gebet* (Thomas Hafner): S. 334
- Schulz, Claudia / Hauschildt, Eberhard / Kohler, Eike: *Milieus praktisch. Analyse- und Planungshilfen für Kirche und Gemeinde* (Stefan Schweyer): S. 390
- Schwarz, Berthold: *Leben im Sieg Christi. Die Bedeutung von Gesetz und Gnade für das Leben des Christen bei John Nelson Darby* (Ulrich Brockhaus): S. 337
- Seebass, Horst: *Numeri. Kapitel 22,2–36,13* (Christian D. Kupfer): S. 235
- Sellin, Gerhard: *Der Brief an die Epheser* (Klaus Bensel): S. 286
- von Sevilla, Isidor: *Die Enzyklopädie des Isidor von Sevilla* (Jochen Eber): S. 355
- von Siebenthal, Heinrich: *Grundkurs Neutestamentliches Griechisch. Grammatik, Grundwortschatz, Übersetzungstechnik* (Michael Schröder): S. 273
- Ska, Jean-Louis: *Introduction to Reading the Pentateuch* (Herbert H. Klement): S. 223
- Suchla, Beate Regina: *Dionysius Areopagita. Leben, Werk, Wirkung* (Jochen Eber): S. 351
- Swarat, Uwe (Hg.): *Das Lob Gottes bringt den Himmel zur Erde: Festschrift für Günter Balders zum 65. Geburtstag* (Helge Stadelmann): S. 411
- Tersteegen, Gerhard: *Briefe 1–2* (Lutz E. v. Padberg): S. 370
- Tiwald, Markus: *Hebräer von Hebräern. Paulus auf dem Hintergrund frühjüdischer Argumentation und biblischer Interpretation* (Joel White): S. 308
- Utzschneider, Helmut: *Gottes Vorstellung. Untersuchungen zur literarischen Ästhetik und ästhetischen Theologie des Alten Testaments* (Christian D. Kupfer): S. 263
- Veyne, Paul: *Als unsere Welt christlich wurde (312–394). Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht* (Lutz E. v. Padberg): S. 353
- Wagner, Thomas (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 5: Texte und Urkunden* (Eckhard Schnabel): S. 292
- Wallmann, Johannes: *Pietismus-Studien. Gesammelte Aufsätze II* (Jan Carsten Schnurr): S. 364
- Waltke, Bruce K. / Yu, Charles: *An Old Testament Theology: An Exegetical, Canonical, and Thematic Approach* (Julius Steinberg): S. 253

- Warren, Robert: *Vitale Gemeinde. Ein Handbuch für die Gemeindeentwicklung* (Thomas Richter): S. 404
- Wendebourg, Dorothea (Hg.): *Paul Gerhardt – Dichtung, Theologie, Musik, Wissenschaftliche Beiträge zum 400. Geburtstag* (Klaus vom Orde): S. 359
- Zimmermann, Ruben / Kern, Gabi (Hg.): *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (Christoph Stenschke): S. 311

Anschriften

Pfr. Dr. Martin ABRAHAM, Evangelisches Gemeindebüro, Martin-Luther-Str. 2,
D-63486 Bruchköbel

Philipp BARTHOLOMÄ, Bahnhofstraße 24, D-76829 Landau,
annaphil.bartholomae@web.de

Doz. Dr. Stephen BECK, Freie Theologische Hochschule, Rathenastr. 5-7,
D-35394 Gießen, stephen.beck@fthgiessen.de

Dr. Klaus BENSEL, Kemenaterberg 1, D-51491 Overath, KLBensel@aol.com

OKR Pfr. Dr. Erhard BERNEBURG, Jänickendorfer Weg 1a, D-13591 Berlin,
berneburg@gmx.de

Dr. Nico den BOK, Hovenstraat 1, NL-3581 RS Utrecht, nicodenbok@hetnet.nl

Dr. Ulrich BROCKHAUS, Bayreuther Str. 71, D-42115 Wuppertal,
ulbrock@googlemail.com

P. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs,
j.buchegger@datacomm.ch

Dr. Helmut BURKHARDT, Gempenblick 12, D-79639 Grenzach-Wyhlen,
burkhardt-grenzach@gmx.de

Pfr. Dr. Jochen EBER, Schönaauer Str. 5, D-69198 Schriesheim,
redaktion@afet.de

Doz. Dr. Tobias FAIX, Marburger Bibelseminar, Schwanallee 57,
D-35037 Marburg, faix@mbs-campus.de

Doz. Wilhelm FAIX, Theologisches Seminar Adelshofen, Wartbergstr. 3,
D-75031 Eppingen

Dr. Christian HERRMANN, Bibliotheksrat, Stäudach 123, D-72074 Tübingen,
christian.herrmann@ub.uni-tuebingen.de

Pfr. Walter GISIN, Weierbachstr. 17, CH-8193 Eglisau, walgis@gmx.ch

Dr. phil. Franz GRAF-STUHLHOFER, Krottenbachstraße 122/20/5, A-1190 Wien,
www.graf-stuhlhofer.at

Pfr. Thomas HAFNER, Sandbühlstrasse 5, CH-9122 Mogelsberg,
hafner@email.com

Doz. Detlef HÄUSSER, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,
D-35039 Marburg, detlef.haeusser@tabor.de

Doz. Dr. Walter HILBRANDS, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen, hilbrands@fthgiessen.de

- Doz. Dr. Stephan HOLTHAUS, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen, holthaus@fthgiessen.de
- Dr. Paul KLEINER, Römerstr. 186, CH-8404 Winterthur
- Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel,
HHKlement@t-online.de
- Past. Dr. Tillmann O. KRÜGER, Bockhorster Höhe 65, D-21031 Hamburg,
t.krueger@gmx.de
- Past. Dr. Christian KUPFER, Gertenbachstr. 13, D-42899 Remscheid,
CDKupfer@t-online.de
- Dr. Andreas LOOS, Chrischonarain 201, CH-4126 Bettingen,
andreas.loos@chrischona.ch
- Dr. Ralph Meier, Nybråtet 2B, N-6100 Volda, Ralph.Meier@hivolda.no
- Doz. Dr. Karl MÖLLER, School of Humanities, University of Cumbria,
Bowerham Road, Lancaster LA1 3JD, U.K., Karl.Moeller@cumbria.ac.uk
- Pfr. Peter MÜLLER, lic. theol., Juchstr. 3, CH-5726 Unterkulm,
peter_muellerschmid@gmx.net
- Doz. Dr. Klaus vom ORDE, Malche 1, D-16259 Bad Freienwalde,
klausvomorde@gmx.de
- Prof. Dr. Lutz E. v. PADBERG, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel,
v.Padberg@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Helmuth PEHLKE, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen, pehlke@fthgiessen.de
- Dr. Christoph RAEDEL, CVJM-Kolleg, H.-Preuß-Str. 40, D-34131 Kassel
- Thomas RICHTER M.A., Verbandsvorsitzender Württ. Brüderbund, Neckarstr. 15,
D-71334 Waiblingen-Hegnach
- Doz. Dr. Siegbert RIECKER, Brunnenweg 2, D-74599 Wallhausen
- Doz. Klaus RIEBESEHL, esra:seminar, Ludwig-Beck-Str. 26,
D-42477 Radevormwald
- Oliver ROMAN, Mühlstraße 38, D-73660 Urbach, or@oliverroman.de
- Prof. Dr. Martin ROTHKEGEL, Theologisches Seminar Elstal FH, Johann-
Gerhard-Oncken-Straße 7, D-14641,
Wustermarmrothkegel@baptisten.de
- Doz. Dr. Christoph RÖSEL, Evangelische Hochschule Tabor, Dürerstraße 43,
D-35039 Marburg/Lahn, christoph.roesel@eh-tabor.de
- Prof. Dr. Eckhard SCHNABEL, Trinity International University, 2065 Half Day
Road, Deerfield, IL 60015, USA, eckhard.schnabel@gmail.com
- Wiss. MA Jan Carsten SCHNURR, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustr. 5-7, D-35394 Gießen, schnurr@fthgiessen.de

- Rektor Doz. Michael SCHRÖDER, Theologisches Seminar Ewersbach,
Jahnstraße 49-53, D-35716 Dietzhölztal,
Michael.Gudrun.Schroeder@t-online.de
- Doz. Dr. Stefan SCHWEYER, Staatsunabhängige Theologische Hochschule,
Mühlestiegrain 50, CH-4125 Riehen/Basel, stefan.schweyer@sthbasel.ch
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Am Wurmberg 5a, D-57072 Siegen
- Doz. Pfr. Dr. Berthold SCHWARZ, Freie Theologische Hochschule,
Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen, schwarz@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Armin SIERSZYN, Bettswil, CH-8344 Bäretswil, armin@sierszyn.ch
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen, stadelmann@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Julius STEINBERG, Jahnstr. 34, D-35716 Dietzhölztal,
Julius.Steinberg@gmx.de
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Missionshaus Bibelschule Wiedenest,
Olper Straße 10, D-51702 Bergneustadt, CStenschke@freenet.de
- Pfr. Dr. Beat WEBER-LEHNHERR, Evang. Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5,
CH-3673 Linden/BE, Weber-lehnherr@sunrise.ch
- Wiss. MA Dr. Heiko WENZEL, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen, wenzel@fthgiessen.de
- Doz. Dr. Joel R. WHITE, Freie Theologische Hochschule Gießen,
Rathenaustraße 5-7, D-35394 Gießen, white@fthgiessen.de
- Prof. Dr. Peter ZIMMERLING, Lortzingstr. 13, 04105 Leipzig

