

N12<519090820 021

N12<506960635 021



ubTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JETH)

10. Jahrgang

1996

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und des
Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfeT Schweiz)
von Reinhard Frische, Rolf Hille,
Heinz-Werner Neudorfer (Gesamtredaktion)
und Helge Stadelmann (Buchinformation)



R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL

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



ZA 7295 -10

© 1996 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Satz: OLD-Satz digital, Neckarsteinach
Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26740-4

INHALT

<i>Heinz-Werner Neudorfer</i> Zur Einführung	5
---	---

Aufsätze

<i>Helmuth Pehlke</i> Das Verhältnis der Archäologie zur Exegese, dargestellt an drei Beispielen	7
--	---

<i>Manfred Dumm</i> »Nachahmung« – ein vergessenes Thema?	33
--	----

<i>Eta Linnemann</i> Echtheitsfragen und Vokabelstatistik	87
--	----

<i>Rainer Riesner</i> Chronologie und Theologie bei Paulus	110
---	-----

<i>Christoph Stenschke</i> Die Bedeutung der Propheten und des Prophetenwortes der Vergangenheit für das lukanische Menschenbild	123
--	-----

<i>Wilhelm Faix</i> »Geistliches Handeln« im Gemeindeaufbau – Pastoraltheo- logische Erwägungen zu einem umstrittenen Thema	149
---	-----

Buchinformation

Rezensionen (JETH 1996) im Überblick	170
Altes Testament	176
Neues Testament	216
Systematische Theologie	264
Historische Theologie	301
Praktische Theologie	391

Autoren und Rezensenten	428
-----------------------------------	-----

ZUR EINFÜHRUNG

Mit dem Jahrgang 1996 legt der »Arbeitskreis für evangelikale Theologie« bereits den 10. Band seines »Jahrbuchs für evangelikale Theologie« vor. Vergleicht man den frühesten mit dem aktuellen Band, so stellt man unschwer Gemeinsamkeiten, aber auch Veränderungen fest: Gewandelt hat sich vor allem die äußere Gestalt. Das *cover*, das einst in einem blassen Blauton begann, hat sich über gelb zu einem sympathischen rot entwickelt. Hierin sind wir berechtigten Anregungen mancher Leser gefolgt und hoffen nun auf Kontinuität. Ebenso verändert hat sich der Umfang: Von 159 Druckseiten auf runde 400 sind unsere Beiträge zur Theologie angewachsen. Handelte es sich in den ersten Jahren zudem um die fotomechanische Wiedergabe eines Typoskripts, so liegen die jüngeren Bände in (inzwischen schönem und auch von den vielen Tippfehlern früherer Bände gereinigtem) Druck vor – ein Verdienst des R. BROCKHAUS-Verlags, der die Publikation von Anfang an begleitet und im technischen Bereich verantwortet hat. Gelänge es jetzt noch, den Erscheinungstermin um einige Wochen vorzuziehen, das Glück der Herausgeber wäre annähernd vollkommen ... Verändert hat sich in den zehn Jahren auch die quantitative Gewichtung. Band 1 enthielt noch einen rund 100 Seiten (63%) umfassenden *Aufsatzteil*, 11 Seiten *Berichte* und nur 22 Seiten *Buchinformation*. Die *Berichte* sind inzwischen in die gesondert erscheinende AfeT-Mitglieder-Zeitschrift »Evangelikale Theologie« ausgewandert. Von großen Tagungen (AfeT-Konferenz, FEET/GEET-Tagungen) erscheinen eigene Berichtsbände. Band 10 des JETH bringt etwa 160 Seiten (ca. 37%) *Aufsätze* und mehr als 270 Seiten (ca. 63%!) *Buchinformation*. Der Grund liegt auf der Hand: Zum einen hat sich der »Markt« evangelikaler theologischer Literatur deutlich erweitert; zum andern werden nun in geringem Umfang auch solche Bücher rezensiert, die nicht aus dem evangelikalen Raum kommen, aber doch eine Rezension aus unserer Sicht wert sind. Auch der Umfang der einzelnen Rezensionen hat zugenommen. *Geblichen* ist aber (so hoffen die Herausgeber) trotz eines gewissen Spektrums der Beiträge die klare Richtung, die durch die Verwurzelung des AfeT in der Evangelischen Allianz und ihren Grundsätzen begründet und hoffentlich auch in Zukunft gewährleistet ist. *Geblichen* ist (das läßt auch der vorliegende Jahrgang erkennen) eine quantitative Akzentuierung besonders der Aufsätze im Bereich der Bibeltheologie und hier wiederum im Bereich des Neuen Testaments – ein Umstand, den der Exeget natürlich nur begrüßen kann, der aber keineswegs beabsichtigt ist. Geändert hat sich leider auch nichts an der weitgehenden

Ignorierung seitens der Kirchen sowie der universitären Theologie. Hier scheint kein Gesprächsbedarf vorzuliegen – schade!

Band 10 enthält – wie schon angedeutet – erneut ein Übergewicht exegetischer Beiträge. Dazu gehört zunächst *Helmuth Pehlkes* Aufsatz über »Das Verhältnis der Archäologie zur Exegese«, eine Frucht der AfeT-Tagung von 1995. Auf breiter Front haben Neutestamentler mitgearbeitet: *Manfred Dumm* hat sich mit der »Imitatio« als einem vernachlässigten Gebiet der Forschung beschäftigt, *Eta Linnemann* einen Vortrag über »Echtheitsfragen und Vokabelstatistik« geliefert, in dem sie sich vor allem mit der wortstatistischen Argumentation im Blick auf die Pastoralbriefe befaßt. *Rainer Riesners* Vortrag anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises an ihn ist dem Problem von »Chronologie und Theologie bei Paulus« gewidmet, und *Christoph Stenschke* hat über »Die Bedeutung der Propheten und des Prophetenwortes der Vergangenheit für das lukanische Menschenbild« gearbeitet. Ein praktisch-theologischer Aufsatz rundet diesen JETH-Jahrgang ab: *Wilhelm Faix* schreibt über »Geistliches Handeln im Gemeindeaufbau«.

Auch zu den Herstellungskosten dieses Bandes hat die *Haug-Taxis-Stiftung* wieder einen erklecklichen Beitrag geleistet, für den ihr Herausgeber, Verlag und Leser des Jahrbuchs zu herzlichem Dank verpflichtet sind.

Heinz-Werner Neudorfer

PS.: Restexemplare früherer Jahrgänge von JETH können zu einem Stückpreis von 5 DM zuzüglich Versandkosten über das Albrecht-Bengel-Haus (Ludwig-Krapf-Straße 5, 72072 Tübingen) bezogen werden.

Das Verhältnis der Archäologie zur Exegese¹, dargestellt an drei Beispielen

Seit Jahrhunderten hat man immer wieder versucht, die einzelnen Funde der Archäologie bestenfalls als Bestätigung und schlimmstenfalls als Beweis der Verlässlichkeit der biblischen Aussagen heranzuziehen.² Aber die einzelnen Grabungsfunde müssen immer erst von den betreffenden Wissenschaftlern interpretiert werden, um mit Ereignissen, die in der Bibel berichtet sind, in Beziehung gesetzt werden zu können. Bestenfalls können sie das in der Bibel Gesagte bestätigen, nie aber beweisen.³ In über 90% der Fälle werden die Funde jedoch nur das in der Bibel Berichtete wahrscheinlich machen können, mehr jedoch nicht.⁴ Es hat und es wird auch immer wieder Funde geben, mehr als manchen von uns lieb ist, wo die sogenannte archäologische Evidenz den Berichten der Bibel widerspricht.⁵ Donner

1 Diesem Aufsatz liegt ein Referat zugrunde, das auf der AfET-Tagung 1995 in Bad Blankenburg gehalten wurde. Der Stil der mündlichen Rede wurde weitestgehend beibehalten. Die Zeitangaben beziehen sich auf die vorchristliche Zeit, es sei denn sie sind anders gekennzeichnet.

2 Vgl. E. Noort, *Biblisch-archäologische Hermeneutik und alttestamentliche Exegese. Antrittsrede an der theologischen Hochschule der reformierten Kirchen in den Niederlanden am 12. Oktober 1979*, Kampen 1979, 4-6; ders., »Fundamentalismus in Exegese und Archäologie. Eine Problemanzeige«, *JBTH* 6 (1991), 326-331; Chr. Frevel, »Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...« Zum Verhältnis von Bibelwissenschaft und Palästinaarchäologie«, *BN* 47 (1989), 36-37.

Die Zielbestimmung der britischen Palestine Exploration Society war bei ihrer Gründung im Jahr 1870: »... whatever goes to verify the Bible history as real, in time, place and circumstances, is a refutation of unbelief«, zit. nach R. de Vaux, »On Right and Wrong Uses of Archaeology«, in: J.A. Sanders (Hg.), *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, New York, 1970, 67. W.F. Albright hat sich später ähnlich geäußert. Siehe ders., *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore ³1968, 176ff.

3 So konnte durch das Auffinden von Keilschrifttexten die Existenz von Belsazar in Dan 5 bestätigt werden und auch, daß er Daniel zum dritten Mann im Königreich machte (V. 16). Siehe S. Smith, *Babylonian Historical Texts, Relating to the Downfall of Babylon*, London 1924, 88; R.P. Dougherty, *Nabonidus and Belsazar. A Study of the Closing Events of the Neo-Babylonian Empire*, YOS XV, New Haven 1929.

4 Vgl. A.R. Millard, *Bibel und Archäologie. Kann die Archäologie die geschichtliche Wahrheit der Bibel beweisen?*, Gießen 1980, schreibt, der Beitrag der Archäologie besteht darin, »die Kulisse und die Bühneneinrichtungen für das ›Drehbuch Bibel‹ zu beschaffen«.

5 Wie z.B. die Landnahme; dazu aber weiter unten.

sagt zu Recht, daß zwischen Archäologie und Bibel im günstigen Falle ein Ergänzungs-, aber kein Bestätigungsverhältnis besteht.⁶

Die materiellen Funde, die in der Archäologie gemacht werden, sind von großem Wert, aber sie sind intrinsisch nicht von größerer Objektivität oder in ihrer Aussage genauer als irgendeine andere Art von Evidenz. Funde müssen interpretiert werden und jede Interpretation bedeutet, daß eine Auswahl getroffen wurde. Durch die Wahl des Interpretieren werden andere Möglichkeiten notwendigerweise ausgeschlossen. Hinzu kommt noch, daß die Archäologie ein strukturiertes Zeichensystem erst weitgehend selbst erstellen muß, während die Exegese bereits ein strukturiertes Zeichensystem, den Text, vorliegen hat.⁷ Weder die biblische Archäologie noch die biblische Interpretation kann jemals ganz objektiv und ganz wissenschaftlich sein, so wie wir heute diese beiden Wörter verstehen. Keine Wissenschaft wird wohl jemals in der Lage sein, die Aussagen der Bibel zu beweisen oder zu widerlegen.⁸ Obwohl biblische Wahrheit auf historischen Tatsachen basiert, ist doch ihre Natur fundamental religiös und spirituell im Charakter. Und das läßt sich durch stumme Zeugen weder bestätigen noch verneinen.⁹

Der Archäologe selbst ist an der Unsicherheit der Interpretation der archäologischen Funde aufgrund ihrer Ambivalenz beteiligt. Für jeden Wissenschaftler, besonders für die, die in den Geisteswissenschaften tätig sind, ist Objektivität ein immer gegenwärtiges Problem.¹⁰ Es ist nun mal so, daß einige von Natur aus schneller vertrauen und andere vorsichtiger sind. Einige sind von Natur aus Romantiker, andere sind Skeptiker und andere können ohne Harmonie nicht leben. Wissenschaftler jeglicher Couleur bilden dazu keine Ausnahme.

6 Einführung in die biblische Landes- und Altertumskunde, Darmstadt 1988, 52.

7 J.M. Oesch, »Fundamentalismus und Fundamentalistische Versuchung im Spannungsfeld von Archäologie und Bibel«, in: J. Niewiadomski (Hg.), Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft, Thaurer 1988, 123; Sh. Bunimovitz, »How Mute Stones Speak. Interpreting What We Dig Up«, BARev 21:2 (1995), 59.

8 Ebd., 124; sowie für die Archäologie speziell F. Brandfon, »The Limits of Evidence: Archaeology and Objectivity«, MAARAV 4:1 (1987), 5-43.

9 Siehe Th.W. Davis, »Faith and Archaeology: A Brief History to the Present«, BARev 19:2 (1993), 54-59.

10 Keiner hat sich wohl innerhalb der Archäologie und Exegese so damit beschäftigt wie der amerikanische Archäologe William G. Dever, »Archaeology, Texts, and History-Writing: Toward an Epistemology«, in: L.M. Hopfe, Uncovering Ancient Stones. Essays in Memory of H.N. Richardson, Winona Lake 1994, 107. Bereits 1982 schrieb J.M. Miller ähnliches. Siehe ders., »Approaches to the Bible Through History and Archaeology: Biblical History as a Discipline«, BA 45:4 (1982), 211.

Zu dieser einleitenden Ausführung über die Natur der archäologischen Evidenz und das sich daraus ergebende Verhältnis zur Bibel muß aus verschiedenen Gründen auch noch eine Eingrenzung kommen. Durch Grabung gefundene Inschriften werden hier nicht berücksichtigt, da das ein eigenes Wissenschaftsgebiet ist und auch den Rahmen hier sprengen würde. Nur eine werde ich als Beispiel für verschiedene Interpretationen anführen, um zu zeigen, daß selbst bei schriftlichen Zeugnissen Wissenschaftler sehr unterschiedlich interpretieren.

Der Begriff: Biblische Archäologie

Der erste Archäologe im modernen Sinn war der Ägyptologe Sir Flinders Petrie. Er machte die erste systematische Ausgrabung 1890 am Tell el-Hesi.¹¹ Von da an ging es eigentlich zügig voran, was auch an den Gründungen von archäologischen Gesellschaften sichtbar wird.¹²

Zunächst wurden die Städte der Assyrer und Babylonier ausgegraben, da man dort große und spektakuläre Funde erwartete. Bei den Ausgrabungen in Ninive wurde in den Jahren 1849 und 1853 die Bibliothek Assurbanipals mit ca. 30 000 Tafeln und Fragmenten gefunden.¹³ Dann stieß man 1887 und in den folgenden Jahren bei Grabungen in el-Amarna auf die damalige diplomatische Korrespondenz des ägyptischen Königshauses mit den einzelnen palästinischen Stadtfürsten.¹⁴ Im Jahre 1929 entdeckte man den alten Stadtstaat Ugarit (Ras Schamra) und veranstaltete in diesem und den folgenden Jahren Gra-

11 V. Fritz, Einführung in die biblische Archäologie, Darmstadt 1985, 33.

12 1865 The Palestine Exploration Fund

1870 American Society of Biblical Archaeology, die aber nur bis 1884 existierte

1877 Der Deutsche Verein zur Erforschung Palästinas

1892 École pratique d'études bibliques du Couvent St. Etienne

1898 Deutsche Orient-Gesellschaft

1900 American School of Oriental Research

1902 Deutsches Evangelisches Institut für Altertumswissenschaft des Heiligen Landes

1919 British School of Archaeology.

13 H. Schmökel, Funde im Zweistromland, Göttingen 1963, 267-272; S. Lloyd, Die Archäologie Mesopotamiens, München 1981, 255-256.

14 Bis zum Jahre 1987 hat man 380 Briefe gezählt. Vgl. W. Moran, Les Lettres d'El-Amarna. Littératures Anciennes du Proche-Orient 13, Paris 1987. Jetzt auch in englischer Sprache erhältlich: The Amarna Letters, Baltimore 1992.

bungen, die dann wieder eingestellt wurden.¹⁵ Die Grabungstätigkeit wurde 1948ff weiter fortgeführt. 1920ff wurde in Nuzi, 1936ff in Mari gegraben. 1947 wurden Qumran und die nahegelegenen Höhlenfunde entdeckt. 1974 fingen die Grabungen auf dem Tell Mardikh (Ebla) an. Die Ergebnisse und Funde dieser Grabungen versuchte man mit bestimmten Ereignissen in der Bibel in Zusammenhang zu bringen.¹⁶

Die Bezeichnung Biblische Archäologie ist eine Übersetzung des amerikanischen Ausdrucks *biblical archaeology* und war von William Foxwell Albright im Jahre 1932 geprägt worden. W.F. Albright war kein Fundamentalist, obwohl ihn manche dafür halten. Er verband mit der Bezeichnung *biblical archaeology* folgendes: Einmal die Zeit, aus der die Funde stammen, d.h. die Zeit von ca. 9000 v. Chr. bis 700 n. Chr., dann die Geographie, d.h. alle Länder, die im AT erwähnt werden, also vom Atlantik bis Indien, die phönizischen Kolonien in Nordwestafrika, von Spanien bis zum Indus-Tal. Die Länder, die in diesem Bereich lagen, nannte er Länder der Bibel. Zuletzt beinhaltet der Ausdruck die Dokumente, derentwegen man Archäologie betreibt, d.h. Städte, Mauern, Gebäude, Gräber, Haushaltsutensilien, etc.¹⁷

Nach Albright wurde sein Student G.E. Wright der Exponent der biblischen Archäologie. Er sah ursprünglich, genauso wie sein Lehrer, als Ziel der Archäologie, das Verstehen der Bibel durch die Funde zu fördern.¹⁸ Da Gott sich in der Geschichte offenbart, suchte er in der Archäologie die *historica realia*, aufgrund derer die Bibel und letztendlich Gott zu verstehen ist.¹⁹ Seine Biblische Archäologie, Göttingen 1958²⁰, ist ein archäologisches Handbuch, in dem er eine Zusammenfassung der archäologischen Entdeckungen des alten Vorderen Orients gab und diese auf die Bibel anwandte.

15 D. Kinet, Ugarit – Geschichte und Kultur einer Stadt in der Umwelt des Alten Testaments, Stuttgart 1981.

16 Für Ebla siehe: D.N. Freedman, »The Real Story of the Ebla Tablets: Ebla and the Cities of the Plain«, BA 41 (1978), 143-164; M. Dahood, »Ebla, Ugarit and the Old Testament«, VTS 29 (1978), 81-112; G. Pettinato, »Ebla and the Bible«, BA 43 (1980), 203-216; A. Archi, »Further Concerning Ebla and the Bible«, BA 44 (1981), 145-154.

17 W.F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1968, 176-178; ders., *Von der Steinzeit zum Christentum*, Bern 1949, 9-69; ders., »The Impact of Archaeology on Biblical Research – 1966«, in: D.N. Freedman/J.C. Greenfield (Hgg.), *New Directions in Biblical Archaeology*, Garden City 1971, 1-3.

18 W.F. Albright, *Archaeology of Palestine and the Bible*, New York 1932.

19 G.E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital*, London 1952; W.G. Dever, »Biblical Theology and Biblical Archaeology: An Appreciation of G. Ernest Wright«, HTR 73 (1980), 1-15.

20 Titel des Originals: *Biblical Archaeology*, Philadelphia 1957; 2. und rev. Aufl. 1962.

Dieses Buch rief in Deutschland sehr kritische Rezensionen hervor.²¹ Wright antwortete darauf zunächst 1958 mit seinem Artikel: »Archaeology and Old Testament Studies«.²² Im Jahre 1960 schrieb er über die Historizität der Patriarchen das Essay »Modern Issues in Biblical Studies: History and the Patriarchs«.²³ Darauf antwortete v. Rad in der gleichen Zeitschrift mit dem Aufsatz »History of the Patriarchs«.²⁴

In dieser Auseinandersetzung ging es um die von Albright und Wright seit 1939 erhobene Anklage gegenüber der Alt-Noth-v. Rad-Schule, daß die prämonarchische Geschichte Israels durch die Archäologie lebendig würde, wohingegen Alt, Noth und v. Rad dem Nihilismus verfallen wären, da sie mit theologischen Voraussetzungen sowie mit formkritischen und traditionsgeschichtlichen Methoden den Hexateuch neu verstehen wollten.²⁵

Die eigentliche Frage in dieser Diskussion war, ob es möglich wäre, einen historischen Hintergrund für die Patriarchen aus der Archäologie zu erschließen oder nicht. Die Deutschen verneinten und verneinen dies.²⁶ Deshalb wurde auch Werner Kellers Buch: »Und die Bibel hat doch Recht«²⁷ als eine Repräsentation der biblischen Archäologie angesehen.

21 Z.B. K. Elliger in TLZ 84 (1959), 94-98; M. Noth, »Hat die Bibel doch Recht?« FS Günther Dehn, Neukirchen-Vluyn 1957, 7-22; und wieder 1960 »Der Beitrag der Archäologie zur Geschichte Israels«, VTS 7 (Congress Volume: Oxford) 1959, Leiden 1960, 262-282.

22 JBL 77 (1958), 39-51.

23 Exp. Tim. 71 (1960), 3-7.

24 Exp. Tim. 72 (1960/61), 213-216.

25 Vgl. J. Bright, »The School of Alt and Noth: A Critical Evaluation«, in: S. Sandmel (Hg.), Old Testament Issues, London 1969, 157-193. Siehe auch J.A. Soggin, »Ancient Biblical Traditions and Modern Archaeological Discoveries«, BA 23 (1960), 95-100; und F.C. Fensham, »The Bible as History«, Nederduits-Gereformiert Theologisch Tijdschrift 2:2 (1961), 103-112.

Die Diskussionen der beiden Schulen wurden in weiteren Publikationen zur Geschichte Israels fortgesetzt. Vgl. M. Noth, Geschichte Israel, Göttingen 1950. Englische Übersetzung, 1958. John Bright, History of Israel, Philadelphia 1959; deutsch: Geschichte Israels, Düsseldorf 1966. – Eine komplett überarbeitete 4. Aufl. wird von einem Team junger Wissenschaftler jetzt vorbereitet. – Darüber hinaus schrieb Bright ein kleines Büchlein, Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method, Chicago 1956; deutsch: Altisrael in der neueren Geschichtsschreibung. Eine methodologische Studie, Zürich 1961.

26 S. Herrmann, Geschichte Israel in alttestamentlicher Zeit, München 1973, 75ff denkt, daß die Patriarchen keine Fiktion, sondern historische Persönlichkeiten gewesen sein müssen, aber die vorausgesetzten geschichtlichen Ereignisse bleiben im Dunkeln, sie entziehen sich jeglicher Datierbarkeit.

27 Düsseldorf/Wien 1955.

Seit gut zwanzig Jahren, praktisch nach dem Tode Albrights, geriet die biblische Archäologie zunehmend ins Feuer der Kritik. Sie betonte die historische Verlässlichkeit der biblischen Berichte und die Möglichkeit der Korrelation mit archäologischen Daten. Dieses wurde und wird zunehmend verneint, damals besonders von Noth und jetzt von N.P. Lemche, Th. Thompson, G. Ahlström, u.a.²⁸ Es kam eine neue Archäologie (*new archaeology*), die es nicht als ihr Ziel ansah, die biblischen Berichte durch mögliche archäologische Funde zu verifizieren, sondern ihr Ziel ist in erster Linie ein soziologisches: eine Analyse aller Lebensäußerungen. Man will wissen, wie die Menschen in der jeweiligen Epoche gelebt haben. Deshalb ist die Anordnung der Ortschaften, Form, Größe und Innenausstattung der Häuser wichtig. Außerdem möchte man wissen: Was wurde gegessen, wie wurde gekocht, gab es bestimmte Wohnviertel, wie war die Flora, wie die Fauna und wie das Klima beschaffen, usw.? Aus diesem Grunde gehören heute zum Stab der Mitarbeiter einer Ausgrabung nicht nur der Archäologe, der Epigraphist und der Architekt, sondern auch der Geograph, der Klimatologe, Botaniker, Zoologe, Anthropologe, Demograph, Industriegeschichtler, Computerprogrammierer u.a. Die Neue Archäologie versucht auch die Funde aus den Grabungsschichten der einzelnen Tells, die man der gleichen Zeitepoche zuordnet, miteinander zu vergleichen. Man will das menschliche Leben einer ganzen Region darstellen. Gesucht werden charakteristische Siedlungsmuster, Bevölkerungsverteilungen, verkehrsgeographische Differenzierungen, ökonomische und gesellschaftliche Beziehungen und Strukturen.²⁹

Nach diesem notwendigen Ausflug in die Geschichte der biblischen Archäologie – er war notwendig, um zu zeigen, welche Entwicklung dieses Fachgebiet genommen hat, um dann besser die archäologischen Berichte einordnen zu können – ist die Frage zu stellen: Was erwartet der Ausleger und auch der Bibelleser von der Archäologie?

28 N.P. Lemche, *Early Israel. Anthropological and Historical Studies on the Israelite Society Before the Monarchy*, Leiden 1985, bes. 386-391; W. Dietrich/W. Stegemann (Hgg.), *Biblische Enzyklopädie*, Bd. I: N.P. Lemche, *Die Vorgeschichte Israels. Von den Anfängen bis zum Ausgang des 13. Jahrhunderts v.Chr.*, Stuttgart 1995; Th.L. Thompson, *Early History of the Israelite People. From the Written and Archaeological Sources*, Leiden 1992, bes. 77-126. Was die Zeit der Patriarchen betrifft, siehe ders., *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, BZAW 133, Berlin/New York 1974; G.W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alexander's Conquest. With a Contribution by G.O. Rollefson*, edited by D. Edelman, JSOT Suppl. 146, Sheffield 1993, bes. 19-53; G. Garbini, *History and Ideology in Ancient Israel*, London 1988.

29 O. Keel/M. Küchler/Chr. Uehlinger, *Orte und Landschaften der Bibel. Bd. 1: Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, Zürich/Göttingen 1984, 362-367.

Allgemein kann man sagen, daß erwartet wird, daß die Archäologie für die biblischen Berichte, die vielen Menschen unglaubwürdig vorkommen, da sie einem anderen Kulturkreis und einer anderen Zeit angehören, die historische Verlässlichkeit beweisen soll. Man befürwortet also einen apologetischen Gebrauch der archäologischen Funde. Zweitens möchte man durch die Archäologie die einzelnen biblischen Berichte und Aussagen illustriert bekommen. – Wir haben oben bereits gezeigt, daß die Natur der archäologischen Funde die Historizität der Bibel nicht beweisen kann. Was kann aber die Archäologie dann leisten?

Was will und was kann die Archäologie?

Die Eigenart der Archäologie

Die Archäologie kann kein Ereignis aus dem historischen Bereich beweisen. Die Brandschicht in der Stratigraphie eines Tells sagt nur aus, daß der Ort zu einer bestimmten Zeit durch Feuer zerstört worden ist. Sie sagt nicht aus, wann es geschehen ist, noch durch wen oder was das Feuer entstanden ist. »Ob der Brand durch ein militärisches Eingreifen oder durch eine Naturkatastrophe oder durch menschliche Unachtsamkeit verursacht wurde, ist mit archäologischen Mitteln kaum zu sagen.«³⁰ Selbst wenn man annehmen würde, die Brandschicht sei durch eine militärische Attacke verursacht worden, sagt die Brandschicht immer noch nicht aus, wer der Angreifer war. Erst wenn der Ausgräber auf eine Schicht stößt, die schwere Zerstörungsspuren aufweist, wie eingestürzte Mauern, verbrannte Gebäude, und auch in der gleichen Schicht menschliche Überreste zu finden sind, wie Skelette, Kriegsgerät, Kleidungsreste u.ä., aber in der direkt darauf folgenden Schicht eine abweichende Architektur gefunden wird und auch die Keramik andere Formen und andere Bemalung aufweist, könnte man die Vermutung äußern, ein fremder Angreifer habe die Stadt erobert. Selbst in diesem günstigen Fall ist und bleibt es eine Vermutung. So gut wie keine Grabung hat bisher ein solch komplettes Bild ermöglicht. Gibt es aber in den zwei aufeinander folgenden Schichten diese Unterschiede nicht, dann ist mit archäologischen Mitteln nicht zu sagen, ob es sich um einen kriegerischen Angriff von außen, um einen Bürgerkrieg oder um eine Palastrevolte gehandelt hat. Das heißt, die Deutung eines auch archäologisch feststellbaren

30 E. Noort, *Biblische-archäologische Hermeneutik*, 8.

Ereignisses kommt immer von außen. Archäologische Fakten sind immer interpretierte Fakten.³¹

Es gibt auch noch andere Schwierigkeiten, und zwar vor Ort. So ist eine Lehmziegelmauer nur von Experten von der sie umgebenden Erde zu unterscheiden, und manchmal haben selbst auch die Spezialisten damit Schwierigkeiten. Auch die Keramik läßt sich nicht immer einwandfrei chronologisch einordnen, obwohl die Keramiktypologie – hiermit werden Grabungen historisch eingeordnet und kulturell ausgewertet – heute einen sehr hohen Standard erreicht hat. Man kann dennoch nicht davon ausgehen, daß mit einer neuen ethnischen Besiedelung sich auch das Aussehen der Keramik änderte; als klassisches Beispiel sei hier die sogenannte Philister-Keramik genannt. »In der Praxis wird nun vielfältig angenommen, dort wo Philisterkeramik angetroffen wird, habe auch eine Herrschaftsposition der Philister bestanden.«³² Aber die Herrschaftsposition der Philister ergibt sich nicht aus dem archäologischen Material, sondern aus den Texten, deren Aussagen auf die Keramik übertragen werden.³³

Eine zweite Schwierigkeit vor Ort betrifft die Identifikation des Tells mit einem bestimmten Ort der Bibel. Klassisches Beispiel ist Ai (et-Tell), wo über Jahrzehnte die Diskussion über die Identifikation geführt wird.³⁴

31 Ebd.; W.G. Dever, »Archaeology, Texts, and History-Writing«, in: *Uncoverings Ancient Stones*; sagt auf S. 107: »... while in theory archaeology does recover objective ›facts‹ from the past – for example, a pot, a stone tool, a figurine, the foundations of a building, perhaps the entire plan of a village, or even a written text – the apprehension of the reality of any of these is always dependent on present, subjective human interpretation.« Und auf S. 108 schreibt er: »Thus archaeologists are better off speaking not of ›laws‹ or ›proofs‹ or even of ›facts‹, but rather of various probabilities, some of which are better (i.e., more useful) than others.« Siehe auch Chr. Frevel, »Dies ist der Ort, von dem geschrieben steht ...«, BN 47 (1989), 43-44.

32 E.Noort, *Biblische-archäologische Hermeneutik*, 19-20.

33 Ders., *Die Seevölker in Palästina*, Kampen 1994, 113-128; Sh. Bunimovitz, »Problems in the ›Ethnic‹ Identification of the Philistine Material Culture«, TA 17 (1990), 210-219.

34 Folgende Orte wurden schon mit dem biblischen Ai gleichgesetzt: Et-tell; chirbet heiyan; chirbet chudriya; chirbet el-hay; und ein namensloser Tell, 2,5 km südlich von el-Bireh gelegen. Vgl. Z. Zevit, »Archaeological and Literary Stratigraphy in Joshua 7-8«, BASOR 251 (1983), 24ff und J.J. Bimson, *Redating the Exodus and Conquest*, JSOT Suppl. 5, Sheffield 1978, 217; D. Livingston, »Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered«, WTJ 33 (1970), 20-44; ders., »Traditional Site of Bethel and Ai Questioned«, WTJ 34 (1971), 39-50. A.F. Rainey antwortete darauf mit dem Essay »Bethel is still Beitin«, WTJ 33 (1970), 175-188, und in der Buchrezension »Review of Bimson 1978«, IEJ 30 (1980), 249-251; J.A. Callaway, »New Evidence on the Conquest of Ai«, JBL 87 (1968), 312-320; ders., *The Early Bronze Age Citadel and Lower City at Ai (et-Tell)*, Cambridge MA. 1980.

Ist ein Tell falsch identifiziert, kann die Korrelation mit dem biblischen Text nicht stimmen.³⁵

Eine andere Schwierigkeit ist, daß an den meisten Tells nur ein sehr kleines Gebiet ausgegraben wurde. Z.B. von Aschdot wurden ca. 2% ausgegraben; von Tell Beit Mirsim (Debir) nur $\frac{1}{4}$ der Oberfläche, vom Arad der FB (Frühbronzezeit) ca. 4%, usw. Wenn aber nur 5% der Fläche ausgegraben wird, dann kann man nicht mit Sicherheit sagen, daß die Interpretation der archäologischen Fakten zutreffend ist.³⁶

Viele Grabungen werden nicht veröffentlicht, da entweder alles Geld in die Grabung gesteckt wurde, so daß kein Geld für die Veröffentlichung übrig bleibt, oder der Archäologe hat keine Zeit oder keine Lust, einen abschließenden Bericht zu schreiben, Tatsachen, die von vielen bemängelt werden.³⁷

Außer diesen Eigenarten der Archäologie werden auch über die Funde Diskussionen unterschiedlichen Inhalts geführt. Als Beispiel sei hier das kürzlich gefundene Fragment einer Inschrift vom Tell Dan zu nennen. Der Archäologe Biran und der Epigraphist Naveh lesen in der neunten Zeile, Fragment A, dieser Inschrift »Haus David« (*bytdwd*) und datieren die aramäische Inschrift in das 9. Jh.³⁸ Um dieses Wort – oder sind es zwei? – hat sich seitdem eine heftige Diskussion entwickelt. Die einen sagen, daß hier zum erstenmal in der Geschichte das Herrscherhaus David inschriftlich erwähnt wird.³⁹ Andere lehnen diese Interpretation rundweg ab und wollen sie 150

35 Vgl. H.J. Franken, »The Problem of Identification in Biblical Archaeology«, *PEQ* 108 (1976), 3-11; J.M. Miller, »Site Identification: A Problem Area in Contemporary Biblical Scholarship«, *ZDPV* 99 (1983), 119-129.

36 Vgl. K.A. Kitchen, *The Bible in Its World. The Bible and Archaeology today*, Downers Grove 1978, 12.

37 H. Shanks, »Archaeology's Dirty Secret«, *BARev* 20:5 (1994), 63-64.79.

38 A. Biran/J. Naveh, »An Aramaic Stele Fragment from Tel Dan«, *IEJ* 43 (1993), 87. Siehe auch S. Ahituv, »Suzerain or Vassal? Notes on the Aramaic Inscription from Tel Dan«, *IEJ* 43 (1993), 246-247; H. Shanks, »David found at Dan«, *BARev* 20:2 (1994), 26-39; P. Kaswaller/M. Pazzini, »La stela aramaica di Tel Dan«, *Riv-Bib* 42 (1994), 193-201 und A. Lemaire, »Épigraphie Palestinienne: Nouveaux Documents. I. Fragment de stèle araméenne de Tell Dan (IXe s.av. J.-C.)«, *Henoch* 16 (1994), 87-93. Letzterer möchte als Hintergrund des Berichtes die Schlacht von Ramoth in Gilead sehen (2Kön 8,28-29; 9,1-15); B. Halpern, »The Stela from Dan: Epigraphic and Historical Considerations«, *BASOR* 296 (1994), 63-80 möchte die Inschrift als Produkt des Aramäers Ben-Hadad II ansehen, der hier seine Auseinandersetzung mit Joas oder Joahas verewigt hat (S. 74). Vgl. É. Puech, »La stèle de Bar-Hadad à Melqart et les rois d'Arpad«, *RB* 101 (1994), 215-241.

39 A. Biran/J. Naveh, »An Aramaic Stele ...«, *IEJ* 43 (1993), 93; A. Rainey, »The »House of David« and the House of the Deconstructionists«, *BARev* 20:6 (1994), 47; D.N. Freedman/J.C. Geoghegan, »»House of David« Is There!«, *BARev* 21:2 (1995), 78-79.

Jahre später datieren.⁴⁰ Ja, wird nun David in dieser Inschrift erwähnt oder nicht? Wenn ich die Diskussion richtig verfolgt habe, muß man sagen, es ist durchaus möglich, daß David erwähnt wird, es besteht aber auch die Möglichkeit, daß *bytdwd* einen uns noch unbekanntem geographischen Ort meint. Wahrscheinlicher scheint aber das erstere zu sein, besonders angesichts der neu gefundenen Fragmente der Tell Dan Inschrift.⁴¹

Wir sehen, wie schwierig es ist, wirklich eindeutige Schlüsse aus den Funden zu ziehen, selbst aus schriftlichen Dokumenten.

Der Gebrauch der Archäologie durch die Exegeten

Die Archäologie kann von den Exegeten nur gewinnbringend gebraucht werden, wenn der Exeget sich der verschiedenartigen Limitationen der Archäologie bewußt ist. Die Nützlichkeit der Archäologie für den Exegeten möchte ich an einigen Beispielen illustrieren.

Beispiel 1: Urgeschichte

In der Urgeschichte können die archäologischen Funde nur als Typen oder Modell Verwendung finden. Da die biblischen Texte eine vorgeschichtliche Zeit schildern, ist eine direkte Korrelation mit archäologischen Funden so gut wie unmöglich.

40 P.R. Davies, »House of David« Built on Sand. The Sins of the Biblical Maximizers«, *BAR* 20:4 (1994), 54-55 und ders., »Bytdwd and Swkt Dwyd: A Comparison«, *JSOT* 64 (1994), 23-24; N.P. Lemche/Th.L. Thompson, »Did Biran Kill David? The Bible in the Light of Archaeology«, *JSOT* 64 (1994), 3-22; F.H. Cryer, »On the Recently-Discovered ›House of David‹ Inscription«, *SJOT* 8 1994, 1-19; E. Ben Zvi, »On the Reading ›Bytdwd‹ in the Aramaic Stele from Tel Dan«, *JSOT* 64 (1994), 25-32; E.A. Knauf/A. de Pury/Th. Römer, »*Bayt Dawid ou *Bayt Dod? Une relecture de la Nouvelle inscription de Tel Dan«, *BN* 72 (1994), 60-69. Siehe auch die Leserbriefe von P.R. Davies, N.P. Lemche, J.B. Vincent, J.K. Hoffmeier in *BAR* 21:2 (1995), 15-22 und die von A.R. Millard, M. Ha-Yehudi und K.L. Noll in *BAR* 20:6 (1994), 68.70.72.

41 Siehe besonders dazu die Leserbriefe von Millard und Ha-Yehudi. A. Biran, »More Fragments from ›David‹ Stela Found at Dan«, *BAR* 20:5 (1994), 22; A. Biran/J. Naveh, »The Tel Dan Inscription. A New Fragment«, *IEJ* 45 (1995), 1-18. Auf Grund der neu gefundenen Fragmente denken die Verfasser, daß der Aramäer Hasael der Autor der Stele war. Nach ihrer Rekonstruktion der Zeilen 7 und 8 des neuen Fragments werden die jüdischen Könige Joram und Ahasja erwähnt. Es bleibt abzuwarten, ob sich diese Rekonstruktion durchsetzen wird. Zu der Bezeichnung *bytdwd* siehe jetzt besonders G.A. Rendsburg, »On the Writing *Bytdwd* in the Aramaic Inscription from Tel Dan«, *IEJ* 45 (1995), 22-25.

Eines der Probleme für die Exegese ist Genesis 4,22, wo es heißt: »Thubal-Kain war ein Vater aller Hämmernden, jedes Kupfer- und Eisenbearbeiters.« Nach herkömmlicher Vorstellung kann die Bearbeitung von Kupfer und Eisen nicht zu gleicher Zeit stattgefunden haben. Kann die Archäologie helfen, dieses Problem zu lösen?

Thubal-Kain ist nicht zu identifizieren, aber archäologische Funde zeigen, daß man bearbeitete Kupfergegenstände schon aus dem 7. und 6. Jt. gefunden hat. Kupferschmuck wurde bereits seit ca. 7000 hergestellt.⁴² Kupferguß ist seit Mitte des 6. Jt. bekannt. Bronze (Antimonbronze) fand man bei den Sumerern bereits im 4. Jt. vor.⁴³ In Arslantepe fand man unter anderem neun Schwerter und zwölf Speerspitzen aus dem 4. Jt., die aus Arsenkupfer hergestellt wurden.⁴⁴ Die klassische Bronze (Kupfer-Zinn-Legierung, Mischung 9:1) fand man in den Gräbern des berühmten Königsfriedhofs von Ur (ca. 2700).⁴⁵ Zinn-Bronze ist vom späten Chalkolithikum an in vielen Gebieten Anatoliens und an der Mittelmeerküste zu finden.⁴⁶

In Susa hat man weitaus größere und mehr Kupfer- und Bronzegegenstände gefunden als im südlichen Mesopotamien. Aus der Zeit um 4000 fand man siebzig Gegenstände und aus der Zeit zwischen 3500-3000 einhundertzehn Objekte. Aber nicht nur die Zahl, sondern auch das Gewicht der Objekte ist außergewöhnlich. Man fand Artikel, die wogen um ein Kilogramm. Aus der Zeit um 2100 fand man Kupfergegenstände von mehr als dreihundert Kilo.⁴⁷ Schon um 4000 beherrschte man die Technik des Metallgießens in offenen Formen und

42 Vgl. N.H. Gale, »Metals and Metallurgy in the Chalcolithic Period«, BASOR 282/283 (1991), 41-42.

43 R. Pörtner, »Catal Hüyük. Eine Terrassenstadt in der Steinzeit«. Alte Kulturen ans Licht gebracht. Neue Erkenntnisse der modernen Archäologie, Düsseldorf/Wien 1989, 54; H. Klengel (Hg.), Kulturgeschichte des alten Vorderasien, Berlin 1989, 38-39.

44 N.H. Gale, BASOR 282/283 (1991), 41.

45 H. Klengel, Kulturgeschichte, 38; R. Pörtner, Alte Kulturen, 54. Welche fortgeschrittenen handwerklichen Fähigkeiten man bereits Mitte des 3. Jt. im Umgang mit Bronze hatte, zeigen die Plastiken aus Tell Agreb und Chafadschi. Siehe A. Moortgat, Die Kunst des Alten Mesopotamien. Bd. I: Sumer und Akkad, Köln 1982, 67-68, Tafel 52-55.

46 K.A. Yener, »Swords, Armor, and Figurines«, BA 58 (1995), 105. P.R.S. Moorey, Ancient Mesopotamian Materials and Industries. The Archaeological Evidence, Oxford 1994.

47 Vgl. H.J. Nissen, Grundzüge einer Geschichte der Frühzeit des Vorderen Orients, Darmstadt 1990, 90-91.

konnte Hohlkörper durch ein spezielles Wachsausschmelzverfahren herstellen.⁴⁸ Äxte wurden bereits mit Holmlöchern hergestellt.⁴⁹

Im südlichen Palästina lag das Herz der Metallverarbeitung im Gebiet um Beersheva. Die dortigen Metallwerkstätten bezogen ihr Kupfererz (Malachit) von der anderen Seite der Arabah.⁵⁰

Aus der Zeit des Königreichs von Akkad (um 2340) wurde ein lebensgroßer Kupferkopf eines Königs gefunden. Er wurde im Hohlgußverfahren hergestellt. Das bedeutet, daß die Schmelzöfen bereits über eine große Leistungsfähigkeit verfügt haben müssen. Hohe Schmelztemperaturen wurden durch Steigerung der Luftzufuhr mittels Blasrohr oder Blasebalg erzielt. Wenigstens für Ur (um 2100) ist das gesichert.⁵¹

Im Jahre 1975 wurde im Norden Iraks eine fragmentarische, auf einer Plinthe, Säulenplatte, sitzende Figur aus Kupfer gefunden. Sie ist ebenfalls im Hohlgußverfahren hergestellt worden. Das Kupfer hat einen Reinheitsgrad von 98,2%. Der gefundene, an der Hüfte abgebrochene Teil der Plastik wiegt ca. 160 Kilo. Das Gesamtgewicht der Figur wird auf 250-300 kg geschätzt.⁵² Wahrscheinlich wurde diese Menge von Kupfer in einer Schmelzanlage gewonnen. In Uruk (3200-2800) hat man ein Werkstattgelände ausgegraben, das wohl eine Schmelzanlage war. Aus der Farbe der Erde ist zu schließen, daß dort mit sehr hohen Temperaturen gearbeitet wurde.⁵³

Im südlichen Levant sind in Hunderten von Ortschaften, vom Golan bis in die südliche Negev, Kupferindustrien gefunden worden. Die einen produzierten Gebrauchsgegenstände, die anderen Kultobjekte.⁵⁴

Auch in Europa läßt sich die Metallverarbeitung ebenfalls bis in die neolithische Zeit (5. Jt.) verfolgen.⁵⁵

48 Vgl. H. Weippert, Palästina in vorhellenistischer Zeit. Handbuch der Archäologie, Vorderasien II, Bd. 1, München 1988, 123.

49 Für die in Susa gefundenen Gegenstände siehe E. Pernicka, Buchbesprechung über F. Tallon, *Métallurgie susienne I: De la fondation de Suse au XVIIIe siècle avant J.-C. (1) et (2)*, Paris 1987, JNES 51 (1992), 68-71.

50 In Schiqmim, Tell Abu Mater (Be'er Matar) und Neve Noy hat man Metallwerkstätten ausgegraben. Siehe dazu die einzelnen Artikel und die dort angegebene Bibliographie in E. Stern u.a. (Hgg.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*, New York u.a. 1993.

51 H. Klengel, *Kulturgeschichte*, 97. Siehe auch H.G. Bachmann, »Düsenrohre und Gebläsetöpfe: Keramikfunde aus Metallverarbeitungs-Werkstätten«. Bogazköy V. Funde aus den Grabungen bis 1979. Ausgrabungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Berlin 1984, 107-115.

52 H. Klengel, *Kulturgeschichte*, 97.

53 H.J. Nissen, *Grundzüge der Frühzeit*, 90.

54 N.H. Gale, *BASOR* 282/283 (1991), 37-41.

55 Ebd.

Im Gegensatz zur Kupfer- und Bronzeerzeugung und -Verarbeitung hat man die Eisengewinnung immer mit den Hethitern in Verbindung gebracht, die als die Erfinder des Schmelzens von Eisenerz galten.⁵⁶ Eisengegenstände, die in ganz frühen archäologischen Schichten gefunden worden waren, sah man als meteoritisches Eisen an. Unterstützt wurde diese Sicht durch den ägyptischen Ausdruck »Metall des Himmels« (*bia'n pet*) und den hethitischen »schwarzes Eisen vom Himmel« (*AN.BAR.GE⁵ nepisis*).⁵⁷ Angesichts neuerer Arbeiten auf dem Gebiet des Nickelgehalts bei Eisen muß diese bis heute bestehende Meinung einer späten Entwicklung der Eisengewinnung in Zweifel gezogen werden.⁵⁸

Bisher hat man ca. vierzehn Objekte aus Eisen gefunden, die man alle in die Zeit vor 3000 v. Chr. datiert. Das bisher wohl älteste Stück kommt aus Samarra im nördlichen Irak, am Tigris gelegen. Es ist ein eigenartiger Gegenstand von 4,3 cm Länge mit vier Seiten. Es ist aus geschmolzenem Eisen geformt worden und wird ca. 5000 v. Chr. datiert.⁵⁹ Aus der Frühbronzezeit (FB, 3000-2000) mehren sich die Eisensfunde, die aus drei Gebieten kommen: Mesopotamien, Anatolien, Ägypten.⁶⁰ Aus der Mittelbronzezeit (MB, 2000-1600) kommen Eisenstücke aus Anatolien, Ägypten, Zypern und Kreta.⁶¹ Aus der Spätbronzezeit (SpB, 1600-1200) wurden Eisengegenstände in Mesopotamien, Palästina, Anatolien, Ägypten, Zypern, griech. Festland und Kreta gefunden.⁶²

Erst von der Eisenzeit (EZ, 1100-332) an werden Waffen und Werkzeuge zum allgemeinen Gebrauch aus Eisen hergestellt, obwohl es vorher schon eiserne Äxte, Pfeilspitzen und Keulen gegeben hat.⁶³

56 R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, Bd. IX, Leiden 1964, 229.

57 Vgl. P.M. McNutt, »The Development and Adaption of Iron Technology in the Ancient Near East«, *Proceedings: Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 12 (1992), 51.

58 Siehe besonders J. Piaskowski, »The Earliest Iron in the World«, in: G. Sperl (Hg.), *The First Iron in the Mediterranean. Proceedings of the Populia/Piombino 1983 Symposium*. PACT 12, Strasbourg 1988, 37-46.

J.C. Waldbaum, »The First Archaeological Appearance of Iron and the Transition to the Iron Age«, in: T.A. Wertheim/J.D. Muhly (Hgg.), *The Coming of the Age of Iron*, New Haven/London 1980, 79 weist darauf hin, daß meteoritisches Eisen als solches nicht erkannt wurde. Der ägyptische Ausdruck wurde für alle Arten von Eisen gebraucht. Siehe auch J.K. Bjorkman, »Meteors and Meteorites in the Ancient Near East«, *Meteorica* 8 (1973), 91-124.

59 J.C. Waldbaum, *Iron*, 69.

60 Ebd., 70-71.

61 Ebd., 74.

62 Ebd., 76-77.

63 Ebd., 82-91.

Diese archäologischen Funde werden durch die uns überlieferten schriftlichen Dokumente bestätigt. So z.B. aus der MB in den Kültepe Texten aus Kappadozien⁶⁴, oder im berühmten Anitta Text aus dem Althethitischen⁶⁵, sowie in Texten aus Alalakh⁶⁶, Mari⁶⁷ und Ägypten⁶⁸. In der SpB wird Eisen zum diplomatischen Verhandlungsobjekt, wie aus einem Brief (um 1250) des heth. Königs Hattuschilich an den Assyrerkönig Salmanassar I. (?) hervorgeht.⁶⁹ Aus der gleichen Zeit gibt es noch eine Reihe anderer Texte, in denen Eisen erwähnt wird. Sie kommen aus Assyrien, Nordsyrien, Ägypten und aus den Städten Bogazköy, Susa, Mari, Alalakh, Qatna, el-Amarna, Mitanni, Ugarit und Nuzi.⁷⁰

Auf Grund dieser Funde kann man sagen, daß es dem Menschen von 5000 v. Chr. an möglich gewesen war, Kupfer und Eisen herzustellen und zu bearbeiten.

Beispiel 2: Kamele in den Patriarchenerzählungen

Ein zweites Problemfeld in der Frühgeschichte ist die Domestikation der Kamele. Allgemein gilt noch, daß die Domestikation des *camelus dromedarius* erst in der Eisenzeit stattfand. Meistens wird ein Datum zwischen 1200-1000 angenommen.⁷¹ Sollte die Zähmung des Kamels tatsächlich zu dieser angenommenen Zeit stattgefunden haben, dann müßte die Erwähnung von Kamelen in Gen 12,16; 24,10-67; 30,43; 31,34; 32,15; 37,25; und auch Ex 9,3 ein Anachronismus sein. Daß diese Bibelstellen durchaus ihrer Zeit entsprechend berichten, wird an folgenden Fakten sichtbar.

Prähistorische osteologische Funde und Abbildungen des Kamels zeigen an, daß es bereits in vorgeschichtlicher Zeit im heutigen Iran vorkam, und zwar im Westen bis nach Kaschan – im westlichen Zentraliran gelegen an einer alten und wichtigen Karawanenroute, ca. drei Kilometer südwestlich von Tepe Siyalk –, im Süden bis nach Ma-

64 Chicago Assyrian Dictionary, I:2:96; R. Maxwell-Hyslop. »The Metals *amutu* and *asi'u* in the Kültepe Texts«, *Anatolian Studies* 22 (1972), 160.

65 J.C. Waldbaum, *Iron*, 75.

66 D.J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, London 1953, 107.

67 G. Dossin, *Archives royales de Mari*. Bd. 5, Paris 1952, 21, Nr. 5, Z. 9.

68 J.D. Muhly, »How Iron Technology changed the Ancient World«, in: *Age of Iron*, 44.

69 A. Goetze, *Kizzuwatna and the Problem of Hittite Geography*, New Haven 1940, 29-39.

70 P.M. McNutt, »Development and Adaption«, *Proceedings* 12 (1992), 52.

71 W.F. Albright, »Zur Zähmung des Kamels«, *ZAW* 21 (1949/59), 315; W. von Soden, Einführung in die Altorientalistik, Darmstadt 1985, 88, Anm. 13; H. Klengel, *Kulturgeschichte*, 37.

kran, dem alten Gedrosia, im Küstengebiet von Belutschistan, im südöstlichen Iran und im südwestlichen Pakistan, und zwar im Bereich von menschlichen Siedlungen. Außerdem ist es auf einer Axt (2500-2000) aus Makran abgebildet.⁷²

Knochen des Dromedars wurden in Harappa, zweitgrößte Stadt der Indus Zivilisation, im mittleren östlichen Pakistan, Punjab, gefunden.⁷³ Auch in Mohenjo daro, der größten Stadt der Indus Zivilisation, am rechten Ufer des Indus im südlichen Pakistan gelegen, fand man Knochen des Dromedars aus dem 3. Jt.⁷⁴

In Cong depe, im südlichen Turkmenistan, wurden Kamelknochen aus dem 4. Jt. gefunden. Im 3. Jt. verzeichnet man eine Häufung von Kamelknochen mit einem gleichzeitigen scharfen Anstieg in der menschlichen Population. Daraus schließt man auf eine Kohabitation von Kamel und Mensch.⁷⁵

In Arabien fand man ein Kamel-Fossil in der Azraq Oase, das in das späte Pleistozän datiert wird.⁷⁶ Felsenzeichnungen von Kamelen im zentralen und südlichen Teil der Halbinsel werden in das Paläolithikum (ca. 10 000) datiert.⁷⁷ In Kilwa, zwischen Saudi-Arabien und Jordanien gelegen, fand man die Zeichnung von einem kleinen Dromedar, das in seiner künstlerischen Darstellung den Zeichnungen der Steinböcke gleicht, die aus dem Mesolithikum stammen. Zwei Jahre später fand man die Zeichnung von einem wohl ausgewachsenen Dromedar. Bemerkenswert ist, daß Kamelknochen und Terrakotten meistens zusammen mit Haushaltsutensilien gefunden wurden.⁷⁸

In Ägypten ist das Kamel seit der prädynastischen Zeit (vor 3200) bekannt, darauf lassen Knochen, Abbildungen und ein Seil aus Kamelhaar (3./4. Dyn., um 2500) schließen.⁷⁹

72 B. Campagnoni/M. Tosi, »The Camel: Its Distribution and State of Domestication in the Middle East During the third Millenium B.C. in Light of Finds from Shar-I Sokhta«, in: *Approaches to Faunal Analysis in the Middle East*, 96.98.

73 B. Prashad, *Animal Remains from Harappa*. *Memoires of the Archaeological Survey of India*. Bd. 51, Delhi 1936, 58-59.

74 R.B.S. Sewell/B.S. Guha, »Zoological Remains«, in: J. Marshall (Hg.), *Mohenjo Daro and the Indus Civilisation*. Bd. II, London 1931, 660; R. Meadow, »A Camel Skeleton from Mohenjo-Daro«, in: B.B. Lal/S.P. Gupta (Hgg.), *Frontiers of the Indus Civilisation*, New Delhi 1984, 133-139.

75 B. Campagnoni/M. Tosi, *Faunal Analysis*, 100.

76 F.E. Zeuner, *A History of Domesticated Animals*, New York 1963, 340.

77 M.M. Ripinsky, »The camel in ancient Arabia«, *Antiquity* 69 (1975), 295.

78 Ebd., 295-296.

79 B. Brentjes, »Das Kamel im Alten Orient«, *Klio* 38 (1960), 23-52; M.M. Ripinsky, »The Camel in the Archaeology of North Africa and the Nile Valley«, in: *Popular Archaeology III*: 6-7 (1974), 10-15; ders., »Camel Ancestry and Domestication in Egypt and the Sahara«, *Archaeology* 36:3 (1983), 21-27. G. Caton-Thompson, »Egypt, Camel«, *Man* 34 (1934), 21.

In Palästina und Mesopotamien fand man an den verschiedensten Orten Kamelknochen, so am südlichen Ufer des Sees Genezaret in einem neolithischen Stratum der Yarmuk Kultur.⁸⁰ Kamelknochen aus dem präkeramischen Neolithikum kommen aus Ain al-Assad, Jordanien, und aus Shaar Ha-Golan.⁸¹ Auch die großen lexikalischen Listen der altbabylonischen Zeit (ca. 2000-1700) zeigen etwas von dem Wissen der Menschen über das Kamel und seine Domestikation.⁸² Ein sumerischer Text aus Nippur (Ende des 3., Anfang des 2. Jt.) erwähnt Kamelmilch, die Dumuzi getrunken haben soll.⁸³ Kamelknochen wurden in den Häuserruinen von Mari der vorsargonischen Epoche gefunden (25./24. Jh.).⁸⁴ Aus der Mitte des 2. Jt. stammt ein Siegel mit einer Abbildung eines Trampeltieres, auf jedem Höcker sitzt eine Person.⁸⁵

Außer den oben aufgeführten archäologischen Funden gibt es noch zwei wichtige Fundstätten, die in der Diskussion über die Domestikation der Cameliden beachtet werden sollten. Eine Ausgrabungsstätte ist Shahr-i-Sokhta, im südlichen Turkmenistan, südöstlicher Iran, gelegen. Dort wurden Kamelknochen, Kameldung in einem Tongefäß und Kamelhaar gefunden. Die relativ große Siedlung stammt aus dem 3. Jt. Aufgrund des Konnex der Fundorte müssen die Tiere vor 2500 gestorben sein.⁸⁶ Der Kameldung war offensichtlich kurz nach dem Ausscheiden im Gefäß gesammelt worden. Durch eine Vergleichsanalyse des Zoos in Rom ergab sich, daß die Exkremete von einem jungen Tier stammen müssen, das mit Heu gefüttert worden war. Der Raum, in dem das Gefäß mit dem Kot gefunden worden war, ist in die Jahre 2700-2600 zu datieren.⁸⁷ Es ist also durchaus möglich, daß bereits vor 2500 das Kamel als Haustier in Shar-i-Sokhta gehalten wurde.

Der zweite wichtige Fundort ist die kleine Insel Umm an-Nar, die dem Scheichtum Oman vorgelagert ist. Auf dieser Insel hat man mehr als zweihundert Kamelknochen gefunden sowie auch Abbildungen in

80 M. Stekelis, »A New Neolithic Industry: the Yarmukian of Palestine«, IEF 1 (1950/51), 1-19.

81 J. Zarins. »Pastoralism in Southwest Asia: the Second Millenium B.C«, in: J. Clutton-Brock (Hg.), *Walking Larder Patterns of Domestication, Pastoralism, and Predation*, London 1989, 147.

82 K.A. Kitchen, *Alter Orient und Altes Testament*, Wuppertal 1965, 34; W.G. Lambert, *BASOR* 160 (1960), 42-43.

83 *Chicago Assyrian Dictionary*. Bd. I:2. S.v. *ibilu*.

84 A. Parrot, *Syria* 32 (1955), 323.

85 Heimpel, *RLdA*. Bd. V, 1980, 330-332.

86 B. Compagnoni/M. Tosi, »The Camel«, in: *Faunal Analysis*, 92.

87 Ebd.

Relief auf Grabsteinen. Beides, die Knochen und die Abbildungen, werden um 2500 datiert.⁸⁸

Aus den oben beschriebenen Funden kann man schließen, daß eine Domestikation des Kamels im Alten Vorderen Orient vor der Zeit Abrahams durchaus denkbar, ja sogar wahrscheinlich ist.⁸⁹ Die Kamele, die im Buch Genesis erwähnt werden, müssen kein Anachronismus sein. Daß später Kamele in Israel nicht mehr erwähnt werden, könnte mit der Klassifizierung des Kamels als unreines Tier zusammenhängen (Lev 11,4; Dtn 14,7). Obwohl David Kamele besaß, unterstanden sie doch einem Nicht-Israeliten, einem Ismaeliten (1Chr 27,30). In der Abraham-Erzählung werden sie nur erwähnt, wenn lange Transportwege zu meistern sind (Gen 24,10ff; 31,34). Sie tragen später das Gepäck der Königin von Saba (1Kön 10,2).⁹⁰

Beispiel 3: Die Landnahme

Bei der Landnahme begegnen uns verschiedene Probleme. Einmal der Zeitpunkt der Berichte über die archäologischen Grabungen. Zweitens die verschiedenen Landnahmemodelle in der alttestamentlichen Wissenschaft. Drittens die Datierung des Exodus und, damit verbunden, der Landnahme. Viertens die Grabungsberichte über Ai, Hazor und Jericho. Fünftens der biblische Bericht über die Landnahme.

1. Die früheren archäologischen Berichte

In den früheren Berichten über die archäologischen Grabungen der in Josua erwähnten Städte waren die Archäologen davon überzeugt, eine Zerstörungsschicht gefunden zu haben, die nur auf die Israeliten hinweisen könnte.⁹¹ Man machte darauf aufmerksam, daß es einen

88 D.T. Potts, *The Arabian Gulf in Antiquity*. Vol. I: From Prehistory to the Fall of the Achaemenid Empire, Oxford 1990, 129-130.

89 Es ist schon interessant, daß Th. Thompson, der den biblischen Erzvätererzählungen jegliche Historizität abspricht, in seinem Buch: *Early History of the Israelite People*, Leiden 1992, 321 schreibt: »Camel domestication reaches back at least to the second half of the third millenium, and camel caravans are involved in trade in Palestine from the Late Bronze period at the latest.«

90 A. Millard machte mich darauf aufmerksam, daß es zur Zeit Abrahams Pferde gab. Später, z.Z. Salomos, wurden Pferde als Kennzeichen des Reichtums angesehen, jedoch zu Abrahams Zeit waren es Kamele.

91 W.F. Albright, »*Archaeology and the Date of the Hebrew Conquest of Palestine*«, *BASOR* 58 (1935), 10-18; ders., *Von der Steinzeit zum Christentum*, Bern 1949, 273ff; J. Bright, *Geschichte Israels*, Düsseldorf 1966, 116-119. Die deutsche Ausgabe war eine Übersetzung der amerikanischen 2. Aufl. In seiner 3. Aufl. Philadelphia 1982, 129-133 äußerte er sich schon wesentlich vorsichtiger. G.E. Wright, *Biblische Archäologie*, Göttingen 1958, bes. 62-63.

Kulturbruch nach 1175 gegeben hätte, der hauptsächlich an der unterschiedlichen Keramik festgemacht wurde. Neuere Untersuchungen haben jedoch gezeigt, daß die Keramik der SpB (1550-1200) kontinuierlich bis ins 11. Jh. hinein gebraucht wurde. Auch läßt sich eine neue, andersartige Siedlungsschicht nicht feststellen.⁹² Diese Ansicht von einer städtevernichtenden Landnahme wurde besonders durch die Albright-Schule vertreten. In der alttestamentlichen Wissenschaft haben sich aber verschiedene Modelle der Landnahme entwickelt, da kein Modell die sogenannte archäologische Evidenz mit dem biblischen Bericht in Einklang zu bringen vermag.

2. Die verschiedenen Landnahme-Modelle der alttestamentlichen Wissenschaft

a) *Das Eroberungsmodell (Invasionshypothese)*. Dieses Modell wird besonders durch Albright und seine Schüler vertreten⁹³, also auch von John Bright in seiner Geschichte Israels. Die Landnahme der Israeliten soll im 13./12. Jh. durch kriegerische Eroberung geschehen sein. Die Berichte des Buches Josua seien substantiell historisch zuverlässig, denn sie würden durch außerbiblische Zeugnisse bestätigt. Die archäologischen Funde werden als *external evidence* angesehen, da die Archäologie gezeigt hätte, daß eine Zerstörung der palästinischen Städte im 13. Jh. stattfand. Der Beweis dafür waren die gefundenen Brandschichten. Nachdem die Städte in Schutt und Asche gelegt wurden, soll ein Kulturabbruch feststellbar sein, denn die nächsten Besiedlungsstrata seien materiell viel ärmlicher und könnten den sich ansiedelnden Israeliten zugeschrieben werden. Aber die Brandschichten können verschiedene Ursachen gehabt haben, wie z.B. natürliche Feuersbrünste, Kriege der kanaanäischen Stadtstaaten untereinander, Feldzüge der Ägypter, der Einfall der Seevölker oder – und am wahrscheinlichsten – durch die Kämpfe während der Richterzeit.⁹⁴ Dieses Modell verschwindet zunehmend aus der wissenschaftlichen Diskussion.

92 W.G. Dever, »Unresolved Issues in the Early History of Israel: Toward a Synthesis of Archaeological and Textual Reconstructions«, in: D. Jobling u.a. (Hgg.), *The Bible and the Politics of Exegesis*. FS N.K. Gottwald, Cleveland 1991, 203.

93 Diese Ansicht wurde auch in neuerer Zeit vertreten. Siehe u.a. B.S.J. Isserlin, »The Israelite Conquest of Canaan«, *PEQ* 115 (1983), 85-94; B. Mazar, »The Early Israelite Settlement in the Hill Country«, *BASOR* 241 (1981), 75-85; J.A. Sauer, »Prospects of Archaeology in Jordan and Syria«, *BA* 45 (1982), 73-82; S. Yeivin, *The Israelite Conquest of Canaan*, Istanbul 1971.

94 E.M. Merrill, »The Late Bronze/Early Iron Age Transition and the Emergence of Israel«, *BibSac* 152 (1995), 152-158. Interessant ist die Bemerkung von W.G. Dever, »Israel, History of Archaeology and the »Conquest««, in: *The Anchor Bible Dictionary*. Bd. III:555: »While modern archaeology may call into question the

b) *Das Einwanderungsmodell (Infiltrationshypothese)*. Dieses Modell der Landnahme ist von Albrecht Alt entwickelt worden.⁹⁵ Er argumentiert, daß die israelitische Eroberung des westlichen Palästina eine graduelle und allgemein friedliche Angelegenheit von einzelnen Stämmen und Klans war, die von der Steppe ins zentrale Bergland zogen. Die nomadischen und halbnomadischen Stämme kamen jedes Jahr mit ihren kleinen Herden, um nach einer Sommerweide zu suchen. Jedes Jahr sind dann die Gruppen weiter in das Landesinnere gezogen. Nach einiger Zeit erlernten sie dann die Landwirtschaft und ließen sich in den Dörfern nieder. Erst später kamen die Israeliten in ernsthaften Konflikt mit der einheimischen Bevölkerung und eroberten die kanaanäischen Stadtstaaten. Noth folgte Alts Hypothese.⁹⁶ Sie wurde dann in neuerer Zeit von Manfred Weippert weiter ausgebaut.⁹⁷

Diese besonders in der deutschen Forschung lange Zeit hindurch dominierende Erklärung gründete sich hauptsächlich auf die Wanderungen der Steppen-Nomaden. Eine Neubestimmung des Wesens des Nomadentums bzw. des Verhältnisses von Nomaden und Sesshaften hat auch diese Hypothese in Mißkredit gebracht.⁹⁸

historicity of Joshua, it provides rather dramatic corroboration of the account in Judges, even in obscure details.«

95 Die Landnahme der Israeliten in Palästina, Leipzig 1925.

96 M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen ¹⁰1986, 67-82. So auch G. Fohrer, *Geschichte Israels. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Heidelberg 1977; S. Herrmann, *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, München 1973, schreibt auf S. 133: »An diesem Resultat Alts ist grundsätzlich kaum etwas zu verändern.« Vgl. ders., »Basic Factors of Israelite Settlement in Canaan«, in: *Biblical Archaeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology*, Jerusalem 1984, Jerusalem 1985, 47-53; I. Finkelstein, *The Archaeology of the Israelite Settlement*, Jerusalem 1988.

97 Die Landnahme der israelitischen Stämme in der neueren wissenschaftlichen Diskussion, Göttingen 1967. Siehe auch S. Mittmann, *Beiträge zur Siedlungs- und Territorialgeschichte des nördlichen Ostjordanlandes*, Wiesbaden 1970, bes. 208-231; D. Viehweger, »Überlegungen zur Landnahme israelitischer Stämme unter besonderer Berücksichtigung der galiläischen Berglandgebiete«, *ZDPV* 109:1 (1993), 20-22.

98 W. Thiel, »Geschichte Israels«, in: W.H. Schmidt u.a. (Hgg.), *Altes Testament*, Stuttgart 1989, 99; vgl. J.R. Kupper, »Le rôle des nomades dans l'histoire de la Mésopotamie ancienne«, *JESHO* 2 (1959), 113-127; J.T. Luke, *Pastoralism and Politics in the Mari Period. A Re-Examination of the Character and Political Significance of the Major West Semitic Tribal Groups in the Middle Euphrates, 1828-1753 B.C.* Ph.D. Dissertation. University of Michigan, 1965. Vgl. dazu A.S. Gilbert, »Modern Nomads and Prehistoric Pastoralists: The Limits of Archaeology«, *JANES* 7 (1975), 53-71.

c) *Das Revolutionsmodell (-hypothese)*. Im Jahre 1962 publizierte der Amerikaner G.E. Mendenhall die These, daß die Landnahme Israels als Basis eine innere Revolte hatte.⁹⁹ N.K. Gottwald hat dieser These eine breite theoretische Grundlage gegeben¹⁰⁰, die allerdings von Mendenhall entschieden abgelehnt wird.¹⁰¹

Es wird eine große soziale und wirtschaftliche Kluft zwischen den Städten einerseits und dem von den Stadtstaaten abhängigen Land mit seiner Dorfbevölkerung andererseits gesehen. Der wirtschaftliche und kulturelle Niedergang der Stadtstaatengesellschaft verschärfte den Gegensatz und verstärkte die Opposition der Landbevölkerung gegen die Stadtherrenschaft. Dadurch entstanden Randgruppen der Bevölkerung. In einer von den Ausgestoßenen und von der Bauernschaft getragenen Revolution gegen das Stadtstaatsystem (*peasant's revolt*), die ausgelöst wurde durch eine religiöse Motivation, gelang schließlich der Sturz des feudalen Städtesystems. Dabei wurden Städte zerstört und die Herrschicht abgeschafft, oder durch vertragliche Regelungen wurde das Verhältnis neu geordnet. Israel ist jetzt nicht mehr eine ethnische Einheit, sondern eine religiös-sozial bestimmte Größe.¹⁰²

Aber auch diese Konzeption ist abzulehnen, denn es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß durch eine gut koordinierte Revolution von Bauern und Kleinviehzüchtern die gut organisierten kanaänischen Stadtstaaten überrannt wurden und daraus dann Israel entstand. Die Siedlungen im Hügelland von Palästina widersprechen auch dieser Hypothese, da sie ohne nennenswerte Verteidigungsanlagen waren und wohl meistens nicht mehr als achtzig Männer gehabt haben dürften. Sie legten ihre Felder in Terrassen an, um die Hänge zum Acker- und Weinbau zu nutzen. Unter ihren Häusern fand man oft ausgemauerte Zisternen, was auf eine längere ungestörte Bauzeit hinweist.¹⁰³ Ferner betonen die biblischen Texte, daß Israel von außen nach Palästina gekommen ist und eigentlich nicht in dieses Land gehört, sondern daß es ihm von seinem Gott Jahwe geschenkt worden war. Außerdem sprechen die biblischen Texte von einem so grund-

99 »The Hebrew Conquest of Palestine«, BA 25 (1962), 66-87. Zuletzt »Ancient Israel's Hyphenated History«, in: D.N. Freedman/D.F. Graf (Hgg.), *Palestine in Transition*, Sheffield 1983, 91-103.

100 *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* Maryknoll, New York 1979.

101 »Ancient Israel's Hyphenated History«, in: D.N. Freedman/D.F. Graf (Hgg.), *Palestine in Transition. The Emergence of Ancient Israel*, Sheffield 1983, 91-102.

102 W. Thiel, »Geschichte Israels«, 100.

103 D. Vieweger, »Überlegungen zur Landnahme«, ZDPV 109:1 (1993), 21-22 und die dort angegebene Literatur.

sätzlichen Unterschied zwischen Kanaan und Israel, daß es fast unmöglich ist, darin nur zwei soziale Schichten innerhalb der kanaani-schen Gesellschaft zu sehen.¹⁰⁴ Ferner bekennt Gottwald selbst, daß er unsicher ist, wie, wenn überhaupt, dieses Modell der Landnahme archäologisch getestet werden könnte.¹⁰⁵

d) *Das Evolutionsmodell.* Diese Hypothese ist mit dem Revolutionsmodell verwandt, jedoch nicht identisch. Das Werden Israels wird ebenfalls aus innerkanaani-schen Verhältnissen erklärt. Eine *peasant's revolt* wird aber abgelehnt. Man meint auf alttestamentliche Texte verzichten zu können oder jedenfalls sie in ihrer Bedeutung stark zurückdrängen zu müssen, damit sozialwissenschaftliche Modelle oder archäologische Erkenntnisse, besonders die der *new archaeology*, ihre eigentliche Bedeutung erhalten.¹⁰⁶

Zunächst erklärte der Holländer C.H.J. de Geus die Entstehung Israels als friedliche Entwicklung aus einer seßhaften amoritischen Bevölkerung.¹⁰⁷ Der Däne N.P. Lemche baute dieses Modell weiter aus, indem er Israel als eine kanaani-sche soziale Entwicklung (*evolution*) ansah. Die Trennung unfreier Bauern oder Pächter von ihren Herren in die geringer besiedelten zentralen Gebirgsregionen spielen dabei eine große Rolle, denn aus ihnen bildeten sich durch einen Prozeß der Retribalisierung um 1200 agrarische Gemeinschaften, die schon durch die Stele des Merenptah als Israel bezeugt sind. In dieser sozialen Entwicklung spielen religiöse Einflüsse kaum eine Rolle, da die wichtigen Eigenarten des Jahweglaubens aus der kanaani-schen Religion kamen.¹⁰⁸

Alle vier Modelle basieren auf bestimmten Voraussetzungen, die mit dem schriftlichen Bericht im Buch Josua wenig gemeinsam haben. Es geht in diesen Hypothesen um methodische, historische und theologische Grundsatzfragen.¹⁰⁹ Bevor wir uns jetzt den Grabungsberich-

104 Ebd., 100f. Siehe auch S. Yeivin, *Israelite Conquest*, 235.

105 »The Israelite Settlement as a Social Revolutionary Movement«, in: *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem 1984, 40.

106 D. Viehweger, »Überlegungen zur Landnahme«, *ZDPV* 109:1 (1993), 23.

107 *The Tribes of Israel. An Investigation into Some of the Presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis*, Assen 1976, 156-181, bes. 173.

108 W. Thiel, »Geschichte Israels«, 101. Vgl. N.P. Lemche, *Early Israel*, 411-432. Eine ausführliche Kritik an Lemche findet man bei E. Otto, »Sozialgeschichte Israels: Probleme und Perspektiven – Ein Diskussionspapier«, *BN* 15 (1981), 87-92; ders., »Historisches Geschehen – Überlieferung – Erklärungsmodell: Sozialhistorische Grundsatz- und Einzelprobleme in der Geschichtsschreibung des frühen Israel«, *BN* 23 (1984), 63-80. »Israels Wurzeln in Kanaan: Auf dem Weg zu einer Kultur- und Sozialgeschichte des antiken Israels«, *ThRev* 85 (1989), 5.

109 R. Rendtorff, *Das Alte Testament. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1985, 23;

ten zuwenden, müssen wir zunächst das Datum des Exodus und der Landnahme bestimmen.

3. Die Datierung des Exodus und der Landnahme

Es gibt zwei Daten für den Exodus. Die einen meinen, er wäre im 12. Jh. geschehen¹¹⁰, die anderen nehmen ein Datum in der zweiten Hälfte des 15. Jh. an.¹¹¹ Bimsons Datierung für den Exodus im 16. Jh. hat sich bisher nicht durchsetzen können.¹¹²

Die Frühdatierung nimmt als Ausgangspunkt 1Kön 6,1. In seinem vierten Regierungsjahr fing demnach Salomo an, den Tempel zu bauen, vierhundertachtzig Jahre nach dem Auszug. Allgemein wird angenommen, daß dieses vierte Regierungsjahr 966 war.¹¹³ Das würde den Exodus in das Jahr 1446 datieren. Vierzig Jahre wären für die Wüstenwanderung abzuziehen, somit hätten wir für die Landnahme ein Datum um 1406. Folgt man der Chronologie der LXX, die statt der 480 Jahre 440 liest, dann hätte die Landnahme um das Jahr 1366 stattgefunden, zur Zeit der el Amarna-Briefe, also zwischen SpB I und II, also im 14. Jh. Dann wäre der Pharao des Exodus entweder Thutmose oder Amenhotep II. gewesen. Sollte diese Datierung richtig sein, dann kann man nicht erwarten, daß die Schichten aus dem zwölften Jahrhundert auf die Eroberung des Landes durch Josua hinweisen.

4. Die Grabungsberichte

Um zu klären, ob die biblischen Berichte von der Landnahme im Buch Josua mit der archäologischen Evidenz übereinstimmen, muß geklärt werden, welche Städte die Israeliten nach den Berichten im Buch Josua eingenommen hatten.

W.G. Dever, »Archaeology and the Israelite »Conquest«, in: Anchor Bible Dictionary, Bd. III:546.

110 J. Bright, Geschichte Israels, 111; K.A. Kitchen u.a., »Chronologie des Alten Testaments«, Das Große Bibellexikon, Bd. I:238.

111 E.H. Merrill, Kingdom of Priests. A History of Old Testament Israel, Grand Rapids 1987, 66-75; B.K. Waltke, »Palestinian Artifactual Evidence Supporting the Early Date of the Exodus«, BibSac 129 (1972), 33-47.

112 J.J. Bimson, Redating the Exodus and Conquest, Sheffield 1978. Siehe die Kritik von: A.F. Rainey, Rezension über J.J. Bimson, Redating the Exodus and Conquest, IEF 30 (1980), 250; W.H. Stiebing, Jr., »Should the Exodus and the Israelite Settlement be Redated?«, BARev 11:4 (1985), 58-69; T.L. Thompson, The Origin Tradition of Ancient Israel, Sheffield 1987, 67; M. Bietak, »Contra Bimson«, BARev 14:4 (1988), 54.

113 E.R. Thiele, The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, Grand Rapids 1965, 28f.55; K.A. Kitchen, Alter Orient Altes Testament, 31; J. Bright, Geschichte Israels, 111 datiert dieses Jahr um 958 v.Chr.

Es waren gemäß des Buches Josua folgende Städte und Ortschaften, die erobert wurden: Arad, Horma, Debir, Hebron, Eglon, Lachisch, Libna, Makkeda, Bethel, Ai, Jericho und Hazor. Nach dem Buch Numeri (Kap. 21,30) kämen noch Heschbon und Dibon dazu. Die Städte Horma (egal, welchen Tell oder Chirbeth man als Horma identifiziert), Arad, Heschbon, Ai zeigen während der SpB entweder nur eine sehr unbedeutende Besiedlung oder gar keine, und es ist auch keine Zerstörungsschicht festzustellen, die man in das 13. Jh. datieren könnte, und, soweit wie ich informiert bin, auch keine Schicht, die auf eine Zerstörung durch die Israeliten im späten 15. oder frühen 14. Jh. hinweist. Hebron und Debir waren während der SpB bewohnt, aber wir haben keinen Hinweis, daß diese Städte durch die Israeliten oder ein anderes Volk während dieser Zeit zerstört worden sind.¹¹⁴ Die Stadt Bethel war während der SpB bewohnt und wurde mehrmals zerstört.¹¹⁵ Daß man in allen diesen Städten keinen eindeutigen Hinweis auf eine Eroberung durch die Israeliten finden konnte, liegt auch daran, daß die biblische Erzählung von der Landnahme im Buch Josua ausdrücklich sagt, daß nur Ai, Jericho und Hazor von den Israeliten verbrannt wurden.¹¹⁶

Jetzt wollen wir uns aber den Ausgrabungsberichten der drei Städte zuwenden, von denen der biblische Text sagt, sie seien von Josua und seiner Armee verbrannt worden, um zu sehen, ob der biblische Bericht durch die archäologischen Funde bestätigt werden kann.

Jericho ist die erste Stadt, die Josua niederbrannte. Das Problem ist hier die Besiedelung. Nach Kenyon und Watzinger war Jericho während der SpB nicht bewohnt.¹¹⁷ Die Stadt wurde am Ende der MB (ca. 1550) vernichtet und erst in der Eisenzeit wieder besiedelt.¹¹⁸ Die MB-Kultur ist in Jericho überdeckt von einer starken Erosionsschicht, die darauf hindeutet, daß die SpB-Kultur eine längere Zeit der Erosi-

114 J.M. Miller, »Archaeology and the Israelite Conquest of Canaan: Some Methodological Observations«, PEQ 109 (1977), 87; V. Fritz, »Die Landnahme der israelitischen Stämme in Kanaan«, ZDPV 106 (1990), 64 macht darauf aufmerksam, daß die Zerstörung der Städte am Ende der SpB außerordentlich schwer zu datieren sei, »da nur an wenigen Orten eindeutig datierbare Fundstücke aufgetaucht sind«.

115 J.M. Miller, PEQ 109 (1977), 87: Während der Landnahme war die Stadt wohl bewohnt (ca. 1400-1200), siehe W.G. Dever, »Beitin, Tell«, in: The Anchor Bible Dictionary. Bd. I:651.

116 Siehe Jos 6,24 (Jericho); Jos 8,28 (Ai); Jos 11,12-13 (Hazor).

117 C. Watzinger, »Zur Chronologie der Schichten von Jericho«, ZDMG 80 (1926), 131-136; K. Kenyon, »Some Notes on the History of Jericho in the Second Millennium BC«, PEQ 83 (1951), 101-138.

118 K.M. Kenyon, Digging up Jericho, London 1957, 262.

on schutzlos preisgegeben war.¹¹⁹ Deshalb ist eine Datierung nahezu unmöglich. Vor kurzem hat jedoch B. Wood die Funde Kenyons neu untersucht und ist zu dem Ergebnis gekommen, daß eine befestigte Stadt um 1400 vernichtet worden sei. Wir müssen abwarten, ob sich das neue Studium der Keramik von Brian Wood durchsetzen wird.¹²⁰ Die archäologischen Funde bezüglich Jericho sind so ambivalent, daß I. Finkelstein sagt: »... the character of this important site remains shrouded in fog.«¹²¹

Ai ist die zweite Stadt, die Josua niederbrennen ließ. Das Problem mit der Stadt Ai ist nicht das seiner Identifikation¹²², da fast ausnahmslos alle Wissenschaftler Ai mit et-Tell und Bethel mit Beitin gleichsetzen. Eigenartig ist die Bezeichnung »Ruine« (Ai) von frühester Zeit an (Gen 12,8) und die archäologisch nicht nachweisbare Bewohnung der Stätte während der SpB. Während der Zeit von 2400-1200 lassen sich keine Siedlungsreste nachweisen. Erst von ca. 1200 siedelten dort wieder Menschen, die die teilweise noch bestehenden Stadtmauern der FB-Stadt benutzten, die aber bereits an einigen Stellen zerstört waren.¹²³ Noch bis zum heutigen Tag geben die Stadtmauerreste der FB-Stadt eine imposante Kulisse ab. Die Mauern stehen noch teilweise sieben Meter hoch, und die Verteidigungsanlagen, die man ausgegraben hat, waren bis zu acht Meter breit.¹²⁴ Deshalb

119 K.M. Kenyon, Archäologie im Heiligen Land, Neukirchen-Vluyn 1967, 203-204.

120 B. Wood, »Did the Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Evidence«, BARev 16:2 (1990), 44-59; ders., »Dating Jericho's Destruction: Bienkowski is Wrong on all Counts«, BARev 16:5 (1990), 45-49.68; R. Riesner, »Die Mauern von Jericho. Bibelwissenschaft zwischen Fundamentalismus und Kritizismus«, ThBeitr 14 (1983), 79-86. Siehe jetzt B. Wood, The Sociology of Pottery in Ancient Palestine: The Ceramic Industry and the Diffusion of Ceramic Style in the Bronze and Iron Ages, JSOTS 103, Sheffield 1990. Kontra Wood siehe P. Bienkowski, »Jericho was Destroyed in the Middle Age, Not the Late Bronze Age«, BARev 16:5 (1990), 45f.69.

121 The Archaeology of the Israelite Settlement, 297.

122 Vgl. D. Livingston will das biblische Ai mit Chirbet Nisya gleichsetzen, das nahe el-Bireh (Bethel) liegt; ders., »The Location of Biblical Bethel and Ai Reconsidered«, WTJ 33 (1970/71), 20-44; ders., »Traditional Site of Bethel Questioned«, WTJ 34 (1971/72), 39-50; kontra A. Rainey, »Bethel is Still Beitin«, WTJ 33 (1970/71), 175-188; ders., »Letter to the editor: Rainey on the Location of Bethel and Ai«, BARev 14:5 (1988), 67-68; B.K. Waltke, »The Date of the Conquest«, WTJ 52 (1990), 193. Eine Zusammenfassung der Argumente gibt W.H. Stiebing, Jr., »New Archaeological Dates for the Israelite Conquest: Part II: Proposals for an MB II C Conquest«, Catastrophism and Ancient History 10:2 (1988), 61-71; J.J. Bimson, Redating the Exodus and Conquest, Sheffield 1978, 215-225.

123 Vgl. J.A. Callaway, »Ai«, in: Anchor Bible Dictionary. Bd. I:130.

124 J.A. Callaway, »Ai«, in: The New Encyclopaedia of Archaeological Excavations in the Holy Land (NEAEHL) 1993, Bd. I:44.

ist Millards Ansicht¹²⁵, daß die damaligen Ruinen der Stadt als Fliehburg für die Bewohner der umliegenden Ortschaften gedient haben könnten, sehr plausibel, zumal die Verteidigungsanlagen zur Zeit Josuas in einem weitaus besseren Zustand gewesen sein müssen als heute. Allerdings erklärt auch Millards Hypothese nicht die fehlende Brandschicht. Daß die Ereignisse, wie sie uns in Jos 7 und 8 beschrieben werden, den örtlichen Gegebenheiten entsprechen, ist durch Z. Zevit nachgewiesen worden.¹²⁶

Hazor war die dritte Stadt, die eine Brandschicht aus der SpB aufweisen sollte. Die Stadt Hazor besteht aus einer Ober- und einer Unterstadt. Für die Oberstadt hat man einundzwanzig Besiedelungsschichten vom 29. Jh. bis zum 2. Jh. identifiziert. In der Unterstadt identifizierte man fünf Schichten, die den Schichten XVII-XII (18.-13. Jh.) der Oberstadt parallel sind.¹²⁷ Es scheint nach dem Bericht von Y. Yadin, dem verantwortlichen Archäologen für Hazor, so zu sein, daß nur die Stadt, die in Stratum drei (MB IIC) gefunden wurde, einer großen Feuersbrunst zum Opfer fiel.¹²⁸ Diese Stadt ist aber nach der heute allgemein akzeptierten Datierung am Ende des 16. Jh. vernichtet worden¹²⁹; also rund hundert Jahre zu früh, um mit Jos 11 korreliert zu werden. Allerdings hat Yadin in seinen früheren Berichten über Hazor dieses Stratum um rund hundert Jahre früher datiert.¹³⁰ Demnach wäre es durchaus möglich, daß die MB IIC-Stadt durch Josua mit Feuer vernichtet wurde. Daß Hazor eine sehr wichtige Stadt im nördlichen Palästina war, wird auch durch zeitgenössische Dokumente belegt.¹³¹ Mit den gegenwärtig akzeptierten Datierungen ist es jedoch unmöglich, exakt zu bestimmen, welche der Zerstörungsschichten den Israeliten zugerechnet werden sollte.

5. Der biblische Bericht

Es ist darauf zu achten, daß das Buch Josua zwischen einer Einnahme einer Stadt und einer Zerstörung unterscheidet. Nur im Zusammen-

125 Schätze aus biblischer Zeit, 99.

126 »Archaeological and Literary Stratigraphy in Joshua 7-8«, BASOR 251 (1983), 23-35.

127 Y. Yadin, »Hazor«, in: NEAEHL. Bd. II:606.

128 Ebd., II:595; ders., Hazor II: An Account of the Second Season of Excavations, Jerusalem, 1960, 92; ders., »The Fifth Season of Excavations at Hazor, 1968-1969«, BA 32 (1969), 54-55.

129 »Hazor«, in: NEAEHL. Bd. II:595.

130 Y. Yadin, »The Third Season of Excavation at Hazor, 1957«, BA 21 (1958), 31. Siehe auch die Diskussion in J.J. Bimson, Redating, 192-200; M. Bietak, »Contra Bimson«, BARev 14:4 (1988), 54.

131 NEAEHL, II:594.

hang der Eroberung der Städte Jericho, Ai und Hazor gebraucht der hebräische Text das Wort *saraf*, »brennen, verbrennen«. Ja, Jos 11,13 sagt explizit, daß Josua von allen Städten, die auf einem Hügel stehen, keine verbrannte (*lo' s'erafam*), sondern nur Hazor verbrannte (*saraf*) er. Von den anderen Städten, die oben erwähnt sind, wird nur gesagt, daß er sie einnahm (*lakad*¹³²) und die Bevölkerung mit der Schärfe des Schwertes schlug.¹³³ Ein aufmerksamer Leser des Buches Josua gewinnt den Eindruck, daß es bei der Eroberung des Landes in erster Linie um die Ausrottung der Bevölkerung ging.¹³⁴ Die Städte sollten unzerstört bleiben, da Israel sie zum Wohnen brauchte. Dtn 6,10-11 sagt, daß Jahwe dem Volk das Land geben wird, daß er ihren Vätern geschworen hat: »Große und schöne Städte, die du nicht gebaut hast, Häuser voller Güter, die du nicht gefüllt hast, ausgehauene Brunnen, die du nicht ausgehauen hast, Weinberge und Ölbäume, die du nicht gepflanzt hast«. Und in Dtn 19,1 heißt es, daß Israel in den Städten und Häusern der Kanaaniter wohnen wird. Nach der Landnahme erinnert Josua (Kap. 24,13) das Volk, daß das geschah, was der Herr gesagt hatte. – »Ich habe euch ein Land gegeben, um das ihr euch nicht gemüht habt, und Städte, die ihr nicht gebaut habt, um darin zu wohnen, und ihr eßt von Weinbergen und Ölbäumen, die ihr nicht gepflanzt habt.« – D.h. nimmt man diese biblischen Berichte so, wie sie dastehen, dann sucht man weitestgehend vergeblich nach Zerstörungsschichten während der Landnahme in den Ruinen der Städte, die das Buch Josua erwähnt.

Unschwer läßt sich erkennen, daß die archäologischen Funde die Berichte der Bibel über die Landnahme weder bestätigen noch verneinen. Aufgrund der ausgesprochen kleinkammerigen Landschaftsstruktur Palästinas und hinsichtlich der archäologischen Funde hat es wohl eine unterschiedliche regionale und lokale Besiedelung gegeben. Somit wäre auch eine generelle, für das ganze Land gültige Landnahme-Hypothese auszuschließen. Insgesamt läßt sich jedoch sagen, daß die Archäologie in einigen Fällen die Schilderungen der Bibel durchaus glaubhaft macht.

132 Man könnte *lakad* auch mit »übernehmen« übersetzen; siehe 1Sam 14,47.

133 Er vollstreckte den Bann. Nach Dtn 7,1-3 beinhaltet das: Ausrottung der Bevölkerung, keinen Bund mit ihnen schließen, keine Verschwägerung, niederreißen ihrer Altäre, zerbrechen ihrer Steinmale, abschlagen ihrer heiligen Pfähle, verbrennen ihrer Götzenbilder mit Feuer.

134 Die Begründung dafür liefert Dtn 7,1-6; 20,16-18 vgl. Num 21,2-3.

»Nachahmung« – ein vergessenes Thema?

Exegetisch-systematische Analyse im Kontext der urchristlichen Gemeindesituation¹

1. Einleitung

1.1. Warum die Themenstellung besondere Beachtung verdient

Die Gemeinde Jesu steht innerhalb der säkularen Welt vor großen Herausforderungen. Zurecht analysiert A. Töffler unsere Zeit als *Powershift*.² Dabei ist nicht nur an die gewaltigen Machtverschiebungen in Osteuropa zu denken, sondern eben auch an die beeinflussenden Kräfte der Postmoderne im eigenen Land. Die Kennzeichen der postmodernen Gesellschaft lassen sich in aller Kürze als Mixtur von Formen, Werten und Lebenskonzepten, als Überladung von Informationen, Überstimulation durch die Medien und als Struktur der Gefühle bezeichnen.³ Diese pluralistische und zusehends gottentfremdet werdende Gesellschaft kann darum keine Leitbilder für eine sinnvolle und hilfreiche Lebensgestaltung mehr bieten. Der *Powershift* bewirkt in der Gesellschaft und im Raum der Kirche zwei Extreme. Zum einen wird die spirituelle Erfahrung gesucht, aber ohne Verbindlichkeit⁴, zum anderen neigen viele verunsicherte Leute zum Fundamentalismus.⁵ W. Brezinka⁶ ist daher recht zu geben, wenn er schreibt: »... die

1 Dieser Artikel basiert auf M. Dumms Masterarbeit, die am 18. August 1995 von der Columbia International University, South Carolina/USA und der Freien Hochschule für Mission in Korntal anerkannt wurde. Die Ausführungen sind erheblich gekürzt.

2 A. Töffler, *Powershift: Knowledge, Wealth and Violence at the Edge of the 21st Century*, New York 1991.

3 T. Gitlin, »The Postmodern Predicament«, WQ 13 (1989), 67-76.

4 Ein Beispiel, wie das verpflichtende Wort Gottes innerhalb der Evangelischen Kirche in der Leitungsspitze aufgegeben wird, zeigt die Hamburger Bischöfin M. Jepsen. Zitat: »Seien wir doch froh, daß endlich die Frauen und Männer, die nicht heterosexuell sind, angstfrei das Leben mitgestalten können auch in kirchlichen Berufen. Die Leitbildfunktion der Pastoren und Pastorinnen spielt überall eine große Rolle ...« (Hervorhebungen vom Verf.), zit nach: »Militärseelsorge: Überraschender Vorschlag«, idea Spektrum vom 29.9.1994, 8.

5 Vgl. dazu auch J. Wietzke/K. Willms, *Fundamentalismus – verstehen und mit ihm umgehen*, Jahrbuch Evangelischer Mission 27 (1995).

6 W. Brezinka, *Erziehung als Lebenshilfe: Eine Einführung in die pädagogische Situation*, Wien 81981, 56.

meisten modernen Familien sind zu klein, und viele Eltern sind zu schwach, um auf sich allein gestellt gegen den Druck einer laxen Umwelt eine moralisch anspruchsvolle und (doch) lebensfrohe Familienkultur pflegen zu können.« Folglich greift Frustration und Depression, Überängstlichkeit oder Gleichgültigkeit auch in der Gemeinde Jesu um sich. Die Predigten, apologetischen Vorträge und gut gemeinten Aufforderungen bleiben oft ohne Wirkung, weil sie dem alltäglichen Leben mit seinen Anforderungen nicht entsprechen.

Auf diesem Hintergrund will die Untersuchung dem theologisch-exegetischen Fundament der Einflußkraft des Vorbildes, insbesondere in ihrer Konkretion zur Nachahmung, nachgehen. Ethische Werte und ein attraktiver Lebensstil werden dabei nicht durch Appelle gefordert, sondern in der umgestaltenden Kraft Gottes vorgelebt. Denn »wir alle brauchen Ideale, Vorbilder, Ziele, an denen wir uns orientieren können, nach deren Verwirklichung wir streben können. Ohne sie sind wir einem Gefühl der Leere ausgesetzt.«⁷

Hinzu kommt ein weiterer bedeutsamer Aspekt. Unter dem Einfluß der amerikanischen Gemeindeaufbaubewegung wurden in den 80er Jahren euphorisch Konzepte und Methoden zum Gemeindeaufbau im deutschsprachigen Raum diskutiert. Die geistlich durchdrungene Kraft des Vorbildes und die Wirkung zur *mimesis* für den Gemeindebau scheint allerdings in Deutschland nicht erkannt worden zu sein.⁸ Von Ausnahmen in Gemeinden abgesehen, sind vor allem die verbindlichen Lebensgemeinschaften zu nennen, die die beeinflussende Kraft des vorbildlichen Lebens, das zur Nachahmung führt, mit Erfolg praktizieren. Insgesamt muß aber festgestellt werden, daß die praktischen Fragen, wie zum Beispiel die Gewinnung und Förderung von Mitarbeitern oder die Vermittlung einer missionarischen Gesinnung und die Leidensbereitschaft im Zusammenhang mit der *mimesis* theologisch-exegetisch noch nicht reflektiert wurden. Bei der Durchsicht der deutschsprachigen Literatur konnte festgestellt werden, daß eine exegetisch-theologische Grundlegung zur *mimesis* als gesonderte Arbeit – ohne kritischen Ansatz – im deutschen Protestantismus nicht

7 M. Mitscherlich zit. nach: H.-K. Hofmann, Anstiftungen: Chronik aus 20 Jahren OJC: Die Großfamilie der Offensive und ihre Pädagogik, Seelsorge, Ökologie, Moers 1988, 19.

8 Einzig die katholischen Exegeten R. Reck und P. Lippert nehmen die Nachahmung zumindest am Rande auf. R. Reck, Kommunikation und Gemeindeaufbau: Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike, SBB 22, Stuttgart 1990, 214-216; P. Lippert, Leben als Zeugnis. Die werbende Kraft christlicher Lebensführung nach dem Kirchverständnis neustamentlicher Briefe, Stuttgart 1968, 173-175.

vorliegt. Die folgende Untersuchung ist ein Versuch, diese Lücke zu schließen. Primär wird der exegetische Befund erhoben. Die sich aus dem ntl. Fazit ergebenden Konsequenzen für den Gemeindebau⁹ beziehungsweise die Gemeindepädagogik¹⁰ können innerhalb der Exegese nur angedeutet werden und bedürften einer zweiten Arbeit.

1.2. Theologische Vorbemerkungen

Auf die Einleitungsfragen zu den Briefen wird weitgehend verzichtet. Die Briefe sind in der Reihenfolge ihrer angenommenen Entstehungszeiten geordnet.¹¹ Das Stammwort μιμέομαι erscheint in variierten Formen in folgenden ntl. Belegstellen: μιμηταί (1Thess 1,6), μιμηταί (1Thess 2,14), μιμείσθαι (2Thess 3,7), μιμείσθαι (2Thess 3,9), μιμηταί (1Kor 4,16), μιμηταί (1Kor 11,1), συμιμηταί (Phil 3,17), μιμηταί (Eph 5,1), μιμηταί (Hebr 6,12), μιμείσθε (Hebr 13,7) und μιμοῦ (3Joh 11).

1.2.1. Vorentscheidungen

Die erste Person Plural »unsere« und die anderen »Wir«-Aussagen bei Paulus werden heute immer noch fast generell als »Ich«-Aussage verstanden.¹² Für die Untersuchung hat diese Erklärung erhebliche Konsequenzen, denn die gemeinsame Prägekraft des Missionarsteams müßte dann völlig ignoriert werden. Darum werden die Pluralaussagen auf die Lebens- und Dienstgemeinschaft von Paulus und seinem Team bezogen. Weiter setzt die Arbeit voraus, daß Paulus und die

- 9 Man darf gespannt sein, ob das Modell und die Prinzipien von Willow Creek, die u.a. besonders die nachahmeswerte Vorbildlichkeit beinhaltet, in Deutschland greifen kann.
- 10 Nachahmung des Vorbildes innerhalb der Gemeindepädagogik, vgl. dazu M. Printz, Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik: Pädagogische und praktisch-theologische Überlegungen, Wuppertal 1996, insbes. 131-157.
- 11 W.G. Kümmel, Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 2¹1983. 1/2Thess ca. 50-51; 1Kor ca. 54-55; Phil ca. 56-58; Eph ca. 80-100; Hebr ca. 80-90; 3Joh ca. 90-110. Auch evangelikale Forscher sind mit dieser Reihenfolge weitgehend einig, wobei sie Eph (ca. 60) und Hebr (ca. 70) zeitlich früher ansetzen. Die vorliegende Untersuchung geht ebenso von der früheren Datierung aus. Vgl. dazu D.A. Carson/J.D. Moo/L. Morris, An Introduction to the New Testament, Grand Rapids 1992, 309.400.
- 12 Vorgeführt bei E. von Dobschütz, Die Thessalonicher-Briefe, KEK 10, Göttingen 71909, 67-68. Seine Begründung ist nicht stichhaltig. Anders vgl. C.-J. Thornton, Der Zeuge der Zeugen: Lukas als Historiker der Paulusreisen, Tübingen 1991, insbes. 364-367.

nicht-paulinischen Schreiber die Wortgruppe μιμέομαι aus ihrem kulturellen Milieu übernommen haben.¹³ Schließlich ist vorausgesetzt, daß Paulus mit der Jesusüberlieferung vertraut war.¹⁴

1.2.2. Zwei Begrenzungen

Erstens findet sich die griechische Wortgruppe μιμέομαι und das Konzept der *mimesis* nicht nur im NT, sondern ebenso in zahlreichen antiken Schriften, zum Beispiel in der griechischen Philosophie und Rhetorik, im Judentum, in den Schriften von Qumran, im Erziehungswesen der Antike, in den Apokryphen der LXX sowie in der Literatur der apostolischen Väter. Der vorliegende Artikel wird diesen Bereichen nicht nachgehen, weil die zeitgeschichtliche Herkunft des Wortes nicht zur Fragestellung gehört. Auf diesem Gebiet liegen zahlreiche Forschungen vor.¹⁵ Zweitens erscheint, wie bekannt, der Begriff ἀκολουθέω ausschließlich¹⁶ in den Evangelien¹⁷, und die Wort-

- 13 U.a. vgl. M.E. Hopper, *The Pauline Concept of Imitation* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1984), 190; G. Haufe, »Christus als Vorbild in der frühchristlichen Paränese«, *ThGespräch* (1992), 15-24 (15).
- 14 Vgl. B. Gerhardsson, *Die Anfänge der Evangelientradition*, Wuppertal 1977, 25-31. Jüngst auch P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie*: Bd. 1 Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 221.
- 15 Vgl. zum Vorkommen der *mimesis* in der griechischen Philosophie und Rhetorik B. Fiore, »The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles«, *analecta biblica*, 105 (Ph.D. Diss. von Rom 1986), 101-163. Sowie im Judentum, in Qumran und in der LXX u.a. M.E. Hopper, a.a.O., 65-89; H. Kosmala, »Nachfolge und Nachahmung Gottes«: I. Im griechischen Denken. II. Im jüdischen Denken, *Essays and Review*: vol. 2: New Testament, Leiden 1978, 138-185.186-231. Zum Auftreten der *mimesis* im antiken Erziehungswesen u.a. B. Fiore, a.a.O., 33-36; E.A. Castelli, »Mimesis as a Discourse of Power in Paul's Letters« (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms, 1987), 106-115. Das Konzept der *mimesis* bei den apostolischen Vätern vgl. M.E. Hopper, a.a.O., 176-181 oder G. Haufe, a.a.O., 15-24. Ein Durchgang von den frühchristlichen Vätern bis ins 18. Jahrhundert. Cothenet, Edouard, Canon Etienne Ledeur, Pierre Adnes, Aime Solignac und Bernhard Spaapen, Hg. von *Imitation Christ*, übers. von den Schwestern Simone Inkel und Lucy Tinsley, Indiana 1974, *Religions Experience Series*, vol. 5, *The Spiritual Tradition of Canon Etienne Ledeur*, 37-66.
- 16 Der Begriff findet sich zwar je viermal in der Apg (12,8,9; 13,43; 21,36) und in den Briefen. Es liegt jedoch eine andere Bedeutung vor. Die Belegstellen in der Apg sprechen jeweils vom normalen Hinter-jemand-Hergehen. In 1Kor 10,4 wird vom atl. »nachfolgenden« Felsen Christus gesprochen. 1Tim 5,10 spricht von den älteren Witwen, welche jedem guten Werk »nachgegangen« sind. In 1Tim 5,34 sind Sünden erwähnt, die vorausgehen, und solche, welche »nachfolgen«. Schließlich spricht Offb 14,4 betont von jenen, die dem Lamm gefolgt sind. Das kommt dem Sinn des Wortes in den Evangelien nahe. 1Petr 2,21 ist ähnlich.
- 17 Die Ausschließlichkeit bezieht sich ebenso auf die Wendung »hinter mir« (ὀπίσω μου) hergehen (Mt 3,11; 4,19; 10,38; 16,23; 16,24; Mk 1,7.17; 8,33.34; Lk 9,23; 14,27; Joh 1,15.27.30).

gruppe μιμέομαι kommt einzig in den Briefen vor. Dieser Tatbestand würde es nahelegen, beide Begriffe exegetisch zu untersuchen und miteinander zu vergleichen. Die Arbeit konzentriert sich freilich auf den ntl. Befund der Wortgruppe μιμέομαι.

2. Der forschungsgeschichtliche Überblick¹⁸

Dieser Überblick kann aus Raumgründen nicht dargestellt werden. Zusammenfassend soll aber darauf hingewiesen werden, daß die Thesen von W. Michaelis (1942), »daß Paulus keine eigentliche Nachahmung Christus ... gegenüber kennt, sondern nur ein gehorsames Nachfolgen der Lebens- und Willensgemeinschaft«¹⁹, heute weithin²⁰ widerlegt sind.²¹ Aus dem üblichen Rahmen fällt die Forschungsarbeit von E. Tinsley²² (1960), die im deutschsprachigen Raum weitgehend unbeachtet geblieben ist. Tinsley verfolgt das Konzept der *mimesis*, wie es sich in »Israel's imitatio Dei« auf dem Weg mit Gott im König-, Priester- und Prophetentum als Sendung darstellt. Dieses Konzept der atl. *mimesis* sieht Tinsley durch Jesus aufgenommen, der den Weg Israels im Gehorsam zur Torah erfüllt. Tinsley zieht das Fa-

18 In der Thesis werden 33 repräsentative Forschungen aus der Jesus-Paulus-Forschung, der Ethik und gesonderter Wortstudien zum exegetisch-theologischen Wortfeld der *mimesis* im deutsch- und englischsprachigen Raum seit 1940 untersucht und ausgewertet.

19 Ebd., 676.

20 M.J. Wilkins liegt mit seinem 1992 erschienen Artikel »Imitate/Imitator«, The Anchor Bible Dictionary, Bd. III, 392, ganz im Gefälle von Michaelis. Ja, es scheint, als habe er die beiden Standardwerke von A. Schulz, Nachfolgen und Nachahmen: Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik, StANT 6, München 1962, und H.-D. Betz, Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament, BHT 37, Tübingen 1967, falsch verstanden, wenn er beide für die Betrachtungsweise, der Gleichheit von Nachfolge und Nachahmung, vereinnahmen will. So auch Wilkens, Following the Master: Discipleship in the Steps of Jesus, Grand Rapids 1992, 306-308.322-323. Vgl. dagegen A. Schulz, a.a.O., 265 und H.-D. Betz, a.a.O., 168. Auch E. Lohse folgt Michaelis, »Nachfolge Christi: 1. Im Neuen Testament«, RGG³, 1286-1288. 1286-1287.

21 So schon H. Schlier, Der Brief an die Epheser: Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, 231, Anm. 1. Vgl. auch D.M. Stanley, »Become Imitators of me: The Pauline Conception of Apostolic Tradition«, Bibl 40 (1959), 859-877.861. Stanley betont die *mimesis* zurecht als Gefährt der apostolischen Überlieferung (ebd., 877). Vgl. dazu B. Gerhardsson, a.a.O., 22-25. Auch P.-G. Müller, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesus-Phänomens, Freiburg i.Br. 1982, 217-230.

22 E.J. Tinsley, The Imitation of God in Christ: An Essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality, The Library of History and Doctine, Philadelphia: 1960.

zit, »The imitation of Christ is the means whereby the Christian participates in and makes his own the saving events of the way of Israel which had been uniquely summed up and transformed in Christ.«²³ Nach der einseitigen Arbeit von H.D. Betz²⁴ tendieren die jüngsten Forschungen, trotz ihrer vielfältigen Meinungen, zur grundsätzlichen Anerkennung einer aus der Vorbildlichkeit entstandenen Nachahmung. Diese Arbeiten leisten einen wichtigen Beitrag zur ekklesiologischen²⁵, missionarischen²⁶ und pädagogischen²⁷ Bedeutung der *mimesis*. Maßstab der *mimesis* ist dabei das Kreuz Jesu, das ausschließlich in der Kraft des Auferstandenen lebbar ist. Zumindest dieser Sachverhalt kann als überzeugendes Ergebnis festgehalten werden. Die differenzierte Bedeutung der Nachahmung auf dem Hintergrund der jeweiligen Gemeindesituation bzw. in der Beziehung zum Vor-

23 Ebd., 138.

24 H.-D. Betz, a.a.O., 168: »Der Aufruf zur *mimesis* ist in keiner Weise an der ethischen und sittlichen Vorbildlichkeit des historischen oder einer präexistenten Christusfigur oder des Paulus orientiert, sondern am Christusmythos.« Dazu M. Hengel, Nachfolge und Charisma: Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge, BZNW 34, Berlin 1968, 94, Anm. 2. Die Erfindung der Mysterienreligionen wäre aus dem Wunsch entstanden, die *mimesis* »irgendwoher abzuleiten, weil (Betz) das Judentum dazu nicht ausreicht«.

25 G. Haufe, a.a.O., 15-24; E.A. Castelli, *Mimesis as a Discourse of Power in Paul's Letters*, (Ann Arbor, Mich.: University Microfilms International, 1987). Sie betont vor allem den sozialen Aspekt und die Wiederherstellung der Einheit. Auch M.E. Hopper, a.a.O. Vgl. innerhalb der Paulusforschung u.a. K. Schäfer, *Gemeinde als Bruderschaft. Ein Beitrag zum Kirchenverständnis des Paulus*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 333, Frankfurt a.M. 1989, 359-368. Schäfer interpretiert die *mimesis* innerhalb seines paulinischen Kirchenverständnisses, wobei er Gemeinde als Bruderschaft versteht. Unter diesem Blickwinkel versteht er die Nachahmung als »einen aus der pln. theologica crucis entwickelten, sich in Dienen und Lieben manifestierenden und insofern brüderlichen Lebensentwurf, der das verbale Lehren des Apostels begleitet und das Evangelium anschaulich-existentiell darstellt« (ebd., 368).

26 Innerhalb der Paulusforschung vgl. u.a. O. Haas, *Paulus der Missionar: Ziel, Grundsätze und Methoden der Missionstätigkeit des Apostels Paulus nach seinen eigenen Aussagen*, Münsterschwarzacher Studien, Hg. Missionsbenediktiner der Abtei Münsterschwarzach, Nr.11, Münsterschwarzach 1971. Er würdigt die missionarische Bedeutung der Nachahmung (ebd., 72-79).

27 Vgl. W.P. De Boer, *The Imitation of Paul: An Exegetical Study*, Kampen 1962, 213. Auch bei D.M.W. Williams, *The Imitation of Christ in Paul with Special Reference to Paul as Teacher* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1967), 454. E. Feifel, *Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi. Ein Beitrag zur Neuorientierung in der katholischen Religionspädagogik*. FS F.X. Arnold, Donauwörth 1968, insbes. 99-113, 125ff; R. Riesner, *Formen gemeinsamen Lebens im Neuen Testament und heute*, Theologie und Dienst 11, Gießen 1977, 9-13.

gang des apostolischen Gemeindebaues und ihrer Gründung sowie die theologisch-systematische Einordnung ist noch nicht ausreichend erarbeitet.²⁸ In der nachfolgenden Darstellung sollen diese Aspekte der Nachahmung in Kürze ausgeführt werden.

3. Die Wortgruppe μιμίεομαι im NT

3.1. Der erste Thessalonicherbrief

3.1.1. Überblick

Der 1Thess ist neben Paulus von zwei Mitverfassern²⁹, Silvanus und Timotheus (1,1), kurz nach der Abreise von Paulus aus Thessalonich (Apg 17,10) entstanden. Im wesentlichen dient der Brief zur Stärkung der jungen Gemeinde in ihren Leidenserfahrungen (1,6-7; 2,13-16; 3,2.3.12). Dazu fungiert das eschatologische Thema der Parousia (1,10; 2,12.19; 3,13; 4,15.17; 5,23). Die Aussagen über die *mimesis* stehen jeweils in diesem Umfeld (1,3-10; 2,13-16) und insbesondere im unmittelbaren Kontext der Leidensaussagen (1,6; 2,14). Im Unterschied zu allen anderen paulinischen Belegen³⁰ wird im 1Thess die *mimesis* bereits als Tatsache festgestellt. Daher sind die Aussagen über das vorbildliche Verhalten von Paulus und seinem Team während der Gemeindegründung von Wichtigkeit. Die *mimesis*-Aussagen (1,6; 2,14) stehen im ersten Teil (1,2-2,16) der ungewöhnlich langen Danksagung (1,3-3,13), die auf die Gemeindegründung zurückblickt. In beiden Belegen zur *mimesis* wird der gleiche Ausdruck μιμηταί verwendet, der die Christen in Thessalonich beschreibt, wie sie Nachahmer der Missionare, des Herrn (1,6) und der Gemeinden Gottes (2,14) geworden sind.

3.1.2. Exegese zu 1Thess 1,5-7

Zum Schluß der ersten Satzverbindung (1,2-5) wird mit ὅτι auf die Folgen der Erwählung zur Stärkung der Gemeinde hingewiesen (1,5).

28 Eine recht gute Darstellung vgl. E. Larsson, »μιμίεομαι«, EWNT, Bd. II, 1053-1057. Vgl. dazu bereits E. Larsson, Christus als Vorbild: Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten, Uppsala 1962. Daraus zwei Thesen: »Die bewußte Nachahmung ... (gehört) zu einem Teil der Nachfolge« und orientiert sich am »heilsgeschichtlichen Muster ... (Phil 2,5-11)«. Ebd., 17.234.

29 Vgl. W.-H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission, WMANT 50, Neukirchen-Vluyn 1979, 183-189.

30 Vgl. 2Thess 3,7.9; 1Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17; Eph 5,1.

Die Sequenz beinhaltet die Vergewisserung (οἶδατε)³¹ der Erstverkündigung, und ergänzend mit der intensivierenden Redeweise³², ἀλλὰ καὶ (1,5b), die Kraftwirkungen³³ (καὶ ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ). Dazu gehört die Art der Lebensweise (οἶοι)³⁴ der Missionare, wie sie der Frucht des Geistes entspricht³⁵. Neben der Verkündigung des Wortes ist wahrscheinlich von Krafftaten in Zeichen und Wundern die Rede³⁶, die in der Frucht des Geistes vorgelebt werden. Diese vollmächtige Anwesenheit der Missionare hatte eine missionarische Wirksamkeit (vgl. 1,9), denn in der weiteren Aufzählung der Danksagung, die mit καὶ neu ansetzt³⁷, schließt sich die Feststellung der Nachahmung an (1,6). Mit dem Hauptverb ἐγενήθητε (seid geworden) wird die Nachahmung der Gemeinde bereits festgestellt (1,6). Sie wird auf die Missionare (ἡμῶν) und den κυρίου (Herrn) bezogen. Aufschluß über den Inhalt der Nachahmung ergibt sich durch das Verb δεχάμενοι (aufgenommen habt). Dieser im Aorist stehende Ausdruck setzt die Verkündigung des Evangeliums voraus, die Christus zum Inhalt hat (1,9; 5,9-10; vgl. Apg 17,3). Paulus will sagen, daß die Thessalonicher das Evangelium (1,5), das hier als λόγον (Wort) bezeichnet wird (vgl. 1,8), glaubend angenommen haben.³⁸

31 A. Horstmann, »οἶδα«, EWNT, Bd. II, 1206-1209 (1206).

32 C. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text*, NIGTC, Grand Rapids 1990, 79.

33 H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde: Auslegung des ersten Briefes an die Thessalonicher*, Freiburg i.Br. 1972, 21; T. Holtz, *Der erste Brief an die Thessalonicher*, EKK VIII, Neukirchen-Vluyn 1986, 47. Auch C.A. Wanamaker, a.a.O., 79 und W. Rebell, *Alles ist möglich dem, der glaubt: Glaubensvollmacht im frühen Christentum*, München 1989, 126-127. Anders diejenigen, die δυνάμει auf die Kraft des Wortes beschränken. U.a. B. Henneken, *Verkündigung und Prophetie im ersten Thessalonicherbrief: Ein Beitrag zur Theologie des Wortes*, SB 29, Stuttgart 1969, 29-33. Ebenso W.F. Horn, *Das Angeld des Geistes: Studien zur paulinischen Pneumatologie*, FRLANT 154, Göttingen 1992, 122.

34 W. Bauer, »οἶος«, BDR, a.a.O., 1140.

35 Die gleiche Wendung findet sich in Gal 5,22: »... das so Beschaffene« meint die Frucht des Geistes.

36 W. Rebell sieht Röm 15,18-19 als »hermeneutischen Schlüssel« zu 1Thess 1,5, weil der Römerbeleg ein Gesamtrückblick auf das Wirken des Paulus offenlegt. W. Rebell, *Erfüllung und Erwartung. Erfahrungen mit dem Geist im Urchristentum*, München 1991, 170. Vgl. ausführlich G. Fee, *God's empowering presence. The holy Spirit in the letter of Paul*, Peabody ²1994, 43-48.

37 E. Larsson, »μιμούμαι«, EWNT, Bd. II, 1053-1057 (1055). Anders J.L. Boyes. Er nimmt Bezug auf das vierfach vorkommende Verb γίνομαι in 1,5-7 und verbindet daher Vers 5 und 6; J.L. Boyes, »Graceful Imitation: Imitators of us and the Lord (1 Thessalonians 1:6)«, 139-146, in *All Things New: Essays in Honor of Roy A. Harrisville*, hg. v. A.J. Hultgren, J. und J.D. Kingsbury, WW 1, St. Paul 1992, 142, Anm. 4. Auch G. Fee, a.a.O., 45-46.

38 Δέχομαι ist eine »Umschreibung des Glaubensbegriffes«. G. Grundmann, »δέχομαι«, ThWNT, Bd. II, 49-59 (51).

Zunächst kann daher festgestellt werden, daß mit der Annahme des Wortes das *μῆται*-Sein beginnt.³⁹

Die Satzstruktur von 1,6 zielt weiter auf die präpositionalen Wendungen mit dem modalen Dativ hin. Von daher ist die inhaltliche Besonderheit des *μῆται*-Gewordenseins bestimmt. Infolge⁴⁰ der glaubenden Wortannahme werden die Thessalonicher »in viel Drangsal«⁴¹ geführt.⁴² Die enge Verbindung zur zweiten präpositionalen Wendung ist unbedingt gegeben, »in Drangsal mit Freude⁴³ des heiligen Geistes« (1,6c), und bestimmt das besondere Kennzeichen der Nachahmung. Diese besteht demnach in der Art und Weise, wie in den Bedrängnissen gelebt wird. Statt der menschlichen Reaktion von Härte, Verbitterung und Resignation strahlen die Thessalonicher in den Schikanen des Alltags Freude aus. Ohne Zweifel ist dieses Verhalten ausschließlich auf die Wirkung des Herrn zurückzuführen, der im Geist präsent ist. Der eschatologische Charakter des Briefes läßt darauf schließen, daß es sich um die Freude der endzeitlichen Hoffnung handelt.⁴⁴ Es ist auffallend, daß der Geist gerade mitten in Bedrängnissen die Frucht der Freude wirkt und damit Kraft zum Ausharren im Glauben schenkt (vgl. Röm 5,1-5). Nicht unbedeutend ist die Beobachtung, daß das vorbildliche Leben der Missionare ergänzend zur Erstverkündigung Kraftwirkungen geschehen (1,5a: ἐγενήθη) ließ. Das *μῆται*-Gewordensein der Gemeinde dagegen wird in erster Linie durch die Frucht des Geistes, nämlich die Freude (Gal 5,22), in Leidenserfahrungen geprägt.

Nach diesen Ergebnissen kann nun die Frage geklärt werden, in welchem Sinne die Thessalonicher *μῆται* der Missionare »und des Herrn« (1,6) wurden. Dabei ist es auffällig, daß die Missionare vor

39 Anders W.P. De Boer, a.a.O., 114. Er kann keinen Zusammenhang zwischen der Annahme des Wortes und dem *μῆται*-Sein feststellen, weil er im Leben Jesu keine Analogie vorfindet.

40 Der Aorist des Verbes δεξάμενοι ist hier von temporaler Bedeutung. Das heißt, die Wortannahme ist von übergeordneter Bedeutung, weil ein vorzeitiges Geschehen. Ebenso C. Wanamaker, a.a.O., 81. Anders F.F. Bruce, 1 & 2 Thessalonians, WBC 45, Waco 1982, 10.

41 R. Riesner vermutet, daß die Gemeinde soziale Diffamierungen erlebte, die sich im täglichen Leben der Gemeinde auswirkten (vgl. Apg 17,5). R. Riesner, Die Frühzeit des Paulus: Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie des Apostels bis zum ersten Thessalonicherbrief, WUNT 71, Tübingen 1994, 311.

42 Schon der historische Jesus hat dies in seiner Jüngerlehre vorausgesagt, daß die »Bedrängnis oder Verfolgung wegen des Wortes« eintreffen werde, weil die Leute »sofort ... Anstoß« nehmen (Mk 4,17; vgl. auch Mk 8,31.34-35).

43 Die paradoxe Freude im Leiden ist auch sonst bei Paulus erwähnt (vgl. 2Kor 6,10a; 7,4; 8,2; Kol 1,24).

44 So 1,10; 2,19; vgl. Phil 4,4-5. Die Drangsal ist wahrscheinlich als Zeichen der apokalyptischen Zeit zu deuten. So auch C. Wanamaker, a.a.O., 82.

dem Herrn genannt werden. Daß mit der Vorrangstellung der Missionare die gegenwärtige Repräsentation des Herrn zum Ausdruck kommt, wurde hinreichend erkannt.⁴⁵ Daneben darf aber, wie schon in 1,5 gezeigt, die geistgewirkte Vorprägung der Missionare in der Verkündigung und vorbildlichen Lebensweise nicht übersehen werden. Dabei gilt es zu beachten, daß nicht Paulus als einzelner prägend wirkte, sondern zusammen in der Dienstgemeinschaft mit Silvanus und Timotheus. »Weil die Gemeinschaft inniger Kontakt ist, darum muß sie beeinflussend, gestaltend, bestimmend (und) wandelnd wirken«⁴⁶ (vgl. 2,7-8). Diese Gemeinschaft bestand in der Leidens- und Auferstehungsgemeinschaft des Herrn, denn auch die Missionare erlebten Verfolgung und wurden inmitten von Bedrängnissen ermutigt (2,2).⁴⁷ Von daher ist es einsichtig, daß Paulus in seiner Anfangsverkündigung die Drangsale als gemeinsames Schicksal ankündigt, »denn ihr selbst wißt, daß wir *dazu bestimmt* sind, denn auch als wir bei euch waren, sagten wir *euch vorher*, daß *wir* Drangsale haben würden« (3,3-4). Damit ist jeder Christ zum $\mu\mu\eta\tau\acute{\eta}\varsigma$ -Sein im Leiden bestimmt. Indes kann der ganze Brief zeigen, daß sich die Lebensführung der Missionare während der Gemeindegründung und das Gewordensein der Gemeinde aufeinander beziehen.⁴⁸ In diesem Zusammenhang gewinnt die Wendung $\acute{o}\pi\omega\iota\alpha\nu\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\delta\omicron\nu$ (einen wie beschaffenen Eingang) an Gewicht (1,9; 2,1), denn im Wort $\epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\delta\omicron\nu$ (Eingang) muß einerseits das aktive Auftreten der Missionare und gleichzeitig die positive Aufnahme seitens der Thess mitgehört werden.⁴⁹ Die dynamische geistgewirkte Prägekraft der Vorbilder und das Sichprägen-lassen-Wollen der Thessalonicher hat weitreichende Wirkung zum $\mu\mu\eta\tau\acute{\alpha}\iota$ -Gewordensein der Gemeinde und zugleich zum $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ -

45 J. Roloff, Apostolat – Verkündigung – Kirche: Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamts nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 119. Auch H. Ollrog, a.a.O., 118.

46 R. Luther, Neutestamentliches Wörterbuch: Eine Einführung in Sprache und Sinn der urchristlichen Schriften, Stundenbücher 27, Bielefeld ¹⁸1976, 73.

47 Unmittelbar bevor die Apostel nach Thessalonich kamen, haben sie »gelitten ... und (wurden) mißhandelt« (2,2a). Statt jedoch entmutigt zu sein, »wurden (sie vielmehr) freimütig in ... Gott, das Evangelium Gottes ... unter viel Kampf« auch in Thessalonich zu verkündigen (2,2). Hier wird besonders das Handeln Gottes betont.

48 Vgl. u.a. 2,8 und 3,6 (3,12) mit 4,9; 3,3 (3,10) mit 3,6 und 1,8; 3,3-4 und 2,2 (2,13-14) mit 1,6 (2Thess 1,4). Die Trias in 1,3 reflektiert besonders die Vorprägung der Missionare. Die in Klammern stehenden Belegstellen sind aus der Fürbitte der Missionare entnommen. Paulus und sein Team erwarten, daß die wesentliche Prägung vom Herrn ausgeht.

49 W. Bauer, » $\epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\delta\omicron\varsigma$ «, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin ³1937 (Neudruck ⁶1988), 396.

Gewordensein⁵⁰ der Gemeinden an anderen Orten und glaubensweckend in der heidnischen Umgebung (1,7).⁵¹

Nun kann der sogenannte Zusatz »und des Herrn« einer Klärung zugeführt werden (1,6b). Obwohl der *κύριος* aufs ganze gesehen im 1. Thess zum »wichtigsten Hoheitstitel«⁵² Jesu gehört und als der auferstandene und wiederkommende Herr beschrieben wird, bildet 1,6 eine gewisse Ausnahme (vgl. auch 2,15). Weil die Christen durch die Annahme des Wortes in Leiden geführt werden, beinhaltet *κύριος* den Gekreuzigten.⁵³ Mit letzter Schärfe lassen sich die christologischen Titel im 1Thess sicher nicht voneinander abgrenzen, denn das *μνηταί*-Gewordensein ist nicht ausschließlich durch den Gekreuzigten⁵⁴ geprägt. Vielmehr wirkt, wie oben deutlich wurde, gerade der erhöhte Herr⁵⁵ durch seinen Geist. Die meist als eigenartige Formulierung verstandene Wendung »und des Herrn« (1,6) ist darum weder als psychologischer Nachklapp der Bescheidenheit⁵⁶ noch als »Selbstkorrektur«⁵⁷ des Paulus oder gar als »rhetorische Klangfarbe«⁵⁸ zu verstehen. Es bleibt dabei, die Wendung »und des Herrn« muß auf den gekreuzigten und auferstandenen Herrn gedeutet werden, der kraftvoll durch den Geist und im Wort durch die Präsenz der Missio-

50 Durch die Konjunktion ὥστε in 1,7 (»so daß ihr allen Gläubigen in Mazedonien und Achaja zu Vorbildern geworden seid«) wird die Schlußfolgerung gezogen. Unverkennbar wird das *μνητής*-Sein in der Beziehung zum *τύπος*-Sein gestellt. Vers 6b, »nachdem ihr das Wort in Drangsal mit Freude des Heiligen Geistes aufgenommen habt«, wird klar als Schnittstelle deutlich, weil es die Nachahmung präzisiert und zugleich die Begründung zum Vorbildsein abgibt. Eine Überschneidung des *μνητής*-Gewordenseins und des *τύπος*-Gewordenseins ist festzustellen.

51 Der Begriff *πιστεύουσιν* im Präsens-Partizip beinhaltet wohl auch die Zukunftsbedeutung, im Sinne von »zum Glauben kommen werden«. Der Kontext bestätigt dies (1,7-8).

52 T. Söding, »Der erste Thessalonicherbrief und die frühe paulinische Evangeliumsverkündigung. Zur Frage einer Entwicklung der paulinischen Theologie«, BZ 35 (1991), 180-203 (190), Anm. 28.

53 Der Herr setzt notwendig immer den Gekreuzigten voraus (Phil 2,5-11).

54 So A. Oepke/G. Heinzelmann/H. Rendtorff, Die kleinen Briefe des Apostels Paulus, NTD 8, Göttingen 1949, 161.

55 M. Wolters, »Der Apostel und seine Gemeinden als Teilhaber am Leidensgeschick Jesu Christi: Beobachtung zur paulinischen Leidenstheologie«, NTS 36 (1990), 535-557 (551), Anm. 62. Obwohl Wolters das Leiden thematisiert, hält er es für viel wahrscheinlicher, daß Paulus hier von der *mimesis* »des erhöhten Herrn spricht, die durch den Geist hergestellt wird«. Differenzierter H.-D. Betz, a.a.O., 144. Er erkennt im Herrn »den gegenwärtigen Christus, der freilich kein anderer ist als der gekreuzigte Jesus«.

56 E. von Dobschütz, a.a.O., 72.

57 M. Dibelius, An die Thessalonicher I-II. An die Philipper, HNT 11, Tübingen 1925, 5.

58 E. von Dobschütz, a.a.O., 111.

nare in die Gemeinde und wiederum durch sie darüber hinaus wirkt (1,7-9). Das *μιμηταί*-Gewordensein kann darum als Geistprägung des Herrn bezeichnet werden.

Schließlich sei noch auf die Wendungen *καὶ ὑμεῖς μιμηταί* (1,6a: Und ihr seid unsere Nachahmer) und *ὑμᾶς τύπος* (1,7a: ihr ein Vorbild) hingewiesen. Das Personalpronomen im Plural, *ὑμᾶς* (ihr), ist mit dem Substantiv im Singular, *τύπος* (Vorbild), verbunden. Auch wenn diese Formulierung im Rahmen der Gemeindevorrede normal ist, scheint es doch nicht zufällig, daß die Prägung zur Nachahmung (1,6) und zur Vorbildlichkeit (1,7) durch die Lebens- und Dienstgemeinschaft geschieht. Wenn diese Deutung richtig ist, dann besitzt die Dienstgemeinschaft eine besonders prägende Wirkung für den apostolischen Gemeindebau. Zuletzt muß noch die dynamisch ekklesiologisch-missionarische »Kette« vom »Urtypos«⁵⁹ des Herrn über Paulus, bzw. seinen Mitarbeitern als *μιμηταί* des Herrn und zugleich als *τύπος* für die Gemeinde der Thessalonicher bis zur Gemeinde als *μιμηταί* der Apostel, des Herrn und ihrerseits als *τύπος* für ihre Umgebung herausgestellt werden (1,8-10). Der nächste *mimesis*-Beleg (2,14) vertieft und ergänzt den Inhalt der *mimesis*.

3.1.3. Exegese zu 1Thess 2,13-15

Es ist anerkannt, daß zwischen beiden *mimesis*-Belegen und ihrem unmittelbaren Kontext (1,5-7 und 2,13-14) ein strukturelles Muster⁶⁰ vorliegt. Das spezifisch Neue der *mimesis*-Aussage besteht darin, daß die Gemeinde der Thessalonicher als »Ausweis der lebendigen Wirksamkeit«⁶¹ (*ἐνεργεῖται*) des Wortes Gottes im gemeinsamen⁶² Glaubensvollzug (2,13b) in die gleichen Leiden und damit in die Schicksalsgemeinschaft der Gemeinden in Judäa⁶³, »in Christus Jesus«⁶⁴ ge-

59 Ähnlich W. Marxsen, »Christliche« und christliche Ethik im Neuen Testament, Güterloh 1989, 171-181 (172). Obwohl W. Marxsen den *μιμητής* in seiner Bedeutung etwas überzieht, verdienen seine Ausführungen zu 1Thess 1,6-7 Beachtung.

60 J. Lambrecht, »Thanksgivings in Thessalonians 1-3«, 183-205, in: R.F. Collins (Hg.), *The Thessalonian Correspondence*, BETL LXXXVII, Leuven 1990. So auch R.C. Tannehill, *Dying and Rising with Christ: A Study in Pauline Theology*, BZNW 32, Berlin 1966, 102.

61 M. Wolters, a.a.O., 555.

62 Gerade im Plural Indikativ Präsens Aktiv von *πιστεύουσιν* kommt der gemeinsam praktizierte Glaube zum Ausdruck.

63 Vgl. die parallele Satzstruktur in 2,14:
*καὶ ὑμεῖς ὑπὸ τῶν ἰδίων συμφυλετῶν καθὼς
καὶ αὐτοὶ ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων.*

64 Spricht vom Einbezogenwordensein in das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung. Vgl. dazu F. Neugebauer, »Das Paulinische »In Christus««, NTS 4 (1957/58), 124-138 (132).

führt werden (2,14). Anscheinend liegt sogar eine heilsgeschichtliche Schicksalsgemeinschaft des Herrn Jesus, der atl. Propheten⁶⁵ und der Missionare vor. Das Verb ἐπάθετε (2,14b: erlitten habt) steht zwar für sich alleine genommen im Aktiv Aorist Indikativ, aber vermutlich ist infolge der Präposition ὑπὸ eher die passive Bedeutung dominierend.⁶⁶ Von dieser exegetischen Deutung ausgehend, richtet sich das μμηταί-Gewordensein an keinem Vorbild aus. Vielmehr ist es allein Paulus, der das Leidensgeschick der Thessalonicher im »nachhinein« mit der Leidensgemeinschaft und ihrer Bewährung in der Wirksamkeit des Wortes der Gemeinden in Judäa verbindet. Die Weiterführung mit 2,15 zählt die Vorwürfe und nachfolgend die Konsequenzen (2,16)⁶⁷ gegen die Verfolger, die Juden, auf.

Der bisherige Befund bestimmt das μμηταί-Gewordensein der Thessalonicher eindeutig nicht als präskriptive ethische Aufforderung, sondern ist beschreibend und bezeichnet ein Geprägtwordensein durch den im Geist gegenwärtigen Herrn. Dieses passive Geschehen beinhaltet das Sich-prägen-Lassen durch die innige Lebensgemeinschaft der Missionare während der Anfangsphase der Gemeinde⁶⁸, aber auch den Imperativ, indem sich die Gemeinde gemeinsam am Herrn Jesus Christus und seinem Wort orientiert. Mit M. Wolter kann die Feststellung des μμηταί-Gewordenseins treffend zusammengefaßt werden. Paulus zielt darauf ab, »die Gemeinde tröstend ihrer Identität als von Gott erwählte eschatologische Heilsgemeinschaft zu vergewissern, indem sie die bedrückende Leidenswirklichkeit als ein konstitutives Element christlicher Heilswirklichkeit sichtbar zu machen sucht, d.h. als eine Erfahrung, die nicht einen heillosen Entfrem-

65 Aufgrund einer Textvariante können entweder atl. oder ntl. Propheten gemeint sein. vgl. F.F. Bruce, a.a.O., 42. Höchstwahrscheinlich ist neben Jesus auf das atl. Prophetengeschick verwiesen, weil Paulus Jesustradition aufnimmt (vgl. Mt 23,31-36). So H.H. Schade, Apokalyptische Christologie bei Paulus: Studien zum Zusammenhang von Christologie und Eschatologie in den Paulusbrieffen, GTA 18, Göttingen 1984, 126-130. Auch C. A. Wanamaker, a.a.O., 116f.

66 R.C. Tannehill, a.a.O., 103, Anm. 8.

67 Dieser Text (1Thess 2,14-16) ist in der ntl. Wissenschaft enorm umstritten. Ihm werden antijüdische Tendenzen und eine nachpaulinische Redaktion unterstellt. Für die Frage der Nachahmung muß diese Diskussion nicht aufgenommen werden. Vgl. zur Diskussion C. Wanamaker, a.a.O., 114-119. Aus dem deutschsprachigen Raum wäre etwa auf I. Broer zu verweisen. I. Broer, »Der ganze Zorn ist schon über sie gekommen: Bemerkungen zur Interpolationshypothese und zur Interpretation von 1Thess 2,14-16«, in: R.F. Collins (Hg.), The Thessalonian Correspondence, a.a.O., 137-159.

68 Die von der Kraft Gottes erfüllte Anwesenheit der Missionare ist betont. Vgl. H.H. Schade, a.a.O., 122. Die Nachahmung wurde daher von innen abgewonnen; vgl. K. Schäfer, a.a.O., 366. Er bezieht dies allerdings auf 1Kor 4,16.

dungszustand der Gottesferne markiert, sondern positiv in den Vollzug heilvoller christlicher Existenz hineingehört«. ⁶⁹

Somit läßt sich folgendes Ergebnis festhalten: Nach dem bisherigen Befund kann $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ im 1Thess mit »Geprägte« übersetzt werden. ⁷⁰

3.2. Der zweite Thessalonicherbrief

3.2.1. Überblick

Der zweite Thessalonicherbrief wird kurz nach dem ersten Brief geschrieben sein. Es ist anzunehmen, daß in der Gemeinde oder in deren Umfeld Irrlehrer auftreten, die durch eschatologische Täuschungen die Gemeinde verunsichern (2,2-3). Bestärkt durch diese Reden haben einige in der Gemeinde ihr Nicht-arbeiten-Wollen gerechtfertigt (3,6-16). Schon während der Gemeindegründung gab es Probleme mit der Arbeitseinstellung (1Thess 4,11; 5,14). Im Gegensatz zum ersten Brief steht *mimesis* innerhalb der Gemeindeermahnung (3,6-16). Zuletzt gilt hervorzuheben, daß in beiden Belegstellen (3,7.9) $\mu\mu\epsilon\iota\sigma\theta\alpha\iota$ in der Verbalform steht. Insofern ist im 2Thess das geforderte Verhalten herausgestellt. Erneut ist *mimesis* eng mit *typos* verbunden (3,9). Nach der Aufforderung zur Fürbitte beginnt der gezielt ekklesiologische Ermahnungsabschnitt (3,4-16). Inhaltlich wird die Verantwortung der Gemeinde gegenüber den unordentlich lebenden Brüdern thematisiert und die Gemeindezucht schrittweise erläutert (3,6.7-16).

3.2.2. Exegese zu 2Thess 3,(6)7-9(10)

Mit der begründenden Konjunktion $\gamma\acute{\alpha}\rho$ (3,7: denn) wird die Vorrangigkeit der Nachahmung vor der gebotenen Gemeindezucht (3,6) gefordert: Diese besteht darin, sich von den unordentlichen Brüdern, die nicht nach der Überlieferung leben, zurückzuziehen. Bedeutsam ist auch die Beobachtung, daß die Konjunktionen $\acute{\omicron}\tau\iota$ (denn) in 3,7b und $\acute{\alpha}\lambda\lambda\prime \acute{\iota}\nu\alpha$ (sondern damit) in 3,9b die motivierende Begründung zur Nachahmungsforderung einleiten. Zweimal wird also die Nachahmungsforderung durch das vorbildliche Leben der Missionare begründet. Und erst am Schluß, in 3,10, wird einleitend mit der Konjunktion $\kappa\alpha\iota \gamma\acute{\alpha}\rho$ (denn auch) die Arbeit als bereits geboten unterstri-

⁶⁹ M. Wolter, a.a.O., 537 (Hervorhebungen im Original).

⁷⁰ Es scheint, daß Holtz der *mimesis* einen aktiven Sinn verleiht, weil er vom »Nachgestalten« spricht bzw. »Nachfolgen« Christi. T. Holtz, a.a.O., 48.

chen: »Denn auch als wir bei euch waren, geboten wir euch dies: wenn jemand nicht arbeiten will, soll er auch nicht essen.«

Gleich zu Beginn in 3,7 zeigen sich zwei bemerkenswerte exegetische Beobachtungen: Zum einen liegt die Betonung des Begriffes οἴδατε (ihr wißt) auf dem Präsens.⁷¹ Das heißt, die Thessalonicher wissen bereits, was ihnen im ethischen Vorbild der Apostel vor Augen geführt wurde. Zugleich entspricht die geordnete Arbeit den bei der Gemeindegründung empfangenen Überlieferungen (3,10). Andererseits ist die Kombination von πῶς δεῖ (wie es nötig ist) mit μιμεῖσθαι (nachahmen) von herausragender Bedeutung. Die Besonderheit besteht darin, daß eine ethische Ermahnung, und zwar die der Arbeit (3,8b), mit δεῖ eingeführt wird.⁷² Paulus will also sagen: Angesichts der unordentlich lebenden Brüder (3,6) ist es dringend und unbedingt von Gott gewollt, δεῖ⁷³, daß die Gemeinde den geordneten Lebensstil der Missionare nachvollzieht.

Es muß gefragt werden, warum gerade jetzt der Aufruf zur *mimesis* derart akut ist und nicht schon vorher, denn von Anfang an gab es Arbeitsunwillige (1Thess 3,11; 2Thess 3,10). Offenbar waren dies aus dem Heidentum stammende Christen (1Thess 1,9), die noch ihrer früheren Arbeitseinstellung verhaftet waren.⁷⁴ Es ist durchaus denkbar, daß sich die Christen trotz des ersten Briefes (4,11; 5,14) durch die euphorische Naherwartung der Irrlehrer haben beeinflussen lassen (vgl. 2,2-3). Dadurch wurde ihre bereits negative Arbeitseinstellung verschärft und führte zur undisziplinierten Lebensführung.⁷⁵

Eine bloße Arbeitsscheu trifft nicht zu, sondern es handelt sich um einer Täuschung erlegene Brüder. Aufgrund des Einflusses dieser Irrlehre ist die Dringlichkeit zum Nachvollzug der Arbeitseinstellung der Missionare geboten.⁷⁶ Ohne Zweifel ist der Arbeitsalltag eng mit der Eschatologie verbunden.⁷⁷ Die Missionare setzten dem negativen Beispiel ihr eigenes Vorbild entgegen, das wegen der verbindlichen Überlieferung im Herrn maßgebend für die Gemeinde ist. Der Nach-

71 A. Horstmann, a.a.O., 1206.

72 C. Wanamaker, a.a.O., 283 (vgl. auch 1Thess 4,1).

73 Vgl. dazu Lk 12,12; 15,32; 18,1; Mt 26,54; Mk 9,11; Apg 9,6.

74 Vgl. zur Arbeitseinstellung der Heiden M. Hengel, »Die Arbeit im frühen Christentum«, TBe 4 (1986), 174-212.

75 Das περιεργαζομένους, »sich unnütz umhertreibend« (3,11), scheint dies zu bestätigen. Es beinhaltet ebenso die »unnütze Betriebsamkeit« (vgl. M. Dibelius, a.a.O., 47) wie das »stark gestikulierende Reden« (vgl. E. von Dobschütz, a.a.O., 314, Anm. 2). Dieses Verhalten könnte im Sog der in 2,2 erläuterten Situation entstanden sein.

76 Vgl. Phil 3,17 und 3Joh 11-12, in denen ebenfalls das negative Vorbild zum richtigen Nachvollzug mahnt.

77 So auch in 1Kor 15,58.

vollzug der geordneten Arbeit der Missionare ist darum zugleich Gehorsam gegenüber der Überlieferung (2,15; 3,6).

Die vorbildliche Lebensweise der drei Boten und die Aufforderung zum Nachvollzug wird auf einem zweifach negativen Hintergrund, 3,7b-8a ὅτι οὐκ (weil nicht) und οὐδε (nicht) begründet, so daß die positive Lebenshaltung zur Arbeit um so deutlicher hervortritt (3,8b: ἄλλ'). Erstens haben die Missionare nicht »unordentlich gelebt ... und nicht geschenkweise Brot gegessen ..., sondern in Mühe und Anstrengung nachts und tags« gearbeitet. Zweitens wird die Motivation zu dieser Lebensweise im Rechtsverzicht zusammengefaßt (3,9)⁷⁸, denn grundsätzlich ist es Missionaren und Gemeindelehrern gestattet, den Lebensunterhalt von der Gemeinde zu beziehen.⁷⁹ Der freiwillige Rechtsverzicht während der Gemeindegründung in Thessalonicher hatte das Ziel (3,9), daß die Missionare sich »selbst als Vorbild ... geben«, damit die Gemeinde zur Nachahmung motiviert wird. Die Missionare »geben« sich selbst. Das heißt, sie setzen ihre ganze Existenz ein. Freiwillig verzichten sie auf den angebotenen Lebensunterhalt. Mit diesem Lebensstil sagen sie Ja zu den zusätzlichen Belastungen in ihrem Alltag. Dahinter steht jedoch keine sozial-idealistische Einstellung, denn die Missionare »geben«, 3,9b: δῶμεν⁸⁰, sich für die Gemeinde, 3,9b: ὑμῖν (euch), im Dienst Jesu. Die vorbildliche Lebensführung der Missionare wird geradewegs zur »paränetische(n) Werbung«. ⁸¹ Dieses Leben hat Modellcharakter, besonders im sozialen Umfeld. In dieser Weise hat das Leben in der Nachahmung durchaus gesellschaftlich missionarische Wirkung. Ebenso muß beachtet werden, daß die Nachahmung in Gestalt der geregelten Arbeit eine Vorrangstellung gegenüber der Gemeindegewohnheit besitzt. Der Trennung von den unordentlich lebenden Brüdern muß die geordnete Lebensführung der Gemeinde vorausgehen, sonst verliert jegliche Gemeindegewohnheit ihre Glaubwürdigkeit und Vollmacht.

Somit ließe sich folgendes Zwischenergebnis festhalten: Die Bedeutung von μιμησθαι im 2Thess beinhaltet den praktischen Nachvollzug der vorgelebten Arbeit.

78 In Korinth wird die Motivation zum Rechtsverzicht mit der Verkündigung des Evangeliums erklärt (1Kor 9,12b.16-18). Letztlich ist das gleiche gemeint (1Thess 2,9).

79 Vgl. 1Kor 9,4-12a; Gal 6,6; 1Tim 5,17b-18.

80 Die Missionare haben sich nichts schenken lassen. Eher ist es umgekehrt: sie geben sich selbst im Sinne Jesu hin. Mk 10,45: »Denn der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und zu geben (δοῦναι) sein Leben als Lösegeld für viele.«

81 J. Hainz, Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung, BU 9, Regensburg 1972, 354.

3.3. Der erste Korintherbrief

3.3.1. Überblick

Im Unterschied zu den Thessalonicherbriefen verwendet Paulus im Korintherbrief zweimal die persönliche Wendung $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota\ \mu\omicron\upsilon\varsigma$, »meine Nachahmer« (4,16; 11,1). Es dürfte als gesichert gelten, daß die kurzen Aufforderungen jeweils am Abschluß größerer Redeeinheiten stehen (Kap. 1-4 und Kap. 8-11).⁸² In jedem dieser Abschnitte werden Probleme der Gemeinde verhandelt. Während in Kapitel 1-4 vor allem die Parteienbildung (1,10-16) und die Überheblichkeit einiger Brüder (1,19-22; 3,18-21) thematisiert werden, steht in Kapitel 8-11 der ethische Umgang mit der heidnischen Kultur zur Diskussion.

3.3.2. Exegese zu 1Kor 4,16

Der erste *mimesis*-Beleg ist kurz: »Ich bitte euch nun, werdet meine Nachahmer« (4,16) und kann darum für sich alleine genommen nicht verstanden werden. Schon οὖν (nun) in 4,16 weist auf 4,14-15 zurück. Ob nun zwischen 4,16 und 4,17 eine Zäsur vorliegt⁸³ oder nicht⁸⁴, zur inhaltlichen Erklärung der Nachahmung muß Vers 17 nicht herangezogen werden.⁸⁵ Aus den beiden unterschiedlichen Verben ermahnen

82 Vgl. M.M. Mitchell, »Paul and the Rhetoric of Reconciliation: An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1. Corinthians« (Diss., University of Chicago, 1989), u.a. 207.237.256. So auch H.-D. Betz, a.a.O., 154-155. Auch G. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, NICNT, Grand Rapids 1993, 183-194.

83 A. Schulz, a.a.O., 309.

84 Die unmittelbare Fortsetzung mit $\delta\iota\acute{\alpha}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron$ in 4,17 ist unbedingt gegeben, weil damit die Sendung von Timotheus begründet wird. Die Korinther brauchen offensichtlich ergänzend zum Aufruf der Nachahmung den Dienst des Erinnerwerdens an die Wege des Paulus, die der Lehre entsprechen, um die Nachahmung nachvollziehen zu können. Die jüngste Paulusforschung ist sich überwiegend einig, daß die Lehre vom Weg eine »relativ festgefügte Lehrtradition« war. J. Roloff zitiert in O. Merk, »Nachahmung Christi: Zu ethischen Perspektiven in der paulinischen Theologie«, in: *Neues Testament und Ethik*. FS Schnackenburg, Freiburg i.Br. 1989, 200, Anm. 136. Vgl. auch P.J. Tomson, *Paul and the Apostolic Tradition*, 144-149, in *Paul and the Jewish Law Halakha in the Letter of Apostle to Gentiles*, in: Y. Aschkenasy (Hg.), *Compendium Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum/Section III*, JTECL 1, Maastricht 1990. So auch schon D.M.W. Williams, a.a.O., 454. Die Lehrtradition wurde nicht bloß formal weitergegeben, sondern gehört zu den eigenen Wegen von Paulus, was der Kontext belegen wird (Kap. 1-4 und insbes. 4,9-13). Was Paulus lehrte, lebt er. Somit ist er lebendiger Traditionsträger.

85 Anders W. Michaelis. Er leitet aus 4,17 sein Hauptargument für seine Nachahmungserklärung ab. W. Michaelis, a.a.O., 670. Ebenso W. Schrage, »Das apostolische Amt des Paulus nach 1Kor 4,14/17«, in: A. Vanhoye (Hg.), *L'Apôtre Paul: Personnalité, Style et Conception du Ministère*, BETL, Louvain 1986, 114.

(4,14: *νουθετῶν*) und ermutigen (4,16: *παρακαλῶ*), die das pädagogische Handeln der einzigartigen Vaterschaft⁸⁶ von Paulus involvieren, ergibt sich eine zweifache Struktur des Textes (4,14-16). Einerseits schreibt Paulus »dieses« (*ταῦτα*) in Kap 1,10-4,16 und insbesondere 4,9-13⁸⁷, um zu ermahnen (4,14: *νουθετῶν*), andererseits will Paulus durch sein vorbildliches Leben zur Nachahmung ermutigen (4,16: *παρακαλῶ*). Unter anderem wird der Mahnrede über die Parteienbildung, das falsche Rühmen von Menschen, die Unmündigkeit und die Überheblichkeit korrigierend die Ermutigungsrede dagegengestellt. Zugleich ist damit die nachahmenswerte Lebensweise in der Verkündigung des Gekreuzigten als Kraft Gottes und davon abgeleitet die ergänzende Dienstgemeinschaft mit Apollos als Diener Christi (3,5-6; 4,1-2.6) und die Leidensbereitschaft (2,1-5; 4,9-13), die nicht bloß passiv leidet, sondern in der Kraft der Auferstehung proaktiv handelt⁸⁸, berichtigt. Darum konnte die Untersuchung zeigen, daß die Nachahmung in 1Kor 4,16 nicht die ganze Ethik, sondern Teilbereiche des Gemeindelebens enthält.

In der Argumentation (Kap. 1-4) steht offensichtlich das »Evangelium«, das Wort vom Kreuz als Kraft Gottes, durch das die Korinther gezeugt wurden (4,15b), unverkennbar im Mittelpunkt.⁸⁹ Es kann daher angenommen werden, daß hinter den Spannungen in der Gemeinde ein christologisches Unverständnis steht. Gerade der unmittelbar vorausgehende Abschnitt (4,9-13) bringt das christologische Unverständnis zum Ausdruck (4,7-8), denn Paulus distanziert sich mit »beißende(r) Ironie«⁹⁰ (4,8) von der arrogant »aufgeblähten« (4,6-8; vgl. 4,19) Denk- und Lebensweise. Eine herrschende Stellung oder falsche Abhängigkeit darf aber nicht herausgehört werden, denn Paulus bleibt »Diener Christi« (3,5; 4,1), und so erfolgte die Zeugung, wie

86 Diese Tatsache begründet das unkündbare Recht seiner Vaterschaft und gibt ihm von daher das fürsorgliche Vaterrecht, daß man ihm Gehör schenkt und im besonderen auf seine Zurechtweisungen achtet. Vgl. die Belegstelle bei G. Heinrich, Handbuch über den ersten Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen 71888.

87 W. Schrage, »Das apostolische Amt ...«, a.a.O., 113. Sanders zieht den Kontext bis 3,5 aus. B. Sanders, »Imitating Paul«, HarvTR 74:4 (1981), 353-363 (354).

88 Vgl. z.B. wie Paulus mitten in Schmähungen gesegnet, in der Verfolgung aushält und in der Verlästerung gute Worte sagt. Im Hintergrund scheint das Verhalten des leidenden Gottesknechtes, »der für die Übeltäter gebetet hat« (Jes 53,12; vgl. Lk 23,34); ebenso ist die Jesusüberlieferung, die auch Lukas verwendet, mitzuhören: »Liebt eure Feinde ... segnet die Verfluchenden euch, betet für die Mißhandelnden euch« (Lk 6,27-28) angedeutet.

89 S.J. Hafemann preßt den Aufbau in Kap. 1-4 in einen Chiasmus, der sich jedoch so nicht nachweisen läßt. S.J. Hafemann, *Suffering and Ministry in the Spirit: Paul's Defence of his Ministry in II Corinthians 2:14-3:3*, Grand Rapids 1990, 54.

90 H. Lietzmann, *An die Korinther I/II*, HNT 9, Tübingen 51969, 19.

die beiden präpositionalen Wendungen anzeigen, »in Christus Jesus durch das Evangelium«. Darum kann die geistliche Vaterschaft von Paulus nichts anderes als eigene »Teilnahme an der göttlichen Vaterschaft (und) Teilnahme an dem heilspädagogischen Handeln des großen Vaters«⁹¹ in Christus Jesus sein. Paulus ist somit in seinem Vatersein Repräsentant der Vaterschaft Gottes. Darum will Paulus seine unmündigen Kinder nicht an sich selbst binden, sondern zur »Mündigkeit« und »Selbständigkeit«⁹² in Jesus Christus anleiten.

Daß der Ruf zur Nachahmung mit παρακαλῶ eingeführt wird, scheint auf dem Hintergrund des Erarbeiteten geradezu plausibel zu sein. Nach H. Schlier beinhaltet der Ausdruck παρακαλῶ ein dreifaches: es ist ein »beschwörendes Aufrufen, ein bewegendes Bitten (und) ein ermutigendes Zureden«⁹³, weil der Vater um seine Kinder besorgt ist. Ja, Paulus will, daß seine Kinder so werden wie ihr geistlicher Vater. Weil Paulus seinen Kindern eine von Christus geprägte Lebensgestaltung während der Gemeindegründung vorlebte, kann er nun zur persönlichen Nachahmung ermutigen. Abschließend kann gesagt werden, daß Paulus mit dem väterlichen Lockruf beschwörend und bittend zur Nachahmung (4,16) einlädt und mit der Sendung des Timotheus (4,17) seine geliebten Kinder an die Lehre vom Weg⁹⁴ erinnern will, bevor er als Vater zum angedrohten letzten Mittel seiner Gemeindeerziehung greift, dem Stock (4,21).

3.3.3. Exegese zu 1Kor 11,1

Der zweite *mimesis*-Beleg ist erneut kurz: »Werdet meine Nachahmer, wie auch ich Christi« (11,1). Es ist glaubhaft, daß der Sitz im Leben die Beantwortung von drei Fragen ist, die den Umgang mit den Heiden und speziell den Verzicht oder Genuß des Götzenopferfleisches regeln (10,25.27.28). Die Exegese kann mit 10,31 beginnen, weil der Satzauf-takt mit εἴτε οὖν (ob nun) zum einen den vorherigen Abschnitt bündelt (10,23-31) und andererseits die Aufforderung zur Nachahmung einleitet (10,31-11,1). Mit dem Hinweis auf die Ehre Gottes in 10,31 faßt Paulus die vorausgehenden Anweisungen zusammen, die sich aus der missionarisch gebotenen Freiheit und der Verpflichtung zum Be-

91 G. Groppo zitiert in »Praxis der Jugendseelsorge: Wege«, Halbbd. 2, »Gesprächs-seelsorge« in: W. Jentsch (Hg.), Handbuch der Jugendseelsorge: Geschichte – Theologie – Praxis, Teilb. 4, Gütersloh 1986, 1055.

92 W.P. De Boer, a.a.O., 213-214.

93 H. Schlier, »Vom Wesen der apostolischen Ermahnung nach Röm 12,1-2«, in: ders., Die Zeit der Kirche: Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg ⁵1972, 74-89 (76).

94 Die Formulierung ὁδούς μου (meine Wege) wurzelt im AT, beinhaltet ethische Anweisungen und den Heilsweg in Christus.

kenntnis ergeben (10,25-30). Hinzu kommen die innergemeindlichen Konflikte zwischen den angefochtenen Schwachen im Glauben und den sorg- und rücksichtslosen Starken, wie sie seit 8,1 beschrieben werden. Der doxologische Aspekt, unter dem das ganze Tun steht (10,31), korrigiert »den Übermut der Starken« und »die Ängstlichkeit der Schwachen« in der Gemeinde gleichermaßen.⁹⁵ Mit seinem Tun Gott ehren bedeutet, die »Gewichtigkeit, Macht oder Autorität«⁹⁶ Gottes anzuerkennen. Bevor Paulus zu seiner Nachahmung aufruft, versucht er die Sünde (8,12) der selbstsüchtigen Starken und die ungläubige Ängstlichkeit der Schwachen zu überwinden, indem er die Ehre Gottes zum letzten Maßstab allen Handelns macht.⁹⁷ Damit erreicht das Tun, das die *mimesis* einschließt, seinen theologischen Höhepunkt, denn die Verherrlichung Gottes hat oberste Priorität.

Nach 10,31 wird die Unanständigkeit in allem Tun gefordert. Die Gemeinde wird ermahnt, »unanständig, sowohl für Juden als auch für Griechen als auch für die Gemeinde Gottes« zu sein (10,32). Der Begriff ἀπρόσοχοι (unanständig) beinhaltet das Bild des Steines, an welchem der andere zu Fall kommt.⁹⁸ Die aufgeblähte Erkenntnis und die Grundhaltung, daß »alles erlaubt« sei (10,23), kann den anderen zu Fall bringen und ist darum Sünde (8,9.11-13). Diese Gefahr will Paulus verhindern.

Es geht deshalb darum, die Juden, Griechen und die Gemeinde Gottes (10,32b) nicht durch anstößiges Leben am Zugang zur Rettung (10,33c) zu behindern (10,27a).⁹⁹ H.-D. Wendland weist auf die lehrreiche Dialektik hin, daß die Korinther zwar Gemeinde sind, aber trotzdem anständig gegen die Gemeinde Gottes handeln können. Das heißt, durch den Ruf zur Nachahmung müssen sich die Korinther wieder »zu dem zurückholen lassen, was sie eigentlich durch Gottes Heilshandeln sind«.¹⁰⁰ Wer dem anderen in oder außerhalb der Gemeinde durch sein abstoßendes Handeln den Weg zum Heil versperrt, macht sich schuldig (8,9). Selbstverständlich wirkt das alltägliche Verhalten des einzelnen Christen über die eigene Gemeinde hinaus. Darum muß der anstößige Lebensstil vermieden werden. Nur an der Botschaft des »Gekreuzigten« darf der andere zu Fall kommen (1,23), weil sie zum Wesen des Evangeliums gehört (1,18). Das Tun zur Ehre

95 H.-D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, NTD 7, Göttingen ¹⁵1980, 61.

96 H. Petri, »Herrlichkeit«, Das große Bibellexikon, Bd. II, 567.

97 Die Verherrlichung Gottes hat auch sonst oberste Priorität (vgl. dazu 1Kor 6,20; Röm 1,21; Kol 3,12-17; Gal 1,5).

98 H. Balz, »πρόσοχη«, EWNT, Bd. III, 417-418.

99 Vgl. 2Kor 6,3; 1Tim 3,7.

100 H.-D. Wendland, a.a.O., 96.

Gottes (10,31) führt Paulus in der selbstlos gelebten Hinwendung zum Nächsten vor Augen. Dieser wird mit seiner jeweiligen Prägung, jüdisch oder griechisch, weites oder enges Gewissen, ernst genommen, erstens, um die Gemeinde zu erbauen (10,23: οἰκοδομέω) und zweitens die Vielen zu retten: »Ich habe mich allen zum Sklaven gemacht, damit die Vielen ich gewinne« (9,19). So wird die Ehre Gottes durch die Rettung anderer gemehrt. Die missionarische Wirkung des alltäglichen Lebens bekommt ein großes Gewicht.

Mit der vergleichenden Konjunktion καθὼς καὶ γὼ (wie auch ich) führt Paulus, der nun an 10,33b von der zweiten Person Plural in die erste Person Singular wechselt, sein eigenes Vorbild vor Augen. Auffallend ist, daß sich die gleiche Konjunktion in 11,1 findet. Es scheint sich daher ein gewisses Muster zwischen 10,33 und 11,1 abzuzeichnen. In 10,33 wird die bedeutsame Grundgesinnung aus 10,24, »Niemand suche das Seine, sondern das des anderen«, in abgewandelter Form aufgenommen. Paulus drückt es folgendermaßen aus: »... in allen Dingen allen zu gefallen ... dadurch, daß ich nicht meinen Vorteil suche, sondern den der Vielen, daß sie errettet werden.« Die strukturelle Aufschlüsselung des Satzes zeigt, daß es Paulus um die Rettung der Vielen geht (10,33d: ἵνα σωθῶσιν [damit sie gerettet werden]; vgl. 9,22-23: ἵνα σώσω [damit ... ich rette]). In Verbindung mit 11,1 wird deutlich, daß Paulus mit dieser uneigennützigem Grundhaltung selbst »Nachahmer« Christi ist, »denn auch Christus hat nicht sich selbst zu Gefallen gelebt« (Röm 15,3). Während also Paulus mit 10,33 sein vorbildliches Handeln aufzeigt, fordert er in 11,1 die konkrete Nachahmung seiner selbst. Paulus und die Gemeinde stehen damit unter demselben normativen Standard.¹⁰¹ Was Paulus in Kapitel 9,22, »ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige errette«, beschreibt, entspricht dem Vorbild Christi. Weil Paulus selbst »Nachahmer« Christi ist, darum kann er die Gemeinde zur Nachahmung seiner selbst aufrufen. Was Paulus fordert, lebt er selbst. Das vergleichende καθὼς in 11,1 hat hier anscheinend »begründenden Sinn«.¹⁰² Die ganze Existenz von Paulus ist daher auf die eschatologische Rettung der Vielen ausgerichtet.¹⁰³ Mit 10,33b, »dadurch, daß ich nicht

101 M.E. Hopper, a.a.O., 133. Ähnlich W. Wolbert, a.a.O., 258.

102 F. Blass/A. Debrunner, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearb. F. Rehkopf, Göttingen ¹⁵1979, 383. Auch D.M. Stanley, a.a.O., 874.

103 Damit sieht sich Paulus vielleicht in die rettende Sendung Jesu nach Mt 20,28, »gleichwie ... er gekommen ist ... zu dienen und zu geben sein Leben als Lösegeld für viele« (vgl. auch Mk 10,45; Jes 53,4), einbezogen. Erst durch den Opfertod Jesu (vgl. Mk 12,24), die Auferweckung und Erhöhung zum Herrn, wurde die Rettung der Vielen ermöglicht. Es ist sicher nicht überinterpretiert, wenn aufgrund der zurückliegenden Anspielungen auf die Schriftzitate zusammen, mit der

meinen Vorteil suche, sondern den der Vielen, daß sie gerettet werden«, nimmt Paulus die rettende Kraft des Kreuzes (1,18.21) auf, das die Vergebung der Sünden beinhaltet.¹⁰⁴ Indem nun Paulus die Gemeinde zu seiner Nachahmung ermahnt, μιμηταί μου γίνεσθε, gibt er ihnen den gleichen Sendungsauftrag. Gleichzeitig orientiert Paulus die verschiedenen Gruppen, die Starken und die Schwachen, weg vom Egoismus und ruft sie hin zur gemeindeaufbauenden und missionarischen Grundhaltung, die allen Prägungen alles zu werden versucht, um viele für Christus zu gewinnen (10,24.33; vgl. 8,1; 10,23). Dieses selbstlose Verhalten entspricht Christus. Die ethischen Konsequenzen innerhalb des Gemeindelebens und insbesondere die selbstlose Suchbewegung, um die Vielen durch Christus zur Rettung zu führen, werden durch das persönliche Vorbild und die Selbstempfehlung des Paulus nicht nur motiviert, sondern verbindlich gefordert. Das μιμηταί-Sein ist deshalb im Tun gelebte Mission und modellhaftes Verhalten, das einladend auf die Umwelt wirkt und die Gemeinde erbaut. Damit ist eine Vergleichbarkeit mit 1/2Thess gegeben.

3.4. Philipperbrief

3.4.1. Exegese zu Phil 3,17

Die vorliegende *mimesis*-Aussage birgt einige exegetische Probleme. Insbesondere die Wendung συμμιμηταί μου ist schwer zu verstehen (3,17a), nicht zuletzt deshalb, weil diese spezielle Form weder im NT noch sonst in der griechischen Literatur der Antike vorkommt.¹⁰⁵ μιμηταί wurde ja bereits von Paulus verwendet¹⁰⁶, darum ist das Besondere in der Vorsilbe σύν (mit) in der Kombination mit μιμηταί zu suchen. Die einfache Reduktion des Begriffes συμμιμηταί, »Mitnachahmer«¹⁰⁷

Deutung von 10,33 die Gemeinde mit dem Aufruf zu μιμηταί zugleich in die suchende Retterliebe Christi einbezogen wird.

- 104 Eine Verbindung zu Jes 53,11-12 kann vermutet werden, denn der Begriff »vielen« ist dort gleich zweimal zu finden und steht im Kontext der Darstellung des leidenden Gottesknechtes. Es ist aber auch möglich, daß Paulus die Begriffe »Suchen« und »Retten« aus der hinter Lk 19,10, »... denn gekommen ist der Sohn des Menschen, zu suchen und zu retten das Verlorene«, stehenden Überlieferung aufgenommen hat.
- 105 G.F. Hawthorne, *Philippians*, WBC 43, Waco 1983, 160. Bei F. Josephus ist zwar 41 mal die Wortgruppe μιέομαι angeführt, der Ausdruck συμμιμηταί ist nicht belegt. K.H. Rengstorf, *A Complete Concordance to Flavius Josephus*, Bd. 3, Leiden 1979, 114.
- 106 Vgl. 1Thess 1,6; 2,14; 1Kor 4,16; 11,1.
- 107 So E. Dietzfelbinger, *Das Neue Testament. Interlinearübers. Griechisch-Deutsch*, Neuhausen 1990, 862.

auf »Nachahmer«, wie dies W. Michaelis¹⁰⁸ vorschlägt, ist keine Lösung. Es ist zwar richtig, daß rein sprachlich der Genitiv, der für den personalen Charakter spricht, fehlt. Doch, und das scheint wenig beachtet, bezieht sich der καθὼς-Satz auf 3,17a. Entscheidend ist der Plural ἡμᾶς (uns), der sich offensichtlich auf die Formulierung συμμιμηταί μου (meine Mitnachahmer) bezieht. Damit erhält σύν seinen eigenen Wert.¹⁰⁹ Σύν ist darum am besten mit der Wendung »mit den anderen zusammen« zu übersetzen.¹¹⁰

Paulus will also sagen: Werdet mit anderen zusammen meine Nachahmer. Auch dieser Lösungsversuch ist umstritten.¹¹¹ Wenngleich grammatische Schwierigkeiten im Verstehen von συμμιμηταί μου bleiben, diese Untersuchung folgt der Annahme, daß Paulus seine Nachahmung und die der anderen fordert. Dabei sind die »anderen« höchstwahrscheinlich die bereits bewährten Mitarbeiter, die Paulus im Brief aufführt.¹¹² Obwohl die »Brüder« normalerweise für die ganze Gemeinde stehen,¹¹³ muß davon ausgegangen werden, daß in 3,17a nur ein Teil der Gemeinde angesprochen ist, denn die Mitarbeiter, die »anderen«, sowie explizit die So-Wandelnden und die »Feinde des Kreuzes Christi« werden ja deutlich von der ganzen Gemeinde unterschieden (3,18). Daher ergeht die Aufforderung zur *mimesis* nicht an die ganze Gemeinde, sondern an einzelne Christen, die sich anscheinend durch die Feinde des Kreuzes haben beeinflussen lassen.¹¹⁴

108 W. Michaelis, a.a.O., 667.669, Anm. 13. Er spricht von einer »tautologischen Bildung«.

109 Es wäre möglich, daß hinter σύν ein semantischer Gehalt steht, der mit συμμορφιζόμενος (3,10) und σύμμορφον (3,21) in Verbindung steht und damit eine Ähnlichkeit zu 1Kor 11,1 (»so wie ich Christi«) aufweist. Aus dem gesamten Brief läßt sich nachweisen, daß Paulus nach dem Lebensmodell von 2,5-11 lebt (vgl. etwa 1,1.4.30; 2,8.10.17). Gleiches gilt für seine Mitarbeiter, Timotheus und Epaphroditus (vgl. etwa 2,19-21.25.30).

110 W. Bauer, »συμμιμητῆς«, Wörterbuch, 1295-1296 (1296). Jüngst auch W. Haubeck/H. von Siebenthal, Neuer sprachlicher Schlüssel zum griechischen NT. Römer-Offenbarung, Gießen 1994, 179.

111 Selbst diese Übersetzungsmöglichkeit schafft grammatische Probleme, denn nun ist das σύν von μιμηταί gelöst und erscheint in einem eigens geschaffenen Satzteil. Vgl. dazu W.P. De Boer, a.a.O., 177-178.

112 Etwa: Timotheus, den die Gemeinde im vertrauten Umgang kennenlernte (2,22), Epaphroditus, den Paulus »Mitarbeiter und Mitstreiter« bezeichnet (2,25), einen Gefährten (4,3), sowie »Euodia ... und Syntyche«, zwei Frauen, und »Klemens« (4,2), die im Verkündigungsteam von Paulus »mitgekämpft« haben (4,3), die »übri-gen Mitarbeiter« (4,3c), sowie die »Aufseher und Diener« (1,1).

113 Vgl. 1,12; 3,1.13; 4,1.8.

114 Nach einer Vermutung von H. Köster sprechen die genannten Kennzeichen der »Feinde« für christliche Missionare mit jüdischem Hintergrund. Vgl. weiter H. Köster, »The Purpose of the Polemic of a Pauline Fragment«, NTS 8 (1961/62), 317-332 (328). H. Köster geht von der Annahme aus, daß das Typische der Irrleh-

Nach der Aufforderung zur *mimesis* leitet die Konjunktion καί einen weiteren Imperativ ein: »und seht auf die, welche so wandeln, wie ihr uns zum Vorbild habt« (3,17b). Die Brüder sind demnach aufgefordert, auf die So-Wandelnden zu sehen. Mit anderen Worten: Die Brüder sollen sich an den So-Wandelnden orientieren.¹¹⁵ Mit der vergleichenden Konjunktion καθώς legitimiert Paulus die Wandelnden als normatives Vorbild, weil die Wandelnden offensichtlich so wie Paulus und seine Mitarbeiter leben.¹¹⁶ Die Brüder werden also zur Orientierung an die So-Wandelnden verwiesen und zum aktiven Nachahmen mit anderen zusammen aufgefordert. Es ist aber auffällig, daß Paulus die So-Wandelnden nicht zur Nachahmung empfiehlt, sondern sie »nur« als Vorbild einführt. Das läßt darauf schließen, daß zwischen den So-Wandelnden und Paulus ein Unterschied besteht. Obwohl sich οὕτω περιπατοῦντας (so wandeln) und τύπος stark annähern, liegen trotzdem keine Wechselbegriffe vor.¹¹⁷

Zur horizontalen Umorientierung der gefährdeten Brüder – weg von den Irrlehrern hin zu den vorbildlich Wandelnden unter Einbeziehung ins Glaubensleben –, muß die im Ich-Stil verfaßte Redeeinheit 3,4-14, welche vorbildlichen Charakter hat, einbezogen werden. Neben dem Wechsel des Personalpronomens vom Singular zum Plural markiert das zusammenfassende οὗν (nun) in 3,15, »So viele nun vollkommen sind, laßt uns darauf bedacht sein!«, einen Einschnitt. Das Bild des Läufers (3,12-14) erklärt den dynamischen Charakter des Vollkommenseins (3,15). Weil die Vollkommenheit der Christen mit der Lebenswende zu Christus begonnen hat¹¹⁸ und in der geschenkten Rechtfertigung durch den Glauben an Christus (3,9) gründet, liegt kein ethisch-moralischer Idealzustand vor. Der Terminus τέλειος ist vielmehr die zeitliche Vorwegnahme der eschatologischen Ganzheit im gegenwärtigen Gemeindeleben.¹¹⁹ Dazu ist die Gemeinde »gelangt« (3,16: ἐφθάσαμεν).¹²⁰ Wesentlich für das Verständnis von

rer zwar in der Sprache des Glaubens τέλος, θεός, δόξα, aber in Verbindung mit der Redeweise des Unglaubens ἀπόλεια, κοιλία, αἰσχρὴν beschrieben wird (3,19).

115 W. Bauer, »σκοπέω«, Wörterbuch, 1260. »Auf ein Ziel blicken, spähen, achtgeben«.

116 W. Bauer, »οὕτω, οὕτως«, Wörterbuch, 992-995 (995). »So« (οὕτω) hat Bezug auf das folgende: »wie« (καθώς).

117 Wie schon in 2Thess 3,9.

118 Im profangriechischen Sprachgebrauch hat die Wurzel τελ- von τέλειος (Vollkommenheit) die Bedeutung von »herumdrehen ... (oder) Drehpunkt«, an dem »das eine Stadium endet und das andere beginnt«. R. Schippers, »τέλος«, ThBNT, Bd. II, 1491-1497 (1491).

119 Vgl. R. Schippers, ebd., 1496.

120 Obwohl durch die Korrespondenz der Begriffe συμμορφιζόμενος (3,10) und σύμμορφον (3,21) eine Textverbindung zwischen 3,10 und 3,21 erkennbar ist und

συμμηταί ist die Deutung von στοιχεῖν in 3,16. G. Delling kommt zu dem Ergebnis, daß dieser Ausdruck in erster Linie nicht die Bewegung, sondern die gleiche Ordnung betont, in die man sich einfügt. Paulus mahnt demnach die Gemeinde, in »Übereinstimmung miteinander« auf der vorgegebenen »Spur« der Heilsgrundlagen (3,4-15a.16a) zu bleiben (1,27; 4,1b).¹²¹ Mit dieser Interpretation wird die überlieferte Lehre (vgl. 4,9) ins Zentrum gestellt. Erst aus dieser inneren Geschlossenheit heraus kann die Gemeinde den Irrlehrern standhalten. Diesem Zweck dient das bekenntnisartige und vorbildhafte Reden von Paulus (3,5-14). Aus dieser Sichtweise kann die Beschreibung seines persönlichen Werdegangs keine Selbstbespiegelung sein, sondern hat festigende, einigende, aber auch scheidende Wirkung. Die Übereinstimmung in den grundlegenden Heilsaussagen gehört zum zielorientierten Lebensstil der συμμηταί.

Gewicht liegt auf dem Ausdruck »bedacht sein«. Paulus wünscht, daß auf die oben ausgeführte Vollkommenheit das Denken (φρονῶμεν)¹²² einheitlich, aktiv und zielorientiert ausgerichtet ist (3,15b). Als abstrakter Denkvorgang darf das nicht verstanden werden. Zusammen mit der Parallelstelle (2,2-5)¹²³ erklärt sich φρονέω vor allem in seiner einheitlichen Lebensausrichtung, die auf Christus, seine Wiederkunft und davon abgeleitet auf die Bedürfnisse des anderen ausgerichtet ist. Daß es nicht unbedeutend ist, was die einzelnen denken, zeigt sich an den Irrlehrern, die ganz auf das Irdische ausgerichtet sind (3,19). Das Denken, Sinnen, Trachten und Wollen des einzelnen in der Gemeinde wird daher den eigenen Lebensstil und damit den der Gemeinde wesentlich prägen und die Ziele bestimmen.¹²⁴

somit die Nachahmung das Thema der Umgestaltung einschließt, spielt dieser Punkt im Kontext der Irrlehrer (3,16-18) wohl keine Rolle. Die darin gründende Lebensgemeinschaft mit Christus gibt Anteil an der Kraft der Auferstehung, aber auch Anteil an seinem Leiden. Beides dient zur Umgestaltung, 3,10: συμμορφίζομενος (gleichgestaltet).

- 121 G. Delling, »στοιχεῖω«, ThWNT, Bd. VII, 666-669 (669), Anm. 21. In diesem Begriff ist schon das »Vorbild« mitzuhören (vgl. Röm 4,12).
- 122 Der Begriff φρονῶμεν, »denken«, spielt bei Paulus eine bedeutende Rolle. Von 26 Belegen im NT sind 23 bei Paulus zu finden. Allein der Philipperbrief weist 10 Stellen (1,7; 2,2a.2b; 2,5; 3,15a.15b; 3,19; 4,2.10a.10b) auf.
- 123 2,2-5: »dasselbe denkt (φρονήτε), dieselbe Liebe habt, einmütig das Eine denkend (φρονούντες) ... in der Dienstgemeinschaft (haltet) einander hervorragend über euch selbst ... Dies denkt (φρονεῖτε) unter euch ... in Christus Jesus« (Interlinearübers.).
- 124 So ist es verständlich, daß Paulus in den Auseinandersetzungen der Gemeinde mit Nachdruck seine Art zu denken (1,6.7) zum Denken am Wort Gottes (4,8.9) anleitet (vgl. Röm 12,2; 2Kor 10,5).

Die Ergebnisse des Kontextes können nun konkret auf den Ruf zur Mitnachahmung übertragen werden. Paulus will also sagen: Werdet, was ihr seid! Charakteristisch weisen die Begriffe im Kontext (3,12-16) alle in die gleiche Richtung.¹²⁵ Das heißt, die Lebensausrichtung und die geordnete Gemeindegestaltung soll sich einerseits in Übereinstimmung auf die Heilstatsachen von Kreuz und Auferstehung und die daraus resultierende geschenkte Gerechtigkeit durch den Glauben gründen. Zum anderen soll sich der gemeinsame Glaubenslauf am eschatologischen Ziel orientieren (3,20-21).

Der dynamische Lauf wird immer wieder ein willentliches Umorientieren erfordern. Dieser Prozeß beinhaltet ein Dahinterlassen der Selbstgerechtigkeit und des Egoismus, ein Leben aus der Sündenvergebung und die Bereitschaft, in der Kreuzesgemeinschaft mit Christus zu leiden. Dennoch kann die Vorwegnahme der eschatologischen Ganzheit zumindest ansatzweise im Gemeindealltag erfahren werden. Der Ruf, zusammen mit den anderen Nachahmer von Paulus zu werden, ist damit zugleich Aufforderung, verbindlich am Glaubensleben teilzunehmen. Aufgrund der gemeinsamen Lehrgrundlage der Heilstatsachen wird die gefährdete Gemeinde zur Einheit¹²⁶ geführt. Schon der Ausdruck *συμμηταί* beinhaltet demnach das ekklesiologische Element, weil es die Nachahmung von Paulus mit anderen zusammen meint. Nachahmung ist darum konkretes Tun, das im brüderlichen Miteinander sichtbar wird.

Aufgrund des exegetischen Befundes geht die vorliegende Untersuchung von der These aus, daß angesichts der massiven Beeinflussung der Irrlehrer ein einfacher Ruf zur Nachahmung zu kurz gegriffen hätte und darum zur Nachahmung mit anderen zusammen aufgefordert wird. Das heißt, die Steigerung vom einfachen Terminus *μηταί* zu *συμμηταί* hat seelsorgerliche Gründe, denn auf diese Weise werden die gefährdeten Gemeindeglieder hineingenommen in den konkreten Glaubensvollzug bereits bewährter Mitarbeiter. Die Einbeziehung ins Glaubensleben anderer hilft zum einen zur Umorientierung, andererseits führt es zur praktischen Anleitung im Christsein. Die Ermahnung zur Nachahmung mit anderen zusammen ist darum die beste Hilfe, die der abwesende Paulus geben kann. Aus diesem Grunde ist die Annahme durchaus berechtigt, daß Paulus den speziellen Begriff *συμμηταί* selbst gebildet hat.

125 Die Begriffe *τετελειωμαι* und *διώκω* (3,12.13) sind mit »zum Ziel kommen« (R. Schippers, »τέλος«, a.a.O., 1491-1497) und mit »auf das Ziel zulaufen« (W. Bauer, »σκοπός«, Wörterbuch, 1260) zu übersetzen.

126 So auch P. O'Brien, *Commentary on Philippians*, NIGTC, Grand Rapids 1991, 445.

3.5. Exegese zu Eph 5,1

3.5.1. Einleitung

Auch der Eph-Beleg, innerhalb der großen Paränese (4,1-6,20), enthält einen im NT einzigartigen Imperativ γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ: »Werdet nun Nachahmer Gottes« (5,1). Die außergewöhnliche Formulierung¹²⁷ der Nachahmung Gottes hat die jüdische Forschung, so zum Beispiel M. Buber, als »zentrale Paradoxie« empfunden. »Eine Paradoxie – denn wie vermöchte der Mensch den Unsichtbaren, Unfaßbaren, Gestaltlosen, nicht zu Gestaltenden nachzuahmen?«¹²⁸ Das Empfinden von Buber ist zu verstehen. Doch der Kontext löst die Paradoxie auf. Auf der einen Seite ist die Konjunktion καὶ zu beachten, die den Aufruf zur Nachahmung mit Vers 2 »und wandelt in Liebe, wie auch der Christus euch geliebt« verbindet. Auf der anderen Seite zieht γίνεσθε οὖν (5,1: werdet nun) eine Schlußfolgerung und bindet das Vorausgehende (4,31-32) an die *mimesis*-Aussage.

3.5.2. Die Stellung innerhalb der Paränese

Die Einbindung der *mimesis*-Aussage in die ganze Paränese (4,1-6,20) wird durch die schlußfolgernden Sätze, die einleitend jeweils mit der Konjunktion οὖν (nun) beginnen, in Verbindung mit dem Ausdruck περιπατέω (wandeln) deutlich. Diese Sätze strukturieren den Ermahnungsteil, wie ein Überblick zeigt:

- 4,1: Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγώ ... ἀξίως περιπατῆσαι
»Ich ermahne euch nun, ... wandelt würdig«
- 4,17: Τοῦτο οὖν λέγω ... μηκέτι ὑμᾶς περιπατεῖν
»Dies nun sage ich, ... daß ihr nicht mehr wandelt«
- 5,1: Γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ ... καὶ περιπατεῖτε ἐν ἀγάπῃ
»Werdet nun Nachahmer Gottes ... und wandelt in Liebe«
- 5,15: Βλέπετε οὖν ἀκριβῶς πῶς περιπατεῖτε
»Seht nun genau zu, wie ihr wandelt«

Weil durchgehend περιπατέω (wandeln) benutzt wird, korrespondieren diese Leitworte. Hinzu kommt eine wichtige Beobachtung. Es ist auffällig, daß der Imperativ zum »Wandel in Liebe« in Verbindung mit der *mimesis* nur in 5,1-2 mit der selbstlosen Liebe Christi und seinem Opfertod begründet wird: »Wandelt in Liebe, wie auch (καθὼς καὶ) der Christus euch geliebt und sich selbst für uns dahin-

127 Wenn der Epheserbrief wirklich ein Rundbrief war, dann ist der unpersönliche Aufruf zur Nachahmung verständlich. Zur Rundbrieftheorie vgl. D.A. Carson/D.J. Moo/L. Morris, a.a.O., 309-311.

128 M. Buber, »Nachahmung« Gottes«, Werke, Schriften zur Bibel 2, München 1964, 1053-1065 (1060).

gegeben hat.« Die christologische Begründung verleiht der *mimesis*-Aufforderung innerhalb der Paränese (4,1-6,20) eine zentrale Stellung.¹²⁹ Wenn Paulus den Imperativ zur Nachahmung Gottes genau in die theologische Mitte der Paränese positioniert und den Inhalt als Lebenswandel in Liebe definiert, ist es wohl exegetisch legitim, alle Imperative der Paränese in die Aufforderung zur Nachahmung einzuschließen.¹³⁰ Daher beinhaltet die Aufforderung zur Nachahmung Gottes umfassend das Christsein. Als Definition – im Rahmen des Epheserbriefes – böte sich dann an: Nachahmung ist damit das geist-erfüllte Leben (5,18-19), das sich im Miteinander und im Dienst für Familie und Hausgemeinde (4,1-32) und überhaupt in allen Lebensbeziehungen (5,25-6,9) sowie in der geistlichen Kampfführung (4,26; 6,17) realisiert. Die Nachahmung Gottes dient der qualitativen Erbauung der Gemeinde (4,25-32). Während im ganzen Abschnitt die ethisch-ekklesiologische Motivation zum nachahmenswerten Verhalten dominiert, wird in Vers 30 die pneumatologisch-eschatologische Verantwortung herausgestellt: »Und betrübt nicht den Heiligen Geist Gottes, mit dem ihr versiegelt worden seid auf den Tag der Erlösung hin.« Auch dieser Imperativ ist in der Aufforderung zur Nachahmung enthalten. Mit diesen wenigen Bemerkungen deutet Vers 30 in Verbindung zur *mimesis* erstmalig die Möglichkeit an, daß die vom Geist durchwirkte Nachahmung nicht nur zum Stillstand kommen, sondern sogar ganz verloren werden kann.

3.5.3. Textstruktur zu Eph 4,32-5,2

Die beiden Konjunktionen *καθὼς καὶ* (so wie) in 4,32b und 5,2b stehen parallel, während sich die Aufforderung zur Nachahmung Gottes in 5,1 durch *οὖν* (nun) als schlußfolgernde Steigerung von 4,32 absetzt. Das verbindende *καὶ* (und) zwischen 5,1 und 5,2 setzt die Nachahmung Gottes mit dem »Wandel in Liebe« parallel. Es ist äußerst interessant, daß Paulus die Aufforderung zur Nachahmung genau in die Mitte (5,1a) der beiden *καθὼς*-Sätze (4,32b; 5,2b) plaziert. Das Vorbild der Nachahmung wird somit von zwei Seiten bestimmt: von der Vergebung Gottes (4,32b) und der Liebe in Christus (5,2b) am Kreuz. Beides gehört untrennbar zusammen.

129 M. Barth, *Ephesians: Translation and Commentary on Chapters 4-6*, AB, Garden City 1960, 585.

130 M.E. Hopper bezieht nur die Imperative von 5,3-20 ein. M.E. Hopper, a.a.O., 165-166. Anders A.T. Lincoln, *Ephesians*, WBC 42, Dallas 1990, 299.

Offensichtlich liegt in 4,32, »Werdet aber¹³¹ zueinander gütig, mit-leidig, und vergebet einander«, ein Klimax zur Vergebung hin vor. Aus der »beharrlichen Freundlichkeit«¹³² wächst das tief empfundene Erbarmen und daraus die Bereitschaft zur Vergebung.¹³³ Der einmalig bei Paulus¹³⁴ gebrauchte καθώς-Satz, »wie auch Gott in Christus euch vergeben hat« (4,32b), bestätigt die Begründung der zu gewähren- den Vergebung. Daneben wird von der gegenseitigen Vergebung gesprochen, die sich im Miteinander der Gemeinde zu bewähren hat. Καθώς hat einen kausalen und vergleichenden Sinn.¹³⁵ Die kausale Bedeutung ist bereits vorausgesetzt, was auch der Aorist ἐχαρίσατο (vergeben) bestätigt. Darum wird auf die einmalige Erlösung am Kreuz »in Christus« hingewiesen. Außerdem beinhaltet der Ausdruck χαρίζομαι, »vergebet«, das unverdiente Geschenk der Gnade, χάρις, Gottes (1,6; 2,8) in der Hingabe des »Christus« (5,2; vgl. Röm 5,8).¹³⁶ Beides hat die Gemeinde bereits erfahren (1,7). Gottes innerstes Wesen wird in der beharrlichen Freundlichkeit und im tief bewegten Erbarmen durch den Tod Christi am Kreuz anschaulich. Der ganze Satz läßt erkennen, daß das Gewicht von καθώς auf dem vergleichenden Sinngehalt liegt. Eindeutig ist deshalb das Heilsgeschehen am Kreuz Maßstab und Vorbild des nachzuahmenden Handelns in der Gemein- de. Um die volle Bedeutung vor Augen zu führen, zitiert Paulus of- fenbar eine urchristliche Bekenntnisformel: »Wie auch Christus uns (ἡμᾶς)¹³⁷ geliebt und sich selbst für uns (ὑπὲρ ἡμῶν) hingegeben hat als Gabe und Schlachtopfer, Gott zu einem Duft von Wohlgeruch.« Der Aorist ἠγάπησεν (geliebt hat) und παρέδωκεν (dahingegeben hat) weist auf die einmalige freiwillige Selbsthingabe Christi im erlö- sendem Kreuzestod hin. So zeigt sich in der völligen Selbstlosigkeit

131 Mit γίνεσθε (4,32: werdet aber) wird zusammenfassend, im Kontrast zum ge- meindezerstörenden Verhalten (4,31), zur gemeindeaufbauenden Lebensführung aufgefordert.

132 Walter Lohrmann, Frucht und Gaben des Heiligen Geistes, Theologie und Dienst 13, Gießen 1978, 23-24 (23). 1Kor 13,4.

133 Anders K. Berger, »χαρίζομαι«, EWNT, Bd. III, 1093-1095 (1095). Er übersetzt χαρίζομαι (4,32a) mit »seid freundlich« untereinander, denn für ihn geht es im Kontext »nicht um Schuld«. Die negativen Verhaltensweisen sprechen jedoch eindeutig von Sünden, die das Gemeindeleben zerstören, den Geist Gottes betrü- ben und darum der Vergebung »Gottes in Christus« bedürfen (4,32b; 5,1-2).

134 M.E. Hopper, a.a.O., 162.

135 A.T. Lincoln, a.a.O., 310.

136 »Es erweist aber seine Liebe zu uns Gott (dadurch), daß (als) noch Sünder wa- ren wir, Christus für uns gestorben ist« (vgl. auch Röm 8,32).

137 Im Kontext findet sich das Personalpronomen »euch« (z.B. 4,32; 5,3). Die zitierte Bekenntnisformel erklärt indes den »merkwürdigen Wechsel« zu »uns«. J. Gnlika, Der Epheserbrief, HTKNT 10/2, Freiburg i.Br. 1971, 245.

Jesu der Erweis uneingeschränkter Liebe und die Willigkeit, stellvertretend »für uns«, das heißt für unsere Sünden, zu sterben (1,7). Das Vorbild Christi erhält noch eine Vertiefung, wenn die Annahme stimmt, daß das urchristliche Bekenntnis in Jes 53,4-5 wurzelt: »... unsere Leiden hat er getragen ... unsere Schmerzen ... auf sich geladen, durchbohrt um unserer Vergehen willen, zerschlagen um unserer Sünden willen.« Folglich wird der leidende Gottesknecht zum Maßstab der Gemeindeethik. Diese göttliche Liebe hat nichts mit der menschlich sentimentalischen Wohlfühlhilfe gemeinsam. Ganz im Gegenteil. Hier werden freiwillig Lasten und Leiden, ja, Schmerzen der anderen zur Auferbauung der Gemeinde getragen. Die Liebe Christi ist ein Willensentschluß im freiwilligen Gehorsam gegen Gott.¹³⁸ Die alttestamentliche Opfersprache »als Gabe und Opfer« nimmt den priesterlichen Dienst und das Schlachtopfer auf. Beides, das Ganzopfer und der vermittelnde Priesterdienst, sind in Christus vereint.¹³⁹ Die Hinzufügung »Gott zu einem Duft von Wohlgeruch« ist darum keine »rhetorische Auffüllung«¹⁴⁰, sondern, wie Eichrodt herausarbeitet, Gottes Beschwichtigungsgesandtschaft für Gott in der Annahme des Opfers.¹⁴¹ Die aufopfernde Liebe Christi hat demnach durch seine Ganzhingabe die Versöhnung und damit Vergebung zwischen Gott und den Menschen erwirkt. Die liebende Hingabe Christi (5,2b) und das vergebende Handeln Gottes »in Christus« (4,32) gehören zusammen. Hiermit ist die Nachahmung theologisch und christologisch begründet. Die Nachahmung Gottes geschieht demgemäß in der Nachahmung Christi.¹⁴² Und Christus hat, um die Frage Bubers in Kürze zu beantworten, das Wesen des unsichtbaren Gottes offenbart und abgebildet.

Wesentliches Merkmal der Nachahmung Gottes im Epheserbrief ist die Tatsache, daß die ungeheure Forderung der Vergebung im Indikativ, Gottes geliebtes Kind zu sein, wurzelt (5,1b). Die Konjunktion $\omega\varsigma$ weist auf die Voraussetzung hin, entsprechend dem Kindsein Nachahmer Gottes des Vaters zu werden (5,1a). Die imperativische Präsensform von $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\sigma\theta\epsilon$ bringt den Reifeprozess der nachahmenden Kinder zum Ausdruck. Unter den liebenden Zuwendungen des Vaters (vgl. 1,3-14; 3,14-21) reifen die Kinder immer mehr zu Nachahmern

138 Vgl. Hebr 10,5-10. In der Selbsthingabe Jesu wird das Tun des Willens Gottes von Christus herausgestellt.

139 Vgl. Lev 1,3-9; Röm 8,34; Hebr 9,11-15.

140 R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser, EKK X, Zürich 1982, 217.

141 Etwa Gen 8,21; Lev 1, 9.13.17; 26,31; Ez 6,13. Vgl. W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, Berlin ³1948, 62.

142 Vgl. auch H. Schlier, Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar, Düsseldorf 1957, 231.

des Vaters heran. Damit ist das liebende Vater-Kind-Verhältnis die Grundlage zur Nachahmung. In 5,1 scheinen auch Anklänge zur Jesustradition bei Lukas vorzuliegen. So ist es denkbar, daß Paulus Lk 7,47, »Wem viel vergeben ist, der liebt viel«, aufnimmt. Die Nachahmung Gottes des Vaters besteht darin in der Weitergabe der unverdienten grenzenlosen Liebe in der gegenseitigen Vergebung. So ist das Geforderte bereits gegeben. Die Forderung zur Nachahmung ist daher nicht unerfüllbares Gesetz, sondern Evangelium und kann von den geliebten Kindern Gottes erwartet werden. Daraus ergibt sich ein grundsätzlicher Merksatz: Die Nachahmung Gottes macht nicht zu Kindern Gottes. Es ist umgekehrt: Erst die geliebten Kinder Gottes können Nachahmer Gottes werden!¹⁴³ Gotteskindschaft und Nachahmersein gehören zusammen (vgl. 1Kor 4,15-16).

3.6. Überleitung

»Sitz im Leben« der zurückliegenden Entfaltung, der paulinischen Aussagen zur Wortgruppe μιμῆομαι, sind konkrete Krisen in der Gemeinde. Das paulinische Merkmal besteht in der Tatsache, daß Paulus jeweils die Gemeinden zur Nachahmung aufruft, die er und sein Mitarbeiterteam gegründet haben. Ein persönliches, vorbildliches Verhältnis war daher immer gegeben. Es ist erstaunlich, daß die Terminologie μιμῆομαι nun auch in den nicht-paulinischen Schriften zur Anwendung kommt. Inwieweit sich die paulinische Konzeption der Nachahmung mit dem Hebräer- und 3. Johannesbrief deckt, ist im folgenden zu prüfen.

3.7. Hebräerbrief

3.7.1. Einleitung

O. Michel¹⁴⁴ hat die regelmäßig vorkommenden paränetischen Abschnitte¹⁴⁵ als »letzte Zuspitzung« der christologisch-soteriologischen Grundlage erkannt. Die seelsorgerlich ausgerichteten Weisungen, die bis zur scharfen Warnung reichen (u.a. 4,11; 6,1-8; 10,26-31; 12,15-17),

143 Nach M. Luther zit. nach: J.B. Webster, »The Imitation of Christ«, TynBul 37 (1986), 95-120 (101). Anders W. Michaelis, a.a.O., 674. Gerade in 5,1 ist nach Michaelis grundsätzlich ein Abstand »zwischen Gott und Mensch« festgehalten, »und es könne daher schlechterdings keine Nachahmung gemeint sein, durch die man dem Vorbild gleich oder ähnlich zu werden versucht«.

144 O. Michel, Der Brief an die Hebräer, KEK 13, Göttingen ⁷1975, 27.

145 Vgl. 2,1-4; 3,1-2.7-19; 4,14-16; 5,11-6,20; 10,19-25; 12,1-29; 13,1-7 u.a.

lassen die Ermüdungserscheinungen und den geistlichen Stillstand (5,11; 12,12-13) einer Gemeinde in der zweiten Generation vermuten (2,3; 13,7). Die Lage ist besonders ernst, denn die Gemeinde steht offenbar vor einem erneuten Glaubenskampf (10,32-34; 12,1.4). Weil der Verfasser des Briefes um eine vom falschen Verständnis des AT gefährdete Gemeinde ringt, wendet er unter anderem die typologische Auslegung des AT an. Auf diese Weise wird zur Glaubensfestigkeit und berechtigten Hoffnung ermutigt und ermahnt. Der zweimalige Aufruf zur *mimesis* überrascht daher nicht (6,12; 13,7), sondern ordnet sich folgerichtig in die Vorbild-Theologie des Hebräerbriefes ein. Neben dem Substantiv μιμηταί (6,12: Nachahmer) wird auch das Verb μιμῆσθε (13,7: ahmt nach) verwendet.

3.7.2. Exegese zu Hebr 6,12

Der Verfasser ringt mit leidenschaftlichem Verlangen, »daß jeder« in der Gemeinde »denselben« schon bewiesenen »Eifer«¹⁴⁶ im Dienst an den Heiligen (6,10) nun »aber« auch »zur volle(n) Gewißheit der Hoffnung bis ans Ende« einsetzen soll (6,11). Das selten gebrauchte Wort πληροφορία¹⁴⁷ ist im Hebr zutreffend als »volle Gewißheit« übersetzt (10,22), denn der Gemeinde wird die »vorliegende Hoffnung« (6,18), deren Inhalt das bereits erreichte Heil (6,19) und Jesus »als Vorläufer« ist (6,20), als volle Gewißheit beschrieben. Deshalb ist jeder einzelne aufgerufen, mit Eifer diese Hoffnung bis zum Ziel, τέλος – d.h. ein Leben lang – festzuhalten (6,11). Wie die Textstruktur zeigt, dient das eifrige Festhalten der Hoffnung dem Ziel, Nachahmer zu werden: »damit ihr nicht träge werdet, sondern Nachahmer derer, die durch Glauben und Ausharren die Verheißungen erben«. Während in 5,11 das Trägesein bereits eingetreten ist und als mangelnde Aufnahmefähigkeit des gehörten Wortes Gottes erklärt wird, stehen die Folgen in 6,12 noch aus. Darauf weist die Verneinung μή in Verbindung mit dem im Konjunktiv stehenden Aorist γένησθε (ihr werdet) hin.¹⁴⁸ Also hat der Ausdruck ἠσθητός (träge) hier eine nuancierte Bedeutung, die der »lebendige(n) Spannkraft«¹⁴⁹ des hoffenden Glaubens. Diese soll nicht verspielt werden, was vollends zum Abfall führen würde. Durch die Aufhebung von μή (6,12a: nicht) ist aus-

146 Der Eifer ist Frucht des Geistes. So z.B. Röm 12,11: »... im Eifer nicht zögernd, im Geist brennend, dem Herrn dienend« (u.a. auch 2Kor 7,12; 8,7.16; Eph 4,3).

147 Der Begriff ist selten im NT gebraucht. Sonst nur noch bei Paulus. Vgl. 1Thess 1,5 und Kol 2,2.

148 Diese grammatische Form weist auf die »stärkste Verneinung zukünftigen Geschehens« hin. E.G. Hoffmann/H. von Siebenthal, a.a.O., 355.

149 H. Peisker, »ἠσθητός«, ThWNT, Bd. IV, 1120.

drücklich gesagt, daß das angespannte, eifrige Festhalten an der Hoffnung zu Nachahmern werden läßt.

Jeder einzelne in der Gemeinde soll folglich die Hoffnung fixieren, damit die Christen zu Nachahmern »derer werden, die durch Glauben und Langmut die Verheißungen erben« (6,12). Vorbild der Nachahmer sind die, die »durch Glauben und Ausharren die Verheißungen« erben. Die Identität der Ererbenden ist für diese Untersuchung nicht wichtig. Vielleicht kann aus der grammatischen Form des Präsens Aktiv der Schluß gezogen werden, daß die »Ererbenden« mitten unter der Gemeinde leben. Ausschlaggebend ist allerdings die Feststellung, daß die Ererbenden in vorbildlicher Weise ihren ausharrenden Glauben leben und dadurch die Verheißungen¹⁵⁰ erlangen. Inhalt der Nachahmung ist nicht der Eifer¹⁵¹, sondern der Glaube, der ein Leben lang an der verheißenen Hoffnung ausharrend festhält. Der Wechsel vom Singular (6,11: »jeder von euch«) zum Plural (6,12: »damit ... ihr werdet Nachahmer«) ist bedeutsam. Im Eifer des einzelnen, der in der vollen Gewißheit die Hoffnung konsolidiert, vollzieht sich die Nachahmung der Gemeinde. Dem einzelnen in der Gemeinde kommt darum große Verantwortung zu. Infolgedessen ist es nicht gleichgültig, wie der einzelne seinen persönlichen Glauben lebt. Jedermann braucht das durch »Gewöhnung« eingeübte Hören (5,14) in der persönlichen Beziehung zu Jesus und in der »Versammlung« (10,25). Nur so kann die volle Gewißheit der Hoffnung bis zum Ziel durchgehalten werden. Wer hier Abstriche macht, kommt unweigerlich in eine Glaubenskrise hinein und gefährdet sich selbst und die Gemeinde (6,12). So beeinflusst jeder mit seiner Glaubenshaltung die ihn umgebende Gemeinschaft, ob er dies bewußt will oder nicht.

Mit 6,13ff wird der Inhalt des Nachahmens exemplarisch an Abraham (Gen 22,16-17) präzisiert (6,13-15). Damit greift der Verfasser aus der Schar der »Ererbenden« (6,12) das für die Hebräer entscheidende Glaubensvorbild heraus (2,16; 7,1.2.4; 11,8.17). Allerdings liegt der Akzent eindeutig zuerst auf Gottes Handeln (6,13). Gott selbst garantiert, daß Jesus »als Vorläufer« die Hoffnung sichert, denn auch er ist mit einer »eidlichen Versicherung ... für die Ewigkeit« eingesetzt (7,28; 6,20). Ein wesentlicher Bestandteil der Nachahmung, auf

150 Auffälligerweise wird in 6,12 der Plural ἐπαγγελίας und in 4,1 und anschließend an 6,12 in 6,13.15 der Singular verwendet. Trotzdem scheint hier kein festes Konzept vorzuliegen, weil einmal der Plural und dann wieder der Singular gebraucht wird (vgl. 4,1; 6,12.15.17; 7,6; 8,6; 9; 10,36; 11,9.13.17.33.39). Vom AT herkommend gilt: es gibt nur eine Verheißung (6,18: »festzuhalten an der vorliegenden Hoffnung«, vgl. Apg 26,6-7) mit je verschiedenen Aspekten. Vgl. dazu W.C. Kaiser, Jr, *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids 1991, 264.

151 W. Bauer, »μυμέομαι«, Wörterbuch, 865. Bauer übersetzt u.a. mit »nacheifern«.

den sich der Gläubige verlassen kann, besteht darum in der rechtlich zugesicherten Verheißung Gottes.¹⁵² Insofern kann selbst die Sünde Gottes Verheißungen nicht aufheben. Die ewig gültige Verlässlichkeit der Zusagen Gottes werden gerade in der atl. Verankerung verstärkt und zur Hilfe für die Briefempfänger an der individuellen Lebensführung von Abraham anschaulich gemacht. Hier zeigt sich, daß die verheißenen Worte zur Erfüllung kamen. Dieser typologische Schriftgebrauch dient zur Vergewisserung, daß sich geduldige Ausdauer und eifernder Glaube lohnen.

3.7.3. Exegese zu Hebr 13,7(8)

Einleitung. Kapitel 13 scheint ursprünglich eine Katechese gewesen zu sein.¹⁵³ Wahrscheinlich wurde sie von denen überliefert, die das Wort des Herrn gehört haben (2,4; 13,7). Daher erfahren die Hebräer vielleicht nichts Neues, sondern werden an die Gemeindevorstellungen erinnert. Ob die Anweisungen (13,1-6) mit ihren einzelnen Ermahnungen durch die Verse 7-8 zusammengefaßt werden, muß offen bleiben. Eine sprachliche Verbindung ist nicht feststellbar. Es kann nur vermutet werden, daß die ἡγούμενοι (Führer) die Anweisungen (13,1-6) nicht nur »gesagt«, sondern auch im »Glauben« bis zum »Ausgang des Lebenswandels« selbst gelebt (13,7) haben. Während die ersten Führer der Gemeinde schon gestorben sind, wird mit 13,8 der Bleibende betont: Der Aufruf zur Nachahmung der bereits vollendeten Gemeindeführer und die Ermahnung zum Gehorsam gegen die gegenwärtigen »Führer« (13,17) korrespondieren. Es ist zu fragen, warum die Nachahmung der bereits verstorbenen Gemeindeführer und nicht der gegenwärtigen Führer gefordert wird, die doch klar vor Augen stehen.

Der Satz (13,7), der zur *mimesis* des »Glauben(s)« auffordert, hat entsprechend der ganzen Paränese einen rhythmischen Stil. Nach dem Gedenken und Anschauen soll nachgeahmt werden. Die pädagogische Zielsetzung muß mitgehört werden, denn dieser Zwischenschritt leitet zum dynamischen Lernprozeß der *mimesis* an. Der Imperativ Präsens Aktiv *μνημονεύετε* (gedenkt) fordert die Hebräer auf, das begonnene Gedenken an die Gemeindeführer fortzusetzen. Die »Führer«¹⁵⁴ werden zwar nicht mit Namen genannt, doch scheinen es

152 E. Grässer scheint einseitig zu sein, weil er die *mimesis* im Hebr wohl nur »als typische Termini des sittlichen Bemühens ... und der Tugendlehre« interpretiert. E. Grässer, *Der Glaube im Hebräerbrief*, MThSt 2, Marburg 1965, 125.

153 O. Michel, a.a.O., 283.

154 Der Plural erscheint nur dreimal im NT (Hebr 13,7.13.24). Wichtig ist Hebr 13,24, weil die »Führer«, »ἡγουμένων ὑμῶν«, als eigene Gruppe unter den »Hei-

beeindruckende Persönlichkeiten gewesen zu sein, deren sich die Gemeinde gerne erinnerte. Der Plural ἡγουμένων (Führer) verdient Beachtung. Die Gemeinde wird somit von Anfang an von einem Team und nicht von einer dominierenden Einzelperson geleitet (13,17.24).

Nach dem Imperativ des Erinnerns wird zum Anschauen aufgerufen. Die Anweisung zum wiederholt genauen Anschauen über »den Ausgang des Lebenswandels« ist notwendig. W. Bauer¹⁵⁵ zeigt, daß sprachlich in ἔκβασις, Ausgang, der »Erfolg« beziehungsweise der »Ertrag« des Lebens enthalten ist. Die Hebräer werden hiermit besonders auf die Ausreifung und Frucht eines bewährten Glaubenslebens verwiesen.¹⁵⁶ Das ausgereifte Glaubensleben gilt es sich durch wiederholtes Anschauen einzuprägen. Auf diese Weise ist der Gemeinde ein qualitativ hohes Vorbild gegeben. Die Blickrichtung ist bedeutungsvoll. Nicht das einzelne Glaubenserlebnis wird zur Nachahmung empfohlen¹⁵⁷, sondern das bewährte Glaubensleben¹⁵⁸. Nach der Textstruktur stehen das gesagte Wort Gottes und die Ausreifung des Glaubenslebens parallel. Das Führungsteam ist demnach zweifach qualifiziert. Sie haben das Wort Gottes gesagt und selbst kontinuierlich bis zur Ausreifung gelebt. Daraus ergibt sich der Merksatz: Zur nachahmenswerten Vorbildlichkeit gehört das Vorsagen und Vorleben des Wortes Gottes.

Vordergründig ist es eine Überraschung, wenn der Verfasser nicht den Nachvollzug der Lebensgestaltung einklagt¹⁵⁹, sondern unter dem wiederholenden Betrachten des ausgereiften Lebenswandels die gemeinsam fortdauernde Nachahmung, μιμεῖσθε, des Glaubens fordert. Es ist zu fragen, ob der Verfasser den Glauben gegen die Lebensführung ausspielt. Das ist keineswegs der Fall, denn der Glaube ist ja Grundlage für die Lebensgestaltung. Der Brief bestätigt dies ausrei-

ligen« begrüßt werden. Das läßt auf eine Gemeindestruktur schließen. Ebenso ist der Singular nur dreimal im NT belegt (Mt 2,6 und Lk 22,26: »... der Größere unter euch sei wie der Jüngere und der Führende, ὁ ἡγούμενος, wie der Dienende« und Apg 14,12: »Paulus der Führende das Wort«.)

155 W. Bauer, »ἔκβασις«, Wörterbuch, 393-394. Der Märtyrertod ist aus der Wendung nicht zwingend herauszulesen.

156 Ausdrücklich preist Jesus solche Leute selig: Lk 11,28: »... selig (sind) die Hörenden das Wort Gottes und Bewahrenden«.

157 Es sollte zu denken geben, daß nicht das Spektakuläre oder das einzelne Glaubenserlebnis zur Nachahmung empfohlen werden.

158 Das Lebensalter spielt keine Rolle, um Vorbild sein zu können. Vgl. 1Tim 4,12: »Niemand dich wegen der Jugend verachte, sondern ein Vorbild sei der Gläubigen im Reden, im Wandel, in (der) Liebe, im Glauben, in (der) Reinheit!«

159 Im Gegensatz zu den paulinischen Belegstellen zur *mimesis* (Eph 5,1; Phil 3,17; 2Thess 3,6-7).

chend. Immer wieder wird aufgrund des zugesagten beziehungsweise gehörten und rechtmäßig verbürgten Wortes die Vorbildlichkeit des durchgehaltenen Glaubens und das ungebrochene Vertrauen auf Gottes Verheißungen vor Augen geführt (6,12-15; 11,1ff). Selbst die Gemeindeleiter haben das »Heil ... durch den Herrn ... gehört« (2,3) und glaubend angenommen. Dadurch hat der Herr die Rechtskräftigkeit¹⁶⁰ und Gültigkeit des Heils – auch für die gegenwärtig lebende Gemeinde – »bestätigt« (2,3).¹⁶¹ Die Lebensgestaltung im Glauben erhält von da kolossale Wichtigkeit und bekommt geradezu exegetischen Charakter.¹⁶²

Nach dem Verständnis von 2,3-4 sind aus den Hörern zunächst die Verkündiger des Heils geworden. Deswegen kann davon ausgegangen werden, daß die verstorbenen Gemeindeleiter (13,7) mit den Erstverkündigern unter den Hebräern identisch sind¹⁶³, denn sie haben »das Wort Gottes« gesagt (Aorist!). Es gibt berechtigte Gründe, anzunehmen, daß den Gemeindegründern einzelne atl. und ntl. Überlieferungen vorlagen. Kapitel fünf und sechs lassen sogar auf eine reiche Katechesensammlung schließen: »die Grundbegriffe des Anfangs der Lehrworte Gottes« und »die Anfangslehre von Christus« (5,12; 6,1).¹⁶⁴ Der ausgereifte Glaube, der eine veränderte Lebensgestaltung zur Folge hatte, ist Anzeichen, daß die Verkündiger des Wortes selbst im beständigen Hören und glaubenden Annehmen des Wortes geblieben sind. Vermutlich haben die Gemeindeführer ebenso wie die Gemeinde im Glauben in den »früheren Tagen ... viel Leidenskämpfe erduldet« und waren mit »Schmähungen und Drangsale(n) zur Schau gestellt« (10,32-33).

Dieser durchgehaltene Glaube konnte allerdings nicht aus eigener Stärke und Kraft gelebt werden. So fügt der Verfasser vermutlich ein urchristliches Bekenntnis¹⁶⁵ ein, das die christologische Begründung

160 Das Wort βέβαιος (2,3; 13,9) hat juristischen Charakter. Vgl. H. Schlier, »βέβαιος«, ThWNT, Bd. I, 600-603.

161 Das Heil wird aber auch »durch Zeichen sowohl als auch durch Wunder und verschiedene Machttaten und Zuteilungen (des) heiligen Geistes« bestätigt (2,3-4). Erstaunlicherweise erleben die Gemeindegründer damit ähnliches wie schon Paulus (vgl. etwa 1Thess 1,5). Hier wie dort wird jedoch nicht zur Nachahmung der Gaben aufgefordert.

162 Vgl. Joh 1,18: »Niemand hat Gott jemals gesehen; der eingeborene Sohn, der in des Vaters Schoß ist, der hat ihn kundgemacht«, ἐξήγησάτο. Jesus hat Gott ausgelegt, er hat durch sein Leben erklärt, wer und wie Gott ist.

163 So auch F. Laub, Verkündigung und Gemeindeamt. Die Autorität der ἡγούμενοι (Hebr 13,7.17.24), SNTU 6/7 (1981/82).

164 R. Riesner, Jesus als Lehrer: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, WUNT 2/7, Tübingen ³1988, 57.

165 Ähnlich vgl. Ex 3,14; Offb 1,4.8; 4,8; 11,27; 16,5.

für diesen vorbildlichen Glauben gibt (13,7): »Jesus Christus gestern und heute derselbe und in den Ewigkeiten.« Obwohl die Gemeindegründer schon gestorben sind, kann ihr von Jesus Christus geprägter Glaube zur Nachahmung empfohlen werden, weil »Jesus Christus gestern und heute derselbe« ist. Er hat den Gemeindegründern die ausdauernde Glaubensstärke gegeben (12,2) und ihren Glauben zur Ausreifung gebracht. In den Glaubensvorbildern ist demzufolge das Handeln von Jesus Christus selbst zu sehen. Die Tatsache, daß »Jesus Christus ... heute derselbe« bleibt, soll die Gemeinde im konkreten Hören des Hebräerbriefes zur Nachahmung des Glaubens motivieren. Christus allein ist die Garantie, daß der in ihn gesetzte Glaube, wie schon zu Lebzeiten der Gemeindegründer, auch »heute« nach dem Wandel der Zeit nicht enttäuscht wird.

Es ist schließlich noch auffallend, daß im Blick auf die Nachahmung die bereits verstorbenen Gemeindegründer den gegenwärtig lebenden vorgezogen werden. So soll nun nach dem Grund für die unterschiedlichen Aufrufe einerseits zur Nachahmung (13,7) und andererseits zum Gehorsam (13,17) gefragt werden. Der geforderte Gehorsam wird mit der besonderen Aufgabe der Gemeindeführer begründet, »denn sie wachen über (die) Seelen« (13,17). Die geistliche Leitungsfunktion der Gemeindeführer erklärt damit den geforderten Gehorsam. Ein träge und müde gewordenes Glaubensleben wird dagegen am besten durch den vorbildlich ausgereiften und bewährten Glauben der vollendeten Gemeindegründer motiviert. Allein das ist entscheidend: Die Nachahmung soll sich an denen ausrichten, die schon ans Ziel gekommen sind.

3.8. Der dritte Johannesbrief

3.8.1. Einleitung

Die drei Vokative im Brief (2; 5; 11: »Geliebter«) sollen den Empfänger aufmerken lassen. Der dritte Gebrauch läßt nicht nur aufhorchen, sondern wird durch die negative Ermahnung verstärkt: 11, »Geliebter, ahme nicht nach das Böse«. Darum ist die verneinend formulierte Ermahnung eine Warnung vor falscher *mimesis*. Neben dem Hauptthema der Gastfreundschaft wird zugleich die Problematik der Gemeindeführung verhandelt, denn Diotrefes versucht, mit autoritären Mitteln auf Kosten der Gemeinde eine Führungsposition zu gewinnen (9). Der Verfasser ist sehr beunruhigt über den negativen Einfluß, den Diotrefes ausübt, denn offensichtlich wird sein Verhalten in der Gemeinde nicht gehindert. Aus diesem Grunde scheint der Brief überhaupt geschrieben worden zu sein. Johannes, der Verfasser,

weiß um die infizierende Wirkung des bösen Vorbildes. Er ist in Sorge um »den geliebten« Gaius, und darum erfolgt die Ermahnung: »... ahme nicht nach das Böse, sondern das Gute« (11). Das Gewicht der Ermahnung wird aber besonders durch die theologische Begründung¹⁶⁶ »Wer Gutes tut, ist aus Gott; wer Böses tut, hat Gott nicht gesehen« unterstrichen (11). Die Satzstruktur von 11 zeigt, daß explizit die Aufforderung »ahme ... nach ... das Gute« vorhanden ist. Denn die Gegenüberstellung von ἀλλὰ (11) hebt das μὴ (11) auf. Zweifellos beinhaltet die Warnung vor der Nachahmung des Bösen die Aufforderung zur Nachahmung des Guten (11), und die theologische Begründung ist zugleich inhaltlich die Mitte des Briefes. Es kann angenommen werden, daß Johannes zu den Gemeindegründern zählt, weil er verantwortliche Brüder sendet, die ihn über den Zustand der Gemeinde informieren (4). Nach dem Gesamteindruck des Briefes kann das, was R. Bultmann zum ersten Brief schreibt, sicher auch hier gelten: »Der Verfasser des Schreibens (ist) sich seiner Autorität bewußt, ... und zwar als ... Träger der Tradition«¹⁶⁷ (vgl. 1Joh 1-3).

Es kann von mehreren¹⁶⁸ Hausgemeinden ausgegangen werden. Der missionarische Dienst der Reisebrüder ist nur dann durchführbar, wenn die einzelnen Hausgemeinden den Dienst der Gastfreundschaft und damit zugleich die Bruderliebe praktizieren. So werden die Gemeindeglieder »Mitarbeiter« in der Verbreitung des Evangeliums (7-8). Das ist der Rahmen, in dem die Aufforderung zur *mimesis* ergeht und der deren Inhalt bestimmt.

3.8.2. Exegese

Vers 11 hat zwar den Klang einer allgemeinen Regel, aber der erste Satz (11) ist eine konkrete Anweisung an Gaius. Beachtenswert ist die Tatsache, daß die im Imperativ Präsens stehende Weisung μιμοῦ (ahme nach) in Verbindung mit der Negation μὴ (nicht) gewöhnlich auf »etwas schon Bestehendes«¹⁶⁹ hinweist, was aber aufhören soll. Die grammatische Erklärung würde voraussetzen, daß Gaius durch »das Böse« schon beeinflusst ist. Eine totale Vereinnahmung liegt allerdings nicht vor, denn Gaius wandelt in der Wahrheit (3) und hat »treu ... an den Brüdern, und zwar an Fremden«, in Liebe vor der

166 Der ganze Brief weist nur noch eine kurze theologische Begründung in Vers 6 auf, »würdig Gottes« zu handeln, was die Bedeutung von Vers 11 um so mehr hervorhebt.

167 R. Bultmann, Die drei Johannesbriefe, KEK 14, Göttingen 8/1969 (1934), 17.

168 Der Plural der »Wollenden« weist auf verschiedene Gastgeber oder Hausgemeinden hin (9).

169 F. Blass/A. Debrunner, a.a.O., 275. So auch vgl. Lk 2,10; Joh 19,21; Eph 4,28.

Gemeinde gewirkt (5-6). Es ist zu berücksichtigen, daß im Sprachgebrauch von Johannes der Begriff κακόν nicht den Teufel, sondern das böse Verhalten bezeichnet (vgl. Joh 18,23.30; Offb 2,2; 16,2).¹⁷⁰ Der erste Satzteil könnte demnach frei übersetzt etwa so lauten: Geliebter, ahme nicht das böse Verhalten nach. Mit dieser Anweisung allein ist es freilich nicht getan. Darum wird Gaius durch die Antithese zur *mimesis* des Guten aufgerufen. Der beste Schutz gegen das negativ beeinflussende Vorbild bietet die Vorstellung des positiven Vorbildes mit dem Ziel, »das Gute« zu tun.¹⁷¹ Es ist zu fragen, was »das Gute« beinhaltet, das nachgeahmt werden soll. Allein schon die Gegenüberstellung des bösen Verhaltens legt es nahe, im Guten ebenso die gute Handlungsweise zu sehen. Der 3. Joh sagt eindeutig, daß es sich dabei um das gute Tun der Gastfreundschaft und Versorgung der Reisebrüder handelt (5-6). Obwohl μιμοῦ schlicht als Tun zu definieren ist, muß das im Imperativ Präsens stehende Verb μιμοῦ doch mit »nachahmen« übersetzt werden, weil zumindest indirekt auf ein nachahmenswertes Vorbild verwiesen wird. Mit der Alternative, »nicht ... das Böse, sondern das Gute« zu tun, ist darum auf das Verhalten von Diotrefes (10) und Demetrius (12) verwiesen.

Die chiasmatische Stellung der beiden Sätze (11b.11a) liefert in unmißverständlicher Deutlichkeit die jeweilige theologische Begründung zur *mimesis*-Alternative (11b): »Wer Gutes tut, ist aus Gott, wer Böses tut, hat Gott nicht gesehen« (11a). Das Tun des einzelnen wird auf sein persönliches Verhältnis zu Gott zurückgeführt. Indem Johannes auf den Ursprung der jeweiligen Handlungsweise zurückführt, setzt er Gaius nicht unter Druck, sondern stellt ihn vor die Autorität Gottes. Die Reihenfolge der Teilsätze ist zwar syntaktisch umkehrbar, theologisch falsch ist aber die Aussage: aus Gott ist, der Gutes tut. Das Partizip ὁ ἀγαθοποιῶν, der Gutes tut, spricht vielmehr von einem Menschen, der wesensmäßig das Gute tut, weil er »aus Gott« ist (vgl. 1Joh 3,9: »aus Gott geboren ist«). Darum gilt: Wer aus Gott ist, der tut das Gute. Das Tun des Guten ist demnach allein von Gott gewirkt und entspringt aus der Liebes- und Lebensgemeinschaft mit Gott.¹⁷²

Die Aufnahme und das großzügige Weiterversorgen der Reisebrüder ist verpflichtend, »damit wir Mitarbeiter der Wahrheit¹⁷³ werden«

170 S.S. Smalley, 1-3John, WBC 51, Waco 1984, 359. Der Teufel wird bei Johannes διάβολος (1Joh 3,8) oder mit dem Ausdruck πονηρός (Böse) belegt (1Joh 2,13).

171 Vgl. Röm 12,21: »Laß dich nicht vom Bösen überwinden, sondern überwinde das Böse mit dem Guten«.

172 Zieht man zur Erklärung den ersten Brief heran, dann gilt, daß die Zeugung »aus Gott« zu »Kinder(n) Gottes« (1Joh 3,9-10) macht, die – wie im folgenden gezeigt wird – in ihrem Verhalten dem Wesen Gottes entsprechen sollen.

173 G. Bertram, »συνεργός«, ThWNT, Bd. VII, 869-875 (874). Der Dativ ἀληθεία

(8) und weil bei Verweigerung die Ausbreitung der Wahrheit, das heißt, die Botschaft von Jesus Christus, auf dem Spiel steht. Gaius wandelt »in der Wahrheit« (3-4) und ist somit »Mitarbeiter der Wahrheit« (8). Vom gesamten Brief her liegt es nahe, das Nachahmen als Wandel in der Wahrheit zu definieren. Eines dürfte klar sein: Die Gewährung der Gastfreundschaft und die weitere Unterstützung der Missionare (7) ist Teilnahme an der Missionsverantwortung.

Aus der ersten Hälfte des Chiasmus (b-a) kann nun der Schluß gezogen werden: Der »das Gute Tuende« (11b) ist $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ Gottes und handelt darum entsprechend dem Wesen Gottes, wie es in der Hingabe des Sohnes vorbildlich geoffenbart worden ist. Die Nachahmung Gottes gründet damit im Kindsein Gottes.¹⁷⁴ Die Aufforderung zur *mimesis* ergeht an den einzelnen, weil der $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ Gottes aus der bleibenden Gemeinschaft mit Gott lebt. Aus dieser Lebensgemeinschaft empfängt er die Liebe Gottes, um »das Gute« zu tun und »in der Wahrheit« zu wandeln. »Das Gute« beinhaltet die Bruderliebe, die sich im hingebungsvollen Tun der Gastfreundschaft bewähren muß. Zugespitzt läßt sich sagen, daß es sich um die *mimesis* der Gastfreundschaft handelt. Die Verpflichtung der Gastfreundschaft führt daher aus der persönlichen Gemeinschaft mit Gott in den selbstlosen Dienst für die Gemeinde. Es ist ein Liebesdienst. $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ Gottes sind darum keine Leute, die aus egoistischen Gründen »Erste sein« (10) wollen. Vielmehr bewähren sich die Nachahmer Gottes in der liebevollen und opferbereiten Aufnahme der Reisebrüder. Damit unterstützen und fördern sie die Hausgemeinden und die Missionsarbeit. Im Blick auf die konkrete Lage von Gaius kann nun festgestellt werden, daß Gaius schon $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ Gottes ist, weil er in der Wahrheit wandelt (3) und somit »das Gute« tut. Aber aufgrund der eventuell geschehenen Beeinflussung und der akuten Konfliktsituation wird Gaius nochmals nachdrücklich zur Nachahmung beziehungsweise zum Tun des Guten ermahnt.¹⁷⁵ Das Partizip, $\acute{o}\ \kappa\alpha\kappa\omicron\upsilon\pi\omega\iota\upsilon\nu$, »der Böses

(Wahrheit) bezieht sich auf das Zusammenwirken der einzelnen Gemeindeglieder.

174 Gotteskindschaft und *mimesis* gehört auch in den paulinischen Briefen zusammen (1Kor 4,14.16 und Eph 5,1).

175 Zur Hilfe wird Gaius an »das gute« vorbildliche Verhalten von Demetrius, der im Kontrast zu Diotrefes (11) steht, erinnert, den er persönlich aus der Vergangenheit kennt (12). Allerdings wird das vorbildliche Handeln nicht ausgeführt, denn Gaius weiß selbst um die Bruderliebe von Demetrius. Das über ihn ausgestellte gute Zeugnis in der Vergangenheit hatte immer noch seine Wirkung. In dieser Weise hatte das Zeugnisablegen forensische Bedeutung, denn die Gastfreundschaft von Demetrius wurde vor dem Forum der Gemeinde bezeugt. Vor Gaius, der nachahmen soll, steht daher ein beglaubigter Zeuge als Vorbild.

Tuende«, beschreibt das wesensmäßige Verhalten eines Menschen, der »Gott nicht gesehen hat« (11a). Die gleiche theologische Begründung, jedoch mit einer anderen vorausgehenden Wendung, findet sich im ersten Brief: »... jeder Sündigende nicht hat gesehen Gott« (1Joh 3,6). Das heißt, jeder, der bewußt im Tun der Sünde bleibt, hat Gott in seiner aufopfernden Liebe in Christus am Kreuz zur »Versöhnung für unsere Sünden« (1Joh 4,10) nicht gesehen. Der Begriff »sehen« wird bei Johannes auch im Sinne von »glauben« verwendet (vgl. Joh 3,36; 6,36; anders Joh 20,29). So gilt festzuhalten, daß der Böses Tuende oder, anders gesagt, derjenige, welcher bleibend in der Sünde lebt, keine persönliche Glaubensbeziehung zu Gott hat. Folglich kann er die Brüder nicht lieben (1Joh 3,10). Zuletzt muß noch festgestellt werden, daß der Aufruf zur *mimesis* des Guten gleichzeitig eine radikale Absage an alles böse Verhalten einschließt. Würde Gaius die *mimesis* des Guten wählen, was jedoch offenbleibt, müßte er sich zumindest innerlich von den beeinflussenden Lügenreden des Diotrophes und allem bösen Einfluß vor Gott lösen (10) und gegebenenfalls in der Gemeinde Stellung beziehen.

4. Theologisch-systematische Folgerungen

Nach dem exegetischen Durchgang werden die Ergebnisse zuerst stichwortartig unter anderem in dogmatische Kategorien eingeteilt¹⁷⁶, um dann den ntl. Befund mit einem kurzen Ausblick auszuwerten.

1. *Der doxologisch-theologische Aspekt.* Die Tatsache, daß die Nachahmung im 1Thess zentral in der rückblickenden Danksagung des Wirkens Gottes und als Tun zur Ehre Gottes (1Kor 10,31) ausgewiesen wird, verleiht der *mimesis* ihren doxologischen Charakter.

2. *Der christologisch-soteriologische Aspekt* des μιμηταί-Seins wird darin offenkundig, daß den Thessalonichern in der glaubenden Annahme des Wortes Gottes das Heil geschenkt wird (1Thess 1,6) und sie damit einbezogen werden in das Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung (1Thess 2,14). Die Zeugung zur Gotteskindschaft durch die Vermittlung des Evangeliums geht nachweislich dem Aufruf zur Nachahmung voraus (1Kor 4,15-16; Eph 5,1; 3Joh 11), weil sie in der geschenkten Rechtfertigung wurzelt (Phil 3,17). Obwohl sich die Nachahmer an den Vorbildern auszurichten haben (1Kor 4,16; 11,1;

176 Dabei sind zeitweilige Überschneidungen unvermeidlich.

Phil 3,17), ist die Norm des geforderten Verhaltens von der aufopfernden Liebe des Gekreuzigten abgeleitet (1Kor 1-4; Eph 5,1-2). Es wurde deutlich, daß dieser hohe Standard ausschließlich in der Kraft Gottes, das heißt, in der Kraft des auferstandenen Herrn Jesus Christus nachvollzogen werden kann (1Kor 4,14-16; Hebr 13,7-8).

3. *Der pneumatologische Aspekt.* Ohne Zweifel enthält das Nachahmer-»Gewordensein« (μιμηταί) in 1Thess 1,5-7 einen zentralen Stellenwert, indem die Frucht des Geistes insbesondere im Leiden einen vorbildlichen Glauben schenkt. Diese geistgewirkte Lebensweise in der Teamarbeit der Missionare und im gemeinsamen Glaubensvollzug der Gemeinde motiviert zu einer dauerhaften Vorbildlichkeit des gelebten und verkündigten Glaubens (1,7-9). Im Epheserbrief dagegen kommt der pneumatische Gesichtspunkt unter einem negativen Vorzeichen zur Sprache, weil es vor einem Verharren in der Sünde warnt und damit das Betrübten des Geistes zur Folge hat, während die Nachahmung zur wechselseitigen Vergebung bereit ist (Eph 4,30-5,1).

4. *Der ethisch-ekklesiologische Aspekt* der *mimesis* geschieht im qualitativen Aufbau der Gemeinde. In dieser Weise dient der konkrete Aufruf, der die gesamte Gemeindeethik einschließt (Eph 5,1-2), in den anderen Briefen jedoch jeweils Teilaspekte der Paränese beinhaltet (2Thess 3,7.9), wesentlich zur Wiederherstellung oder Festigung der Einheit in der Gemeinde (1Kor 4,16; 11,1; Phil 3,17; Eph 5,1). Im 2Thess wird die Nachahmung in erster Linie zur Voraussetzung der Gemeindegerechtigkeit gefordert (2Thess 3,7). Es ist bedeutsam, daß gerade der individualistische Glaube und die Ethik des einzelnen zur Nachahmung der ganzen Gemeinde führen (Eph 5,1; Hebr 6,11-12; 3Joh 11). In der Belegstelle des Phil wird gar der Ruf zur Nachahmung als Einweisung ins Glaubensleben anderer verstanden.

5. *Der eschatologische Aspekt und das Leiden.* Insbesondere tritt die eschatologisch verbürgte Hoffnung dort zu Tage, wo im Vollzug der Nachahmung Leiden erfahren wird (1Thess; Phil 3,14-16;) oder die Gemeinde auf Grund ihrer Nachlässigkeit in Gefahr steht (Eph 4,30-5,1; Hebr 6,11-12). Weil die Erlösung Christi das selbstlose Leiden aus Liebe beinhaltet, werden die Nachahmer, sofern sie das Heilsgeschehen als Maßstab gelten lassen, unweigerlich in unterschiedlichste Formen des Leidens geführt (1Kor 4,9-16; 10,32-11,1; Eph 5,1-2).

6. *Der missiologische Aspekt.* Der Herr, der durch den Geist Paulus und seinem Team eine nachahmenswerte Vorbildlichkeit schenkte (1Thess 1,5-7), löste geradezu eine dynamisch missionarische Wirkung

aus, indem, über Paulus und sein Team hinaus, die Thessalonicher zu Nachahmern und dann selbst zum wirkungsvollen Vorbild für ihre heidnische Umgebung wurden. In 1Kor 10,32-11,1 und im 3Joh 11 ist das Leben der Nachahmer mit der Gastfreundschaft verbunden, die neben der gemeindeaufbauenden Funktion besonders auch gelebte Mission ist.

7. *Die Bedeutung des Wortes (logos)*. Die Aufnahme des Wortes (*logos*) und das Nachahmer-Gewordensein entsprechen einander (1Thess 1,6). Weiter ist gerade das Nachahmer-Gewordensein im gemeinsamen Schicksalsleiden mit anderen Gemeinden und dem Herrn Jesus Erweis für die göttliche Wirkung des Wortes im gemeinsamen Leben der Gläubigen (1Thess 2,13-14). Außerdem ist das verheißene Wort Grundlage des ausharrenden Glaubens, welcher nachgeahmt werden soll.

8. *Der pädagogische Aspekt* kommt besonders in den Gemeinden zum Tragen, die Paulus und sein Team gegründet hat (1Thess 1,5-6; 1Kor 4,14-16; Phil 3,17¹⁷⁷), denn Paulus ruft nur diejenigen zur Nachahmung auf, welche ihn und sein Team während der Anfangsphase der Gemeinde vorbildhaft unter den Gemeinden erlebt haben. In 1Kor 4,16 gehört die Ermutigung zur Nachahmung deutlich zur Erziehungsaufgabe des geistlichen Vaters Paulus.

9. *Die vollmächtige Wirkung der nachahmenswerten Dienstgemeinschaft*. Die Untersuchung konnte zeigen, daß die vorbildliche Lebens- und Dienstgemeinschaft unter der geistgewirkten Herrschaft des Herrn eine vollmächtige Wirkung zur Nachahmung aufweist (1Thess 1,5-7; 2,13-14; 1Kor 4,16¹⁷⁸; Hebr 13,7). Dieser gemeinsam transparent vorgelebte Glauben gründet, stärkt und korrigiert Gemeinde.

10. *Der antagonistische Aspekt* ist besonders im Phil ausgeprägt, indem der Ruf zur Mitnachahmung als Umorientierung weg von den Feinden des Kreuzes Christi deutlich benannt wird. Eine ähnliche

177 Vgl. insbesondere Phil 4,9: »Was auch ihr gelernt habt und übernommen habt und gehört habt und gesehen habt an mir, das tut!« Dazu D. Hesselgrave: »Es ist ein fundamentales Gesetz der Pädagogik, daß man lernt durch Tun ... Lernen, das nur ein Anhäufen von Informationen ist, verdient es kaum, so genannt zu werden.« D.J. Hesselgrave, *Planting Churches Cross-Culturally: A Guide for Home and Foreign Missions*, Grand Rapids 1980, 309-310.

178 Obwohl der Aufruf zur Nachahmung allein von Paulus ergeht, beinhaltet das Nachzuahmende doch die ergänzende Dienstgemeinschaft von Paulus und Apollos (vgl. 1Kor 3,4-6; 4,6).

Intention zeigt sich in 3Joh 11. Explizit wird die Nachahmung der Sünde, die in der fehlenden Gottesbeziehung wurzelt, als Möglichkeit erwogen.

5. Die Ergebnisse des ntl. Befundes

5.1. Terminologie

Die vorgegebenen Definitionen der Wortgruppe μιμέομαι bei W. Bauer mit »nachahmen, nachfolgen« und »nacheifern«¹⁷⁹ sind durch »Geprägte« und »nachahmen mit anderen zusammen« zu ergänzen.

5.2. Die drei Aspekte der Nachahmung

5.2.1. Der trinitarische Aspekt

Zuerst ist die Nachahmung geistliche Gemeinschaft mit Gott dem Vater, Jesus Christus, dem Sohn, und dem Heiligen Geist. Es ist immer der dreieinige Gott, der prägt. Die hohe Berufung der Nachahmung zielt darum letztlich auf die Wesensangleichung mit Gott dem Vater. Jesus Christus, der Sohn Gottes, offenbart das verborgene Wesen Gottes, das es nachzuahmen gilt. Aber – und das muß hervorgehoben werden – wenn das NT von Nachahmung spricht, ist die Erlösung durch Jesus Christus bereits vorausgesetzt. In zweifacher Hinsicht vermittelt Jesus Christus die Nachahmung Gottes. Christus ist normatives Vorbild, und gleichzeitig besteht die Einzigartigkeit Jesu darin, daß er die Kraft zum dauernden Nachvollzug schenkt. Der dynamische Prägungs- und Umgestaltungsprozeß zur Nachahmung wird vom Geist Gottes bewirkt. Insbesondere die Früchte des Geistes gehören untrennbar zum Wesen der Nachahmung. Die Gaben des Geistes dagegen konnten in den Exegesen nicht als Inhalt der Nachahmung nachgewiesen werden. Wichtig bleibt, daß die Nachahmung vor allem ein geistliches Geschehen ist, selbst durch menschliche Vorbilder hindurch. Der Imperativ an die geliebten Kinder Gottes besteht darin, sich dem Wirken des dreieinigen Gottes auszusetzen, so daß eine Einprägung des Bildes Jesu Christi in ihnen erwirkt werden kann. Beides, der Indikativ und Imperativ, muß im individuellen Glaubensleben des einzelnen in der Gemeinde zur Wirkung kommen.

179 W. Bauer, »μιμέομαι«, Wörterbuch, 865.

5.2.2. Die Vermittlungen

Die Besonderheit der Nachahmung Gottes in Christus besteht in der Vermittlung. Im Grunde kann nur von einer absteigenden Vermittlung gesprochen werden, und diese bezieht sich auf Christus, der das unsichtbare Wesen Gottes anschaulich gemacht hat. Eine weiter absteigende Linie kann, entgegen manchen Forschern¹⁸⁰, nicht an bestimmten Personen festgemacht werden, denn neben Paulus sind unterschiedlichste Vermittler feststellbar. Alle ntl. Vermittler verweisen einzig auf Gott in Christus. Nachahmung führt darum nicht in Abhängigkeit von Menschen, einer bestimmten Gruppe oder irgendeiner Lehre, sondern in eine tiefere Beziehung zu Christus in der Gemeinde. Weiter werden hier alle zur Nachahmung empfohlenen Vorbilder deutlich. Neben Paulus, der sich selbst zur Nachahmung empfiehlt, wird nur noch im 3Joh zumindest indirekt auf einen einzelnen als Vorbild hingewiesen. Ansonsten werden in den ntl. Briefen auf die noch lebenden (2Thess 3,7,9; 1Kor 4,16; 11,1) oder bereits vollendeten Gemeindegründer (Hebr 13,7), eine bewährte Gruppe (Phil 3,17) und die Ererbenden in der Gemeinde (Hebr 6,12) sowie Abraham als Vorbild (Hebr 6,13ff) verwiesen.

5.2.3. Die Wechselseitigkeit

Die wechselseitige Vorbild- und Nachahmerfunktion, das Ineinander von Prägen und Geprägtwerden, besteht zwischen den Gemeinden (1Thess 2,14) und im Miteinander in der Gemeinde (Eph 4,32-5,2). Somit stehen die Nachahmer in einer wechselseitigen Verantwortung. Eine isolierte Nachahmung oder eine solche neben der Gemeinde ist im NT nicht feststellbar.

Resümee: Diese drei Aspekte der Nachahmung sind untrennbar ineinander verwoben. Von einem »Unselbständigwerden«, das den Nachahmer in eine unfreie »kopienhafte Abhängigkeit« zu seinem Vorbild führt, kann gerade nicht gesprochen werden.¹⁸¹ Gleiches gilt für eine Heiligenverehrung im katholischen Sinne. In erster Linie ist die Nachahmung ein geistliches Geschehen, das sich im Glaubensleben des einzelnen vollzieht, sehr wohl aber durch das Vorbild vermittelt wird und sich in der wechselseitigen Gemeinschaft entfaltet. Folglich führt die vom Geist Gottes gewirkte Nachahmung in die Mündigkeit und geistliche Reife. Auf diese Weise entwickeln sich im

180 H.H. Henrix »Von der Nachahmung Gottes: Heiligkeit und Heiligsein im biblischen und jüdischen Denken«, EA 65 (1989), 177-187 (178) und E. Larsson, »μιμίωμαι«, EWNT, Bd. II, 1053.

181 W. Michaelis, »μιμίωμαι«, ThWNT, Bd. IV, 661-678 (675) Anm. 28.

Prozeß der Nachahmung standhafte Christen, die fähig sind, für andere richtungsweisend zu sein.

5.3. Die erstaunliche Einheit

Obwohl alle Belege der Wortgruppe μιμούμαι in den Briefen gesondert untersucht wurden, weisen die theologischen Folgerungen eine inhaltliche Kontinuität auf. Damit wird die innere Einheit des NT sichtbar. Sie soll im folgenden kurz zum Ausdruck kommen: An oberster Stelle muß die Gotteskindschaft erwähnt werden, die untrennbar zum Nachahmersein gehört. Indem die geliebten Kinder nachahmen, ehren sie Gott. In dieser Weise kann die Nachahmung als gelebter Gottesdienst im Alltag bezeichnet werden. So gehört die Nachahmung zur Paränese, die den Gehorsam aller Gebote einschließt. Entscheidend sind jedoch die zur Nachahmung empfohlenen Vorbilder. Nicht die Fehlerlosigkeit und das Ideal macht sie zu Vorbildern, sondern Gott, der zum Beispiel den ausgereiften Glauben, die gelebte Einheit, das Standhalten im Leid in Verbindung mit einem proaktiven Handeln in der Kraft Gottes, die fortdauernde Vergebungsbereitschaft, die opferbereite Liebe oder den freiwilligen Rechtsverzicht in ihnen wirkte. Die menschlichen Vorbilder stellen immer einen oder mehrere Aspekte dar, hinter denen Christus beziehungsweise die Gottesebenbildlichkeit als eigentliches Ziel steht. Damit gehört die Aufforderung zur Nachahmung zur größten Berufung. Allerdings besteht die Möglichkeit, dieser Berufung nicht gerecht zu werden. So kann der lebenslange Prozeß der Nachahmung unwiderruflich durch Ungehorsam und Nicht-hören-Wollen des Wortes Gottes verloren werden. Die verbindliche Einbindung in die Gemeinde bietet daher den besten Schutz, daß die christusorientierte Nachahmung nicht aufhört. Gerade im Lebensraum der Gemeinde wird das Nachahmen eingeübt, damit die Gemeinde sichtbarer Repräsentant des Herrn vor der Welt wird und Mitarbeiter für die missionarische Bewegung zugerüstet werden.

5.4. Die seelsorgerliche Zielsetzung

Darüber hinaus steht der Aufruf zur Nachahmung im Dienst des Gemeindegewachstums. Paulus und der Schreiber des Hebräerbriefes sowie Johannes waren zutiefst am Wachstum der Gemeinde interessiert. Mit Besorgnis sahen sie die Fehlentwicklungen. Aus fürsorglicher Liebe heraus entstanden die unterschiedlichen Aufforderungen zur Nachahmung. »Sitz im Leben« der Wortgruppe μιμούμαι sind darum

konkrete Gemeindeprobleme. Faktisch wird *μιμῆσαι* in acht verschiedene Gemeindegemeinschaften hineingesprochen. Einerseits im Indikativ (1Thess 1,6; 2,14), um die Gemeinde in ihrem Leidensweg zu stärken, vor allem aber im Imperativ zur Nachahmung. Die kurze Übersicht stellt die verschiedenen Gemeindegemeinschaften dar.

Vorbereitende Gemeindegemeinschaft. Obwohl einige Brüder in der Gemeinde nicht für ihren eigenen Lebensunterhalt sorgen, ruft Paulus die Gemeinde dringend zur Nachahmung der geordneten Arbeit auf. Vor der vollmächtigen Durchführung der Gemeindegemeinschaft soll die Gemeinde selbst glaubwürdig leben. Nur so kann die Gemeinde die unordentlichen Brüder zur Umkehr bewegen (2Thess 3,7,9).

Wiederherstellung der Einheit. Die Gemeinde hat die zentrale Botschaft, »das Wort vom Kreuz«, aus dem Blick verloren. Darum wird die Leidensbereitschaft durch Überheblichkeit und geistliche Arroganz ersetzt. In der Folge treten verschiedene Probleme im Miteinander auf: Spaltungen, Eifersucht und Streit bestimmen die Gemeinde. Aus diesem Grund ruft Paulus zu seiner eigenen Nachahmung auf, um die Gemeinde zum Kreuz in der Kraft Gottes und damit zur Einheit zurückzuführen (1Kor 4,16).

Gemeindegemeinschaftaufbau. Der Ruf zur Nachahmung korrigiert die verschiedenen Gruppen in der Gemeinde zu einem Lebensstil, der von den eigenen Bedürfnissen absieht und dafür um die Auferbauung der anderen besorgt ist. Ganz besonders fordert der Ruf dazu auf, im missionarischen Lebensstil die Rettung der Vielen zu suchen (1Kor 11,1).

Umorientierung. Die Aufforderung zum Mitnachahmen geschieht in der Auseinandersetzung mit Irrlehrern und dient dazu, deren Einfluß zu hindern. Es zielt auf Umorientierung zu Christus und führt in den gemeinsamen Glaubensvollzug (Phil 3,17).

Vergebungsbereitschaft. Die Ermahnung zur Nachahmung Gottes will zur Konfliktlösung einer Gemeinde führen, die durch Sünde zerstritten ist und darum in der Gefahr steht, den Geist zu dämpfen (Eph 5,1). Daneben leitet der Ruf zur Nachahmung zur gegenseitigen Vergebung und selbstlosen Liebe an, die die Gemeinde und Familie in ihrer Einheit und Auferbauung fördern.

Bewahrung. Die Anweisung, den ausharrenden Glauben nachzuahmen, soll vor akutem Glaubensabfall bewahren (Hebr 6,12; 13,7).

Gastfreundschaft. Die individuelle Anordnung, nachzuahmen dient zur Erhaltung der Gastfreundschaft in den Hausgemeinden. Denn diese sind Ausgangspunkt der Mission und Ort der Unterweisung. Daneben soll die Ermahnung zu einem geschwisterlichen Führungsstil in der Gemeinde führen (3Joh 11).

Fazit. Die meisten Aufforderungen zur Nachahmung beziehen sich – entsprechend der Gemeindegemeinschaft – auf konkrete Bereiche der Ge-

meindeethik. Obwohl gleiches für den Epheserbrief zutrifft, erweitert Paulus die Nachahmung auf den gesamten Lebenswandel in Liebe und schließt damit die Gemeinde-, Familien- und Berufsethik ein. Diese umfassende Bedeutung der Nachahmung beinhaltet damit alle Ermahnungen des Christseins. Das Besondere liegt jedoch darin, daß die Ermahnung immer an einem Vorbild ausgerichtet wird. Obwohl der Ruf zur Nachahmung im 3. Johannesbrief an einen einzelnen ergeht, dient er dem Zweck, die Gemeinde dem Evangelium gemäß zu führen. Während die Hebräer zur Nachahmung des ausharrenden Glaubens, der sich auf die Verheißungen Gottes gründet, aufgerufen sind, wird die Gemeinde der Thessalonicher gerade darin vergewissert.

5.5. *Ermutigungs- und Mahnelemente der Nachahmung*

Der Vergleich der Ermutigungs- und Mahnelemente zu $\mu\mu\epsilon\omicron\mu\alpha\iota$ lassen als gemeinsamen Nenner die selbstlose Liebe des gekreuzigten Herrn erkennen. Selbst die deutlichen Ermahnungen, die den dringenden Nachvollzug einfordern, werden durch das hingebungsvolle Vorbild motiviert. Die engagierte Redeweise, in der zum Nachvollziehen aufgefordert wird, ist durch eine beeindruckende Lebensgestaltung mit Christus abgedeckt. Besondere Aufmerksamkeit muß den paulinischen Belegen zukommen, weil die Forderung zur Nachahmung mit dem vorbildlich dienstbereiten Einsatz des Lebens verbunden ist. Hinzu kommt das liebevoll väterliche Zureden und Ermutigen, das in der engen Verbundenheit des Vaters zu seinen Kindern gründet. Es muß Beachtung finden, daß auf diesem Weg die Gemeinde in die verpflichtende Gemeindeethik eingewiesen wird. Wichtig ist, daß die Forderung zur Nachahmung letztlich eine werbende Bitte bleiben muß, weil der auferstandene Herr den gehorsamen Nachvollzug bewirkt.

5.6. *Das $\mu\mu\eta\tau\alpha\iota$ -Sein in der Beziehung zum $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ -Sein*

Das $\mu\mu\eta\tau\eta\varsigma$ -Sein und das $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ -Sein beziehen sich aufeinander und sind im 1Thess zumindest im Blick auf die Annahme wie auch die Prägung des Wortes und in der Bewährung im Leiden in der Frucht des Geistes in der Anfangsphase deckungsgleich. Die unterschiedlichen Ausdrücke sind allerdings bewußt gewählt, weil sie einen Reife-prozeß des geistlichen Lebens darstellen. Im Vergleich zum $\mu\mu\eta\tau\eta\varsigma$ ist der $\tau\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ bereits einer, der das prägend weitergibt, was er selbst empfangen hat. Im Prozeß des Nachahmens werden die Thessalonicher also selbst zu nachahmenswerten Vorbildern.

5.7. *Die Nachahmung in ihrer Bedeutung für die urchristliche Gemeindegründung und -stärkung*

Der geschichtliche Vorgang der Gemeindebildung kann nur angedeutet werden, weil die Einleitungsfragen der Briefe und detaillierte historische Hintergründe nicht Teil der Fragestellung waren. Trotzdem trat die Tragweite der Nachahmung für die urchristliche Gemeindegründung klar zutage.

5.7.1. Teamarbeit

Obwohl profilierte Einzelpersönlichkeiten zu den Gemeindegründern und Erstverkündigern zählten, wurde grundsätzlich im Team gearbeitet.¹⁸² Diese Glaubens- und Dienstgemeinschaft hatte eine enorm prägende Wirkung, so daß einzelne in den Hausgemeinden das verbindliche Leben miteinander unter der Wirkung des Geistes nachahmten und durchhielten, sogar in der Abwesenheit der Apostel (1Thess). Es bestand auch die Gefahr der Fehlentwicklung, wie das an den Hebräern deutlich wird. Das wiederum ist ein wichtiges Indiz dafür, daß die Nachahmung, neben der sozialen Beziehung der Vorbilder, besonders der fortlaufenden Prägung durch das Wort Gottes und der Aufforderung zur Nachahmung gegenwärtiger oder aus der Erinnerung persönlich bekannter Vorbilder im Gemeindevollzug bedarf.

5.7.2. Hausgemeinden

Neben der dialogischen Lehrweise in der Öffentlichkeit und in den Häusern hatten besonders die Hausgemeinden eine herausragende Funktion. Das Zusammensein in den Häusern ermöglichte die innige Lebensbeziehung zu den Gemeindegründern. Hier wurde der Glaube schlicht und einfach im Alltag vorgelebt. In dieser Weise waren die Hausgemeinden »Gründungszentrum und Baustein der Ortsgemeinde, Stützpunkt der Mission, Raum des Gebets, Ort der katechetischen Unterweisung«¹⁸³ (1Thess 2,7-9; 3Joh 10-11). In den Hausgemeinden wurde die Gastfreundschaft gepflegt, die Geistesgaben und Bruderliebe praktiziert. Diese persönliche Umgebung war bester Nährboden für die Einübung der Nachahmung. Wichtig ist vor allem die Beobachtung, daß die Nachahmung des geistlichen Lebens nicht gefordert, sondern aus innerer geistgewirkter Ergriffenheit übernommen wurde.

182 Vgl. dazu W.-H. Ollrog, a.a.O., 183-189.

183 H.-J. Klaucke, *Gemeinde – Amt – Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 27.

Was anders will letztlich der Zusatz »und des Herrn« (1Thess 1,6) aussagen? Besonders der 1. Thessalonicherbrief, der auf die Gemeindegründung zurückblickt, läßt diese Zusammenhänge klar werden. Ob die ntl. Schreiber und insbesondere Paulus im vorbildlichen Leben ein Konzept zur urchristlichen Gemeindegründung sahen, kann mit letzter Sicherheit nicht gesagt werden. Der Befund könnte allerdings in diese Richtung weisen.

5.7.3. Die Schrift als Mittel der Prägung

Ausdrücklich wird die Prägung durch die Schrift in Verbindung mit der Nachahmung betont. Einmal ist zumindest indirekt auf das AT verwiesen, indem auf das nachahmenswerte Glaubensvorbild Abrahams aufmerksam gemacht wird, der den Verheißungen beziehungsweise dem Wort Gottes vertraut. Daneben ist die Verkündigung des Evangeliums vorausgesetzt, die nach der Annahme des Wortes den lebenslangen Prozeß der Nachahmung in Gang setzt. Dabei gründet der nachahmenswerte Glaube auf die rechtlich verbürgten Verheißungen Gottes. Mehrfach konnte gezeigt werden, daß der einzelne der Prägung durch das Wort bedarf und zugleich den gemeinsamen Glaubensvollzug in der Gemeinde nötig hat, in der das Wort Gottes kraftvoll zur Wirkung kommt. In einem gewissen Maße gibt der Lebensstil Auskunft darüber, ob der einzelne im Prägungsprozeß durch das Wort steht. Wenn eine Einprägung stattfindet, dann stellen die Nachahmer in ihrem Leben dar, was das Wort sagt. Obgleich in Verbindung mit der *mimesis* keine Jesusworte zitiert werden und die Belege zu ἀκολουθεῖω nicht zur Fragestellung dieser Untersuchung gehörten, konnten doch gewisse Anklänge zur Jüngerunterweisung Jesu ausgemacht werden. Daneben lassen sich drei weitere Punkte anführen. Erstens ist das Faktum hervorzuheben, daß die Ermahnung zur Nachahmung, vielleicht mit Ausnahme des 3. Johannes, sich auf bereits vorausgesetzte Überlieferungen, Katechesen, relativ festgelegte Lehrworte Jesu und der lebendigen Evangelienerzählung bezieht, die den Gemeinden bekannt waren. Zweitens kann angenommen werden, daß die Gemeindeglieder durch ihr eigenes Leben die Nachfolgerworte Jesu vorgelebt haben, weil sie als Nachahmer Christi vom Heil und von der Lehre geprägt waren. In dieser Weise wurden die Gemeindeglieder selbst lebendige Traditionsträger der Jesusüberlieferung. Drittens steht der Aufruf zur Nachahmung Christi öfters in Verbindung mit bekenntnisartigen Wendungen. Diese Beobachtung kann auf das Interesse der urchristlichen Gemeinden am Leben Jesu und seinem Heilswerk als maßgebendes Vorbild zur Nachahmung hinweisen.

5.7.4. Normierendes Vorbild für die Gemeindestärkung

Es kann festgehalten werden, daß die ntl. Schreiber neben der Lehre und dem Wort Gottes um die Kraft des vorbildlichen Lebens wußten und darum den konkreten Ruf zur Nachahmung zur Korrektur in Gemeindekrisen einsetzten. Dabei wird das jeweilige Vorbild als verbindlicher Maßstab verstanden. Dennoch wurde das Vorbild nicht als Gesetz postuliert. Im Gegenteil, die Kraft Gottes befähigt erst zum vorbildlichen Leben. Damit ist es ein vollmächtiges Vorbild. Auf diese Weise wird den Gemeinden und den darin gefährdeten Christen bewußt, daß auch sie zur Nachahmung des Vorbildes fähig sein werden. Sehr treffend bemerkt R. Bohren: »Im Vorbild begegnet uns der Geist in einer Person, in der er Gehorsam wirkt ... Die Erfüllung des Gebotes wird vorgemacht.«¹⁸⁴ Obwohl eine schmale Textbasis zu *mimesis* vorliegt, scheint es nicht übertrieben zu sein, in den Imperativen zur Nachahmung einen Grundgedanken zur ntl. Gemeindekorrektur zu entdecken. Voraussetzung bleibt dabei die persönliche Beziehung zum Vorbild. Das erklärt zugleich, warum im Römerbrief nicht zur Nachahmung eines persönlichen Vorbildes, wohl aber zur Lehre als Vorbild verwiesen wird (Röm 6,17).

6. Ausblick

Nach dem exegetischen Befund der Wortgruppe μιμῆσαι kann nun der Versuch unternommen werden, Denkanstöße für die heutige Gemeindepraxis anzudeuten. Vorweg erfolgt eine kurze Auswahl der Literatur, die sich der Praxis der Nachahmung angenommen hat. Wenn ich es recht sehe, dann wurden weder Fragen über die Gemeindegründung und der Evangelisation noch der Gemeindekorrektur, in bezug auf die Nachahmung, zumindest im deutschsprachigen Raum, wenig Beachtung geschenkt. Diejenigen allerdings, die sich damit beschäftigen, nehmen immer wieder Bezug auf 2Tim 2,2 als *die* ntl. Schlüsselstelle.¹⁸⁵ Diese Einseitigkeit wurde in der jüngst übersetzten Arbeit »Mentoring: Wir brauchen geistliche Väter und Mütter« überwunden.¹⁸⁶ Allerdings wird der Begriff des Mentoring überdehnt, was

184 R. Bohren, Predigtlehre, München 1971, 399.

185 U.a. G.W. Kuhne, Evangelisation, und was dann? Die Dynamik der persönlichen Nacharbeit, Bad Liebenzell 1979, 26; ders., Jüngerschulung. Schritt um Schritt, Hurlach 1984.

186 P.D. Stanley/J.R. Clinton, Mentoring. Wir brauchen geistliche Väter und Mütter, Greng-Murten 1994. Auch A. Louf/M. Dufner, Geistliche Vaterschaft, Münster-schwarzach 1984. Vgl. schon E. Feifel, Der pädagogische Anspruch der Nachfolge Christi. Ein Beitrag zur kath. Religionspädagogik, Donauwörth 1968, bes. 99-113.

vielleicht an der fehlenden exegetischen Grundlage liegt.¹⁸⁷ Dennoch weisen die Autoren hilfreiche Schritte in die Praxis und zeigen, wie dem einzelnen verschiedene Vorbilder zur Nachahmung und damit zur Jünger- und Leiterschaft gegeben werden können. Weil es keinen einzigen idealen Mentor gibt, und hier besteht die Verbindung zum ntl. Befund des Vorbildes und der Nachahmung, der alle Mentortypen in sich vereinigt¹⁸⁸, muß es im Laufe des Lebens oder in einer Phase des Lernens zu mehreren Beziehungen kommen. L. Richards arbeitet in seiner »Christian Education« die Ergebnisse der Verhaltensforschung und die theol. Überlegungen der *mimesis* heraus, die er auf die Jüngerschaft bezieht und diese für die Ortsgemeinde anwendet.¹⁸⁹ Neben diesen Arbeiten scheint im deutschsprachigen Raum einzig R. Bohren¹⁹⁰ speziell auf den wechselseitigen Prozeß zwischen Vorbild und Nachahmung einzugehen und praktisch pastoraltheologische Konsequenzen zu entwickeln. An dieser Stelle muß die Dissertation von M. Printz würdigend hervorgehoben werden. Obwohl er im Rahmen seiner gemeindepädagogischen Untersuchung die *mimesis* exegetisch nur streift, sind seine praktischen Folgerungen dennoch für die Lebensform in der Gemeinde in bezug auf die Nachahmung höchst relevant.¹⁹¹

Aus dem ntl. Befund der Nachahmung lassen sich nachfolgende Denkanstöße für die heutige Gemeindegemeinschaft aufzeigen:

Gastfreundschaft. Für die Persönlichkeitsbildung junger Leute in der Gemeinde wären neben dem Jugendleiter und seinem Team verschiedene Beziehungen eine Hilfe. Hier können etwa Einladungen zum Mittagessen beim Pastor und anderen Gliedern der Gemeinde positiv prägend wirken, wenn ein ganzheitliches Christsein mit Spiel und geistlicher Existenz eine Einheit bildeten.¹⁹²

187 Grundlage der umfangreichen Forschung wurden 600 historische Leiter. Vgl. auch M. Heinemann, Die Rezension des genannten Buches in JETH 9 (1995), 387-389.

188 P.D. Stanley/J.R. Clinton, a.a.O., 35. Jüngermacher, geistlicher Leiter, Coach, Seelsorger, Lehrer u.s.w.

189 L. Richards, Christian Education. Seeking to Become Like Jesus Christ, Grand Rapids 1988, insbes. 84-85. In Thesen beschreibt er das nachahmenswerte Vorbild. U.a. betont er die regelmäßige, langzeitige Beziehung zum Vorbild, die Beobachtung des Vorbildes in der Vielgestalt der Lebenssituationen, Klarheit in den Wertvorstellungen und die Einheit von Glauben und Leben. Zu erwähnen wäre u.a. noch R. Habermas/K. Issler, Teaching for Reconciliation. Foundations and Practice of Christian Educational Ministry, Grand Rapids 1992, z.B. unter dem Stichwort: Soziales Lernen, 117-121.

190 Ebd., 394-401.

191 M. Printz, a.a.O., 267-307.

192 Vgl. dazu W. Faix »Das offene Haus«, in: ders., Familie heute. Zwischen Anspruch

Ganzheitliche Ausbildung. Neben dem Lehrauftrag an Bibel-, Missions- und Seminaren, sollten Lehrer und Dozenten den Studierenden die Möglichkeit bieten, durch die Übernahme von Teilverantwortlichkeiten an Diensten teilzunehmen.¹⁹³ Selbst beim Religionsunterricht und überhaupt im Lehramt können prägende Beziehungen wachsen, wenn der Lehrer die Schüler in seine Wohnung einlädt und kurze Wochendfreizeiten einplant.

Identität der Lehrerpersönlichkeit. Junge Leute brauchen keine »Verbalvorbilder«, die den proklamierten Weg selbst nicht gehen. Gefragt sind Eltern, Erzieher, Ausbilder und Lehrer, die neben positiven Erfahrungen auch durch schmerzliches Scheitern und Leid im Leben durch die Kraft des Herrn gereift sind. Durch selbstlose Hingabe, wie bei Paulus und seinen Mitarbeitern, wird der Erzieher zum nachahmenswerten Vorbild.¹⁹⁴

Co-Mentoring. Der lebendige Prozeß zwischen Vorbildlichkeit und Nachahmung kann ebenso zwischen den Dozenten stattfinden, indem Lehrer derselben Fachrichtung, die an unterschiedlichen Schulen und Universitäten unterrichten, regelmäßigen Austausch arrangieren, um über Erfahrungen und Literatur auszutauschen.

Soziale Kategorie. Weil Vorbild und Nachahmung soziales Leben voraussetzt, sollte der Pastor und Gemeindepädagoge zur wiederholten Begegnung mit seinen Gemeindegliedern¹⁹⁵, ebenso aber auch mit der Gemeinde Fernstehenden bereit sein. Allerdings ist dies nur unter einem Gemeindekonzept durchzuhalten, das dem Leib-Glied-Denken (1Kor 12) und damit der Teamarbeit einen hohen Stellenwert beimißt.

Anfechtungen und Leid. Das in der Kraft Gottes erfahrene und bewältigte Leid gehört wesentlich zu einem nachahmenswerten Vorbild. »In dieser Perspektive bekommen die Anfechtungen und Leiden eines Predigers positiven Sinn.«¹⁹⁶ Sie sind als Schulbeispiele zu ertragen, wie R. Bohren meint. Und er stellt die Frage, ob die Pastoren durch ihre Leidensscheu nicht ihre eigene Verkündigung vom Gekreuzigten torpedieren und damit jegliche Vorbildlichkeit verhindern.

und Wirklichkeit. Ein Beitrag zum internationalen »Jahr der Familie« 1994, JETH 9 (1995), 116-145 (144-145).

193 In diesem Zusammenhang ist es beeindruckend, daß Henri Nouwen, ein ehemaliger Professor für Spiritualität und Pastoraltheologie an der Harvard Universität in New York, mit einem Behinderten zu Diensten unterwegs ist. Vgl. dazu H.J.M. Nouwen, Seelsorge, die aus dem Herzen kommt, Freiburg i.Br. 1989.

194 Vgl. S. Bäuerle, Die Persönlichkeit der Lehrer in ihrer Bedeutung für die Schüler, Glaube und Erziehung 4/5 (1995), 27-28.37-39.

195 R. Bohren, a.a.O., 396-397.

196 Ebd., 396.

Materielle Sorgen. Wie der Prediger selbst, so wirkt das finanzielle Verhalten der Gemeinde, wie z.B. Geiz oder Großzügigkeit, exemplarisch für die Welt.¹⁹⁷

Verkündigung. Weil die nachahmenswerte Vorbildlichkeit existentiell besteht, darum sollte sich der Pastor auch selbst in seiner Verkündigung mit einbringen.¹⁹⁸

Gemeindegründung und Evangelisation. In Fragen um die Gemeindegründung und die Evangelisation wäre zu fragen, ob bewegliche Teams, die eine Zeitlang in der Gemeinde und unter den Leuten leben, nicht mehr bewirken könnten.

197 Vgl. ebd., 396-397.

198 Das »Sich-Aufplustern« geistiger Erlebnisse und das »Armsünder-Geplär« ist dabei nach R. Bohren völlig fehl am Platz (ebd., 400).

Echtheitsfragen und Vokabelstatistik

1. Wortlisten als Beweismittel in Echtheitsfragen

Von Schleiermacher bis Schnelle, vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des 20., wird durch Auflistung von Vokabular die Echtheit neutestamentlicher Schriften oder Abschnitte in Frage gestellt. Es werden einerseits Sammlungen von Wörtern vorgelegt, die man angeblich zu erwarten hätte, wenn der prätendierte Verfasser der wirkliche Verfasser gewesen wäre, andererseits Listen solcher Wörter, die angeblich nicht zu seinem Wortschatz gehören. Dieses statistische Argument ist zwar nur eines unter mehreren, aber man sollte sein Gewicht nicht unterschätzen. Es hat den Vorteil, objektiv zu erscheinen, sei es, daß es auf den Sprachgebrauch, sei es, daß es auf den Stil bezogen wird.

Würde es jemand wagen, gegen die Echtheit einer Schrift rein stilistische Argumente vorzubringen, die er nicht durch statistische Beweisgründe aus dem Wortschatz zu decken versucht? Würde jemand allein mit historischen Erwägungen die Echtheit einer Schrift bestreiten, ohne die geringste literarische Handhabe gegen sie zu besitzen? Wahrscheinlich nicht. Eine Überprüfung der statistischen Argumentation mit dem Wortschatz könnte deshalb nicht nur diese Argumentation in Frage stellen, sondern letztendlich die gesamte Unechterklärung neutestamentlicher Schriften als unhaltbar erweisen. Aber selbst dann, wenn sie nur eines ihrer Argumente endgültig aus dem Wege räumt, hat sie sich gelohnt.

Die Argumente gegen die Echtheit biblischer Schriften werden von der historisch-kritischen Theologie in Mogelpackungen geliefert, die ihren Inhalt größer und gewichtiger erscheinen lassen, als er in Wirklichkeit ist. Leider wird ein Teil dieser Packungen auch von einigen evangelikalen Theologen unbeanstandet übernommen und weiterverkauft. Andere haben uns dagegen den guten Dienst getan, solche Verpackungen aufzureißen und aufzuzeigen, wie hohl sie sind.

Die Echtheitsfrage spielt in der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft in verschiedenen Bereichen eine wichtige Rolle; einer von ihnen ist der Komplex der Pastoralbriefe; ihn wählen wir als Exempel aus.

Auch gegen die Echtheit der Pastoralbriefe wird unter anderem vorgebracht, daß typisch paulinisches Vokabular in ihnen fehlt und statt dessen untypisches verwendet wird. Eine Liste von etwa zwei

Dutzend solcher Wörter erscheint beeindruckend, allerdings nur so lange, bis man sie auf ihre Stichhaltigkeit geprüft hat.

Udo Schnelle¹ nennt 24 »charakteristische Termini für die Theologie der Pastoralbriefe« [siehe *Liste 1*, S. 99]. Drei davon – εὐσέβεια, μῦθος und ὑγιαίνειν – kommen in der Tat nur in den Pastoralen vor; vier weitere – διδασκαλία, ἐπιράνεια, καθαρὸς und σωτήρ – überwiegend. Es werden aber auch Wörter genannt, die in allen Pastoralen zusammen nur viermal, in den zehn übrigen Paulusbriefen dagegen 39mal vorkommen (εἰρήνη) oder in denen das Zahlenverhältnis 4:53 (δικαιοσύνη), 20:84 (λόγος), 35:142 (πίστις), 6:71 (δόξα), 7:139 (πνεῦμα) ist, womit nur die hervorstechendsten Relationen genannt sind.

»Die Pastoralen weisen erhebliche Differenzen zur Theologie der Protopaulinen auf«, stellt Udo Schnelle fest [*Liste 2*]. »Es fehlen Begriffe wie Gerechtigkeit Gottes, Freiheit, Kreuz, Sohn Gottes oder Leib Christi. Die Antithese Fleisch und Geist erscheint nicht.«²

Verschwiegen wird hier, daß δικαιοσύνη θεοῦ nur in Röm (8×) und 2Kor (1×) vorkommt, ἐλευθερία in Röm, 1Kor und 2Kor je einmal und Gal viermal steht, aber sonst nirgends. Υἱὸς θεοῦ oder seine Äquivalente finden sich zwar 7× in Röm, 2× 1Kor und 4× in Gal. In 2Kor, Eph, Kol und 1Thess sind sie jedoch nur je einmal vertreten, und in Phil, 2Thess und Phlm fehlen sie völlig. Σταυρός liest man weder im Röm noch im 2Kor, weder in den Thessalonicherbriefen noch in Phlm. Das Wort kommt in den 13 Paulusbriefen nur 10× vor. Σῶμα Χριστοῦ steht nur 1× in Röm, 3× in 1Kor, 8× in Eph, 1× in Phil und 5× in Kol; σάρξ im Gegensatz zu πνεῦμα läßt sich zwar 13× in Röm und 7× in Gal nachweisen, sonst aber nur je 1× in 1/2Kor, Kol und – im 1Tim!

Behaupten kann man viel, aber ungeprüfte Erinnerung führt manchmal in die Irre. Beweiskräftig sind nur Statistiken, die auch stimmen!

In den historisch-kritischen Einleitungen zum Neuen Testament wird der falsche Eindruck erweckt, es gäbe ein typisches paulinisches Vokabular, das in allen echten Briefen vorhanden sei und nur in den Pastoralen fehlt. Dieser Eindruck täuscht.

60 Wörter werden bei Morgenthaler³ als Vorzugswörter des Paulus zusammengestellt. Das sind jedoch nicht – wie man erwarten sollte – Wörter, die im Neuen Testament nur bei Paulus vorkommen, sondern es sind vielmehr Wörter, die in fast allen neutestamentlichen Schrif-

1 Einleitung in das Neue Testament, Göttingen 1994, UTB 1830, 381.

2 Ebd.

3 Statistik des Neutestamentlichen Wortschatzes Zürich 1958. Änderungen im Beiheft zur 3. Aufl. wurden berücksichtigt.

ten vorkommen und dementsprechend auch in den meisten Paulusbriefen zu finden sind. Die relative Häufigkeit bei Paulus kommt überwiegend dadurch zustande, daß bei ihm 13 Schriften zusammenaddiert werden.

Selbst von diesen ausgewählten 60 Wörtern kommen nur 17 in allen paulinischen Briefen vor. Klammert man den Philemonbrief aus, sind es 21. Läßt man außer dem Philemonbrief auch die Pastoralbriefe beiseite, bleiben es immer noch nicht mehr als 30, also die Hälfte der paulinischen »Vorzugswörter«, die in jedem der restlichen Briefe zu finden sind. Die übrigen sucht man, abgesehen von Philemon und den Pastoralen, in ein, zwei, drei oder gar fünf weiteren paulinischen Briefen vergeblich. Gerade jene acht Vorzugswörter, die in allen drei Pastoralbriefen fehlen, vermißt man auch an anderer Stelle [siehe *Liste 3*, S. 100]. Vergleicht man die Häufigkeit des Vorkommens der paulinischen Vorzugswörter in den einzelnen Briefen, dann fällt auf, daß sie in der Regel Schwerpunktörter in einem der drei großen Paulusbriefe sind. Etwa die Hälfte der Vorkommen konzentriert sich auf einen Brief, und auch der Rest ist nicht gleichmäßig verteilt. Es handelt sich also bei den paulinischen Vorzugswörtern keineswegs um Wörter, die im paulinischen Schrifttum regelmäßig vorkommen und die gleichmäßig darin verteilt sind, weshalb man sie in jedem echten Paulusbrief mit Fug und Recht erwarten dürfte.

Die acht Vorzugswörter, welche in allen drei Pastoralen fehlen, kommen insgesamt 382mal bei Paulus vor. Im Durchschnitt erscheint jedes dieser Wörter 48mal, wobei sich diese Vorkommen auf 13 Briefe verteilen. Selbst wenn die Verteilung in Entsprechung zum Wortbestand gleichmäßig geschehen wäre, hätten kleinere Briefe leer ausgehen müssen. Das Fehlen dieser Wörter in den Pastoralen trägt also für die Echtheitsfrage nichts aus.

Eindrucksvoller erscheint es, wenn gegen ihre Echtheit vorgebracht wird, daß ganze Wortgruppen, die für Paulus charakteristisch sind, in den Pastoralen fehlen. Aber auch dieser Einwand macht nur so lange Eindruck, bis man ihn einer genauen Prüfung unterzieht [siehe *Liste 4*, S. 101]:

Ἀποκαλύπτειν und ἀποκάλυψις kommen bei Paulus je 13mal vor, das sind 26 Wörter unter 32 303. Im günstigsten Fall könnte die Wortgruppe in den 13 Paulusbriefen je zweimal vorhanden sein, da sich aber die Vorkommen auf Röm (3+3), 1Kor (3+3), Gal (2+2) und 2Thess (3+1) konzentrieren, gehen sechs Paulusbriefe leer aus.

Die 30 Vorkommen der Wortgruppe ἐνεργεῖν verteilen sich auf Eph (7), 1Kor (5), Gal (4), Phil, Kol und 2Thess (je 3), 2Kor (2) sowie Röm und Phlm (je 1). Hier gehen nur die Pastoralen leer aus, aber bei derartigen Zahlenverhältnissen ist kein Staat damit zu machen.

Καυχᾶσθαι etc. fehlt; hat das denn nicht Gewicht? Nein, denn von den 55 Vorkommen konzentrieren sich 47 auf die drei großen Briefe (Röm 8; 1Kor 10; 2Kor 29), der Rest verteilt sich auf Gal (3), Phil (3), Eph und 1Thess (je 1).

Die Wortgruppe περισσεύειν etc. hat insgesamt 48 Vorkommen. Davon konzentrieren sich 22 auf den 2Kor, 7 auf den 1Kor, 6 auf Phil. Röm hat 5, 1Thess 4, Eph und Kol gerade noch einen, 5 Briefe gehen leer aus.

Ὑπακούειν etc. kommt nicht vor, das ist doch bedeutsam! Nein, die Wortgruppe findet sich bei Paulus ganze 22mal, und 11 Vorkommen davon konzentrieren sich auf den Röm. Für den 2Kor bleiben noch 3 übrig, für Eph und Kol je 2, Phil und Phlm je 1 und 7 Briefe gehen leer aus, darunter sogar der 1Kor! Außerhalb der Paulusbrieve kommt diese Wortgruppe übrigens 14mal vor!

Φρονεῖν etc. fehlt. Das sind aber auch nur 33 Vorkommen, von denen sich 15 auf Röm und 10 auf Phil konzentrieren. 1Kor hat 3, 2Kor 2, für Eph, Gal und Kol blieb je eines übrig, und 6 Briefe gehen leer aus.

In den Bereich der Minizahlen gelangt man bei den Wörtern, die belegen sollen, daß den Pastoralen ein unpaulinisches Konzept der Eschatologie und der Gemeinde zugrunde liegen soll; da werden Wörter mit einem, fünf, sechs oder acht Vorkommen zur Beweisgrundlage für schwerwiegende Thesen gemacht! Παρουσία, das Wort, das die eigentlich paulinische eschatologische Konzeption belegen soll, kommt zwar 14mal bei Paulus vor, aber nur in 5 Briefen: 1Kor 2mal, 2Kor 3mal, Phil 2mal, 1Thess 4mal, 2Thess 3mal. Es fehlt sogar im Römerbrief! Von diesen 14 Stellen sind 6, nämlich 1Kor 16,17; 2Kor 7,6.7; 10,10; Phil 1,26 und 2,12, ohne Bezug zur Wiederkunft Jesu. An einer weiteren Stelle, in 2Thess 2,8, kommt das Wort παρουσία in unmittelbarer Verbindung mit ἐπιφάνεια vor, seinem angeblichen eschatologischen Gegenbegriff. Damit scheidet auch eines der 6 Vorkommen von ἐπιφάνεια aus. 2Tim 1,10 und Tit 3,4 beziehen sich auf das erste Kommen Jesu, also blieben nur 1Tim 6,14 und 2Tim 4,1.8 übrig, um die Annahme einer eschatologischen Gegenposition in den Pastoralen zu untermauern! So etwas gehört in den Bereich der Spielerei und hat mit Wissenschaft nichts zu tun.

Bedeutender erscheinen die Wortlisten, die P.N. Harrison⁴ gegen die Echtheit der Pastoralen vorbringt. Er räumt zwar ein, daß das Fehlen eines Wortes oder auch eines halben bzw. eines vollen Dutzends paulinischer Wörter noch nichts besagt. Den ständigen Ausfall

4 The Problem of the Pastoral Epistles, Oxford 1921, 31f und 36f.

einer solchen Masse paulinischen Vokabulars hält er jedoch für einen wesentlichen Einwand gegen die Echtheit der Pastoralen.

Betrachten wir diese Listen im einzelnen. Aus den 2629 Wörtern, die bei Paulus vorkommen, sind in der ersten Liste 88 (= 3,35%) und in der zweiten Liste 112 (= 4,26%) herausgefiltert nach dem Gesichtspunkt, daß sie in allen drei Pastoralbriefen fehlen. Listen von Fehlbeständen in derartigem Umfang hätte man ebensogut für jeden anderen paulinischen Brief erstellen können.

In der ersten Liste der »Paulinische Wörter, die in den Pastoralbriefen fehlen« [siehe *Liste 5*, S. 102] werden keineswegs Wörter aufgeführt, die in jedem der übrigen zehn paulinischen Briefe vorkommen. Ihre Verteilung ist sehr unterschiedlich. Ein Wort findet sich nur in drei und sieben in vier Briefen. 41 sind nur in fünf Schriften, also nur in jedem zweiten Paulusbrief außerhalb der Pastoralen, anzutreffen.

Nur noch neunzehn dieser Wörter oder 21,59% kommen in sechs der Briefe vor; bei sieben schmilzt die Zahl auf 10, bei acht auf 6, bei 9 auf ganze vier, oder 4,54%, und bei zehn ist absolute Fehlanzeige. Keines der aufgelisteten 88 Wörter ist in allen für echt gehaltenen paulinischen Schriften nachzuweisen. 78 Wörter oder 88,64% fehlen mindestens in drei Paulusbriefen außerhalb der Pastoralen.

Auch die quantitative Verbreitung der 88 Wörter ist gering. 50 Wörter oder 56,82% der Liste sind weniger als 13mal vertreten, können also von vornherein nicht für alle Schriften reichen. Ein hoher Prozentsatz der Wörter kommt selbst in den langen Briefen nur einmal vor. Mit welchem Recht sollte man ein Wort in dem kurzen Titusbrief erwarten, das selbst der mehr als zehnmal so lange Römerbrief nur einmal hat?

Bei einem Sollbestand von 880 Vorkommen sind in den zehn aufgelisteten Briefen 238 Einmalvorkommen festzustellen oder 27,05%.

Fehlbestände, d.h. der Ausfall von aufgelisteten Wörtern in einzelnen Briefen, lassen sich für alle paulinischen Schriften nachweisen, wengleich sie naturgemäß in den längeren Paulusbriefen nicht ganz so häufig wie in den kürzeren sind. Sie betragen 377 Vorkommen oder 42,84%.

Der Istbestand beschränkt sich auf 503 Vorkommen oder 57,16% vom Soll. Davon sind jedoch nur 265 Mehrfachvorkommen, das sind 52,68% vom Istbestand oder 30,11% vom Soll. 238 Vorkommen – 47,32% vom Istbestand und 27,05% vom Soll sind Einmal-Vorkommen. Kommt ein Wort in anderen Paulusbriefen nur einmal vor, dann ist es kein Echtheitskriterium, wenn es in den Pastoralen fehlt.

Sollbestand
880 Vorkommen

Fehlbestand
377 Vorkommen
42,84% vom Soll

Istbestand
503 Vorkommen
57,16% vom Soll

Einmalvorkommen
238
27,05% vom Soll
47,32% vom Ist

Mehrfachvorkommen
265
30,11% vom Soll
52,68% vom Ist

Nur zehn der Wörter lassen sich in mehr als sieben Briefen nachweisen; das sind 11,36% von Harrisons Liste und 1,88% der 532 Wörter, die in mehr als einem Paulusbrief und auch sonst im NT vorkommen. Damit verflüchtigt sich das Hauptargument gegen die Echtheit der Pastoralen, das Harrison aus ihr gewinnen will, nämlich die Unwahrscheinlichkeit, daß der Autor nach wenigen Jahren bei der Produktion von drei Briefen keines dieser 88 Wörter mehr gebraucht habe. Die Verteilung ihrer 1229 Vorkommen auf die Seiten der zehn akzeptierten Paulusbriefe ergibt zwar einen hübschen Durchschnittswert für alle 88 Wörter, aber das ist graue Theorie. Angesichts der ungleichmäßigen Verteilung der Wörter kommen die meisten nur in wenigen der 10 Briefe vor. Das Argument ist somit erledigt.

Ein ernsthafter Einwand gegen die Echtheit der Pastoralen scheint sich jedoch zu erheben, wenn Harrison der Nachweis gelingen sollte, daß 112 Partikeln, Präpositionen und Pronomen, die in den zehn Paulusbriefen vorkommen, in den drei Pastoralbriefen fehlen.

Wo Harrison zitiert wird, entsteht häufig der Eindruck, diese 112 Items würden in den zehn akzeptierten Briefen ausnahmslos zu finden sein. Dieser Eindruck verflüchtigt sich jedoch, sobald man das schwer zugängliche Buch in die Hand bekommt. Harrison stellt nämlich selber fest: »Von den 112 Partikeln etc. auf dieser Seite hat Röm 58, 1Kor 69, 2Kor 53, Gal 43, Eph 22, Phil 29, Kol 18, 1Thess 27, 2Thess 12 und sogar Phlm hat in seiner 1¼ Seite 12« (ebd., 35).

Das bedeutet im Klartext: Selbst der lange Römerbrief hat von dieser Liste nur 51,79%, etwas mehr als die Hälfte. Die günstigste Prozentzahl ist 61,61% und die niedrigste, die zweimal vertreten ist, 10,71%. Natürlich sind zehn Prozent mehr als nichts, als die 0% in allen drei Pastoralen. Man darf aber nicht vergessen, daß die Liste von vornherein nach dem Gesichtspunkt ausgesucht ist, daß diese Wörter nicht in den Pastoralen vorkommen. Die 77 paulinischen Partikeln etc., die man auch in den Pastoralen findet, sind von vornherein weggelassen. Das sind 40,74% von den insgesamt 189 paulini-

schen Partikeln etc, die Harris kennt. Der Anteil, den die Pastoralbriefe an ihnen haben, ist also keineswegs unerheblich.

Sehen wir uns die Liste der 112 genauer an [siehe *Liste 6*, S. 104]:

36 Wörter aus dieser Liste, also 32,14%, kommen nur einmal bei Paulus vor und können deshalb billigerweise in den Pastoralen nicht erwartet werden. Im Unterschied dazu finden sich die nicht aufgelisteten 77 Partikeln im Minimum zweimal, einmal in einem der Pastoralen und einmal in einem der anderen Paulusbriefe. Wenn man objektiv sein will, dann darf man den 77 Partikeln etc., welche die Pastoralen aufweisen, lediglich 78 gegenüberstellen, die dort fehlen.

Keine der 112 Partikeln etc. ist in zehn Paulusbriefen vorhanden, nur eine oder 0,89% in neun, vier = 3,57% in acht und je sechs oder 5,36% in sieben und in sechs. 96 oder 85,71% kommen nur in höchstens fünf der 10 Briefe vor, davon, wie bereits vermerkt, 36 oder 32,14% nur in einem, 60 oder 53,57% in 2-5. Anders gesagt: die 112 Partikeln, Präpositionen und Pronomen haben einen

<i>Sollbestand</i> 1120 Vorkommen	<i>Fehlbestand</i> 777 Vorkommen 69,38% vom Soll	<i>Istbestand</i> 343 Vorkommen 30,62% vom Soll
	<i>Einmalvorkommen</i> 183 16,34% vom Soll 53,35% vom Ist	<i>Mehrfachvorkommen</i> 160 14,29% vom Soll 46,65% vom Ist

Der Fehlbestand beträgt also mehr als zwei Drittel der möglichen Vorkommen. Von den tatsächlichen Vorkommen sind 53,35% nur einmal zu finden. Nur 25 Wörter kommen oft genug vor, um wenigstens theoretisch für alle 13 Briefe zu reichen; das sind 22,32%. Praktisch ist diese Prozentzahl noch zu hoch gegriffen, da sie weithin eine gleichmäßige Verteilung der Vorkommen in Rechnung stellen muß, die im allgemeinen gar nicht gegeben ist.

Die gewaltige Liste von 112 Partikeln ist also auch eine Mogelpackung. Überdies mißt Harrison mit zweierlei Maß⁵:

1. Die 77 paulinischen Partikeln, Pronomen und Präpositionen, die sich auch bei den Pastoralen finden, werden gar nicht erst aufgelistet. Dadurch wird ein Vergleich unmöglich gemacht. Es läßt sich weder feststellen, wie viele Wörter dieser Liste jeweils in einem, zwei oder

5 Ebd., 38.

drei Pastoralen zu finden sind noch in wie vielen der zehn übrigen Paulusbriefe sie vorkommen.

2. Als Negativum wird vermerkt, daß alle 77 bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten erscheinen. Es fehlt jedoch eine Gegenkontrolle, wie viele von den aufgelisteten 112 dort ebenfalls zu finden sind. Es wird auch kein Nachweis erbracht, daß diese Wörter zur Abfassungszeit der 10 für echt gehaltenen Paulusbriefe noch nicht in Gebrauch waren. Der Leser wird lediglich mit einer Suggestivaussage manipuliert.

3. Es wird eingewendet, daß »die große Mehrheit in praktisch jedem Buch des Neuen Testaments« vorkommt.

a) Es fehlen konkrete Angaben, wie groß die Mehrheit ist;

b) »in praktisch jedem Buch« ist eine verschwommene Aussage, die nicht überprüfbar ist, da die Liste der 77 Partikeln etc. fehlt;

c) in dem Maße, wie diese Partikeln etc. auch sonst im Neuen Testament vorkommen, kann man unmöglich gegen sie einwenden, daß sie bei den Apostolischen Vätern und bei den Apologeten zu finden sind. Die beiden Argumente stellen sich wechselseitig in Frage.

4. Merkwürdigerweise wird als Negativargument vorgebracht, daß 36 von den 77 Partikeln, die in allen Pastoralbriefen vorkommen, alle im Röm zu finden sind, 35 in 1Kor, 2Kor, Eph, Phil und Gal, 33 in Kol, 31 in 2Thess und 30 in 1Thess und Phlm. Diese hohe Abdeckung durch die sogenannten echten Paulinen spricht doch eindeutig für die Echtheit der Pastoralen. Außerdem wird hier das unter 3 genannte Argument entwertet: die »große Mehrheit« schmilzt zusammen auf 36-30, d.h. auf 46,75%-38,96%, ist also keine Mehrheit und schon gar nicht groß. Mit einem Kunstgriff wurden überdies aus einem Tatbestand zwei Argumente fabriziert: Ein Wort, das in jedem Buch des Neuen Testaments zu finden ist, muß doch von vornherein auch in den Paulusbriefen vorkommen!

5. Eine Reihe von Einzelaussagen wird zu einem Negativargument zusammengefaßt, die eigentlich gar nicht negativ zu bewerten sind:

a) »Von den verbleibenden 41 kommen 7 nur in einem Paulusbrief vor.« D.h. im Klartext: in den drei Pastoralen und einem weiteren Paulusbrief. Zum Vergleich: Aus der Liste mit den 112 kamen 36 nur in einem Paulusbrief vor, das sind 32,14%, hier dagegen sind es 7 von 77 oder 9,09%! Außerdem kommen sie zusätzlich zu diesem einen noch in 1-3 Pastoralen vor, in Wahrheit also in zwei bis vier Briefen.

b) »17 kommen nur in einem der Pastoralen vor.« In der Liste der 112 wird kein Anstoß daran genommen, daß von den 27 Wörtern im 1Thess nur 8 im 2Thess vorkommen. Selbst von den 69 Wörtern des 1Kor fehlen im 2Kor 23 und umgekehrt von den 53 Wörtern des 2Kor neun im 1Kor. Von den 22 Wörtern des Eph sind nur 6 mit denen des

Kol identisch. Wenn man nicht zweierlei Maß anlegen will, dann ist diese Feststellung Harrisons ohne Belang.

c) »10 kommen nur einmal in den Pastoralen vor.« Das sind 30 Einmalvorkommen unter dem Ist-Bestand von 231 oder 12,99%. Zum Vergleich: Die Zahl der Einmalvorkommen im Galater ist 18 von 43 oder 41,86%, die Zahl der Einmalvorkommen in beiden Thesalonichern ist 23 von 39 oder 58,97%! Nicht alles, was man als Argument vorbringt, ist auch als Argument zu gebrauchen!

Die Argumente Harrisons, die beweisen sollen, daß die 77 paulinischen Partikeln etc., die in den Pastoralbriefen vorkommen, kein Gegengewicht sind gegen die 112, die darin fehlen, halten einer Nachprüfung nicht stand. Wenn es um die Echtheitsfrage in bezug auf die Pastoralen geht, dürfen Harrisons Listen ebenso vergessen werden wie alle übrigen, die man vorgelegt hat, um deren Echtheit zu bestreiten.

2. Die Wortvorkommen in den Paulusbriefen – die Voraussetzung für sachgemäße statistische Argumentation in Echtheitsfragen

Wir wenden uns jetzt der Frage zu, wie es generell mit den Wortvorkommen bei Paulus steht [siehe *Diagramm*, S. 109].

Es werden 13 Paulusbriefe gezählt. Sortiert man sie nach ihrem Wortbestand, d.h. nach ihrer Länge ein, dann steht der erste Timotheusbrief auf Platz sieben, der zweite Timotheusbrief auf Platz zehn und der Titusbrief auf Platz zwölf.

Wir sollten uns klarmachen, daß die Pastoralbriefe kleine Briefe sind. Dazu soll das folgende Vergleichsmaterial dienen [siehe *Liste 7*, S. 107]:

Auf Grund dieser Größenverhältnisse ist von vornherein damit zu rechnen, daß ein erheblicher Prozentsatz des paulinischen Vokabulars in den Pastoralbriefen fehlen muß. Das hat nichts mit der Echtheitsfrage zu tun. Kein Theologe ist bisher auf die Idee gekommen, wegen fehlenden paulinischen Vokabulars den Philemonbrief für unecht zu erklären. Daran zeigt sich bereits deutlich: Das Argument des fehlenden Vokabulars ist nicht der Grund, sondern nur ein Vorwand für die Bestreitung der Echtheit der Pastoralen.

Wie wir sahen, konnten Wortlisten paulinischen Vokabulars, die man zusammengestellt hat, um den Wortschatz der Pastoralbriefe davon abzuheben, diese Funktion weder qualitativ noch quantitativ erfüllen.

Das eigentlich paulinische Vokabular, d.h. Wörter, die sich im NT nur bei Paulus finden, ergibt erst recht kein Indiz für Echtheitsfragen, denn sein Vorkommen ist so geringfügig, daß man keines dieser Wörter in allen 13 Paulusbriefen erwarten kann [siehe *Liste 8*, S. 108].

1132 Wörter aus dem Wortschatz des Paulus kommen im paulinischen Schrifttum nur einmal vor. Diese Einmalwörter (once-used-words) umfassen also 42,96% des paulinischen Vokabulars. 596 oder 52,70% dieser Einmalwörter sind neutestamentliche Hapaxlegomena; sie machen 22,62% des paulinischen Wortschatzes aus. Die übrigen finden sich noch an anderer Stelle im Neuen Testament, kommen aber bei Paulus nur einmal vor. Man könnte sie paulinische Hapaxlegomena oder kurz Hapaxpaulinen nennen. Es sind 536 oder 20,34% vom paulinischen Vokabular [siehe *Liste 8, Spalte 4+5*].

In jedem der Paulusbriefe gibt es einen erheblichen Anteil an Einmal-Wörtern. Sie setzen sich zusammen aus ntl. Hapaxlegomena, aus paulinischen Hapaxlegomena und aus Einmalvorkommen von Wörtern, die sowohl im NT als auch im corpus Paulinum mehrfach zu finden sind, aber in dem betreffenden Paulusbrief nur ein einziges Mal. Der Prozentsatz der Einmalvorkommen variiert in den einzelnen Briefen; er liegt abgerundet zwischen 45,5 und 73,5%. Im allgemeinen läßt sich feststellen: je kürzer der Brief, umso größer die Zahl der Einmalvorkommen [siehe *Liste 8, Spalte 3*].

Der Aufmerksamkeit entgangen ist m.E. bisher, daß es außer den neutestamentlichen Hapaxlegomena auch Wörter gibt, die zwar mehrfach, aber nur in einer einzigen Schrift vorkommen. Man könnte sie Mia-graphä-legomena oder Einschriftwörter nennen. Paulus hat davon neunzig, die sich wie folgt verteilen: [siehe *Liste 8, Spalte 6*] Röm 16; 1Kor 19; 2Kor 26; Gal 6; Eph 5; Phil 2; Kol 1; 1Thess 1; 2Thess 2; 1Tim 9; 2Tim 3; Tit 0; Phlm 0. Von diesen 90 Wörtern kommen 16 dreimal, vier viermal, eines fünfmal und eines sechsmal vor; alle übrigen sind Doppelvorkommen.

Der hohe Anteil der Einmalwörter und Einmalvorkommen sowie die zusätzlichen Einschriftwörter in den Paulusbriefen haben zur Folge, daß das Vokabular in den einzelnen Briefen nicht deckungsgleich ist. In jedem Brief finden sich Wörter, die in allen übrigen fehlen, und jeder Brief läßt Wörter vermissen, die dem Leser aus anderen Briefen vertraut sind und die man gewohnt ist, für typisch paulinisch zu halten.

Vokabular, das nur einmal vorkommt, kann man billigerweise nicht überall erwarten. Dieser Befund führt sämtliche Versuche ad absurdum, mit dem Hinweis auf nicht vorhandenes paulinisches Vokabular oder auf das Vorkommen von »unpaulinischen« Wörtern – in einfacher oder mehrfacher Ausführung – den Beweis für die Unechtheit eines Paulusbriefes zu führen.

Wie ein Hexenprozeß unweigerlich zur Verurteilung führt, wenn er einmal angestrengt wird, so ist das Urteil der Unechtheit einer biblischen Schrift unausweichlich, sobald sie einmal unter Verdacht gera-

ten ist, und die anderen entgehen diesem Urteil nur deshalb, weil man sie von vornherein über solchen Verdacht erhaben hält.

Sobald endlich angefangen wird, wissenschaftlich zu arbeiten, und sämtliche Briefe nach den gleichen Kriterien untersucht werden, stellt sich heraus, daß sich die Pastoralbriefe nicht grundsätzlich von den übrigen Paulusbriefen unterscheiden. Ein Unterschied ergibt sich lediglich aus ihrer Struktur als kleine Briefe, und darin stimmen sie mit den übrigen kleinen Briefen im Neuen Testament überein: der Prozentsatz der Wörter, die im Brief nur einmal vorkommen, ist höher.

Faßt man mit einem statistischen Trick drei kleine Briefe zu einem mittelgroßen zusammen, kommt es notwendig zu einer Verzerrung, weil die Spezifika des kleinen Briefes dann in einem einzigen Brief, der kein kleiner mehr ist, verdreifacht werden [vgl. *Liste 8, Spalte 3*].

Der hohe Anteil, den die Pastoralen an den neutestamentlichen Hapaxlegomena haben [vgl. *Liste 8, Spalte 5*], ist zugegebenermaßen ein auffälliges Phänomen, darf aber nicht isoliert werden. Vergleicht man allgemein den Prozentsatz der ntl. Hapaxlegomena am Wortschatz der einzelnen Paulusbriefe, dann stellt man fest, daß er zwischen 3,64% und 12,75% variiert. Der Mittelwert liegt bei 8,14%, fünf Werte liegen darunter und acht darüber. Es gibt keinen Standardwert, der als Maßstab für Echtheit gelten könnte. Sobald man anfängt objektiv, also wissenschaftlich im wahren Sinn, zu arbeiten beginnt, lösen sich die Einwände gegen die Echtheit der Pastoralen auf wie Nebel in der Sonne.

Es gibt, das soll nicht vergessen werden, auch eine Anzahl von Mehrfachwörtern, die zwar nur bei Paulus, aber in mehreren Schriften vorkommen. Geben sie vielleicht doch ein Indiz in Echtheitsfragen? [Siehe *Liste 8, Spalte 7*.]

Diese Gruppe umfaßt 167 Wörter, also nur 6,34% vom paulinischen Vokabular. 79 davon finden sich nur zweimal, je einmal in einem Brief. 41 kommen dreimal vor und verteilen sich je nachdem auf zwei oder drei Briefe. Viermal erscheinen 18 Wörter, fünfmal acht in unterschiedlichen Kombinationen. Sechsfach finden sich acht Wörter und siebenfach vier. Achtfach kommen drei Wörter vor, neunfach zwei, zehnfach und 13fach eines. Keines dieser mehrfach vorkommenden Wörter ist aber einigermaßen gleichmäßig über die Paulusbriefe verteilt.

Das zuletzt genannte, das mit 13 Vorkommen als einziges in allen Paulusbriefen vertreten sein könnte, ist neunmal im 2Kor, zweimal in Gal, je einmal in 1/2Tim zu finden.

Im übrigen sind die Pastoralbriefe unter diesen paulinischen Mehrfachwörtern sehr gut vertreten. Selbst dann, wenn man die angegebene Zahl der Vorkommen bereinigt, indem man die Summe

derjenigen Wörter abzieht, die nur in den Pastoralen vorkommen, können sie gut mithalten. Will man objektiv bleiben, muß man diese Bereinigung natürlich auch an den anderen Gruppen von Briefen vornehmen. Zum Vergleich werden jeweils diejenigen Briefe herangezogen, die den einzelnen Pastoralbriefen im Wortumfang am nächsten kommen.

167 paulinische Mehrfachwörter nur in den Pastoralen 19	davon in den Pastoralen 63 = 37,72% in den Past. u.a. Pls.br. 44 = 26,35%
in 1Tim 45 = 26,95%	bereinigt 27 = 16,07%
in Kol 33 = 19,76%	bereinigt 22 = 13,17%
in 2Tim 25 = 15,12%	bereinigt 15 = 8,98%
in 1Thess 17 = 19,18%	bereinigt 14 = 8,38%
in Tit 24 = 14,37%	bereinigt 14 = 8,38%
in 2Thess 11 = 6,59%	bereinigt 8 = 4,79%

Auch die paulinischen Mehrfachwörter eignen sich also nicht, um gegen die Echtheit einzelner paulinischer Briefe zu argumentieren. Ihr Vorkommen ist geringfügig (6,26%) und ihre Verteilung zu unregelmäßig dazu. Überdies macht der hohe Anteil, den die Pastoralen an ihnen haben, sie eher zu einem Zeugen für als gegen ihre Echtheit.

Wenn die Mogelpackungen aufgerissen werden und die Zahlen auf den Tisch kommen, dann verflüchtigen sich die Argumente für die Unecht-Erklärungen, und es stellt sich heraus, daß die Wahrheit siegt. Was für die Paulusbrieve zutrifft, gilt auch für das Neue Testament im allgemeinen. Das Vokabular gibt keine Argumente für Unecht-Erklärungen her – sei es für ganze Schriften oder sei es für einzelne Abschnitte derselben.

Die Hapaxlegomena hat man zwar stets gerne dafür in Anspruch genommen; aber das verbietet sich, wenn man erkennt, daß 35,61% der Wörter des Neuen Testaments Hapaxlegomena sind. Darüber hinaus ist aber das Phänomen der Einmalwörter (once used words oder Singles) in allen neutestamentlichen Schriften so stark verbreitet, daß sich die gesamte Argumentation mit angeblich fehlenden echten oder vorhandenen unechten Wörtern verbietet. Mit dieser Argumentation ließe sich jede beliebige Schrift oder jeder beliebige Abschnitt im Neuen Testament mit gleichem Recht – oder besser gesagt mit gleichem Unrecht – für unecht erklären. Das würde den Römerbrief ebenso treffen wie die Pastoralen, das 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes gleichermaßen wie den angeblich unechten Markusschluß. Dieses Verfahren konnte nur deshalb so lange angewendet werden, weil man in der historisch-kritischen Theologie nicht einmal den Minimalforderungen für wissenschaftliches Arbeiten genügt hat – die Verhältnisse allgemein zu untersuchen oder wenigstens einen Gegenvergleich anzustellen.

Liste 1: Charakteristische Termini für die Theologie der Pastoralbriefe
(nach Udo Schnelle)

Vorkommen nach Morgenthaler	Pls	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Eph	Phil	Kol	1Thess	2Thess	1Tim	2Tim	Tit	Phlm
ἀγάπη	75	9	14	9	3	10	4	5	5	3	5	4	1	3
ἀγνός	5	-	-	2	-	-	1	-	-	-	1	-	1	-
αἰών	38	6	8	3	3	7	2	1	-	-	4	3	1	-
ἀλήθεια	47	8	2	8	3	6	1	2	-	3	6	6	2	-
διδασκαλία	19	2	-	-	-	1	-	1	-	-	8	3	4	-
διδάσκειν	15	2	2	-	1	1	-	3	-	1	3	1	1	-
δικαιοσύνη	57	33	1	7	4	3	4	-	-	-	1	3	1	-
δόξα	77	16	12	19	1	8	6	4	3	2	3	2	1	-
εἰρήνη	43	10	4	2	3	8	8	2	3	3	1	2	1	1
ἐπίγνωσις	15	3	-	-	-	2	1	4	-	-	1	2	1	1
ἐπιφάνεια	6	-	-	-	-	-	-	-	-	1	1	3	1	-
εὐσέβεια	10	-	-	-	-	-	-	-	-	-	8	1	1	-
καθαρός	8	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2	3	-
κακός	26	15	3	1	-	-	1	1	2	-	1	1	1	-
καλός	40	5	6	2	2	-	-	-	1	-	16	3	5	-
λόγος	84	7	17	9	2	4	4	7	9	5	8	7	5	-
μανθάνειν	16	1	3	-	1	1	2	1	-	-	3	3	1	-
μῦθος	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	1	1	-
πίστις	142	40	7	7	22	8	5	5	8	5	19	8	6	2
πνεῦμα	146	34	40	17	18	14	5	2	5	3	3	3	1	1
συνείδησις	20	3	8	3	-	-	-	-	-	-	4	1	1	-
σφῆξιν	29	8	9	1	-	2	-	-	1	1	4	2	1	-
σωτήρ	12	-	-	-	-	1	1	-	-	-	3	1	6	-
ὕγιαίνειν	8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	2	4	-

Liste 2: Theologische Termini, die in den Pastoralbriefen fehlen
(nach Udo Schnelle)

	<i>Pls</i>	<i>Röm</i>	<i>1Kor</i>	<i>2Kor</i>	<i>Gal</i>	<i>Eph</i>	<i>Phil</i>	<i>Kol</i>	<i>1Thess</i>	<i>2Thess</i>	<i>1Tim</i>	<i>2Tim</i>	<i>Tit</i>	<i>Phlm</i>
δικαιοσύνη θεοῦ	9	8	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
ἐλευθερία	7	1	1	1	4	-	-	-	-	-	-	-	-	-
σάραξ (i. Gg. zu πνεῦμα)	24	13	1	1	7	-	-	1	-	-	1	-	-	-
σταυρός	10	-	2	-	3	1	2	2	2	-	-	-	-	-
σῶμα Χριστοῦ	18	1	3	-	-	8	1	5	-	-	-	-	-	-
υἰὸς θεοῦ	17	7	2	1	4	1	2	2	-	-	-	-	-	-

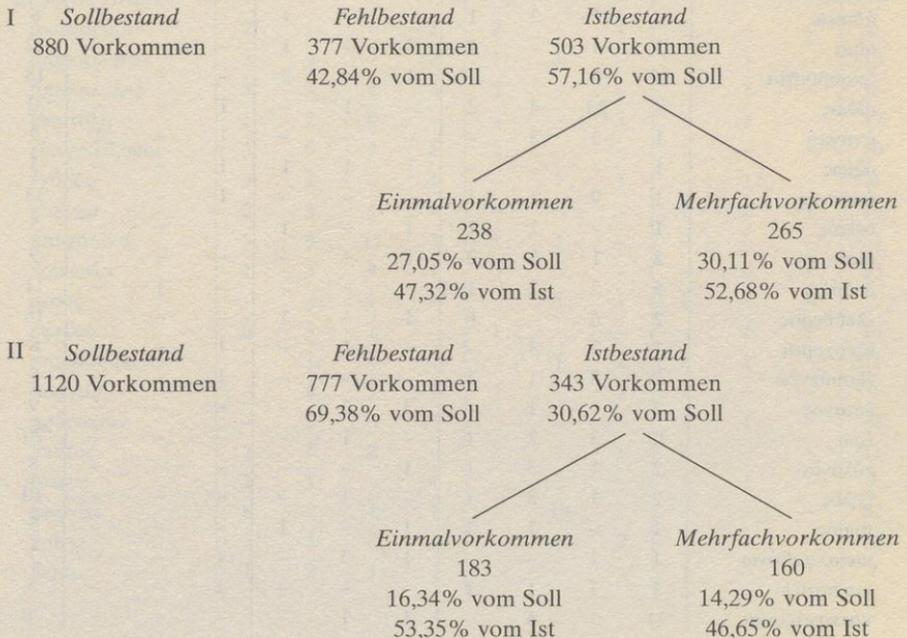
Liste 3: Die Verteilung paulinischer Vorzugswörter,
die in den Pastoralbriefen fehlen

	ἀποβήσκειν	εἶτε	ἕκαστος	καυχᾶσθαι	οὔτε	σύν	σῶμα	ὥστε
<i>gesamt:</i>	42	63	42	35	33	37	91	39
Röm 7094 Wörter	23	4	5	5	10	4	13	5
1Kor 6807 Wörter	7	27	22	6	13	7	46	14
2Kor 4448 Wörter	5	14	2	20	-	5	10	7
Eph 2425 Wörter	-	2	5	1	-	2	9	-
Gal 2220 Wörter	2	-	2	2	5	4	1	5
Phil 1624 Wörter	1	6	2	1	-	4	3	3
1Tim 1586 Wörter	-	-	-	-	-	-	-	-
Kol 1577 Wörter	2	6	1	-	-	7	8	-
1Thess 1472 Wörter	2	2	2	-	5	4	1	3
2Tim 1235 Wörter	-	-	-	-	-	-	-	-
2Thess 824 Wörter	-	2	1	-	-	-	-	2
Tit 663 Wörter	-	-	-	-	-	-	-	-

*Liste 4: Für Paulus charakteristische Wortgruppen,
die in den Pastoralbriefen fehlen*

	ἀποκαλύπτειν, ἀποκάλυψις	ἐνεργεῖν, ἐνέργεια, ἐνέργημα, ἐνεργής	καυχᾶσθαι, καύχημα, καύχησις	περισσεύειν, περισσευμα, περισσός, περισσότερος	ὑπακούειν, ὑπακοή	φρονεῖν (φρόνημα), φρόνησις, φρόνιμος, φρονίμως
Röm	3, 3	1, -, -, -	5, 1, 2	3, -, 1, -, -	4, 7	9, 4, -, 2
1Kor	3, 3	2, -, 2, 1	6, 3, 1	3, -, -, 4, -	-, -	1, -, -, 2
2Kor	-, 2	2, -, -, -	20, 3, 6	10, 2, 1, 2, 6	-, 3	1, -, -, 1
Eph	1, 2	4, 3, -, -	1, -, -	1, -, -, -, -	2, -	-, -, 1, -
Gal	2, 2	4, -, -, -	2, 1, -	-, -, -, -, 1	-, -	1, -, -, -
Phil	1, -	2, 1, -, -	1, 2, -	5, -, -, -, 1	1, -	10, -, -, -
1Tim	-	-	-	-	-	-
Kol	-, -	1, 2, -, -	-, -, -	1, -, -, -, -	2, -	1, -, -, -
1Thess	-, -	1, -, -, -	-, -, 1	3, -, -, -, 1	-, -	-, -, -, -
2Tim	-	-	-	-	-	-
2Thess	3, 1	1, 2, -, -	-, -, -	-, -, -, -, -	2, -	-, -, -, -
Tit	-	-	-	-	-	-
Phlm	-, -	-, -, -, -	-, -, -	-, -, -, -, -	-, 1	-, -, -, -

Analyse von Hansons Liste



Vergleich des Wortschatzes

Wortzahl im Röm	7094	Wortschatz im Röm	1063
Wortzahl im 1Tim	1586 = 22,36%	Wortschatz im 1Tim	535 = 50,33%
Wortzahl im 2Tim	1235 = 17,41%	Wortschatz im 2Tim	455 = 42,80%
Wortzahl im Tit	663 = 9,35%	Wortschatz im Tit	298 = 28,03%
Wortzahl bei Paulus	32393	Wortschatz bei Paulus	2629
Wortzahl im 1Tim	1586 = 4,91%	Wortschatz im 1Tim	595 = 20,35%
Wortzahl im 2Tim	1235 = 3,82%	Wortschatz im 2Tim	455 = 17,31%
Wortzahl im Tit	663 = 2,05%	Wortschatz im Tit	298 = 11,34%

Liste 5: Paulinische Wörter, die in den Pastoralbriefen fehlen

I. Im NT nur in vier paulinischen Briefen: ἀγαθωσύνη, ἄπειμι, ἀπλότης, εἰκῆ, εἶπερ, ἐνέργεια, κενόω, ὑπερβολή.

II. In anderen ntl. Büchern und in fünf Paulusbriefen:

	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Eph	Phil	Kol	1Thess	2Thess	Phlm	gesamt
ἀδικέω	–	2	3	1	–	–	1	–	–	1	8
αἷμα	3	4	–	1	3	–	1	–	–	–	12
ἀκροβυστία	10	2	–	3	1	–	2	–	–	–	18
ἄλλος	–	23	4	2	–	1	–	1	–	–	31
ἀνάγκη	1	3	3	–	–	–	–	1	–	1	9
ἄξιως	1	–	–	–	1	1	1	1	–	–	5
ἀσθενής	1	9	1	1	–	–	–	1	–	–	13
δεξιός	1	–	1	1	1	–	1	–	–	–	5
διαθήκη	2	1	2	3	1	–	–	–	–	–	9
δοξάζω	5	2	2	1	–	–	–	–	1	–	11
ἐλεύθερος	2	6	–	6	1	–	1	–	–	–	16
ἐξέρχομαι	1	2	3	–	–	1	–	1	–	–	8
ἐξουθενέω	2	3	1	1	–	–	–	1	–	–	8
ἔπαινος	2	1	1	–	3	2	–	–	–	–	9
ἐρῶ	13	3	2	1	–	1	–	–	–	–	20
εὐλογία	2	1	3	1	1	–	–	–	–	–	8
ζηλος	2	1	5	1	–	1	–	–	–	–	10
θυμός	1	–	1	1	1	–	1	–	–	–	5
καταλαμβάνω	1	1	–	–	1	3	–	1	–	–	7
καταρτίζω	1	1	1	1	–	–	–	1	–	–	5
κατεργάζομαι	11	1	6	–	1	1	–	–	–	–	20

(Fortsetzung)	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Eph	Phil	Kol	1Thess	2Thess	Phlm	gesamt
καύχημα	1	3	3	1	-	2	-	-	-	-	10
κόπος	-	2	4	1	-	-	-	3	1	-	11
μέρος	3	7	4	-	2	-	1	-	-	-	17
νήπιος	1	6	-	2	1	-	-	1	-	-	11
νουθετώ	1	1	-	-	-	-	2	2	1	-	7
παλαιός	1	2	1	-	1	-	1	-	-	-	6
παράπτωμα	9	-	1	1	3	-	2	-	-	-	16
παρουσία	-	2	3	-	-	2	-	4	3	-	14
πλεονάζω	3	-	2	-	-	1	-	1	1	-	8
πλεονεξία	1	-	1	-	2	-	1	1	-	-	6
πλήρωμα	4	1	-	1	4	-	2	-	-	-	12
πνευματικός	3	13	-	1	3	-	2	-	-	-	22
σοφία	1	17	1	-	3	-	6	-	-	-	28
σταυρός	-	2	-	3	1	2	2	-	-	-	10
τέλειος	1	3	-	-	1	1	2	-	-	-	8
τρέχω	1	3	-	2	-	1	-	-	1	-	8
ὑπακούω	4	-	-	-	2	1	2	-	2	-	11
ὑπάρχω	1	5	2	2	-	2	-	-	-	-	12
ὑστέρημα	-	1	4	-	-	1	1	1	-	-	8
φοβέομαι	3	-	2	2	1	-	1	-	-	-	9
<i>In sechs Briefen:</i>											
ἀκαθαρσία	2	1	-	1	2	-	1	2	-	-	9
ἀποκαλύπτω	3	3	-	2	1	1	-	-	3	-	13
ἀποκάλυψις	3	3	2	2	2	-	-	-	1	-	13
ἐπιστολή	1	2	8	-	-	-	1	1	4	-	17
εὐαγγελίζομαι	3	6	2	6	2	-	-	1	-	-	20
ἐχθρός	3	2	-	1	-	1	1	-	1	-	9
κατέχω	2	3	1	-	-	-	-	1	2	1	10
καυχάομαι	5	5	17	2	1	1	-	-	-	-	31
κοινωνία	1	3	4	1	-	3	-	-	-	1	13
μέσος	-	2	1	-	-	1	1	1	1	-	7
ὀφείλω	3	5	2	-	1	-	-	-	2	1	14
παραλαμβάνω	-	3	-	2	-	1	2	2	1	-	11
πορνεία	-	4	1	1	1	-	1	1	-	-	9
πρόσωπον	-	2	12	3	-	-	1	3	1	-	22
σκότος	2	1	2	-	3	-	1	2	-	-	11
στήκω	1	1	-	1	-	2	-	1	1	-	7
φρονέω	8	1	1	1	-	10	1	-	-	-	22
χαίρω	3	3	8	-	-	8	2	2	-	-	26
ώρα	1	2	1	1	-	-	-	1	-	1	7

(Fortsetzung)	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Eph	Phil	Kol	1Thess	2Thess	Phlm	gesamt
<i>In sieben Briefen:</i>											
ἀποθνήσκω	22	7	5	2	–	1	2	2	–	–	41
βλέπω	6	7	7	1	1	3	3	–	–	–	28
γωνιάζω	3	2	1	1	6	2	3	–	–	–	18
ἐνδύω	2	4	1	1	3	–	2	1	–	–	14
εὐδοκέω	2	2	2	1	–	–	1	2	1	–	11
κενός	–	4	1	1	1	2	1	2	–	–	12
περισσεύω	3	3	10	–	1	5	1	3	–	–	26
πράσσω	10	2	2	1	1	1	–	1	–	–	18
συνεργός	3	1	2	–	–	2	1	1	–	2	12
ψυχή	4	1	2	–	1	2	1	2	–	–	13
<i>In acht Briefen:</i>											
δέχομαι	–	1	5	1	1	1	1	2	1	–	13
ἐργάζομαι	4	4	1	1	1	–	1	2	4	–	18
θλίψις	5	1	9	–	1	2	1	3	2	–	24
σῶμα	13	43	9	1	9	3	8	1	–	–	87
υἰός	12	2	4	13	4	–	2	3	1	–	41
χαρίζομαι	1	1	5	1	2	2	3	–	–	1	16
<i>In neun Briefen:</i>											
ἐνεργέω	1	2	2	4	4	1	1	1	1	–	17
εὐχαριστέω	6	6	1	–	2	1	3	3	2	1	25
οὐρανός	2	2	3	1	4	1	5	2	1	–	21
περιπατέω	4	2	5	1	8	2	4	4	2	–	32
gesamt	244	283	206	96	102	83	89	74	42	10	1229

Liste 6: Paulinische Partikeln, Präpositionen, Pronomen usw., die in den Pastoralbriefen nicht vorkommen:

In einem Brief:

I. Sonst nicht im NT: Röm ἦτοι – 1Kor διόπερ 2, μήτι γε, νή, ὡσπερεῖ – 2Kor ἦνίκα 2, ὑπερλίαν 2.

II. In anderen ntl. Büchern: Röm ἀπέναντι, δεῦρο, μεταξύ, πού, ὡσεῖ – 1Kor δὴ, ἐπάνω, ὅλως 3, οὐδέποτε, ποῖνυν – 2Kor ἔσωθεν, μήτι 2, ὑπεράνω 2, ἀμφοτέροι 3 – Phil ἐξαυτῆς, καίπερ – 1Thess τοιγαροῦν – Kol ὑπεναντίος.

	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Eph	Phil	Kol	1Thess	2Thess	Phlm	bei Paulus
<i>In einem Brief:</i>	7	9	6	5	4	2	1	1	0	0	35
inkl. Wiederholungen	7	12	11	5	8	2	1	1	0	0	47
<i>In zwei Briefen:</i>											
I. ὑπερεκπερισσοῦ	-	-	-	-	1	-	-	2	-	-	3
τάχα	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1	2
II. δις	-	-	-	-	-	1	-	1	-	-	2
ἔνεκεν	2	-	4	-	-	-	-	-	-	-	6
ἐπειδή	-	4	-	-	-	1	-	-	-	-	5
ἐφάπαξ	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2
ἡλικος	-	-	-	1	-	-	1	-	-	-	2
καθό	1	-	2	-	-	-	-	-	-	-	3
κἄν	-	5	1	-	-	-	-	-	-	-	6
κατέναντι	1	-	2	-	-	-	-	-	-	-	3
κατενόπιον	-	-	-	-	1	-	1	-	-	-	2
μενοῦνγε	2	-	-	-	-	1	-	-	-	-	3
ὁμοίως	1	3	-	-	-	-	-	-	-	-	4
ὁμως	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	2
οὐ	1	-	3	-	-	-	-	-	-	-	4
οὐθείς	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	2
οὐπω	-	2	-	-	-	1	-	-	-	-	3
πάντως	1	4	-	-	-	-	-	-	-	-	5
ποιός	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	2
σός	-	2	-	-	-	-	-	-	-	1	3
τοσοῦτος	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	2
τοῦάντιον	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	2
ὥδε	-	1	-	-	-	-	1	-	-	-	2
<i>In drei Briefen:</i>											
ἄνω	-	-	-	1	-	1	2	-	-	-	4
ἄπαξ	-	-	1	-	-	1	-	1	-	-	3
ἔνι (= ἔνεστι)	-	1	-	3	-	-	1	-	-	-	5
ἐπεὶ	3	5	2	-	-	-	-	-	-	-	10
ἔπειτα	-	7	-	3	-	-	-	1	-	-	11
ἕως (Präp.)	2	5	3	-	-	-	-	-	-	-	10
ὁποῖος	-	1	-	1	-	-	-	1	-	-	3
ὅπου	1	1	-	-	-	-	1	-	-	-	3
ὄφελον	-	1	1	1	-	-	-	-	-	-	3
πλήν	-	1	-	-	1	3	-	-	-	-	5
πόσος	2	-	1	-	-	-	-	-	-	1	4
ποῦ	1	8	-	1	-	-	-	-	-	-	10

(Fortsetzung)	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Eph	Phil	Kol	1Thess	2Thess	Phlm	bei Paulus
<i>In vier Briefen:</i>											
II. καθάπερ	6	2	4	-	-	-	-	4	-	-	16
οὐ μή	1	1	-	2	-	-	-	2	-	-	6
ναί	1	-	6	-	-	1	-	-	-	1	9
ὁ μὲν ... ὁ δέ	-	1	-	1	1	1	-	-	-	-	4
οὔ	3	1	1	-	-	-	1	-	-	-	6
οὔτε	10	15	-	5	-	-	-	5	-	-	35
οὐχί	3	13	1	-	-	-	-	1	-	-	18
παρά (acc.)	7	3	2	2	-	-	-	-	-	-	14
ἡμέτερος	1	2	1	1	-	-	-	-	-	-	5
I. εἰκῆ	1	1	-	2	-	-	1	-	-	-	5
εἶπερ	3	2	1	-	-	-	-	-	1	-	7
μήπως	-	2	5	2	-	-	-	1	-	-	10
<i>In fünf Briefen:</i>											
II. ἀντί	2	-	-	-	-	1	-	-	-	-	3
αὐτός ὁ	1	3	-	-	-	-	-	-	-	-	4
ἄχρι	-	1	-	1	-	-	-	-	-	-	2
οὐκέτι	1	-	3	-	-	-	-	-	-	-	4
πάλιν	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	2
τε	-	2	-	-	-	1	-	-	-	-	3
ὥσπερ	1	4	-	-	-	-	-	-	-	-	5
<i>In sechs Briefen:</i>											
ἄν	7	8	5	3	-	1	1	-	-	-	25
ὁ αὐτός	6	17	9	-	1	8	-	1	-	-	42
ἐμαυτοῦ	1	6	4	1	-	1	-	-	-	1	14
νυνὶ δέ	7	4	2	-	1	-	2	-	-	2	18
ὅπως	3	1	2	1	-	-	-	-	1	1	9
ὑπέρ (acc.)	-	2	3	1	2	1	-	-	-	2	11
<i>In sieben Briefen:</i>											
ἄρα	11	5	3	5	1	-	-	1	1	-	27
γε	3	3	2	1	2	1	1	-	-	-	13
ἔτι	5	4	1	3	-	1	-	-	1	1	16
καὶ γὰρ	2	10	9	2	1	2	-	1	-	-	27
τότε	1	6	1	3	-	-	1	1	1	-	14
ὥστε	5	14	7	5	-	3	-	3	2	-	39
<i>In acht Briefen:</i>											
διό	6	2	9	1	5	1	-	2	-	1	27
εἶτε	4	27	14	-	2	6	6	2	2	-	63
ἐμός	2	9	3	2	-	2	1	-	1	3	23
σύν	4	7	6	4	2	4	7	4	-	-	38

(Fortsetzung)	Röm	1Kor	2Kor	Gal	Eph	Phil	Kol	1Thess	2Thess	Phlm	bei Paulus
<i>In neun Briefen:</i>											
II. ἑκάστος	5	22	2	2	5	2	1	2	1	–	42
<i>Summe Wörter</i>	58	69	53	43	22	29	18	27	12	12	112
inkl. Wiederholungen	187	288	163	89	38	54	31	51	15	16	932
<i>In mind. fünf Briefen</i>	116	165	100	50	25	39	20	22	13	12	562
inkl. Wiederholungen											

Liste 7:

I. Die Pastoralbriefe im Vergleich mit dem Römerbrief

Wortbestand des Röm	7094	Wortschatz des Röm	1063
Wortbestand des 1Tim	1586 = 22,36%	Wortschatz des 1Tim	535 = 50,33%
Wortbestand des 2Tim	1235 = 17,41%	Wortschatz des 2Tim	455 = 42,80%
Wortbestand des Tit	663 = 9,35%	Wortschatz des Tit	298 = 28,03%

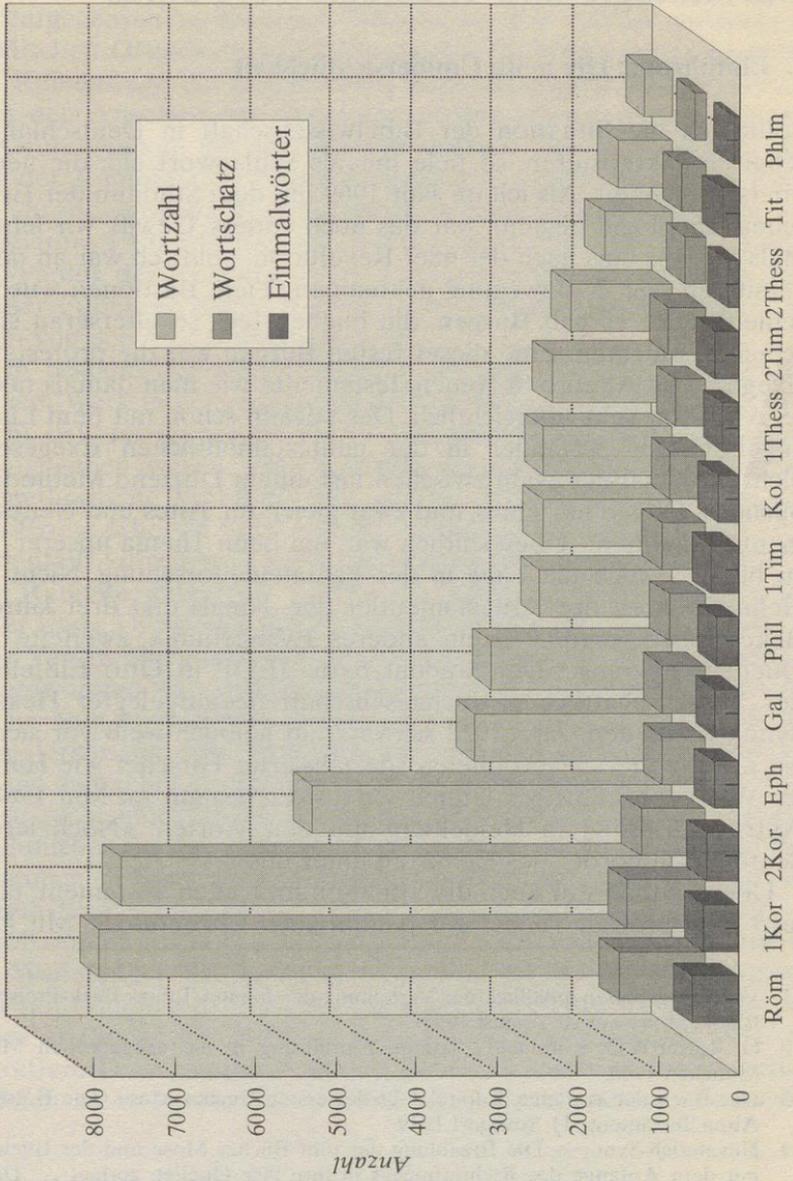
II. Die Pastoralbriefe im Vergleich mit den Paulusbriefen insgesamt

Wortbestand des Paulus	32393	Wortschatz des Paulus	2629
Wortbestand des 1Tim	1586 = 4,91%	Wortschatz des 1Tim	535 = 20,35%
Wortbestand des 2Tim	1235 = 3,82%	Wortschatz des 2Tim	455 = 17,31%
Wortbestand des Tit	663 = 2,05%	Wortschatz des Tit	298 = 11,34%

Liste 8: Paulinische Briefe

	Wortzahl	Wortschatz	Einmalwörter	NT-Hapax	Pls-Hapax	Ein-Brief-Wörter	Pls mehrfach	nur Pls
Röm	7094	1063	578 = 54,37%	113 = 10,63%	119 = 11,20%	16 = 1,51%	66 = 6,21%	314 = 29,54%
1Kor	6807	962	437 = 45,43%	81 = 8,42%	97 = 10,08%	19 = 1,98%	64 = 6,65%	261 = 27,13%
2Kor	4448	789	402 = 50,95%	70 = 8,87%	64 = 8,11%	26 = 3,30%	60 = 7,60%	220 = 27,88%
Eph	2425	527	309 = 58,63%	36 = 6,83%	36 = 6,83%	5 = 0,95%	36 = 6,83%	113 = 21,44%
Gal	2220	522	299 = 57,28%	30 = 5,75%	45 = 8,62%	6 = 1,15%	23 = 4,41%	117 = 22,41%
Phil	1624	446	278 = 62,33%	40 = 8,97%	31 = 6,95%	2 = 0,45%	18 = 4,04%	91 = 20,40%
1Tim	1586	535	341 = 63,74%	65 = 12,15%	46 = 8,60%	9 = 1,68%	45 = 8,41%	165 = 30,84%
Kol	1577	426	265 = 62,21%	36 = 8,45%	23 = 5,40%	1 = 0,24%	32 = 7,51%	92 = 21,60%
1Thess	1472	362	205 = 56,63%	20 = 5,52%	12 = 3,32%	1 = 0,28%	17 = 4,70%	50 = 13,81%
2Tim	1235	455	306 = 67,25%	58 = 12,75%	34 = 7,47%	3 = 0,66%	25 = 5,49%	120 = 26,37%
2Thess	824	247	150 = 60,73%	9 = 3,64%	9 = 3,64%	2 = 0,81%	11 = 4,45%	31 = 12,55%
Tit	663	298	219 = 73,49%	32 = 10,74%	16 = 5,37%	—	24 = 8,05%	72 = 24,16%
Phlm	328	136	83 = 61,08%	6 = 4,41%	4 = 2,94%	—	12 = 8,82%	22 = 16,17%
Pls	32303	2635	1132 = 42,92%	596 = 22,62%	536 = 20,34%	90 = 3,42%	167 = 6,34%	1388 = 52,68%

Diagramm: Paulinische Briefe



Chronologie und Theologie bei Paulus¹

1. Einführung: Die neue Unübersichtlichkeit

Sollte ich die Situation der Bibelwissenschaft in Deutschland pauschal charakterisieren, so fiel mir als Schlagwort ein: die neue Unübersichtlichkeit. Als ich im Jahr 1969 mit dem Studium der Evangelischen Theologie begann, war das noch anders. Gewiß, wir lebten damals im Jahr eins nach der 68er-Revolution. Politisch war an den Universitäten viel in Bewegung gekommen. Viele Bastionen wurden geschleift, aber es gab Burgen, die blieben fest, so altersgrau sie auch scheinen mochten. Eine dieser festen Burgen war die protestantische Exegese des Alten und Neuen Testaments, wie man damals noch sagte. Alles war sehr übersichtlich. Das begann schon mit dem Literaturangebot. Der Anfänger in der neutestamentlichen Exegese hatte nicht die Qual der Wahl zwischen fast einem Dutzend Methodenlehrbüchern. Es gab nur eines, und zwar gleich für Altes und Neues Testament zusammen.² Übersichtlich war, um beim Thema unserer Tagung zu bleiben, auch die Lage in der Pentateuchforschung. Nicht einmal Hellmuth Frey, der Alttestamentler der damals erst drei Jahre alten Bekenntnisbewegung »Kein anderes Evangelium«, zweifelte an der Quellenscheidung.³ Der Student hatte JEDP in Otto Eißfeldts von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft neuaufgelegter Hexateuch-Synopse aus dem Jahr 1922 schwarz auf gelblich-weiß vor sich.⁴ Nur ein auf die Gerichtspropheten spezialisierter Forscher wie Hans Walter Wolff sah künftiges Unheil voraus. Er begann im Mai 1968 seine Antrittsvorlesung in Heidelberg mit den Worten: »Noch leben die Schreibtischmörder des Elohisten unter uns.«⁵

Übersichtlich war auch die Situation im Neuen Testament, nicht zuletzt bei unserem Thema der paulinischen Chronologie. Mit § 13 der

- 1 Vortrag, gehalten anlässlich der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises in Bad Blankenburg am 20. August 1995.
- 2 O. Kaiser/W.G. Kümmel/G. Adam, Einführung in die exegetischen Methoden, München 1966.
- 3 Das Buch der Anfänge. Kapitel 1-11 des ersten Buches Mose (Die Botschaft des Alten Testaments 1), Stuttgart 1949.
- 4 Hexateuch-Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfange des Richterbuches in ihre vier Quellen zerlegt ..., Darmstadt 1962 (Leipzig 1922).
- 5 Zur Thematik der elohistischen Fragmente im Pentateuch, EvTh 29 (1969), 59-72 (59).

»Einleitung« von Werner Georg Kümmel lag eine quasikanonische Chronologie vor. Auch aus diesem Grund konnten die Kandidaten und damals auch schon Kandidatinnen Examen und Berufsaussichten ruhig entgegensehen. Kümmel formulierte den damals unstrittigen methodischen Grundsatz, »daß die aus den Paulusbriefen zu erschließende Reihenfolge der paulinischen Missionstätigkeit so ausgezeichnet mit den Angaben der Apostelgeschichte übereinstimmt, daß wir allen Grund haben, die relative Chronologie der Wirksamkeit des Paulus der Kombination beider Quellen zu entnehmen«. ⁶ Das Ende dieser chronologischen Übersichtlichkeit kann man auf das Jahr genau datieren. 1980 erschien die Habilitationsschrift von Gerd Lüdemann »Paulus, der Heidenapostel«. Übrigens wußte der aufmerksame Leser der Fußnoten dieses Buches schon damals, was Professor Lüdemann von der Auferstehung Jesu hält. ⁷

Worin bestand der revolutionäre Umbruch, den Gerd Lüdemann durch sein Werk in der paulinischen Chronologie heraufführte? Gerade darin, daß der vorhin zitierte Grundsatz von Werner Georg Kümmel aufgegeben wurde. Eine Chronologie des Paulus, so lautet die neue methodische Prämisse, darf nur aus den Angaben der echten Paulus-Briefe erhoben werden. Erst in einem gesonderten Schritt können allenfalls zutreffende Einzeltraditionen der Apostelgeschichte in diesen Rahmen eingepaßt werden. In Lüdemanns Neochronologie wird der Erste Thessalonicher-Brief nicht auf das Jahr 50 datiert, wie es seit der Veröffentlichung der Gallio-Inschrift im Jahr 1905 weitgehend *communis opinio* war. ⁸ Lüdemann datiert dieses Schreiben bereits auf 41 n.Chr. Nun könnte man denken, wie schön es doch eigentlich sei, daß die Urchristen ihre angeblich parusiebedingte Schreibhemmung schon ein Jahrzehnt früher überwandten, als meist zugestanden wird. Aber so recht glücklich wird man mit der Frühdatierung des Ersten Thessalonicher-Briefes dann doch nicht. Nach Gerd Lüdemann hat sich nämlich in dem vollen Jahrzehnt bis zur Abfassung des Ersten Korinther-Briefes die Theologie des Paulus grundlegend gewandelt.

Es soll nun im folgenden nicht der Frage nachgedacht werden, ob es solche Wandlungen bei Paulus gegeben hat. Ich möchte nur aufgrund einiger seit Lüdemanns Buch erschienener Veröffentlichungen, die der gleichen methodischen Prämisse folgen, eine grundsätzliche Feststellung treffen. Diese neuen Arbeiten gehen in ihren chronologischen Entwürfen so weit auseinander, daß wir folgern müssen: Entweder

6 Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg ¹⁴1969, 178.

7 Paulus, der Heidenapostel I: Studien zur Chronologie (FRLANT 123), Göttingen 1980, 192f Anm. 87.

8 E. Bourguet, *De rebus delphicis imperatoriae aetatis* capp. II, Paris 1905, 63.

besitzt der Geschichtsrahmen der Apostelgeschichte wenigstens eine relative Zuverlässigkeit, oder wir müssen für immer die Hoffnung begraben, zu einer einigermaßen konsensfähigen Paulus-Chronologie zu kommen.⁹ Wie Entwicklungsargumente allenfalls relativen Wert besitzen, kann man an der Zuordnung von Galater- und Römer-Brief sehen. Einige Forscher halten die beiden Schreiben wegen ihrer verwandten Thematik in unmittelbarer zeitlicher Nähe zueinander entstanden.¹⁰ Wieder andere folgern aus den jeweiligen Aussagen über das Gesetz, daß ein langer Abstand zwischen beiden liegen müsse.¹¹

Wir wollen an einem Beispiel versuchen, was in manchen der neueren Arbeiten zu wenig geschieht, nämlich erst einmal alle historisch-chronologischen Daten sichten, bevor wir zu weitergehenden Schlüssen kommen. Und zwar soll das bei der Frage geschehen, in welchem Jahr der Apostel Paulus seine Berufung erfuhr. In einem Schlußteil werden dann noch einige Richtungen angedeutet, wo der theologische Ertrag dieser anscheinend erst einmal bloß chronologischen Fragestellung liegen kann.

2. Das Datum der Berufung des Paulus

2.1. Das Selbstzeugnis des Apostels

Es ist methodisch durchaus richtig, mit den Selbstaussagen des Paulus zu beginnen. Im Galater-Brief gibt er an, daß er nach seiner Berufung bei Damaskus (Gal 1,15-17) drei Jahre später nach Jerusalem ging (Gal 1,18) und dann vierzehn Jahre später noch einmal (Gal 2,1). Leider beginnen die Probleme schon hier. Sind die beiden Jahresangaben hintereinander zu rechnen oder jeweils ab der Berufung? Grammatisch ist beides möglich.¹² Je nachdem fand das sogenannte Apostelkonzil rund dreizehn oder rund fünfzehn bis sechzehn Jahre nach der Berufung statt. Aber hier entsteht schon das nächste Problem. Ist das in Galater 2,1ff geschilderte Treffen mit den Jerusalemer »Säulen« (Gal 2,9) wirklich mit der Versammlung von Apostelgeschichte 15 zu identifizieren? In der angelsächsischen Exegese bestreitet das eine offenbar wachsende Minderheit von Forschern, zu der nicht bloß

9 Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus. Studien zur Chronologie, Missionsstrategie und Theologie (WUNT I/71), Tübingen 1994.

10 U. Borse, Der Standort des Galaterbriefs (BBB 41), Köln/Bonn 1972.

11 G. Howard, Paul: Crisis in Galatia. A Study in Early Christian Theology (SNTS. MS 35), Cambridge 21990.

12 Vgl. C.J. Hemer, The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History (WUNT I/49), Tübingen 1989, 262f.

Evangelikale gehören.¹³ Und selbst wenn Galater 2 und Apostelgeschichte 15 gleichzusetzen wären, gibt es Probleme, zu einer absoluten Datierung zu kommen. Die Datierungen des Apostelkonzils variieren zwischen 43/44 n.Chr.¹⁴ und 49/50 n.Chr.¹⁵. Auch an diesem Beispiel sehen wir, wie schwierig, ja unmöglich es ist, allein aufgrund der paulinischen Angaben zu einer absoluten Chronologie zu kommen.

2.2. Die Sieben-Jahre-Überlieferung

Lukas verbindet die Berufung des Paulus mit einer Verfolgung der Jerusalemer Urgemeinde, während der einer der hellenistischen Sieben, Stephanus, das Martyrium erlitt (Apg 7,58ff). Nun ist auch diese Verbindung bezweifelt worden, aber dagegen kann man jetzt auf eine ausgezeichnete Untersuchung von Klaus Haacker im renommierten Sammelwerk »Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt« hinweisen.¹⁶ Darf man die chronologische Verbindung zwischen Stephanus-Martyrium und Paulus-Berufung festhalten, dann ist jene altkirchliche Überlieferung zu prüfen, die ein Datum für diese Verfolgung angibt. In verschiedenen Nachrichten wird das Stephanus-Martyrium sechs bis sieben Jahre nach der Kreuzigung Jesu datiert.¹⁷ Geht man von dem heute überwiegend akzeptierten Kreuzigungsdatum 30 n.Chr. aus, dann hätte die Verfolgung der Hellenisten um 36/37 n.Chr. stattgefunden. Ein Vorzug dieses Ansatzes wäre, daß sich mit ihm elegant die juristischen Probleme des Verfahrens gegen Stephanus lösen ließen. Man könnte dann annehmen, daß nach der Abberufung des Pilatus an der Wende von 36 auf 37 n.Chr. (Jos, Ant XVIII 89ff.122ff) in einer Zeit der Vakanz der Hohe Rat das *ius gladii* usurpiert hätte, wie das im Jahr 62 n.Chr. mit der Hinrichtung des Herrenbruders Jakobus tatsächlich geschah (Jos, Ant XX 200-203). Die Datierung der Berufung des Paulus auf 36/37 n.Chr. war vor allem in der älteren, traditionsgebundenen katholischen Exegese beliebt. So begegnet sie in der älteren Ausgabe der in vieler Hinsicht ausgezeichneten »Jerusalemer Bibel«.¹⁸

13 Zuletzt R.A. Martin, *Studies in the Life and Ministry of the Early Paul and Related Issues*, Lewiston 1993, 155-186.

14 A. Suhl, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur paulinischen Chronologie* (StNT 11), Gütersloh 1975.

15 R. Jewett, *Paulus-Chronologie. Ein Versuch*, München 1982.

16 Zum Werdegang des Apostels Paulus. Biographische Daten und ihre theologische Relevanz, in: W. Haase, ANRW II 26.2, Berlin/New York 1995, 815-938.1924-1933.

17 Vgl. R. Riesner, *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, a.a.O., 52-56.

18 Die Bibel. Die Heilige Schrift des Neuen und Alten Bundes (hg. v. D. Arenhoevel/A. Deissler/A. Vögtle), Freiburg i.Br. 1972, Zeittafel 15*.

Aber an diesem Beispiel sehen wir, daß wir, auch wenn es uns verlockend ins Konzept passen würde, altkirchliche Traditionen nicht einfach unhistorisch-unkritisch benutzen dürfen. Sieht man die einzelnen Belege für die Sieben-Jahre-Tradition durch, stellt man nämlich fest, daß sie sich hinsichtlich der absoluten Datierung, die zwischen 29 und 41 n.Chr. schwankt, durchgehend widersprechen. Konstant bleibt nur ein Zeitraum von sechs bis sieben Jahren zwischen der Kreuzigung Jesu und dem Stephanus-Martyrium. Etwas skeptisch stimmt einen die Verwendung der Symbolzahl Sieben. In der Tat behaupten die Pseudoklementinischen Rekognitionen aus dem 2. oder 3. Jahrhundert n.Chr., die Jerusalemer Urgemeinde habe sich während einer Jahrwoche ungehindert ausbreiten können (PsClemR I 43,3 [GCS 51,33]). Für das tatsächliche Vorliegen einer Jahres-Wochen-Spekulation spricht auch, daß es eine abweichende altkirchliche Überlieferung gibt, die nicht auf diese Weise erklärt werden kann.¹⁹

2.3. Die Zwei-Jahre-Überlieferung

Wer in die neutestamentliche Zeittafel der gebräuchlichen Luther-Bibel hineinsieht, dem werden zwei Daten für die Berufung des Apostels Paulus angeboten.²⁰ Einmal erscheint das Jahr 35 n.Chr. Es ist ganz offensichtlich vom Apostelkonzil zurückgerechnet. Allerdings überrascht die Absolutheit des Datums etwas. Für das Apostelkonzil werden nämlich die Alternativdaten 48 und 50 n.Chr. angegeben, so daß der Ausgangspunkt undeutlich ist. Zum anderen bleibt unklar, auf welche Weise die drei bzw. vierzehn Jahre in Galater 1-2 ausgewertet werden. Zur Ehre der Herausgeber sei aber gesagt, daß sie in Klammer noch ein zweites Datum für die Berufung des Paulus hinzufügen, nämlich 32 n.Chr. Damit würde aber die Berufung des Apostels sehr nahe an die Kreuzigung Jesu herangerückt, die auf 30 n.Chr. angesetzt ist. Wie kommt man auf dieses ungewöhnlich frühe Berufungsdatum?²¹

Wer sich eingehender mit der paulinischen Chronologie befaßt, dem wird schnell klar, daß hinter dem frühen Berufungsdatum die Autorität des großen Adolf von Harnack steht.²² Er läßt sich insofern mit John A.T. Robinson²³ vergleichen, als beide in ihrer späteren Zeit

19 Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus, a.a.O., 56-60.

20 Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers, Stuttgart 1985, Anhang 50.

21 Ebd., 51*.

22 Chronologische Berechnung des »Tags von Damaskus«, SPAW.PH 1907 I, Berlin 1907, 375-399.

23 Wann entstand das Neue Testament?, Wuppertal 1986.

liberale Theologie mit einem historisch konservativen Herangehen an die neutestamentlichen Quellen verbanden. Harnack hat darauf hingewiesen, daß in gnostischen Traditionen des 2. Jahrhunderts, wie sie uns Irenäus aufbewahrt hat (Adv Haer I 3,2; 30,14), die Erscheinungen des Auferstandenen anders als bei Lukas (Apg 1,3) nicht bloß vierzig Tage dauern, sondern ganze achtzehn Monate. Für ein relativ hohes Alter dieser Überlieferung spricht, daß sie auch in der »Himmelfahrt des Jesaja« erscheint (AscIs 9,16), einer orthodoxen Schrift mit stark judenchristlichem Charakter, deren Traditionen teilweise bis in das 1. Jahrhundert n.Chr. zurückreichen.²⁴ Auf die Bedeutung dieser drei Quellen hatte übrigens unabhängig von Harnack auch der konservative Forscher Friedrich Westberg hingewiesen.²⁵ Harnack verband das Ende der Erscheinungen des Auferstandenen nach anderthalb Jahren mit der Berufung des Paulus als letztem Apostel, wie sie in 1. Korinther 15,8 vorausgesetzt wird.

Allerdings hat die These von Harnacks einen bedeutenden Schönheitsfehler, denn weder die gnostischen Quellen noch die »Himmelfahrt des Jesaja« nennen explizit Paulus. Ich meine, hier auf das »missing link« hinweisen zu können. Merkwürdigerweise kam der bedeutende Patristiker Adolf von Harnack in diesem Zusammenhang niemals darauf zu sprechen, daß es eine altkirchliche Überlieferung gibt, welche die Berufung des Paulus ausdrücklich »in das zweite Jahr nach der Hinaufnahme des Herrn« datiert.²⁶ Das könnte damit zusammenhängen, daß diese Überlieferung am ehesten aus einem sehr späten liturgischen Werk bekannt ist, nämlich aus der unter Papst Gregor XIII. (1572-1585) zusammengestellten Ausgabe des »Martyrologium Romanum«. Dort heißt es zum 25. Januar »*conversio sancti Pauli Apostoli, quae fuit anno secundo ab Ascensione Domini*«. ²⁷ Die Tradition läßt sich aber zweifelsfrei bis zu Isidor von Sevilla in seiner Schrift »De ortu et obitu patrum« (PL 83,150) zurückverfolgen. Dieser »letzte abendländische Kirchenvater«, wie ihn Karl Baus genannt hat²⁸, war am Ausgang des 6. Jahrhunderts ein gelehrter Sammler älterer Überlieferungen.

In der Tat glaube ich, daß es ein noch viel älteres Zeugnis für diese chronologische Überlieferung gibt. Es handelt sich um die apokry-

24 Vgl. E. Hammershaimb, Das Martyrium Jesajas (JSHRZ II/1), Gütersloh 1977, 19.

25 Die biblische Chronologie nach Flavius Josephus und das Todesjahr Jesu, Leipzig 1910, 50f.

26 Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Paulus, a.a.O., 61-63.

27 Martyrologium Romanum Gregorii Papae XIII, Rom 1930, 20.

28 LThK V (1960), 186.

phen Paulus-Akten, die vor Tertullians Schrift über die Taufe (vgl. De Bap 17) zwischen 185 und 195 in Kleinasien entstanden sind. In der Einleitung des Codex Brixianus zu diesen Akten heißt es »*N(a)mque anno secundo post ascensionem (domini b)eatus Paulus apostolus conversus est ad ... fidem*« (TU NF 7/2, 130). Paul Corsen hat mich überzeugt, daß diese Einleitung einen integralen Bestandteil der Akten bildet²⁹ und somit die ausdrückliche Überlieferung von der Berufung des Paulus im zweiten Jahr nach der Himmelfahrt bis in die zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts n.Chr. zurückverfolgt werden kann. Damit befinden wir uns in der Zeit, in der gnostische und orthodoxe Traditionen die Erscheinungen des Auferstandenen allgemein nach achtzehn Monaten, also im zweiten Jahr nach Kreuz und Auferstehung Jesu, enden lassen. Eine solche frühe Ansetzung ist auch mit verschiedenen Auswertungen der Angaben von Galater 1-2 durchaus vereinbar.³⁰

Wir haben einen Ausflug in die Zeit der Kirchenväter gemacht, um eine neutestamentliche Frage besser lösen zu können. Ich hoffe, daß deutlich geworden ist, daß hier ein lohnendes Forschungsfeld liegt, und möchte junge Evangelikale ermuntern, sich hier einzuarbeiten. Mit einer Gestalt wie Theodor Zahn können wir uns auf eine große Tradition berufen.³¹ Allerdings genügt es auch in diesem Fall nicht, bloß die Gräber der Väter zu schmücken, sondern wir müssen ihre Arbeit mit modernen Kenntnissen und Methoden fortführen.³² Wir können uns nämlich nicht mehr darauf verlassen, daß uns die patristische Arbeit von konservativen Katholiken und hochkirchlichen Anglikanern abgenommen wird. Inzwischen ist es im Zuge der sozialgeschichtlichen Forschung Mode geworden, auch die frühe Väterzeit umzuwenden. Deutlich wurde dieser neue Trend unter anderem an der Begründung der Zeitschrift »Second Century«, die ausdrücklich den Graben zuschütten will, den eine starke Strömung der protestantischen Exegese zwischen neutestamentlicher und patristischer Forschung aufgerissen hat.

Doch kommen wir nun abschließend zur Frage, welche theologische Bedeutung eine sehr frühe Datierung der Berufung des Paulus haben könnte, wie sie sich uns nahegelegt hat? Wir wollen dabei vier

29 Die Urgestalt der Paulusakten, ZNW 4 (1903), 22-47.

30 Vgl. R. Riesner, Die Frühzeit des Apostels Paulus, a.a.O., 284f.

31 Vgl. U. Swarat, Alte Kirche und Neues Testament. Theodor Zahn als Patristiker, Wuppertal 1991.

32 Vgl. R. Riesner, Einführung, zu: T. Zahn, Einleitung in das Neue Testament, Wuppertal 1994 (Leipzig ³1906/1907), III-VI.

Richtungen andeuten, in denen weitere lohnende Antworten zu suchen sind.

3. Mögliche historisch-theologische Konsequenzen

3.1. Paulus und der irdische Jesus

Im Zweiten Korinther-Brief spricht Paulus davon, daß »er nun Christus nicht mehr nach dem Fleisch kennt, wie er ihn früher gekannt hat« (2Kor 5,16). Uns allen ist bewußt, welche Rolle diese Stelle für Rudolf Bultmann gespielt hat, um eine Rückfrage nach dem historischen Jesus als theologisch illegitim zu brandmarken.³³ Diese Interpretation scheidet schon allein daran, daß *κατὰ σάρκα* nicht als Adjektiv zu *Χριστός* zu ziehen ist, sondern als Adverb zu *γινώσκειν*, wie unter anderem mein Lehrer Otto Betz gezeigt hat.³⁴ Hinter dieser theologischen Diskussion ist eine ältere historische Diskussion verschwunden, nämlich ob Paulus Jesus während seines irdischen Wirkens begegnet ist. Diese Debatte hat auch zu eher skurilen Vorschlägen geführt wie dem, mit dem reichen jungen Mann von Markus 10,17-22 sei Paulus gemeint.³⁵ Die Frage selbst aber ist keineswegs abstrus.

Nach der Apostelgeschichte befand sich Paulus zur Zeit der Stephanus-Verfolgung in Jerusalem (Apg 7,58ff). Man hat das zu Unrecht mit dem Hinweis auf Galater 1,22 bestritten, wonach der Apostel »den christlichen Gemeinden in Judäa τῶ προσώπῳ unbekannt gewesen« sei. Aber das bezieht sich auf seine Zeit als Christ, als er nach seiner Berufung nur einzelne Repräsentanten der Urgemeinde kontaktierte (Gal 1,17-19). Immerhin kannten die jüdischen Gemeinden Paulus als den, »der uns verfolgt hatte« (Gal 1,23), und das kann wohl schlecht *in absentia* erfolgt sein.³⁶ Die skeptische Forschung schwankt im Blick auf Angaben des Lukas merkwürdig hin und her. Gerne nimmt man ihm ab, daß Paulus aus Tarsus und mithin der griechischen Diaspora stammt (Apg 22,3), obwohl es dazu keine Bestätigung in einem der Briefe gibt. Würde man nur nach den Brie-

33 Theologie des Neuen Testaments (hg. v. O. MERK), Tübingen 1977, 294.

34 Fleischliche und »geistliche« Christuserkenntnis nach 2. Korinther 5,16, in: Jesus, der Herr der Kirche. Aufsätze zur Biblischen Theologie II (WUNT I/52), Tübingen 1990, 114-128.

35 A.M. Pope, Paul's Previous Meeting with Jesus, Expositor 26 (1923), 34-48.

36 Wahrscheinlich ist der mit ὅτι eingeleitete Dreizeiler in Gal 1,23 ein direktes Zitat der aus frischer Erinnerung formulierten Eindrücke der palästinischen Gemeinden. Vgl. E. Bammel, Galater 1,23, ZNW 59 (1968), 108-112.

fen vorgehen, könnte man eher auf die Idee kommen, daß Paulus aus Jerusalem stammte. Eine wirkliche jüdische Ausbildung, wie sie Galater 1,13f voraussetzt, konnte, wie Martin Hengel gezeigt hat, ein Pharisäer (Phil 3,5) damals nur in der heiligen Stadt erhalten.³⁷

Paulus war also im zweiten Jahr nach der Kreuzigung Jesu in Jerusalem, und er befand sich schon zur Ausbildung in früherer Zeit in dieser Stadt. Chronologisch ist es also ohne weiteres möglich, daß Paulus Jesus in der heiligen Stadt begegnet ist. Es ist chronologisch noch nicht einmal unmöglich, daß Paulus zu den Augenzeugen der Hinrichtung Jesu zählte. Vor Damaskus hat der Apostel Jesus offenbar im Lichtglanz des Gottesthrones gesehen (2Kor 4,6 vgl. Apg 9,3ff). Trotzdem hat er keine triumphalistische Christologie ausgebildet, sondern wollte »Jesus Christus nur als den Gekreuzigten kennen« (1Kor 2,2). Hat ihn bei dieser Erkenntnis auch festgehalten, daß er das grausige Sterben des Gottessohnes selbst mit ansah? Könnte seine Christusschau bei Damaskus auch eine des Gekreuzigten gewesen sein, ähnlich der des Sehers von Apokalypse 5 und 6? Hat Paulus auch deswegen die Identität von Gekreuzigtem und Verherrlichtem so beharrlich festgehalten? Wir können diese Fragen hier nur stellen.

3.2. Die Anerkennung des paulinischen Apostolats

Mitte der fünfziger Jahre war das Apostolat des Paulus in der Gemeinde von Korinth bei manchen höchst umstritten (2Kor 11,1ff). Um so erstaunlicher ist, welche wichtige Rolle die Jerusalemer »Säulen« Paulus schon in den ersten zwei bis zwölf Jahren nach seiner Berufung zubilligten (Gal 1,17-19; 2,9). Das wird viel verständlicher, wenn die Christophanie vor Paulus nur wenig mehr als ein Jahr nach Kreuz und Auferstehung Jesu erfolgte und nicht fünf oder gar sieben Jahre später. Die späte Opposition in Korinth läßt sich meines Erachtens von daher verstehen, daß die Konkurrenten des Paulus, die er *ψευδαπόστολοι* nennt (2Kor 11,13), sich vor allem auf ihre pneumatische Vollmacht beriefen, die sich in rhetorischer Brillanz (2Kor 11,6), ekstatischen Offenbarungserlebnissen (2Kor 12,1ff) und auch in »Zeichen und Wundern« (2Kor 12,12) äußerte. Eine zu späte Berufung wird jedenfalls im Zweiten Korinther-Brief als Problem nicht sichtbar.

37 Der vorchristliche Paulus, in: M. Hengel/U. Heckel, Paulus und das antike Judentum (WUNT I/58), Tübingen 1991, 177-291 (212-256). Vgl. schon M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1984, 71f.

Zwei weitere Sachverhalte können bei einem sehr frühen Berufsdatum ebenfalls leichter eingeordnet werden. David Wenham³⁸ hat, aufbauend auf den Beobachtungen früherer Forscher³⁹, zu zeigen versucht, daß Paulus seine Berufungs-Christophanie in Gal 1-2 in Parallele zur messianischen Offenbarung an Petrus bei Caesarea Philippi setzt (Mk 8,27-30 vgl. Mt 16,16-18), in 2. Korinther 3-4 aber auch zur Verklärung vor den drei Jüngern auf dem Berg (Mk 9,1-10). Ein solcher legitimierender Bezug auf vorösterliche Ereignisse scheint wiederum verständlicher, wenn die Berufung des Apostels nicht bis zu einem Jahrzehnt später stattfand. Paulus hat sich in großer Selbstverständlichkeit als den letztberufenen Apostel bezeichnet (1Kor 15,8). Fragt man, wer außer den Zwölfen (1Kor 15,5) von Paulus noch zu den ἀπόστολοι Ἰησοῦ Χριστοῦ im eigentlichen Sinn gezählt wird, so muß man sagen, sehr wenige. Außer dem Herrenbruder Jakobus (Gal 1,18) waren es am ehesten noch Barnabas (1Kor 9,1.6) und vielleicht Silvanus (1Thess 1,1 vgl. 2,7) – also ziemlich genau jener Kreis, der auch bei Lukas über die Zwölf hinaus dafür in Frage kommt.⁴⁰ Wenn Paulus es schaffte, in einen autoritativen Kreis aufgenommen zu werden, der möglicherweise weniger als zwanzig Männer umfaßte, dann fügt sich auch das wiederum besser in eine Chronologie ein, die mit einer Berufung wenig mehr als ein Jahr nach der Auferweckung Jesu rechnet.

3.3. *Das Alter der Rechtfertigungslehre*

Zu den exegetischen Abhandlungen, die ich in meinen ersten Semestern nicht bloß mit Interesse, sondern mit Faszination las, gehörte eine schmale Broschüre aus der Feder von Joachim Jeremias »Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus«.⁴¹ Jeremias zeigt darin, was

38 Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?, Grand Rapids 1995, 200-205.357-363. Vgl. auch D. Wenham/A.D.A. Moses, »There are some standing here ...«: Did They Become the »Reputed Pillars« of the Jerusalem Church? Some Reflections on Mark 9:1, Galatians 2:9 and the Transfiguration, NovT 36 (1994), 146-163.

39 J. Chapman, St Paul and the Revelation to St Peter, Matt. XVI,17, RBen 29 (1912), 133-147; J. Dupont, La Révélation du Fils de Dieu en faveur de Pierre (Mt 16,17) et de Paul (Gal 1,16), RSR 52 (1964), 411-420.

40 Vgl. E.E. Ellis, A Special Note on the Apostles and the Twelve, in: The Gospel of Luke (NCEB), London ²1974, 132-135. Gegen die weitverbreitete Annahme, Lukas beschränke den Apostelstitel auf die Zwölf, vgl. K. Haacker, Verwendung und Vermeidung des Apostelbegriffs im lukanischen Werk, NovT 30 (1988), 9-38; R. Riesner, Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung (WUNT II/7), Tübingen ³1988, 460f.

41 Calwer Heft 115, Stuttgart 1971.

Paulus seiner hellenistischen Umwelt verdankt und wieviel mehr seiner jüdischen Herkunft. Es wird deutlich, wie stark der Apostel in der urkirchlichen Tradition verankert ist, nicht zuletzt auch in der Jesus-Überlieferung. Aber der eigentliche Schlüssel zur Ausprägung der spezifischen Theologie des Paulus liegt nirgends anders als in der Berufung durch den Auferstandenen bei Damaskus. Hier hat sich Paulus als Offenbarung erschlossen, daß der, den er als gekreuzigten Pseudomesias und damit als von Gott Verfluchten kannte (Gal 3,13 vgl. Dtn 21,23), in Wahrheit der zu Gott erhöhte Kyrios und Gottessohn ist. Jesu Hinrichtung am Kreuz durfte nicht mehr als Fluchtod, sie mußte als stellvertretender Sühnetod verstanden werden, und das konnte auch das paulinische Verständnis der Torah nicht unverändert lassen (Gal 3,10-14). Seyoon Kim⁴² und Christian Dietzfelbinger⁴³ haben gezeigt, wie auch die paulinische Rechtfertigungslehre in der Christus-Offenbarung bei Damaskus wurzelt. Die Arbeiten dieser beiden sind ein bemerkenswertes Zeichen dafür, daß in der neutestamentlichen Wissenschaft Konsens auch zwischen sehr unterschiedlichen Forschern möglich werden kann. Der eine ist Schüler von Frederick F. Bruce und I. Howard Marshall, der andere gehört eher in die Traditionslinie, die von Rudolf Bultmann ausgeht. Es muß also bei wichtigen Themen nicht für alle Zeit bei der neuen Unübersichtlichkeit bleiben.

Wenn die Berufung des Paulus um 31/32 n.Chr. stattfand, dann war seine Rechtfertigungslehre bereits in der Mitte der dreißiger Jahre ein urchristliches Thema (vgl. Gal 1,18) und nicht erst in der zweiten Hälfte der vierziger. Das könnte auch für die Frage nach der Datierung des Jakobus-Briefes (vgl. Jak 2,14ff) relevant sein. In Galater 2,16 scheint Paulus vorauszusetzen, daß Petrus die Überzeugung von der Rechtfertigung »nicht durch Werke des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus« eigentlich teilt. Wenn die paulinische Rechtfertigungslehre aber schon seit den dreißiger Jahren diskutiert wurde, dann kann man das noch eher zum Nennwert nehmen, als darin eine rhetorische Vereinnahmung des Petrus durch Paulus zu sehen.

3.4. Die Übernahme christologischer und soteriologischer Bekenntnisse

Das Bekenntnis zum himmlisch erhöhten Kyrios wurde genausowenig erst von Paulus erfunden wie die Einsicht in seinen Kreuzestod als Sühne für menschliche Schuld. Im Blick auf die Paulus-Briefe führte

42 The Origin of Paul's Gospel (WUNT II/4), Tübingen 1984.

43 Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie (WMANT 58), Neukirchen-Vluyn 1985.

die formgeschichtliche Untersuchung auch zu durchaus konservativen Ergebnissen. Auf die Wichtigkeit traditionellen Formelgutes bei Paulus hatte schon an der Jahrhundertwende der Balte Alfred Seeberg aufmerksam gemacht. Dieser konservative Forscher war sozusagen ein Formgeschichtler vor der Formgeschichte. Mit Recht wurde sein grundlegendes Werk »Der Katechismus der Urchristenheit«⁴⁴ von Ferdinand Hahn neu herausgegeben. Wie Paulus traditionelles Gut an wesentlichen Stellen seiner christologischen und soteriologischen Argumentation bewußt einsetzt, zeigt jetzt immer wieder Peter Stuhlmacher im ersten Band seiner »Biblischen Theologie«.⁴⁵ Wo und wann hat Paulus dieses vorformulierte Traditionsgut übernommen? Man verweist in der Regel auf den Kreis der »Hellenisten« und die Gemeinde in Antiochien und käme so in die Mitte der vierziger Jahre. Ausgangspunkt für diese angenommene Traditionslinie ist oft die Übereinstimmung zwischen Paulus (1Kor 11,23-25) und Lukas (Lk 22,19f) in der Abendmahlsparadosis sowie die Verbindung des dritten Evangeliums nach Antiochien, bei der merkwürdigerweise auch von eher skeptisch eingestellten Forschern die altkirchliche Überlieferung rezipiert wird. Mit Oscar Cullmann⁴⁶ sollte man allerdings fragen, ob Paulus so grundlegende Überlieferungen nicht schon in jener Christengemeinde übernommen hat, in der er getauft wurde, also in Damaskus (Apg 9,18f).

Dafür scheinen mir zwei einander ergänzende Beobachtungen zu sprechen. Zum einen zeigt Paulus besonders engen Kontakt zur lukanischen Sonderform der Jesus-Überlieferung, und diese möchte ich aus konservativ-judenchristlichen Kreisen in Jerusalem herleiten, die sich erst um den Herrenbruder Jakobus und später um seinen Nachfolger Symeon Bar-Kleopha als Gemeindeführer der »Hebräer« scharten.⁴⁷ Diese Kreise aber hatten in ihrer vorchristlichen Zeit offenbar Verbindung zu einer Spielart des Essenismus.⁴⁸ Für einen ehemaligen

44 ThBü 26, München 1966 (Leipzig 1903).

45 Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1992, 223ff.

46 Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954, 15f.

47 Vgl. R. Riesner, Prägung und Herkunft der lukanischen Sonderüberlieferung, ThBeitr 24 (1993), 228-248; James's Speech (Acts 15:13-21), Simeon's Hymn (Luke 2:29-32) and Luke's Sources, in: J.B. Green/M. Turner, Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology. FS I. Howard Marshall, Grand Rapids/Carlisle 1994, 263-278.

48 Vgl. B. Pixner, Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Judentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse (SBAZ 2), Gießen 1984, 180-207.402-411; R. Riesner, Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde. Josephus, Bellum Judaicum V 145; 11QMiqdasch 46,13-16; Apostelge-

Pharisäer verrät Paulus auffallend viel Berührungen mit Sprache und Vorstellungen, wie wir sie sonst nur aus Qumran kennen.⁴⁹ Zu den Überraschungen der neuveröffentlichten Qumran-Texte gehörte unter anderem, daß sich zu dem meist für eine paulinische Schöpfung (Gal 2,16; Röm 3,20) gehaltenen Begriff »Werke des Gesetzes« (ἔργα τοῦ νόμου) in einem halachischen Brief aus der IV. Höhle (4QMMT C 27) eine genaue hebräische Entsprechung (מעשי התורה) findet (DJD X 62). Ich möchte vermuten, daß diese terminologischen und motivischen Berührungen mit Qumran auf die Zeit des Paulus in der jüdenchristlichen Gemeinde von Damaskus zurückgehen.

Das grundlegende Bekenntnis, das Paulus in 1. Korinther 15,3ff mit Traditionsterminologie zitiert, weist nach ihm selbst auf die Jerusalemer Apostel zurück (1Kor 15,11). Auffällig ist, daß eine Einzelerscheinung vor Petrus außer durch Paulus (1Kor 15,5) nur von der lukianischen Sonderüberlieferung (Lk 24,34) bezeugt wird und daß überhaupt nur bei Paulus in diesem Zusammenhang eine eigene Christophanie vor dem Herrenbruder Jakobus Erwähnung findet (1Kor 15,7). Meines Erachtens kommen wir mit diesem Bekenntnis bis in die dreißiger Jahre nach Jerusalem zurück. Vor längerer Zeit hat Martin Hengel in der Festschrift zum siebzigsten Geburtstag von Oscar Cullmann einen herausfordernden Aufsatz mit dem Titel veröffentlicht »Chronologie und Christologie«.⁵⁰ Er vertritt darin die Ansicht, daß sich in den beiden Jahrzehnten zwischen der Kreuzigung Jesu und dem sogenannten Christus-Hymnus im Philipper-Brief (Phil 2,6-11) christologisch mehr ereignet hat als in den folgenden siebenhundert Jahren altkirchlicher Dogmenbildung. Vielleicht dürfen wir aufgrund der frühen Datierung der Berufung des Paulus diesen Zeitraum auf das Jahrzehnt bis zur Verfolgung durch Agrippa I. (41-44 n.Chr.) verkürzen, als die Zwölf Jerusalem aufgeben mußten (Apg 12,1-17).⁵¹ Dieses Jahrzehnt ist der verständlichste Zeitraum für die Ausbildung jener christologischen und soteriologischen Credoformeln, die Paulus in allen seinen Briefen so selbstverständlich voraussetzt. Auch das ist ein konkreter Hintergrund dafür, daß Paulus noch im Römerbrief die Heidenchristen als geistliche Schuldner der Jerusalemer Urgemeinde betrachtet (Röm 15,25-27).

schichte 1-6 und die Archäologie, in: W. Haase, ANRW II 26.2, Berlin/New York 1975, 1775-1922.

49 Vgl. J. Murphy-O'Connor/J.H. Charlesworth (Hgg.), Paul and Qumran, Chicago 1992.

50 Christologie und Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums, in: H. Baltensweiler/B. Reicke, Neues Testament und Geschichte. FS Oscar Cullmann, Zürich/Tübingen 1972, 43-67.

51 Vgl. R. Riesner, Christology in the Early Jerusalem Community. A Brief Sketch, Mishkhan [Jerusalem] 24 (1996), 1-12.

Die Bedeutung der Propheten und des Prophetenwortes der Vergangenheit für das lukanische Menschenbild

1. Einleitung

Am Ende seines Rückblicks in die atl. Vergangenheit zieht Stephanus in seiner Rede eine Verbindungslinie zwischen der Verwerfung Jesu und dem Umgang mit den Propheten der Vergangenheit: »Die Väter haben getötet, die zuvor verkündigten das Kommen des Gerechten«, dessen Verräter und Mörder seine Jerusalemer Hörer jetzt geworden sind. Dieses Versagen im Umgang mit dem durch die Propheten ergehenden Gotteswort manifestiert sich auch im mangelnden Halten des durch Weisung von Engeln empfangenen Gesetzes (7,52-53). Blickt man von jenen Momenten im Jerusalemer Tempelbezirk in die Zukunft, so setzt sich dieses tragische Bild menschlicher Verwerfung von Gott Geschickter und Ausgewiesener (2,22) in der Apostelgeschichte (in Jerusalem und darüber hinaus) fort. Gemäß Jesu Ankündigung werden nun Apostel und ihre Mitarbeiter von Juden und Heiden verworfen und verfolgt.

Der Rückblick auf die im Lk-Ev aufgezeichnete Vergangenheit zeigt, daß und wie sich Jesus als Gottesbote in Auseinandersetzung mit »diesem Geschlecht« befindet und wie und warum es zu den Ereignissen kam, die von Stephanus verhandelt werden. Doch scheint Lukas ein noch weiterer Blick in die Vergangenheit wichtig zu sein, nämlich der Umgang der Vorfahren der gegenwärtigen Generation mit den Gottesboten der Vergangenheit, denen nun Jesus und die Apostel entsprechen. Die gegenwärtige Verwerfung des und der Gottesboten ähnelt der Vergangenheit, ja übertrifft sie sogar. Was in der Vergangenheit geschah, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten²,

1 Mein Dank gilt zuerst Dr. E. Schnabel, der mich einlud, zum Thema der letztjährigen Studienkonferenz in der Facharbeitsgruppe Neues Testament beizutragen. Einige beiläufige Bezüge zum Konferenzthema (Geschichte Israels) sind in der vorliegenden Fassung beibehalten. Prof. I.H. Marshall, Dr. A. Baum und Dr. H. Lindner haben durch ihre Hinweise und Kritik meinen Beitrag wesentlich bereichert. Mein Dank gilt ferner dem Vorstand des Arbeitskreises, der durch ein Stipendium meine Doktoraltudien in Aberdeen ermöglicht hat. Abkürzungen gem. Abkürzungsverzeichnis TRE (IATG²), hg. v. S.M. Schwertner, Berlin/New York 1994.

2 So der Titel der Studie von H.O. Steck, WMANT 23, Neukirchen-Vluyn 1967, Fragestellungen und Forschungsüberblick bis 1965, 15-17.

wirft seinen Schatten auf Gegenwart und Zukunft.³ Angesichts dieses möglichen Rückblicks in die Vergangenheit kann man erwägen, ob die gegenwärtigen Ereignisse auf ein tieferes Problem menschlichen Umgangs mit Gott und seinem Wort hindeuten, das bereits in der Vergangenheit offenbar wurde, in der Gegenwart nicht verborgen bleibt, sich in Zukunft wieder zeigen wird und Gottes Heilshandeln in Jesus notwendig gemacht hat. Wir wollen nach der Bedeutung dieses tragischen Kontinuums für die Theologie des Lukas weiterfragen, genauer nach dem, was Lukas über Menschen sagt, die so handeln, also nach seiner Anthropologie.

Letztere gehört zu den »Kellerkindern« moderner Lukasforschung.⁴ Dieses geringere Maß an Aufmerksamkeit mag zum Teil den Lukasschriften inhärent sein und darauf zurückgehen, daß Lukas nicht in erster Linie von Menschen und über Menschen schreiben möchte, sondern von dem Gottmenschen, der »gekommen ist, zu suchen und selig zu machen, was verloren ist« (Lk 19,10).⁵ Ferner muß beachtet werden, daß Lukas unter Umständen gar keine eigene Anthropologie in diesem Sinne entwickelt hat oder entwickeln wollte: Das Neue, »die Ereignisse, die unter uns zur Erfüllung gekommen sind« (Lk 1,1), ist Jesus. Hier »entwickelt« Lukas »Theologie«. Die Menschen dagegen, denen Jesus und seine Nachfolger begegnen, sind nichts Neues, das dem zu ihnen gesandten Retter vergleichbar wäre.⁶

- 3 Wegen der umfassenden Perspektive (Vergangenheit – Gegenwart – Zukunft), die Lukas durch Fortführung des Evangeliums in der Apostelgeschichte bietet, eignet sich sein Evangelium besonders, diesen Verweisen auf die Vergangenheit nachzugehen. Von insgesamt 144 Vorkommen von προφήτης im NT fallen 59 (d.h. 41%) auf die Lukasschriften (Lk: 29, Apg: 30), die wiederum 28% des NT ausmachen (nach J.B. Green, *The Theology of the Gospel of Luke*, *New Testament Theology*, Cambridge 1995, 2, Anm. 5). Eine ähnliche Konzentration mit 37 Verweisen auf die Propheten findet sich nur bei Mt.
- 4 Vgl. mein knapper Überblick in »The Need for Salvation«, in: I.H. Marshall/D. Peterson (eds.), *The Book of Acts in its Theology*, A1CS VI, Carlisle/Grand Rapids (im Druck), dort Lit.! Überblick bis 1977 bei J.-W. Taeger, *Der Mensch und sein Heil: Studien zum Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas*, StNT 14, Gütersloh 1982, 11-18. Eine Ausnahme bildet die Areopagrede (Apg 17,16-31), deren Auslegung und Bedeutung für das lukianische Menschenbild freilich umstritten ist (vgl. C.H. Gempf, »Athens, Paul at«, in: G.F. Hawthorne/R.P. Martin (eds.), *Dictionary of Paul and His Letters*, Downers Grove/Leicester 1993, 51-54).
- 5 Für die Betonung des Heils bei Lukas vgl. I.H. Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, Exeter ³1988, 77-215; der linguistische Befund bei A. George, »L'Emploi chez Luc du vocabulaire de salut«, NTS 23 (1977), 308-320.
- 6 Vgl. H. Flender, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, BEvTh 41, München 1965, 121.

J.-W. Taegers Monographie ist bislang die einzige umfangreichere Studie, die der Frage nach dem Menschen und seinem Heil in den Lukasschriften gewidmet ist. Taeger knüpft an früheren Untersuchungen und Analysen an (z.B. P. Vielhauer, H. Conzelmann) und argumentiert für eine Sicht des Menschen bei Lukas, die sich von der anderer ntl. Autoren (und christlicher Dogmatik) radikal unterscheidet. Nach Taeger ist der Mensch »kein salvandus, sondern ein corrigendus«. ⁷ Nicht Errettung und Heil, sondern Korrektur ist von vornnöten. Eine umfangreiche Auseinandersetzung mit Taegers ausführlicher Analyse können wir hier nicht leisten. Doch möchten wir aufzeigen, daß die eingestreuten Hinweise auf die Propheten der Vergangenheit, von Taeger nicht genügend berücksichtigt, seine Analyse des lukianischen Bildes des Menschen problematisch erscheinen lassen.

Um einige Antworten zu finden, werden wir – soweit Unterscheidung möglich ist – zuerst zu klären suchen, wie Lukas Identität, Auftrag und Botschaft der atl. Propheten versteht. Im zweiten Abschnitt werden wir seine Hinweise auf das Schicksal der Propheten beleuchten. Jeweils am Ende dieser knapp den Befund darstellenden Abschnitte wollen wir nach dem Beitrag zum lukianischen Menschenbild fragen.

2. Die Verweise auf Propheten der Vergangenheit im lukianischen Doppelwerk

2.1. Identität und Auftrag der Propheten

Gleich zu Beginn des Lk-Ev verkündet Zacharias programmatisch, daß »Gott vorzeiten durch den Mund seiner heiligen Propheten geredet hat« (1,70). Bevor Lukas auf Identität und Schicksal der atl. Propheten und das ihrer Verkündigung (damals und) in der Gegenwart zurückkommt, wird hier gleichsam definiert, wer diese Menschen waren und worin ihr Auftrag bestand: Propheten sind heilige, »weil in besonderer Weise Gott zugehörig(e)« ⁸ Menschen, durch die Gott

7 Mensch, 225. Zusammenfassung und Diskussion bei U. Schnelle, »Neutestamentliche Anthropologie: Ein Forschungsbericht«, ANRW II.26.3 (im Druck) und W. Radl, Das Lukas-Evangelium, EdF 261, Darmstadt 1988, 105-111. Den zweiten Schwerpunkt der Arbeit Taegers, nämlich »die Sicht der Bekehrung«, das »Wie« dieser Rettung, müssen wir hier, da es zu sehr in die lukianische Soteriologie führend, außer acht lassen.

8 H. Schürmann, Das Lukasevangelium, Erster Teil: Kommentar zu Kap. 1,1-9,50, HThK III.1, Freiburg i.Br./Basel/Wien 41990), 87, Anm. 38 (vgl. Apg 3,21). Nach C.F. Evans, Saint Luke, TPI New Testament Commentaries, London/Philadelphia

sprechen und wirken kann.⁹ Die hier berichteten Ereignisse der Gegenwart (1,5-66, vs. 67-68) entsprechen dem vor langer Zeit verkündigten Gotteswort. Es erging im Wort dieser heiligen Propheten. Daher ist das Prophetenwort der Vergangenheit zuverlässig und kann Ereignisse der Gegenwart ankündigen, erklären und legitimieren. Gleichzeitig bestätigen die Ereignisse der Gegenwart und ihr Verlauf das Prophetenwort der Vergangenheit. Das Prophetenwort wird als Vorausankündigung des kommenden Messias verstanden.¹⁰ Diese Überzeugung gehört zu den lukanischen Leitmotiven:

Der Dienst des Johannes mit seiner Verkündigung der Bußtaufe zur Vergebung der Sünden erfüllt, was »geschrieben steht im Buch der Reden des Propheten Jesaja« (3,4). In Nazareth liest Jesus aus dem Buch des Propheten Jesaja und erhebt anschließend den Anspruch, daß diese Verheißung in ihm und seinem Auftreten erfüllt ist (4,17). In der dritten Leidensankündigung betont Jesus erneut: »Alles wird vollendet werden, was durch die Propheten von dem Menschensohn geschrieben ist« (18,31). In der künftigen Belagerung und Zerstörung Jerusalems wird alles erfüllt, was geschrieben ist (21,22).¹¹ Die prophetische Voraussage von Jes 53,12 muß sich an Jesus erfüllen (22,37). Die Jünger auf dem Weg nach Emmaus sind Toren und »tragen Herzens«, all dem zu glauben, was die Propheten damals (über die jetzige Gegenwart) geredet haben (24,25). Weil alles erfüllt werden muß, was von ihm geschrieben steht im Gesetz des Mose, in den Propheten und in den Psalmen (24,44), kann Jesus bei Mose und allen Propheten anfangen und auslegen, was in der ganzen Schrift von ihm gesagt war (24,27).

Wie Zacharias haben auch die Jünger das Privileg, Augenzeugen der angebrochenen messianischen Erfüllungs- und Heilszeit zu sein: Selig sind die Augen, die sehen, was sie sehen. Viele Propheten und Könige¹² wollten sehen, was die Jünger sehen, und haben's nicht gesehen,

1990, 184 handelt es sich nur um »a pious expression of later Judaism«. Doch entspricht es durchaus dem lukanischen Prophetenbild, wenn er mit diesem Adjektiv ihren Status unterstreicht, und sie so von anderen Menschen oder (falschen) Propheten, die in seiner Umwelt bekannt waren, abgrenzt (vgl. R. Meyer, ThWNT VI, 823.36-825.37; 826.29-827.45).

9 So auch G. Friedrich, ThWNT VI, 829-836.

10 Vgl. Lk 1,69.76; Apg 7,52-53. Evans, Luke, 558 faßt für die Apg zusammen: »Luke's emphasis on the prophets as witnesses to the Christian message (cf. Acts 3,18.21.24; 10,43; 13,26f) and to the word of salvation (Acts 24,14f)«.

11 Die hier und in Lk 19,41-44 angekündigten und auf Erfüllung harrenden Ereignisse werden mit Prophetenworten ähnlichen Ausdrücken beschrieben (so C.H. Dodds Analyse »The Fall of Jerusalem and the ›Abomination of Desolation««, JRS 37 [1947], 47-54), zusammengefaßt bei J.A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke I-IX, AncB 28, Garden City 1986, 54.61 und interpretiert (vgl. Hos 9,7; Dtn 32,35; Jer 5,29; Mi 7,4 und I.H. Marshall, The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text, NIGTC [repr. Grand Rapids 1986], 773).

12 Nach M. Miyoshi, Der Anfang des Reiseberichts Lk 9,51-10,24: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, AnBib 60, Rom 1974, 133 bringt diese Kombination »die messianische Hoffnung der Propheten und der davidischen Könige zum Ausdruck, zumal die messianische Hoffnung Davids in Apg 2,26 durch ἐπ' ἐπιτίδι aus-

und hören, was die Jünger hören, und haben's nicht gehört (10,24). Die Propheten lebten in Hoffnung und Zuversicht auf Gottes zukünftiges Handeln. Doch gilt diese Seligpreisung nicht allen Zeitgenossen (10,23: Jesus wendet sich nach dem Lobpreis des Vaters »zu seinen Jüngern und spricht zu ihnen allein«). Nur die Jünger ziehen, im Gegensatz zu den Zeitgenossen und ähnlich dem Zacharias, aus dem Gesehenen und Gehörten die richtigen Konsequenzen in ihrer Bereitschaft zur Nachfolge.¹³

Heulen und Zähneklappern ist das Schicksal derer, die versäumten, durch die enge Pforte einzugehen, wenn sie die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob und alle Propheten im Reich Gottes sehen werden, sich selbst aber hinausgestoßen finden (13,28).¹⁴ Das gegenwärtige Geschlecht ist dann durch seine Verweigerung von Buße und Glauben von den eigenen Vätern geschieden. Mit der Zulassung zum eschatologischen Freudenmahl erhalten die einst gemordeten, jetzt in ihren christologischen und eschatologischen Voraussagen unverstandenen und ihrem ethischen Appell vernachlässigten, doch dann auferweckten Propheten die göttliche Anerkennung, die Menschen ihnen verweigert haben.

Die Erzählung vom reichen Mann und armen Lazarus endet mit dem Hinweis auf die bleibende Bedeutung von Gesetz und Propheten (16,29-31). Niemand braucht von den Toten zur Warnung zurückzukehren, daß die Lebenden Mose und die Propheten haben, auf die man hören soll. Den Einwand, daß ein Bote aus dem Totenreich effektiver wäre, weist Abraham zurück: Wer sich Moses und den Propheten verweigerte, würde sich auch nicht überzeugen lassen, wenn jemand von den Toten auferstünde. Im Gesetz und bei den Propheten ist nämlich bereits »mit hinlänglicher Deutlichkeit von den Pflichten der Reichen den Armen gegenüber die Rede ... und auch von dem Schicksal, das die Reichen erwartet, wenn sie diesen Pflichten nicht nachkommen« (vgl. nur Ex 22,20-26; Dtn 15,1-11; Jes 10,1-4; Am 2,6-16;

gesprachen wird«. Doch ist Davids Hoffnung Auferstehungshoffnung (vgl. C.K. Barrett, *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV*, ICC, Edinburgh 1994, 145).

13 Vgl. 11,14-23 und J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, *Word Biblical Commentary* 35B, Dallas 1993, 576. Doch handelt es sich um (göttlich) »gegebene« Einsicht, vgl. 8,8-10.

14 Mit diesem Mahl (vgl. 13,29) erfüllt sich die prophetische Ankündigung der eschatologischen Völkerwallfahrt zum Gottesberg (Jes 2,2f; 49,12; Mi 4,1; weitere Belege bei Marshall, *Luke*, 568).

5,11f; 8,4-10; Hab 2,6-16).¹⁵ Wer das derartige Bedeutung tragende, warnende und richtungsweisende Gesetz und Prophetenwort¹⁶ vernachlässigt oder darüber hinaus zu hören hofft, hat mit drastischen Konsequenzen zu rechnen, denen zu entgehen nur durch Umkehr und Gehorsam möglich ist.¹⁷ Die kontrastreiche Beschreibung der mangelnden Barmherzigkeit des schwelgenden Reichen mit dem vor seiner Haustür siechenden Armen (16,19-21)¹⁸ zeigt das Ausmaß seines Versagens im Hören und Umsetzen des in Gesetz und Propheten ergangenen Gotteswortes.

In ihrer »Geldgier« verweigern sich auch die mit der Lazaruserzählung angeredeten Pharisäer (16,14) den Forderungen von Gesetz und Propheten. Daher überrascht nicht, wenn sie den Propheten Johannes (7,26.30), das Zeugnis der Propheten von Jesus und Jesus selbst verkennen und verwerfen. Gleich nach dem Bericht der Tempelreinigung, die u.a. finanzielle Interessen der priesterlich-aristokratischen Jerusalemer Führung empfindlich in Frage gestellt hat (19,45-46)¹⁹, und Jesu anschließen-

- 15 Stuttgarter Erklärungs-Bibel (SEB), 2. ed. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992), 1302.
- 16 Verantwortungsloser Umgang mit materiellen Gütern ist Indikator der inneren Haltung eines Menschen (zur prophetischen Sozialkritik vgl. C.J. Vos, »Riches I.5«, ISBE IV, 187; G. Fleischer, Von Menschenverkäufern, Baschankühen und Rechtsverkehren: Die Sozialkritik des Amosbuches in historisch-kritischer, sozialgeschichtlicher und archäologischer Perspektive, AM.T 74, Frankfurt a.M. 1989, 1-12 (dort Lit. bis 1988). Auffällig ist, daß Lukas bei seinem Interesse an den Propheten der Vergangenheit (vgl. Anm. 4), einem der Merkmale ihrer Botschaft, nämlich der Sorge um rechten und falschen Umgang mit materiellen Gütern, sowohl in seinen Anklagen als auch Paränesen entspricht. Mit ihnen sieht er im Besitz und Streben nach Gütern eine enorme, oft genug zu moralischer Entgleisung führende Gefährdung des Menschen: »No other NT writer ... speaks out as emphatically as does Luke about the Christian disciple's use of material possessions, wealth and money«, Fitzmyer, Luke I, 247-251 (247), vgl. Green, Theology, 112-121 und B.E. Beck, Christian Character in the Gospel of Luke, London 1989, 28-54.
- 17 Lukas berichtet die vorbildliche Umkehr des Zachäus, der nach eigenen Angaben unredlichen Reichtum aufgehäuft hat. Er zählt zu den »Verlorenen«, die zu suchen und selig zu machen der Menschensohn gekommen ist (Lk 19,8-10). Nach J. Jeremias, ThWNT VI, 491.28-492.2, handelt es sich um eine Redeweise der Propheten: »Um seine Sendung zu beschreiben, verwendet er das uralte Welterneuerungsmotiv der Sammlung der zerstreuten, dem Verderben preisgegebenen Herde ...; die Anknüpfung an Ez 34 ist Lk 19,10 besonders deutlich«.
- 18 Vgl. Lk 12,13-21. In beiden Erzählungen geht es um »die Torheit einer rein weltlichen Einstellung zum Leben ... das einzige Vergehen der in diesen Gleichnissen getadelten Männer besteht darin, daß sie ihren Reichtum ausschließlich zur Erfüllung persönlicher Wünsche verwendeten« (M. Tolbert, »Die Hauptinteressen des Evangelisten Lukas«, in: G. Braumann (Hg.), Das Lukas-Evangelium: Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung, Darmstadt 1974, 337-353 (353); vgl. auch Lk 6,20-26.
- 19 Vgl. J. Jeremias, Jerusalem in the Time of Jesus, London 1969, 48-49.92-99.138.198; zum Tempelhandel Bill. I, 760-70.850-52 (Kaufhallen als Tagungsort des Synedriums (852), 851c bezeugt stattliche Gewinnspannen im Handel).

der täglicher Lehrtätigkeit im Tempel berichtet Lukas die unvermeidliche Reaktion der religiösen Führung. Sie trachteten danach, daß sie ihn umbrächten (19,47). Das Volk, das nichts zu verlieren hat, ist auf Jesu Seite (19,48). Das Jesu »Tempelreinigung« deutende (Schrift)wort (19,46) besteht aus Prophetenworten (Jes 56,7; Jer 7,11), ein weiteres Indiz, daß die Propheten auch in der Gegenwart mißachtet werden.²⁰ Man ehrt die Propheten und verweigert sich doch gleichzeitig ihrer Weisung: Das gewaltsame An-sich-Reißen der Häuser der in Gesetz und Prophetenwort²¹ besonders bedachten Witwen geht reibungslos einher mit zum Schein verrichteten langen Gebeten und der bereits beschlossenen Beseitigung Jesu (20,47; 19,47).

Auch die Rückkehr Jesu von den Toten wird sie nicht überzeugen, denn »... wem es gelungen ist, sich gegen die Stimme Moses und der Propheten zu immunisieren, dem wird es ein Leichtes sein, sich auch der Botschaft von der Auferstehung und der vom Auferstandenen erneuten Umkehrforderung (vgl. 24,46f; Apg 2,38; 5,31; 11,18; 17,30f; 20,21; 26,19f) zu entziehen.«²²

Die Propheten der Vergangenheit sind Gottes Repräsentanten und Sprecher. Sie sind seine zuverlässigen Zeugen, denen göttliche Anerkennung zuteil wird. Daher ist ihrem Wort Glauben zu schenken und Folge zu leisten. Werden ihre Voraussagen herangezogen, um die eschatologische Gegenwart zu deuten, sind es die Worte von Menschen, deren Glaubwürdigkeit feststeht.

Welche Hinweise auf das lukanische Menschenbild sind nun zusammenzutragen?

In Vergangenheit und Gegenwart benötigen und empfangen Menschen das von außen in direkter Anrede, durch Engelsvermittlung oder im Prophetenwort an sie ergehende Gotteswort. Angesichts dieses an sie gerichteten Wortes müssen Menschen antworten und finden sich dann im Einklang mit oder in Widerspruch zu diesem Wort.

20 Mißbrauch oder heuchlerischer Gebrauch von Tempel und Kult sind häufig Gegenstand prophetischer Verkündigung.

21 Vgl. z.B.: Ex 22,21-23; Jes 1,17,23; 10,2; Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sach 7,10; D.E. Holwerda, »Widow«, ISBE IV, 1060-1061.

22 SEB, 1302. Ähnlich Nolland, Luke II, 831: »... the resurrection of Jesus (as indeed the earlier ministry of Jesus himself) makes no impact upon them because, despite whatever they may seem to be on the surface, they have, in their failure to attend to God's call upon them in the law, already hardened their hearts to the voice of God (Acts 7,51-53, cf. further the way that Luke in the Infancy Gospel locates perceptiveness to the new thing that God is doing in the hearts of those who are righteous according to the law (e.g. 1,5; 2,25.39), and then later in the hearts of those who have responded to the ministry of John the Baptist (7,29-39)«. Bedrohung oder Verlust materiellen Gewinnes sind die einzigen Motive, die Lukas für die Ablehnung des Evangeliums und seiner Boten unter Heiden angibt (Apg 16,19; 19,24-27). In allen anderen Fällen wird heidnischer Widerstand von jüdischer Seite angefaßt. »Geldgierige« sind kaum zu überzeugen und ggf. zu bitterem Widerstand bereit (vgl. auch Lk 18,18-26). Die Apg berichtet die anhaltende Ablehnung der Jerusalemer religiösen Führung.

Die Tatsache, Notwendigkeit und Bedeutung dieses Gotteswortes muß bei Überlegungen zur lukanischen Sicht natürlicher Theologie und menschlichen Erkenntnisvermögens, z.B. in der Auslegung der Areopagrede, berücksichtigt werden.

Wie verhalten sich das von den Propheten vorausgesagte Erfüllungsgeschehen und menschliches Handeln, das »lediglich« den Plan Gottes erfüllt?²³ Richtig beobachtet Wilson die Verknüpfung zweier Motive: »Auch wenn die Apg die Schuld ›der Juden‹ am Tod Jesu unterstreiche, so sei doch zu beachten, daß sie zugleich 1. davon überzeugt ist, ›Jesu Tod sei die notwendige Erfüllung des von Gott vorherbestimmten Planes‹ (158), 2. auf ›das Unwissen‹ der Juden hinweist ...«²⁴ Doch behaftet der unwissentliche²⁵ menschliche »Beitrag« zur Erfüllung des im voraus angekündigten Planes Gottes mit Schuld. Es war kein unabänderlich schicksalshafter Beitrag: »Die Einwohner Jerusalems und ihre Oberen haben, weil sie Jesus nicht erkannten, die Worte der Propheten, die an jedem Sabbat vorgelesen werden, mit ihrem Urteilspruch erfüllt« (Apg 13,27). Da das Prophetenwort bekannt war, entschuldigt Unwissenheit nicht.²⁶ Doch bringt Kenntnis nicht notwendig Verständnis mit sich.²⁷ Die Aufhebung der Unwissenheit durch die Verkündigung verstärkt die bereits bestehende Verantwortlichkeit, erneuert Gerichtsankündigung und Bußruf.

Es gab in der Vergangenheit Menschen wie die Propheten, die sich durch Gottes Initiative berufen, (mit dem Geist) ausrüsten und in den Dienst nehmen ließen. Der Rückblick in die Geschichte Israels ist nicht ausschließlich negativ. Mit Zacharias, Maria, Elisabeth, Simeon und Hanna beschreibt Lukas in den Kindheitsgeschichten Menschen, die Gottes gegenwärtiges Handeln als Erfüllung vergange-

23 Diskussion dieses Aspektes bieten J.T. Squires, *The Plan of God in Luke-Acts*, MSSNTS 76, Cambridge 1993, 155-185 und Flender, *Heil*, 128-131.

24 S.G. Wilson, »The Jews and the Death of Jesus in Acts«, in: P. Richardson/D. Granskou (eds.), *Anti-Judaism in Early Christianity: Vol. 1: Paul and the Gospels*, Waterloo 1986, 155-164 (nach der Zusammenfassung und Übersetzung von M. Rese, »Die Juden« im lukanischen Doppelwerk: Ein Bericht über eine längst nötige »neuere« Diskussion«, in: C. Bussmann/W. Radl (Hgg.), *Der Treue Gottes trauen: Beiträge zum Werk des Lukas*. FS G. Schneider, Freiburg i.Br. 1991, 61-79 (70), Anm. 22.

25 Auf Juden bezogen nur in Apg 3,17 und 12,27. Vgl. G. Schneider, *Die Apostelgeschichte: I. Teil: Einleitung, Kommentar zu Kap. 1,1-8,40*, HThK V.1, Freiburg i.Br. 1980/82, 322, Anm. 72: »Das Motiv liegt bereits Lk 23,34 vor: Die ›Unwissenheit‹ begründet einerseits Jesu Bitte um Vergebung; andererseits macht sie die Vergebung von Sünde nicht überflüssig« und Apg 17,23.30.

26 Vgl. Barrett, *Acts I*, 640.

27 Unverständnis zeichnet Menschen der Vergangenheit und Gegenwart: 2,50; 8,9-10; 9,45; 18,34; 24,25-27.32; Apg 7,25; 8,30 (vgl. J. Roloff, *Die Apostelgeschichte*, NTD 5, Berlin (Ost) 1988, 140; 28,26-27.

ner Prophetie erkennen und sich willig in dieses Erfüllungsgeschehen einordnen. Doch handelt es sich um ungewöhnliche Menschen:

1. Nur vom heiligen Geist erfüllte Menschen wie Elisabeth, Zacharias und Simeon (Lk 1,41.67; 2,25)²⁸ erkennen und bekennen die Zusammenhänge zwischen Verheißung und Erfüllung und können sie in prophetischer Rede fortführen: In seinem Lobgesang »prophezeit« Zacharias, vom heiligen Geist erfüllt (ἐπροφήτευσεν, 1,67; vgl. 2Petr 1,21).²⁹ Seine Nachbarn, wie auch die späteren Zeugen der Erfüllung in Jesu Auftreten, bleiben blind für die sich vor ihren Augen vollziehende Erfüllung des prophetischen Wortes und kommen über Furcht und Verwunderung nicht hinaus (1,65-66). Nach den Kindheitsgeschichten mit ihren geisterfüllten Akteuren wird von niemandem – vor »Öffnung« der Schrift durch den Auferstandenen (Lk 24,26.27.32.45) – gesagt, die Ereignisse und ihre Bedeutung verstanden zu haben. Selbst die durch Leidensankündigungen in den Plan Gottes eingeweihten Jünger reagieren mit Unverständnis. Die wiederholt im Evangelium begegnende Bereitschaft zur Nachfolge ist nicht unbedingt mit eigener oder vermittelter Einsicht in den Erfüllungscharakter der gegenwärtigen Zeit gekoppelt.

2. Den so reagierenden Menschen wurde das anbrechende Erfüllungshandeln verkündigt (so Maria und den Hirten; 1,28-38; 2,8-14). Das richtige Verstehen der Propheten und des Erfüllungscharakters der eigenen Zeit entspringt nicht menschlicher Potenz.

3. Weiter handelt es sich hier um Menschen, die nicht nur mit Gesetz und Propheten vertraut sind, wie Sprache und Inhalt ihrer Loblieder verraten³⁰, sondern ihnen bereits Folge leisten (1,6; 2,22-24). Darauf dürfte auch zurückzuführen sein, daß Zacharias, Elisabeth, Simeon und Hanna »alle in irgendeiner Beziehung zum Tempel« stehen.³¹ Sie haben mit den Propheten auf die Erfüllung des Prophetenwortes gewartet (2,25)³² und ihm in der Erwartungszeit entsprochen.

28 Diese Menschen stehen zwischen den bei Lukas erwähnten atl. und urchristlichen Propheten (vgl. Friedrich, 836.28-837).

29 Vgl. J. Nolland, Luke 1-9,20, Word Biblical Commentary 35A, Dallas 1993, 85 und E. Schweizer, ThWNT VI, 405. Geisteswirken und prophetische Rede sind eng miteinander verbunden (405.7-14; 407.7-8; vgl. Apg 28,26). Das lukanische Interesse an den Propheten entspricht dem am Geist (401.34-402.3).

30 Zusammenstellung der atl. Bezüge bei R.E. Brown, The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke (rev. ed.), London 1993, 358-360.386-389.456-461 und S. Farris, The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance, JSNT.S 9, Sheffield 1985, 108-150.

31 Friedrich, 837.40-48.

32 Vgl. Lk 2,38; 10,24.

Hier bereits erscheint die in 16,19-31 thematisierte enge Verknüpfung von Ethik – in der Bereitschaft zum Gehorsam gegenüber dem Gotteswort – und der Fähigkeit zu Erkenntnis und Glauben.³³ Die Haltung zum Gotteswort ermöglicht oder verwehrt Erkenntnis (der Erfüllungszusammenhänge) und damit Antwort im Glauben. Welche Position man Jesus gegenüber einnimmt, scheint also – noch bevor man auf ihn trifft – durch die Haltung zum Gotteswort der Vergangenheit weitgehend bestimmt zu sein.

Versagen angesichts des Gotteswortes vereint Vergangenheit und Gegenwart. Diese Gehorsamsverweigerung angesichts des notwendigen, bereits ergangenen und Mißstände aufzeigenden Gotteswortes mit gleichzeitigem gekonnt-heuchlerischem Überspielen, manifestiert einen geistlichen Zustand des Menschen, zu dessen Änderung weitere Korrektur allein nicht ausreichen würde. Die wenigen Menschen, die sich von diesem dunklen Hintergrund abheben, stehen in unmittelbarer Nähe zu göttlichem Eingreifen durch Verkündigung oder Geisteswirken. Ihre positive Antwort ist nicht *endogenen*, sondern *exogenen* Ursprungs.

2.2. *Das Schicksal der Propheten*

Nachdem das lukanische Verständnis von Identität und Auftrag der Propheten und der gegenwärtigen Relevanz und Rezeption ihres Wortes umrissen ist, soll weiter nachgefragt werden, wie Menschen der Vergangenheit mit den von Gott gesandten Boten des Gotteswortes umgegangen sind.

In Jesu programmatischer Antrittspredigt in Nazareth finden sich erste Hinweise auf das Schicksal der Propheten. Jesus verweigert sich dem Wunsch der Nazarener, ebenso von großen Taten zu profitieren, wie sie in Kapernaum geschehen sind, und illustriert seine Aussage, daß kein Prophet etwas in seinem Vaterland gilt (Lk 4,24), mit dem Schicksal der Propheten Elia und Elisa (4,24-27).

Zur Zeit Elias gab es viele Witwen in Israel. Trotzdem wird Elia zu einer Witwe nach Sarepta im (heidnischen) Gebiet von Sidon gesandt; er gewährt wundersame Versorgung und erweckt ihren Sohn. Was den Witwen Israels versagt blieb, empfing diese Frau, weil Elia in seinem zum Baalskult übergelaufenen Vaterland als einer, der für den

33 Vgl. Nolland, Luke II, 831, auch die Charakterisierung von Cornelius in Apg 10,2.4.22 und dessen sofortiger Gehorsam gegenüber dem Engelsauftrag (10,7-8, vgl. Lk 1,6.11!). Ferner zeichnet sich Cornelius durch den rechten Umgang mit seinen materiellen Gütern aus (10,2; vgl. Lk 7,5). Das Zögern des »reichen« Jünglings, seinen Besitz zu verkaufen und mit den Armen zu teilen, hindert sein Eingehen in das Reich Gottes (Lk 18,18-26).

Gott auftritt, von dem Israel abgefallen war, nichts galt (1Kön 16,29-18,14), verworfen wurde und fliehen mußte.

Auf die im Hintergrund stehende Apostasie und das ihr folgende Gericht deutet, neben ausbleibendem Regen und nachfolgender Dürre³⁴, vielleicht auch die lukianische Interpretation der Zeitangabe in 1Kön 18,1 (»im dritten Jahr«): »Zur Zeit als der Prophet Elia nichts im eigenen Land galt«, war »der Himmel verschlossen drei Jahre und sechs Monate lang ...« (4,25; vgl. Jak 5,17f). Diese Zeitangabe ist »a figure suggestive of divine retribution«, und weiter »a period of 3.5 years is symbolic of persecution and distress ...«³⁵

Neben dieser Frau, zu der ein Prophet gesandt wurde, erscheint ein Mann, der einen Propheten aufsucht.³⁶ Keiner der vielen erwähnten aussätzigen Israeliten zur Zeit Elisas³⁷ hat den Propheten um Heilung aufgesucht und wird geheilt; doch Naeman, der aus Syrien angereist kam, wird durch Befolgen prophetischer Anweisung geheilt (2Kön 5,1-27).

Die Verweigerung großer Taten, die angesprochene Ablehnung, begründet mit Verweisen auf die Vergangenheit und die Ankündigung des »Übergangs der Gotteshilfe auf die Heiden«³⁸ bringt die Menge auf. Von Zorn erfüllt, wollen sie nun Jesus umbringen.³⁹ Ihn trifft – nicht unvorbereitet – »das übliche Prophetenlos«⁴⁰, das erneut bestätigt, daß in Vergangenheit und Gegenwart »ein Prophet im eigenen Umfeld nichts gilt«. Daher kann Jesus, wenn er von seinem Dienst

34 Dürre und Hungersnot gelten als Gottesgericht über Apostasie und sollen zur Umkehr bewegen: z.B. Jer 3,3; 14,1-6.12.13.15.16.22; Am 4,6-9 (vgl. Dtn 11,17; 28,4-5.8.12.17-18.22-24.38-42.48; 1Kön 8,35-40; vgl. L. Goppelt, ThWNT VI, 14,27-15,35). Neben Gerichtszeichen ist die Dürre in 1Kön 17-18 Kriegserklärung an Baal (G.F. Hasel, »Famine«, ISBE II, 281-283), dessen 450 Propheten mit den 400 Propheten der Ashera, die »vom Tisch Isebels essen«, das Ausmaß des Abfalls aufdecken. Deren Förderung begleitet die systematische Ausrottung der wahren Propheten (18,4.14). Aus Niederschlägen und Fruchtbarkeit ihres Landes hätten Heiden Gott erkennen sollen (Apg 14,17; Barrett, Acts I, 681-683 vgl. Jer 5,23-24!).

35 Marshall, Luke, 188-189 (mit Belegen); Bill. III, 760f; Schürmann, Lukasevangelium I, 238, Anm. 122.

36 Zu 4,27 vgl. D.L. Bock, »Elijah and Elisha«, in: J.B. Green/S. McKnight/I.H. Marshall (eds.), Dictionary of Jesus and the Gospels, Leicester/Downers Grove 1992, 203-206 (205f). Paarweise Gegenüberstellungen, häufig Mann – Frau, begegnen wiederholt im Lk-Ev, z.B. Lk 1,18.38; 7,37-50; 10,38-42; 17,11-19; 19,47-48.

37 Im Hintergrund wird 2Kön 7,3-10 stehen, wo zur Zeit Elisas vier aussätzige Männer vor den Toren Samarias erwähnt werden (vgl. 2Chr 26,19-21; 2Sam 3,28f).

38 F. Hauck, Das Evangelium des Lukas (Synoptiker II), ThHK III, Leipzig 1934, 65; vgl. Apg 22,21-22. Doch liegt der Schwerpunkt nicht im Hinweis auf die Heidenmission, sondern auf der Illustration der Verwerfung im eigenen Land (vgl. J. Lambrecht, EWNT II, 285-290 (287)).

39 Vgl. Apg 19,28; Jer 11,18-23. F.O. Fearghail (»Rejection at Nazareth: Lk 4,22«, ZNW 75 [1984], 60-72) zeigt, daß V. 22 und 28f in die gleiche Richtung weisen.

40 Hauck, Lukas, 65.

und der ihm entgegenschlagenden Ablehnung spricht, auf das Prophetengeschick der Vergangenheit verweisen.⁴¹

Jesus spricht unter Hinweis auf die Propheten auch vom zukünftigen Geschick der Jünger. Ihre enge Verbindung mit Jesus (vgl. 21,12-19) läßt sie sein Schicksal teilen. »An jenem Tag« werden Menschen die Jünger hassen und ausstoßen, ihre Namen schmähen und als böse verwerfen, um des Menschensohnes willen. Die Jünger sollen sich freuen, denn ihr Lohn ist groß im Himmel. Ferner braucht sie diese Ablehnung nicht zu überraschen, denn ähnlich sind die Vorfahren ihrer Zeitgenossen bereits in der Vergangenheit mit den Propheten verfahren (6,23.26).⁴² Diese Erkenntnis und das Wissen, in dieser Tradition zu stehen, kann die Jünger vor zweifelnder Unsicherheit bewahren. Der Ankündigung Jesu entspricht, daß die Jünger neben Missionsinstruktion auch Unterweisung für den Fall ihrer Ablehnung erhalten (Lk 9,5; 10,10-12). Die in der Apostelgeschichte berichtete Ablehnung von Gott Gesandter folgt dem prophetischen Muster der Vergangenheit. Die Verwerfung der Gottesboten und des von ihnen verkündigten Gotteswortes, über Vergangenheit und Gegenwart hinaus in die Zukunft, kennzeichnet das Verhältnis Gott – Mensch.

Eine ähnliche Kontinuität wird in der Anerkennung der falschen Propheten in der Vergangenheit⁴³ und an jenem zukünftigen Tag sichtbar. Reden alle den Jüngern wohl, müssen sie Gottes Wehruf hören (6,26). Verwerfung der wahren Gottesboten und ihres Wortes, geht – nahezu zwangsläufig – Hand in Hand mit Anerkennung der Männer, die sich in falscher Weise als Propheten Gottes ausgeben oder Falsches verkündigen. Für die falschen Propheten folgert Nol-

41 Evans, Luke, 275: beschreibt 4,25-27 als »commenting on the ministry (11,31-32; 10,13-15)«: Es ist interessant festzustellen, daß genau diese Abschnitte einige der Hinweise auf die Vergangenheit enthalten! 6,1-4 fällt ebenfalls in diese Kategorie, ohne jedoch Heiden zu erwähnen.

42 Nolland, Luke I, 286: »Rejection by the Jewish people was the classic fate of the true prophet of God.« Vgl. 1Kön 19,10.14; Jer 2,30; Neh 9,26; 2Chr 36,15-16; weitere Auflistung bei Friedrich, 836, Anm. 348. Vgl. P.S. Minear, To Heal and to Reveal: The Prophetic Vocation According to Luke, New York 1976, 122-147.

43 Vgl. 1Kön 22; Jes 28,7-8; Jer 5,31; 6,13; 14,14; 23,16-17; 33,7.8.11.16; 34,9; 35,1; 36,1.8; Klgl 2,14; 4,13; Ez 13,1-7; Mi 2,11; 3,5; Sach 13,2; R. Rentorff, ThWNT VI, 805.21-806.12; Friedrich, 831.857-858; A. Oepke, ThWNT III, 576-578; I. Meyer, Jeremia und die falschen Propheten, OBO 13, Fribourg (CH)/Göttingen 1977. I. Meyer/F.L. Hossfeld, Prophet gegen Prophet: Eine Analyse der atl. Texte zum Thema: Wahre und falsche Propheten, BiBe 9, Fribourg (CH) 1973. In ähnlicher Weise werden in 2Petr 2,1 die ψευδοδιδάσκαλοι den falschen Propheten im Gottesvolk der Vergangenheit gleichgestellt.

land: »False prophets gained general approval because they represented nothing that would unsettle the status quo.«⁴⁴

Dieses Urteil erinnert an die Beschreibung der Haltung von Menschen der Vergangenheit in Lk 17,26: Von Noah, seinem Archebau und dem kommenden Gottesgericht wollte man sich im Treiben und Vertreiben des Alltags nicht beeinträchtigen lassen.⁴⁵ Die Generation »in den Tagen des Menschensohnes« (17,26) entspricht in ihrer »gedankenlosen Geschäftigkeit« (SEB, 1304) und mangelnden geistlichen Achtsamkeit den Zeitgenossen Noahs und Lots (17,29). Eine weitere gefährliche Kontinuität zwischen Vergangenheit und Zukunft tritt zutage, die nicht ohne Beziehung zur mangelnden Korrekturfähigkeit der Menschen durch das Gotteswort stehen dürfte (siehe oben zu Lk 16,14-31; 19,45-47; 20,47!). Sorgen, Reichtum und »kurzsichtiger und selbstsüchtiger Lebensgenuß« (SEB, 1280) können selbst den aufgekeimten Samen des Gotteswortes und seine Träger ersticken (8,14).

Daß in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft Lüge gefordert, gerne gehört und deren Verkündigern Anerkennung gezollt wird, bescheinigt geistliche Blindheit und verdinglicht die Ablehnung des echten Gotteswortes. Wo echtes Gotteswort nicht interessiert, genügen Schein und Farce des gezähmten, lediglich als göttlich ausgegebenen Wortes. Einige Menschen waren bereit, sich um Status und Gewinns willen als Gottesboten auszugeben und dieses Amt zu mißbrauchen.

Der »dem endzeitlichen Propheten entgegengestellte(n), seiner Umkehrbotschaft sich versagende(n)«⁴⁶, in ihrer Unbußfertigkeit und ihrem Unglauben ein Zeichen fordernden Generation wird kein Zeichen gegeben als nur das Zeichen des Propheten Jona (Lk 11,16.29-32). So wie Jona Zeichen für die Leute von Ninive war, so wird es auch der Menschensohn für dieses Geschlecht sein. Während sich die Niniviten durch das ihnen gewährte Zeichen und die Ankündigung des bevorstehenden Gerichts zur Buße bringen ließen, versagt das gegenwärtige Geschlecht angesichts eines Größeren als Jona.⁴⁷ Die beispielhafte Umkehr der Niniviten auf Jonas Bußruf hin (11,33) liegt außerhalb der gezeichneten Linie der Prophetenverwerfung. Doch ist diese Ausnahme selbst ein außergewöhnlicher Fall: Lukas identifiziert Jona nicht als Propheten.⁴⁸ In der von Lukas erwähnten Mission wird Jona nicht zu den gewöhnlichen Hörern atl. Propheten gesandt, sondern zu ihren heidnischen Feinden. Daher spielt dieses Ereignis in Gleichsetzung der Vergangenheit und Gegenwart in der Verwerfung der Gottesboten keine Rolle. Auch der Bericht dieser Mission ist innerhalb der Schriftpropheten in Form und Inhalt ungewöhnlich: Das Augenmerk liegt weniger auf Identität und Reaktion der Angeredeten auf das warnende Gotteswort als

44 Luke I, 288, vgl. Schürmann, Lukasevangelium I, 462-464.

45 Doch bezeichnet Lk Noah nicht als »Prediger der Gerechtigkeit«, vgl. 2Petr 2,5 und 1Petr 3,20 oder als Prediger der Buße (vgl. Or. Sib. I.129; 1Clem 7,6; für Noah als Prediger und seine Botschaft im frühen Judentum vgl. R.J. Bauckham, Jude, 2 Peter, WBC 50, Waco 1983, 250-251).

46 W. Wiefel, Das Evangelium nach Lukas, ThHkNT 3, Berlin (Ost) 1988, 223.

47 G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas: Kapitel 11-24, ÖTKNT 3.2, Gütersloh/Würzburg 1984, 270.

48 Mit MT und LXX (lediglich im Buchtitel in Codex A »Ἰωνᾶς προφήτης«). Vgl. J. Jeremias, ThWNT III, 411.10-22; H.-J. Zobel, »Jona/Jonabuch«, TRE XVII (1988), 229-234.

vielmehr auf dem mit seinem Auftraggeber hadern den Boten, der sich weder mit seinem Auftrag noch dessen Konsequenzen abfinden kann. Ferner geschieht die Verkündigung und Verwerfung der als Propheten bezeichneten und von Lukas erwähnten Gottesboten ohne begleitende Zeichen, während Jona gerade in diesem zwichenhaften Charakter eingeführt wird als τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ.⁴⁹

In den Wehrufen gegen Pharisäer und Schriftgelehrte (11,37-52) kommt Jesus erneut auf die Propheten zu sprechen (11,47-50).⁵⁰ Nachdem Lukas bereits summarisch erklärte, daß die Propheten im eigenen Land nichts galten (4,25-27) und verworfen wurden (6,22), wird nun ihr Schicksal im eigenen Land und seinem Heiligtum thematisiert: Die Väter der Schriftgelehrten haben die Propheten getötet. Ist der (Propheten-) Denkmalbau⁵¹ der gegenwärtigen Generation als Zeichen von Bedauern und festem Vorsatz, aus Fehlern der Vergangenheit zu lernen, zu werten? Doch ist an Lob nicht zu denken: Durch ihren Gräberbau werden die Morde der Väter bezeugt und gebilligt⁵²:

»The ›partnership‹ of the generations is expressed at the end of the verse« as »they killed ...; you built« ... T.W. Manson catches the point with his, »They killed the prophets: you make sure they stay dead.«⁵³ ... »Lukan polemic here interprets the tomb building as ... a celebration of the death (murder) of the prophets involved ...«⁵⁴

Die Ablehnung hält an: »Durch die Prophetengräber bezeugen die Erbauer, daß ihre Väter die Propheten umbrachten. Sie ergreifen aber auch Partei für die Prophetenmörder ..., weil sie nur tote Propheten zu ehren wissen.«⁵⁵ In der Ablehnung Jesu und seiner Boten

49 Vgl. Jeremias, 411.23-413. R.H. Smith, »Sign of Jonah«, DJG, 754-756.

50 In den vorausgehenden Weherufen werden einige Anliegen prophetischer Verkündigung aufgenommen.

51 Beispiele und Funktion dieser »Heiligengräber« in der jüdischen Volksfrömmigkeit bei J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt (Mt 23,29; Lk 11,47): Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu, Göttingen 1958, ferner ders., »Drei weitere spätjüdische Heiligengräber«, ZNW 52 (1961), 95-101.

52 Auch der Zusammenhang zeigt, daß kaum mit Lob zu rechnen ist: Anstatt an die unerträglichen Lasten, die sie anderen Menschen mit ihrer Gesetzesauslegung aufbürden, selbst Hand anzulegen (46), oder sich der Forderung des Gesetzes zu stellen und dem Recht und der Liebe Gottes zu entsprechen (42), befließigt sich die angeredete religiöse Führung des Gräberbaus.

53 The Sayings of Jesus, London 1949, 101.

54 Nolland, Luke II, 667; auch Evans, Luke, 507.

55 Schneider, Das Evangelium nach Lukas: Kapitel 11-24, 276; Hauck, Lukas, 163. J. Chapman, »Zacharias, Slain Between the Temple and the Altar«, JThS 13 (1912), 398-410 (405) interpretiert in Verknüpfung mit 11,46: »Your fathers killed the prophets, and openly rejected their teaching. You on the contrary, pretend to be very different, and to have your forefathers' actions in horror; you build grand memorials to those whom they murdered. But in reality by your interpretations and traditions you have buried the moral teaching of the prophets in the ornamental sepulchres of formalism, under the pretence of the most scrupulous obedience«.

werden sich die Zeitgenossen vergangenen Geschlechtern gegenüber als ebenbürtig erweisen. Mit Bezug auf die umfassende Verwerfung der Gottesmännerprophezeit die Weisheit Gottes⁵⁶: »Daher will ich Propheten und Apostel zu ihnen senden.«⁵⁷ Doch schlägt dieser Sendung wie in der Vergangenheit Verfolgung und Mord entgegen: »... und einige von ihnen werden sie töten und verfolgen.« »The tomb builders of vs. 47-48 will in this way reveal their true colors, and thus the real meaning of their commemoration, by continuing the pattern of their forebears.«⁵⁸ Weil die gegenwärtige Generation, in deren Zeit sich die Heilsverheißungen erfüllen, die Verfolgung der Gottesboten uneingeschränkt fortsetzt, selbst schuldig wird und das »Maß vollmacht«⁵⁹, wird sie sich für alles Blut der Gottesboten verantworten müssen⁶⁰, das vergossen wurde seit Erschaffung der Welt, von Abels Blut an bis hin zum Blut des Secharja, der umkam zwischen Altar und Tempel.⁶¹ Wie ein langer Abschnitt der Geschichte Israels in und mit dem Exil endet, so wird hier angekündigt, daß über Generationen hinweg angesammelte Widerspenstigkeit und die Verweigerung der im Prophetenwort geforderten Umkehr das Gericht Gottes herbeiführen werden. Tragweite und Umfang der Verwerfung der Gottesboten wird an der Erwähnung ihrer »Eckpunkte« deutlich: Abel bis Secharja, »von dem ersten Ermordeten ... bis zum letzten ermordeten Propheten.«⁶²

56 Diskussion der Identität der »Weisheit Gottes« bei Marshall, Luke, 502-503.

57 Im Stil entspricht Lukas hier prophetischer Argumentation: Auf die Weherufe (Jes 5,8-23; Jer 23,2) folgt die ebenfalls mit διὰ τοῦτο eingeleitete Gerichtsankündigung (5,24-25; Jer 23,2).

58 Nolland, Luke II, 668.

59 Gleich der Generation vor dem Exil, die die Sünden vergangener Generationen ungeniert fortgeführt und übertroffen hat, z.B. Zedekiah 2Chr 36,11-16, vgl. auch 2Kön 17,7-23; Jer 7,21-28; 25.

60 Nolland, Luke II, 668: »prophets and apostles« function as a comprehensive designation for messengers of God«, nämlich »of those with an intimate link with God« (vgl. Gen 20,7; Lk 22,32; Apg 14,21-22; 15,32.41; 18,23). Daß Abel zu den »Propheten« gerechnet werden kann, »implies a very broad use of the term« (Marshall, Luke, 506). Daher können auch Lot, Noah (vgl. zu Lk 17,26-29) und Moses unter die Propheten gerechnet werden (für Mose als Prophet vgl. Rentorff, 803.30-804.13, und Friedrich, 832, Anm. 337).

61 Vgl. 2Chr 24,20-22: Da andere Propheten auf taube Ohren stießen (19), wirkte Secharja, vom Geist Gottes ergriffen, als Ankläger und Bußprediger gegen Joaschs Apostasie. Er fiel einer Verschwörung zum Opfer und wurde »im Vorhof am Hause« des Herrn gesteinigt (vgl. Lk 11,51).

62 Schneider, Das Evangelium nach Lukas: Kapitel 11-24, 276; Evans, Luke, 509: »Since II Chronicles may by these times have stood at the end of the OT«, »from Abel to Zechariah« could mean »from first to last«, and be a semi-proverbial expression for all the rebellion against God in the divinely ordered history of God's people«.

Die Propheten brachten Erkenntnis, während die im folgenden Weheruf Angeredeten Erkenntnis wegnehmen und verwehren (11,52). Jesu Warnung und Gerichtsandrohung wird nicht angenommen: Die Angeredeten erweisen sich als Nachfahren derer, die Propheten gemordet haben: »sie dringen heftig auf Jesus ein, horchen ihn mit vielen Fragen aus, und belauern ihn, ob sie etwas aus seinem Munde erjagen können« (11,53-54).

Einige Pharisäer warnen Jesus vor Mordabsichten des Herodes. Jesus läßt sich davon nicht beirren, daß er »heute und morgen und am folgenden Tag noch wandern« muß, um sein Ziel zu erreichen, »denn es geht nicht an, daß ein Prophet umkomme außerhalb von Jerusalem« (13,31-33). Herodes wird der Stadt trauriges Privileg nicht antasten können, wieder einen Propheten Gottes zu verwerfen und zu töten.⁶³ Jerusalem hat sich den Versuchen göttlicher Sammlung (in der Sendung der Propheten und im Dienst Jesu⁶⁴) »unter seine fürsorgende, schützende und behelrende Obhut«⁶⁵ verweigert: »Ihr habt nicht gewollt« (13,34). Anstatt in Jerusalem die Sammlung Israels zu vollenden, erwartet ihn sein Tod. Weil die Stadt wiederum verkannt hat, was zu ihrem Frieden⁶⁶ dienen würde (19,41-44), ist sie nun dem Untergang geweiht.

Im eingangs erwähnten, ersten »Geschichtsrückblick« der Apostelgeschichte spricht Stephanus von der Verwerfung Moses (7,25.35.39⁶⁷). Der Verwerfung des Gottesboten Mose folgt ungehemmter Götzendienst am Sinai und andauernde Anbetung fremder Sterngottheiten.⁶⁸ Umrahmt von Hinweisen auf die Verwerfung der Gottesboten erscheint in enger Verknüpfung, als weiteres »kontinuierliches« Motiv vom Sinai bis hin zum Exil über Babylon hinaus, die Neigung zum Götzendienst. Der Beginn des schließlich zum Exil führenden, von den Propheten unaufhörlich gescholtenen Götzendienstes (Am 5,25-27) wird bereits in die Wüstenwanderungszeit datiert. In Apg 7,51-53 zieht Stephanus die gleichen Konsequenzen aus der Geschichte Israels, wie sie sich aus dem Rückblick auf die Propheten im Lk-Ev ergeben haben: »Welchen Propheten haben eure Väter nicht verfolgt? Sie haben getötet, die zuvor verkündigten das Kommen des Gerechten, des-

63 Vgl. Lk 11,51; Jer 2,2.30; 26,20-23; Apg 7,57-60.

64 Vgl. 5,17; 6,17 und Nolland, Luke, 742.

65 Hauck, Lukas, 186.

66 Vgl. Lk 1,79; 2,14.

67 Mose wird nicht als Prophet bezeichnet, doch verweist er auf »einen Propheten wie mich« (Dtn 18,15; Apg 7,37). Erst 7,36 erwähnt seine Zeichen und Wunder, denen jedoch weitere Ablehnung folgt (7,39).

68 Vgl. F.F. Bruce, »Stephen's Apologia«, in: B.P. Thompson (ed.), *Scripture: Meaning and Method*. FS A.T. Hanson, Hull 1987, 37-50 (43-47); Dtn 28,36.64; Jos 24,14. Analog erklärt die Verkennung und Verwerfung Gottes als des Schöpfers Ursprung und Ausdrucksformen heidnischen Götzendienstes (Apg 17,24-25.29).

sen Verräter und Mörder ihr nun geworden seid.« Die Hinrichtung Jesu korreliert dem Prophetenmord der Vergangenheit.⁶⁹

Wieder ist nach dem im Schicksal der Propheten enthaltenen Beitrag zum lukanischen Menschenbild zu fragen.

Die von Lukas aufgeschlagenen Akten der Vergangenheit berichten über Verfolgung und Mord der Gottesboten. Mögen die jeweiligen Anlässe verschieden sein, so kennzeichnet diese Konstante der Verweigerung Menschen bis hinein in die Gegenwart. Das persönliche Geschick der Propheten gleicht dem oben erwähnten Umgang mit ihrem Wort. Jesu Ablehnung, die gegenwärtige und zukünftige Verwerfung seiner Jünger und des Planes Gottes entspricht aufgrund dieser anthropologischen Kontinuität den Ereignissen der Vergangenheit.

Die Verwerfung echter und Anerkennung falscher Propheten, sowie die andauernde Fehleinschätzung der Absicht Gottes (13,34-35) und jener Menschen, denen Gott höchste Anerkennung zollt (13,28), diagnostiziert geistliche Blindheit. Doch dieser Erkenntnismangel ist nicht schicksalhaft, sondern entspringt bewußtem Widerstand: »Ihr habt nicht gewollt« (13,34).⁷⁰ Nollands Beobachtung, daß »prophets and disciples have in common a conformity to the divine will that does not find favour with those among whom they are placed«⁷¹ erklärt zum Teil diesen Widerstand.

Lukas verrät einen Faktor, der Erkennen und Anerkennen eines Propheten beeinflusst. Während das Volk zu Recht Johannes als großen Propheten ansieht (20,6; 3,21), versagt ihm die Jerusalemer Führung, die sich bereits seinem Umkehrruf verweigert hat (7,30), diese Anerkennung. Reaktion auf die Botschaft des Johannes (3,7-18) scheint dessen Einschätzung zu bedingen (7,29): »Jene gaben der durch den Täufer ausgesprochenen Bußforderung Gottes recht ... Sie zogen aus der berechtigten Forderung Gottes die notwendige Folgerung ...«⁷² Die Führung dagegen verachtete, was Gott ihnen (in Verkündigung und Dienst des Täufers) zugedacht hatte (7,30).

Zeitgleich mit Widerstand können Menschen, ohne sich innerlich dem prophetischen Wort in seinem bleibenden ethischen Anspruch und im

69 Vgl. Bruce, »Stephen's Apologia«, 48. In der Synagogenpredigt im pisidischen Antiochien (außerhalb Palästinas, Apg 13,16-41) spielen im Rückblick auf die Geschichte Israels die Propheten keine wesentliche Rolle. Ihr Schicksal wird nicht eigens thematisiert (Vgl. 13,20,40).

70 Einige dieser Aussagen finden sich in Abschnitten, die die Dringlichkeit der Buße betonen und wie ein »letzter Aufruf zur Buße« (Hauck, Lukas, 183-184) erschallen, um zur Umkehr zu bewegen. Ankündigung des zukünftigen Gerichts soll zu Umkehr in der Gegenwart führen. Auch die prophetische Ankündigung des kommenden Gerichts soll Haltung und Handlungen der Gegenwart prägen oder besser: um-prägen. Die Angesprochenen sind nicht als hoffnungslos aufgegeben.

71 Luke I, 286.

72 Hauck, Lukas, 100.

Ausschauen nach der Erfüllung zu stellen (11,42-51), an der Herausforderung zum Recht und der Liebe Gottes vorbeigehen, aber auf peinliche Verzehnung von allerlei Kräutern bedacht sein und sich eifrig dem Bau der Prophetengräber widmen. Innerer Widerspruch kann mit großer äußerer Religiosität auf dem leichteren Weg der Äußerlichkeiten einhergehen.

Abfall von Gott, sich symptomatisch an der Verwerfung seiner Propheten/seines Messias und des Gotteswortes manifestierend, bedingt Gerichtsverfallenheit (vgl. Lk 11,51; 19,43-44), von der nur Buße und Glauben rettet. Daß beides nicht in menschlicher Verfügungsgewalt liegt, deutet Lukas an (Apg 5,31; 11,18).

Gerade das Schicksal der Propheten zeigt, daß die notwendige und in ihrer Botschaft liegende Korrektur ihr Ziel nicht erreicht hat. Statt sich der Botschaft der Propheten in Umkehr und neuer Bundestreue zu beugen, hat man in der Vergangenheit die Boten beseitigt.⁷³ Wieder wird deutlich, daß mehr als weitere Korrektur vonnöten ist, um Menschen in solchem Widerstand in die Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen und für die angebrochene und auf Vollendung wartende Herrschaft Gottes vorzubereiten.

3. Resultate und Reflexion

3.1. Anthropologie

Bei dem Rückblick auf die Propheten der Vergangenheit will Lukas nicht in erster Linie Anthropologie entfalten: In der Predigt Jesu sind sie letztlich dem in seinem Dienst und seiner Verkündigung an Israel ergehenden Anklage- und Bußruf zugeordnet. In diesen Aussagen geht es nicht um den Menschen an sich, sondern um Gottesvolk und Gotteswort. Sie haben diese Funktion auch für den jüdischen Leser und dienen darüber hinaus der Vergewisserung christlicher Leser (vgl. 3.3). Sie sind nicht primär gedacht zur systematischen Darstellung der mangelnden Korrekturfähigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen (auch im Hinblick auf die »positiveren« Hinweise auf Menschen der Vergangenheit und Gegenwart; vgl. 3.2). Selbst wenn Stoßrichtung und Funktion andere sind, so dienen sie doch auch der Charakterisierung des lukanischen Menschenbildes.

Für das lukanische Menschenbild läßt sich festhalten, daß sich Menschen der Vergangenheit und Gegenwart, im Umgang mit den

73 Vgl. Jer 2,20.34; 5,3.

Propheten der Vergangenheit und den Gottesboten der Gegenwart, als Menschen im »Widerspruch« zu dem an sie ergehenden Gotteswort erweisen.⁷⁴ Dieser Widerspruch ist eine Konstante im Verhältnis Gott – Mensch. Daher verwundert nicht, wenn diese Menschen als Teil und Repräsentanten eines »verkehrten Geschlechts« angesprochen werden.⁷⁵

Da prophetische Ankündigung verkannt und deren anhaltender Korrekturruf in Vergangenheit und Gegenwart nicht beherzigt wurde, beschreibt Lukas in den unter »uns zur Erfüllung gekommenen Ereignissen« göttliches Heilshandeln, das, um wirksam zu sein, Propheten und prophetische Korrektur übertreffen muß und weit übertrifft. Weitere, selbst eindringlichere oder effektivere Korrektur wäre angesichts der die ganze atl. Zeit umfassenden Korrekturverweigerung nicht ausreichend: Der lukanische Mensch ist nicht nur ein *corrigen-dus* in Abwandlung der eingangs vorgestellten These Taegers, sondern ein *salvandus et corrigendus*. Menschen müssen durch göttliches Eingreifen »gerettet werden« und bedürfen anschließender Korrektur.⁷⁶

Auf diesem Hintergrund entfaltet sich lukanische Soteriologie als wirkliche Frohbotschaft. Weil die früher gesandten Knechte nichts erreichen konnten, sendet der Besitzer des Weinbergs seinen Sohn. Auch wenn den Sohn des Weinbergbesitzers bei der Forderung des Gebührenden das Los früherer Knechte trifft, so führt sein Leiden doch über deren Schicksal hinaus. Bevor der Besitzer zum Gericht über die Pächter kommt – soweit das Gleichnis (Lk 20,9-19) –, erweckt Gott, von Menschen unerwartet, seinen Sohn und Knecht Jesus und sendet ihn, zu segnen, indem ein jeder sich bekehre von seiner Bosheit (Apg 3,26). Sein vergossenes Blut erwirbt eine Gemeinde Gottes, die durch Empfang des Geistes zu anderen Menschen wird (20,9-18; 11,50; Apg 20,28; 2,38). Durch Gottes Heilshandeln werden aus unkorrigierbaren Menschen heilige Menschen, Gläubige und Jünger, die nun Gottes Wort und Willen entsprechen.⁷⁷ Menschen, die den von Gott zum Herrn und Christus gemachten Jesus gekreuzigt haben (Apg 2,36), werden zu Christianern, zu »Anhänger(n) des Christus, den ihm Zugehörigen«⁷⁸

74 In Anlehnung an E. Brunner, *Der Mensch im Widerspruch: Die christliche Lehre vom wahren und wirklichen Menschen*, Zürich 1985.

75 Diesen Aspekt des lukanischen Menschenbildes beleuchte ich in »The Need for Salvation«, vgl. Anm. 4.

76 Daher folgt dem Ruf in die Nachfolge die Jüngerbelehrung. In der Apg gehört Unterweisung und Stärkung der neuen Christen zu den vordringlichen Aufgaben christlicher Missionare (z.B. 11,26; 13,1.43; 14,3.22).

77 Heilige: Apg 9,13.32.41; 26,10; Gläubige: 2,44; 4,32; etc.; Jünger (»Lernende«; 37 mal in Lk, 28 mal in Apg).

78 W. Grundmann, *ThWNT IX*, 529.7.

(Apg 11,26; 26,28). Für sie haben Rebellion und Widerstand ihr Ende gefunden. Wird mit diesem Heilsangebot Gottes des Menschen einzige Hoffnung verworfen, gehen Menschen dem Gericht über ein verkehrtes Geschlecht entgegen (Apg 2,40).

3.2. Antijudaismus?

Fragen nach dem Verhältnis von Juden und Christen und nach einem möglichen Antijudaismus in der lukanischen Darstellung werden verstärkt – verknüpft mit der Frage nach »The Purpose of Luke-Acts«⁷⁹ – beinahe zum »storm center« innerhalb der neueren Forschung zum lukanischen Doppelwerk.⁸⁰ Reses Forschungsüberblick zeigt, daß hier die alttestamentlichen Bezüge noch nicht ausreichend beachtet wurden. Unter den dort vorgestellten Studien versucht scheinbar nur D.R.A. Hare die »negativen Aussagen über ›die Juden‹ in Lk-Ev und Apg« mit dem »›prophetischen‹ Antijudaismus« in Verbindung zu bringen.⁸¹ Möchte man diesen angeblichen Antijudaismus auch mit der Präsentation der jüdischen Vergangenheit im Lukasevangelium und der Apostelgeschichte identifizieren, muß man ferner den »negativen« Grundton einiger atl. Bücher berücksichtigen.⁸²

Welchen Beitrag leistet unsere Untersuchung zu dieser Diskussion? Sicher zeichnen diese Verweise auf die Ablehnung der Gottesboten der Vergangenheit ein holzschnittartiges Bild.⁸³ Jedoch sind diese

79 R. Maddox, FRLANT 126, Göttingen 1982.

80 Vgl. z.B. Rese, »Juden«, 61-79; J.A. Weatherly, Jewish Responsibility for the Death of Jesus in Luke-Acts, JSNTS 106, Sheffield 1994; ders., »Anti-Semitism«, DJG, 13-17; Green, Theology, 68-72; J.A. Fitzmyer, Luke the Theologian: Aspects of His Teaching, New York 1989, 175-202.

81 »The Rejection of the Jews in the Synoptic Gospels and in Acts«, in: A. Davies (ed.), Antisemitism and the Foundations of Christianity, New York 1979, 27-47 (mir nicht zugänglich). Zusammenfassung bei Rese, »Juden«, 71 (Anm. 26: »Zu ersterem (prophetischem Antijudaismus) zählt Hare den Vorwurf, Israel habe immer den Propheten Gottes widerstanden und sie verfolgt (Lk 11,47-51; 13,33f; Apg 7,52) ...«

82 Vgl. z.B. die Chronikbücher oder Dtn 32. In der Bewertung müßten ebenfalls Entstehungszeit und Hintergrund der Lukasschriften gebührend veranschlagt werden. Im ersten Jahrhundert gibt es reichlich Hinweise auf die Polemik sich einander befehdender jüdischer Gruppen, z.B. die scharfe Kritik Qumrans am Jerusalemer Establishment, vgl. Bruce, »Stephen's Apologia«, 48; L.T. Johnson, »The New Testament's Anti-Jewish Slander and the Conventions of Ancient Polemic«, JBL 108 (1989), 419-441.

83 Vgl. Johnson, »Anti-Jewish Slander«, 430-441 zu den dahinterliegenden rhetorischen Konventionen. Einen ähnlichen Ansatz in der Erklärung vergleichbarer polemischer Aussagen im Galaterbrief verfolgt J.D.G. Dunn, »Echoes of Intra-Jewish Polemic in Paul's Letter to the Galatians«, JBL 112 (1993), 459-477.

Aussagen, sowohl im Evangelium als auch in der Apostelgeschichte, in eine differenziertere Darstellung eingebunden, auf die hinzuweisen ist. Dabei muß man nicht, mit E. Haenchen, von einem »nicht immer beachteten merkwürdigen Widerspruch in der Apg« sprechen.⁸⁴ Lukas weiß Positives über Juden der Vergangenheit und Gegenwart zu berichten:

Die postulierte Kontinuität zwischen Vergangenheit und Gegenwart bleibt nicht einseitig negativ. Lukas kennt in der Vergangenheit innerhalb des Volkes, das seine Propheten verworfen und gemordet hat, eben diese gehorsamen, »heiligen« Propheten, die sich von Gott in den Dienst nehmen ließen. Zu ihnen sind andere Männer wie Mose, die Richter und Samuel zu zählen (Apg 13,20). David erscheint als Prophet, seine Voraussagen werden in den gegenwärtigen Ereignissen erfüllt. Ein Vorfall aus dem Leben Davids wird herangezogen (Lk 6,3-4). Noah und Lot unterscheiden sich von ihren Zeitgenossen (Lk 17,26-29).

Wie in atl. Zeit, so gibt es auch in der Gegenwart einzelne, die positiv auf Gottes Boten und sein Wort reagieren⁸⁵, z.B. einige Menschen der Kindheitsgeschichten, Joseph von Arimathea und die große Anzahl von Bekehrungen in der Apg⁸⁶. In den Hinweisen auf die Propheten der Vergangenheit und darüber hinaus wird deutlich, daß sich Lukas seinerseits keiner pauschalen Verwerfung schuldig macht.⁸⁷

Nach A. von Harnack zeigen diese positiven Aussagen die historische Zuverlässigkeit des Lukas: »Der Jude ist der Gegenspieler in dieser dramatischen Geschichte ... ohne jede Verallgemeinerung und Übertreibung der wirkliche Jude in seinen mannigfaltigen Schattierungen ... Wo Lukas Günstigeres über einzelne jüdische Gruppen und Persönlichkeiten weiß, verschweigt er es nicht und opfert die Wirklichkeit nicht der Geschichtstheologie ... Diese Unparteilichkeit in der Berichterstattung an einem Punkte, wo ihm Parteilichkeit so außerordentlich nahe lag, ist ein wertvoller Beweis für die Gerechtigkeit, der sich der Historiker Lukas befleißigt hat.«⁸⁸ Entsprechend berichtet Lukas auch Negatives über Christen (z.B. Apg 5,1-11; 6,1; 8,18-23; 15,39, 20,29-30).

84 Die Apostelgeschichte, KEK III, Göttingen ¹³1961, 680 (Beispiele für beide Elemente S. 680-682).

85 Vgl. H. Schürmann, Das Lukasevangelium: Zweiter Teil, Erste Folge: Kommentar zu Kapitel 9,51-11,54, HThK 3.II.1, Freiburg i.Br. 1994, 82. Auffällig ist, daß viele der »positiven« Figuren mit dem heiligen Geist in Verbindung gebracht werden.

86 Vgl. 2,41-47; 4,4; 5,14; 6,1.7; 21,20; »Teilerfolge« in 13,43; 14,1-6; 17,4-5.10-13.

87 Positive Aussagen über die Juden der Gegenwart bei Rese, »Juden«, in Verweisen auf Maddox (63), Haenchen (65), Holden (64, Anm. 7) und Gaston (70; bibliographische Angaben, 79).

88 Die Apostelgeschichte, Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament III, Leipzig 1908, 8-9.13 (Hervorhebung v. Verf.).

Wir erinnerten uns bereits, daß es bei den Verweisen auf die Propheten der Vergangenheit nicht um das Verständnis des Menschen an sich geht, sondern um Gottesvolk und Gotteswort. Wie steht es bei Lukas um den Menschen außerhalb der Sphäre von Gottesvolk und Gotteswort? Der von Haenchen postulierte »merkwürdige Widerspruch«, vielleicht spricht man besser von *Ausgewogenheit*, ist – möglicherweise noch weniger beachtet – nicht auf die Darstellung der Juden im Doppelwerk beschränkt: Lukas stellt jener Interpretation (durch Selektion) der Geschichte Israels und des zeitgenössischen Judentums ein ähnliches Bild des vergangenen und gegenwärtigen Heidentums gegenüber⁸⁹:

Die Heiden der *Vergangenheit*, im Fall Ninives und der Königin aus dem Südländchen pointiert und lobend Juden gegenübergestellt, bieten bei weitem kein einheitlich »positives« Bild: Die Buße von Tyros und Sidon bleibt rein hypothetisch (Lk 10,13-15); Gerichtsreife charakterisiert diese heidnischen Städte und Sodom; selbst die Ereignisse, auf die in den knappen Verweisen in 4,26-27 angespielt wird, sind nur bedingt vorbildlich. Die heidnischen Zeitgenossen Noahs und Lots bestimmt Hedonismus und eifrige Geschäftigkeit in Kombination mit mangelhaftem geistlichem Gespür (17,26-29; vgl. 12,30). In der Apostelgeschichte schildert Lukas ein Athen, das von vielen und vielen Göttern über die Jahrhunderte hinweg errichteten Altären strotzt, deren Präsenz auf ein grundlegendes Mißverständnis im Verhältnis Gott – Mensch deutet.⁹⁰ Das Gottesvolk in der Wüste fordert handgreifliche Götter, wie sie die götzdienenrischen Ägypter haben, und wird zur Strafe dahingegeben, ebenfalls wie Assyrer und Babylonier Sterngötter und Planeten zu verehren (7,40-43). Diese Verse, die das Volk beschuldigen, immer schon götzdienenrisch gewesen zu sein, heben die Unterscheidung von Juden und Heiden beinahe auf. In der *Gegenwart* ist es der heidnische König Herodes, der Johannes festsetzen und umbringen läßt. Immer wieder verwischen Heiden die Unterscheidung Mensch – Gott, es kommt zu weiteren schweren Fehleinschätzungen (z.B. Apg 12,22-23; 28,4-6). Lukas erwähnt ein angeblich vom Himmel gefallenes Götterbild, dem »rasende« Verehrung zuteil wird (19,35.28), berichtet von gegen das Evangelium gerichteten, massiven finanziellen Interessen in Philippi und Ephesus und von tumultuarischen Ausschreitungen.

J.T. Sanders rhetorische, mit Verneinung rechnende Frage: »... whereas Luke regularly condemns ›the Jews‹ for killing Christ and for various other things, does he ever equally condemn any other non-Christians?« ist im Hinblick auf das hier umrissene Material entschieden

89 Parallelen in der Darstellung von Juden und Heiden sind erkennbar, vgl. z.B. Jesu Tempelreinigung mit ihren Folgen (Lk 19,45-48) und Apg 16,19. Ähnliches wiederholt sich, als der lange (19,10) und erfolgreiche (19,18-20) Dienst des Paulus in Ephesus das Gewerbe der heidnischen Silberschmiede zu gefährden droht (19,23-40).

90 Dies wird berichtet und thematisiert in Apg 17,16.24-25. Vgl. C.J. Hemer, »The Speeches of Acts: II. The Areopagus Address«, TynB 40 (1989), 239-259 und H. Külling, Geoffenbartes Geheimnis: Eine Auslegung von Apostelgeschichte 17,16-34, AThANT 79, Zürich 1993, 50-85 (vgl. meine Rezension in NT; im Druck).

zu bejahen.⁹¹ In seiner provokativen Engführung übersieht Sanders ferner, daß Gott eben Israel erwählt und sich diesem Volk, durch Gottesboten in Vergangenheit und Gegenwart in Gericht und Heil, besonders offenbart hat, eben zuerst diesem Volk in Jesus seinen Heiland gesandt hat und daß die erwähnten Ereignisse zum großen Teil auf jüdischem Boden stattfinden. Aufgrund dieser *Gegebenheiten* kann Lukas in seinen Schriften allgemein menschliches Versagen und Widerspruch an eben diesem Volk demonstrieren.

Diese Beobachtungen müßten vor der Anklage und Verurteilung eines »antisemitischen Lukas« stärker berücksichtigt werden. Vielleicht darf man aus dieser Perspektive an Sanders und andere Verfechter dieser These einmal die Frage richten, aufgrund welcher Voraussetzungen und Motive dieser, von exegetischer Redlichkeit nicht notwendig geforderte antisemitische Vorwurf ins lukanische Stammbuch geschrieben wird.⁹² Ist es denkbar, daß Lukas mit seinen Aussagen über den jüdischen *und* den heidnischen Menschen, mit seiner Sicht eines nur wenig korrekturfähigen und göttlicher Erlösung bedürftigen Menschen (ohne Rücksicht auf dessen ethnischen oder religiösen Hintergrund) nicht in das heute gängige Menschenbild und Selbstverständnis zu passen scheint und deshalb disqualifiziert wird? Sanders appelliert im Schlußvotum seiner »Anklageschrift«: »Der heutige Leser des lukanischen Doppelwerkes müßte nun fragen, ob nicht die Polemik des Lukas gegen »Juden« innerhalb des Christentums (und der westlichen Welt) zu einem Sauerteig geworden ist, vor dem wir alle auf der Hut sein müßten.«⁹³ So sehr seinem Aufruf, allen Formen antijüdischer Polemik Einhalt zu gebieten, beizupflichten ist, wird man die zu Lukas geschlagene Brücke zurückweisen und anmerken wollen, daß unter Umständen das Menschenbild von Humanismus und Aufklärung zu einem maßgebenden Sauerteig geworden ist, an dem nun das Menschenverständnis biblischer Autoren geprüft, gewogen, und wo zu schwer befunden, gegebenenfalls mit Schlagwörtern belegt und verworfen wird.

Johnson spricht hier von einer Zensur, die »... is frequently based on the premise that texts should reflect our liberated self-understanding and practice. If they offend

91 The Jews in Luke-Acts, London 1987, xvii.

92 Dies ist vielleicht der gravierendste, wenn auch nicht der einzige Anklagepunkt, der gegen Lukas erhoben wurde, vgl. z.B. W.G. Kümmel, »Lukas in der Anklage der heutigen Theologie«, ZNW 63 (1972), 149-165 (Braumann, 416-436 und Radl, Lukas-Evangelium, 138-145). Ähnliche Fragen an die weltanschaulichen Voraussetzungen stellt U. Wilckens, »Interpreting Luke-Acts in a Period of Existentialist Theology«, in: L.E. Keck/J.L. Martyn (eds.), Studies in Luke-Acts. FS P. Schubert, Nashville 1966, 60-83.

93 The Jews in Luke-Acts, 317 (dt. nach Rese, »Juden«, 69).

our sensibilities, they are dispensable. Either we cut them out of the canon, or we modify the translation. Censorship can apply itself not only to anti-Jewish but also to sexist, racist and agist texts. ... The premise that sacred texts must always confirm and never challenge contemporary ideology is perhaps the most problematic aspect of this approach.«⁹⁴

Das jüdisch-christliche Verhältnis wäre weniger belastet, der notwendige und zu begrüßende Dialog eher vorangebracht und dem Bemühen um lukanische Theologie mehr gedient, wenn, statt einseitig die negativen Aussagen über Juden heranzuziehen, das gesamte lukianische Menschenbild berücksichtigt würde. Würde man dieses Menschenbild dann als »antihumanistisch« oder als dem heutigen entgegengesetzt bezeichnen, bliebe es immer noch einzelnen überlassen, inwieweit sie sich in ihrem Selbst- und Menschenverständnis von der lukanischen Sicht bestimmen lassen oder in Widerspruch zu ihr treten möchten.

3.3. *Absicht und Anwendung*

Im Vorwort zu beiden Büchern schreibt Lukas, daß er Theophilus über die Dinge, die unter uns zur Erfüllung gekommen sind, Gewißheit geben möchte. Wozu also die Rückschau auf die Propheten der Vergangenheit, in einem Werk, das solche Gewißheit vermitteln will? Dienen sie, neben dem bereits Erwähnten, auch dieser explizit erklärten Absicht des Verfassers? Die Ereignisse der Gegenwart (des Berichtes und seiner Leser) sind wenig verwunderlich, wenn man in die Geschichte zurückblickt. Zur Verwerfung des Messias durch sein Volk und Ablehnung der Nachfolger Jesu kam und kommt es, weil die damalige und eigene Gegenwart ein weiterer Fall der Geschichte der Verwerfung der Gottesboten ist. Unter dieser historischen Perspektive wird die eigene Gegenwart und das eigene Erleben dem Gewißheit bedürftenden und suchenden Leser verständlicher und weniger verunsichernd. Was aktuell geschieht, hat aufgrund dieser anthropologischen Kontinuität »Tradition«. Weil Gottes Wort und seine Verkündiger immer Anstoß erregen, können christliche Leser mit ihrer eigenen Ablehnung rechnen und dieser gefaßter – da nicht überrascht – begegnen.

Fragen wir weiter nach der Relevanz dieser anklagenden Bezugnahmen auf Propheten, Prophetenwort und Prophetengeschick für die Verkündigung der Kirche⁹⁵, so ist, neben obigen, Ausgleich schaf-

94 »Anti-Jewish Slander«, 421.

95 Vgl. Minear, *To Heal and to Reveal*, 148-166.

fenden Modifikationen durch jeweils andere Beispiele aus Geschichte und Gegenwart, zu unterstreichen, daß der Kontext dieser Verweise nicht außer Sichtweite geraten darf, nämlich: Trotz kontinuierlicher Verwerfung der Gottesboten und des Gotteswortes in Vergangenheit und Gegenwart ringt die Kirche in den Lukasschriften um die Juden und bringt ihnen zuerst das Evangelium. Bei allen Rückschlägen, die freilich »ins Bild« passen und daher nicht aus der Bahn zu werfen brauchen, kommt es nicht zu Resignation und (nun beiderseitiger) Verwerfung. Doch kommt es zur angekündigten Spaltung des alten Gottesvolkes (Lk 2,34) in solche, die dem Ruf folgen, und jene, die traurigen Widerstand gegen Gottes Wirken fortsetzen und sich die Gerichtsandrohung zuziehen. Der Rückblick mag helfen, die Gegenwart zu verstehen, doch muß die Vergangenheit für den Ausblick in die Zukunft und das gegenwärtige Handeln der Kirche mit dem Proprium lukanischen Anliegen, seiner Soteriologie, zusammengesehen und präsentiert werden.

Lukas macht seinen Lesern die Verwerfung Jesu und der apostolischen Verkündigung und vielleicht auch ihre eigene Zurückweisung mit dem Schicksal der echten Gottesboten verständlich. Wo christliche Predigt ihm folgt und zur Deutung der eigenen Gegenwart bei der Geschichte Israels Anleihen macht, wird man sich an Lukas und seiner Ausgeglichenheit, seinem soteriologischen Leitmotiv und seinem Aufruf, unermüdlich an der Ausbreitung des Evangeliums und seiner Festigung durch Katechese beteiligt zu sein, orientieren müssen. Im Gegensatz zu Lukas kann und wird heutige Verkündigung und Lehre, im Rückgriff auf beide Testamente – durch Illustration mit deren sowohl vorbildlichen, als auch warnenden Ereignissen und mit Bezug auf Juden und Heiden –, die eigene Existenz und die Welt, in deren Zusammenhang sie geschieht, zu deuten und herauszufordern suchen.

Die sichtbar gewordene anthropologische Kontinuität erinnert daran, daß das neue Gottesvolk, infolge seines Menschseins, derselben Versuchung zu Ablehnung und Verweigerung ausgesetzt ist, der das alte Gottesvolk unterlag.⁹⁶ »Die Verwerfung der die Botschaft Jesu ablehnenden damaligen Generation Israels wird als drohende Möglichkeit auch immer zugleich den eigenen Gemeinden des Lukas, auch der

96 Ob und inwieweit Lukas in der Apg bewußt so erzählt, daß sein Bericht Erinnerungen an atl. Ereignisse und ihre Schilderung wachrufen, muß hier offenbleiben. Mögliche Bezüge sind z.B. a) Apg 5,1-11 und Lev 10,1-7 (vgl. Num 25?); b) Apg 6,1 und das Murren in der Wüste z.B. Num 14,1-4; 17,6 und die Vernachlässigung der besonderer Sorge anbefohlenen Witwen (vgl. auch das prophetische Engagement für die Witwen); c) die Gefahr falscher, gewinnsüchtiger Lehrer (Apg 20,30) und die atl. falschen Propheten (ähnliche »Vorbeugung« durch Lehre, Ermahnung und Einsetzung von Ältesten und Richtern (z.B. Apg 14,27, Ex 18,13-26, Dtn 1,13-18; 16,18-20; vgl. auch Apg 27 und Jona 1; vgl. F.F. Bruce, ANRW II.25.3 (1988), 2578). Siehe B.S. Rosner, »Acts and Biblical History«, in: B.W. Winter/A.D. Clarke (eds.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, A1CS I, Carlisle/Grand Rapids 1993, 65-82 (71-75) (Lit!).

dritten christlichen Generation, vorgehalten, die damals vom Glaubensabfall in heidnischer Umwelt bedroht waren – ähnlich wie Christen unserer Tage.«⁹⁷ Bei dieser Folgerung aus dem Postulat anthropologischer Kontinuität bleibt jedoch zu berücksichtigen, daß Lukas mit dem das neue Gottesvolk konstituierenden Pfingstereignis auch einen tiefen anthropologischen Einschnitt markiert. Hier wäre weiter zu fragen, wo und wie – im Vergleich zum alten Gottesvolk – dieser heilige Geist, jetzt auf alle Gläubigen ausgegossen, zum Wirken kommt. Dem eschatologischen Gottesvolk bleiben, neben dringlicher Orientierung am warnenden Beispiel, das Gebet und die Hoffnung, daß der dieses neue Volk konstituierende Geist – trotz der Hypothek anthropologischer Kontinuität – im Leben des einzelnen und der Gemeinschaft zunehmend an Einfluß gewinnt.

97 Schürmann, Lukasevangelium II.1, 82, 4. Mit Johnson, »Anti-Jewish Slander«, 433, könnte man auch von einem »protreptic discourse« sprechen, ähnlich der polemischen Auseinandersetzung hellenistischer Philosophenschulen: »In these discourses such polemic is used to provide a negative counterimage to the positive ideal ...«

»Geistliches Handeln« im Gemeindeaufbau

Pastoraltheologische Erwägungen zu einem umstrittenen Thema¹

Die Frage nach dem »geistlichen Handeln«² stellt sich heute von verschiedenen Seiten. Da ist die Sehnsucht der modernen Menschen nach religiösem Kultus, der seinen Niederschlag in den verschiedenen Praktiken neuer Religiosität findet und auch im interreligiösen Dialog an Bedeutung gewinnt.³

Auf der anderen Seite ist die Forderung nach einer vollmächtigen Evangelisation (Power Evangelism), in der »Zeichen und Wunder« und die öffentliche Krankenheilung stark in den Mittelpunkt rücken.⁴ Neu belebt wurde die Frage nach der Manifestation des Heiligen Geistes im Leben des Glaubenden durch den sog. »Toronto-Segen«.

Ich möchte meine Erwägungen aber nicht an den aktuellen Praktiken festmachen, da es zu dieser Thematik inzwischen genügend Literatur gibt.⁵ In den meisten dieser Veröffentlichungen geht es um Pro

- 1 Es handelt sich hier um eine überarbeitete, erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung eines Vortrags, den der Verfasser beim »Arbeitskreis für Gemeindeaufbau der Ev. Landeskirche Baden« am 13. November 1989 und auf der »Konferenz für bibeltreue Ausbildungsstätten« am 24. November 1995 in Beatenberg (CH) gehalten hat.
- 2 »Geistliches Handeln« ist kein theologischer terminus technicus und ist darum im allgemeinen Sprachgebrauch unscharf. Wenn ich ihn trotzdem gebrauche, dann aus Mangel eines besseren Begriffs, der das, was ich zur Sprache bringen möchte, aussagt. *Geistlich* steht für *pneumatikos* (1Kor 3,1-3; 2,4-5.12-13), *Handeln* für den das »Wort« ergänzenden Vollzug. Wobei ich Handeln hier im engeren Sinne vor allem auf das *Segnen und Handauflegen* beschränken möchte. Ich setze darum den Begriff »geistliches Handeln« in Anführungszeichen.
- 3 Hier steht nicht die biblische Wahrheitsfrage im Vordergrund, sondern das gemeinsame religiöse Erlebnis.
- 4 Vgl. J. Wimber/K. Springer, *Vollmächtige Evangelisation. Zeichen und Wunder heute*, Hochheim 1986; ders., *Heilung in der Kraft des Geistes*, Hochheim 1987.
- 5 Zur neuen Religiosität siehe: H. Burkhardt, *Wiederkehr der Religiosität*, Gießen 1993; J. Sudbrack, *Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen*, Mainz 1987; G. Schmid, *Im Dschungel der neuen Religiosität*, Stuttgart 1992; Beyerhaus/v. Padberg (Hgg.), *Eine Welt – Eine Religion?*, Asslar 1988. Zum »Toronto-Segen« ist inzwischen eine fast unübersehbare Flut von Artikeln in den verschiedensten Zeitschriften und Stellungnahmen von Gremien, Organisationen und Kirchenleitungen erschienen, auf deren Nennung hier verzichtet werden muß. Als Buchveröffentlichungen seien genannt: Guy Chevreau, *Der Toronto-Segen*, Wiesbaden 1994; Siegfried Großmann, *Weht der Geist, wo wir wollen? Der »Segen von Toronto« und seine Auswirkungen*, Wuppertal/Kassel 1995; Jürgen Tibusek, *Gottes umwerfender Segen. Der Toronto-Segen*, Gießen 1995; Dave Roberts, *An ihren*

und Kontra, nicht aber um die Frage, wie »geistliches Handeln« heute praktiziert werden kann.

Wir sollten darüber nachdenken, ob uns als »Kirche des Wortes« in der Auseinandersetzung mit unbiblischen Entwicklungen nicht der biblische Aspekt »geistlichen Handelns« verlorengegangen ist, der gerade in einer »Erlebnisesellschaft«⁶ für den Gemeindeaufbau an Bedeutung gewinnt.

Als Kirche der Reformation stehen »Wort und Sakrament« im Mittelpunkt unserer Ekklesiologie. Daraus entwickelte sich ein Gemeindebild von der hörenden (Predigt) und empfangenden (Sakrament) Gemeinde.⁷ Beliebt ist in diesem Zusammenhang das *biblische Bild der Gemeinde von Hirte und Herde*.

Dieses *passive Gemeindebild* versucht man zu Recht in der neueren Gemeindeaufbauliteratur zu überwinden, indem die Gemeinde als eine aktiv mitarbeitende Gemeinde verstanden wird.⁸ Allerdings stehen hier (zu Recht) Fragen der Konzeption, Strategie, Aktion, biblischen Begründung, der Mitarbeiter, des Dienstes, des geistlichen Lebens der Mitarbeiter, des Pfarrers u.a.m. im Mittelpunkt der Ausführungen, während die Frage nach dem »geistlichen Handeln« gar nicht gestellt wird.⁹ Liegt das daran, daß es nicht gesehen wird oder daß es bewußt gemieden wird, um Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen?

Früchten werdet ihr sie erkennen. Toronto-Segen – Vorboten einer Erweckung?, Solingen 1995.

- 6 Der Begriff »Erlebnisesellschaft« ist zur klassischen Trendbezeichnung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung geworden. Vgl. dazu Gerhard Schulz, *Erlebnisesellschaft*. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. (1993) ⁵1995.
- 7 Christian Möllers Gemeindeaufbaukonzept beruht auf diesem Gemeindebild. Chr. Möller, *Gottesdienst als Gemeindeaufbau*, Göttingen ²1990, ders. *Lehre vom Gemeindeaufbau*, Bd 2, Göttingen 1990, S.303ff., ders. *Wovon die Kirche lebt. Gewißheit-Gemeinschaft-Sakrament*, Göttingen 1980; vgl. auch: R.Blank/C.Grethlein, *Einladung zur Taufe – Einladung zum Leben. Konzept für einen tauforientierten Gemeindeaufbau*, Stuttgart 1993.
- 8 Pointiert formuliert Michael Herbst: »Nach allem bisher Gesagten gibt es keine passiven Glieder der Gemeinde, sondern nur Mitarbeiter«. *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, Stuttgart, (1987) ³1993, 362.
- 9 Als Beispiele seien genannt: F. Schwarz/Chr.A. Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus, Neukirchen-Vluyn* (1984) ³1987; Christian A. Schwarz, *Praxis des Gemeindeaufbaus. Gemeindeförderung für wache Christen, Neukirchen-Vluyn*, 1987; M. Herbst, *Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche*, a.a.O.; Kl. Eickhoff, *Gemeinde entwickeln*, Göttingen 1992; Donald A. McGavran, *Gemeindegewachstum verstehen. Eine grundlegende Einführung in die Theologie des Gemeindeaufbaus*, Lörrach 1990; G.W. Peters, *Gemeindegewachstum. Ein theologischer Grundriß*, Bad Liebenzell 1982. Bei McGavran findet sich ein kleiner Abschnitt (S.177-184) unter dem Thema »Krankenheilung und Gemeindegewachstum«, in dem er lediglich Krankenheilungen beschreibt und betont, daß sie zum Gemeindegewachstum beitragen, ohne andere geistliche Handlungen zu erwähnen oder gar zu

1. Biblische Aspekte »geistlichen Handelns«

Die Frage des Handelns in den biblischen Texten ist bisher kaum untersucht und auf ihre theologische Relevanz geprüft worden. Eine einseitig ausgerichtete Worttheologie ist nicht am Handlungsablauf des biblischen Textes interessiert, sondern an seiner theologischen Aussage.¹⁰

Wir fragen darum nach dem »geistlichen Handeln« bei Jesus und in der Urgemeinde.

1.1. Das »geistliche Handeln« im Leben Jesu

Im Leben Jesu kann man nur schwer zwischen »geistlichem Handeln« und sonstigem Handeln unterscheiden. Sein Leben entspricht als Ganzes dem Willen Gottes (Joh 4,34; 6,38 u.a.). Es ist von der Exousia Gottes gekennzeichnet: in der Proklamation des Reiches Gottes, im Ruf zur Nachfolge, in der Sündenvergebung, in der Lehre und in den Machttaten über Natur, Dämonen und Krankheit.

Wir könnten geradezu von einem *Lebensstil des geistlichen Handelns* bei Jesus sprechen. Auffallend ist dabei, daß Jesus keine feste Form (einen bestimmten Ablauf) in seinem Handeln kennt. Wort und Handeln wechseln sich ab oder ergänzen sich. Die *Zusammengehörigkeit von Wort und Handeln* kommt besonders deutlich bei der *Speisung der Fünftausend* (Mk 6,30-44 par.) und der *Heilung des Blinden bei Bethsaida* (Mk 8,22-26) zum Tragen.

Die *Speisung* ist eine der *eindrücklichsten Geschehnisse*, an dem wir erkennen können, wie »geistliches Handeln« sich in Vollmacht vollzieht:

- Jesus sieht die Not der Menschen (hat geistlichen Durchblick) (V. 34)
- verkündigt ihnen Gottes Wort (V. 34)
- nimmt das Wenige, was da ist (fünf Brote und zwei Fische) (V. 38)

beschreiben, wie sich solches Handeln vollzieht. Er weist lediglich auf öffentliche Heilungsgottesdienste hin.

10 Dies läßt sich gut am Beispiel der Brotvermehrung zeigen. Während die meisten Ausleger die Brotvermehrung sakramental auf das Abendmahl deuten (W. Grundmann, E. Lohmeyer, H. Strathmann, E. Schweizer, R. Schnackenburg, O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst* (1944) ⁴1962; ders., *Der joh. Kreis*, Tübingen 1975, 16 u.a.), vergeistigen es andere bzw. deuten es christologisch (I.H. Marshall, G. Maier, W. de Boor, A. Pohl, F. Rienecker). Anders J. Schniewind, *NTD, Das Evangelium nach Markus*, (1937) ¹⁰1963 und Ch.K. Barrett, *Das Evangelium nach Johannes*, 1990. Es geht nicht um kirchliche Riten, sondern um Jesus als Spender des Lebens.

- richtet den Blick zum Vater im Himmel (V. 41)
- spricht ein Dankgebet (V. 41)
- teilt Brot und Fisch aus (V. 41)
- die Jünger verteilen Brot und Fisch an die Menschen (V. 41)

Im Brotwunder wird deutlich, wie sich vollmächtiges Handeln vollzieht. Es waren nie mehr als fünf Brote und zwei Fische vorhanden. Brot und Fisch wurden in den Händen Jesu immer weniger, bis alles ausgeteilt war. Jesus spricht nicht ein Gebet, und plötzlich liegen 5000 Brote vor ihm (wie in Märchen). »*Geistliches Handeln*« und *natürliches Handeln gleichen einander*. Es ist etwas Alltägliches, was Jesus tut, und doch ist es etwas Besonderes. *Es ist ein Handeln im Glauben*. Jesus erwartet von den Jüngern, daß sie daraus selber »geistlich handeln lernen« (Mk 6,52).¹¹

Bei der *Heilung des Blinden* haben wir auch eine Handlungsfolge. Nach der Bitte der Helfer, daß Jesus den Blinden anfassen (d.h. heilen) möchte, handelt Jesus folgendermaßen:

- er nimmt den Blinden bei der Hand,
 - er führt ihn hinaus vor das Dorf,
 - er bestreicht seine Augen mit Speichel,
 - er legt ihm die Hände auf,
 - er spricht mit ihm,
 - er legt ihm nochmals die Hände auf,
- und der Blinde kann sehen.

Jesus geht auf die Situation dieses Menschen ein. Er ist blind. Der Tastsinn ist für ihn stark ausgeprägt. Ein Blinder ist darum für die Berührung besonders zugänglich.

Wenn wir das Handeln Jesu betrachten, dann stellen wir fest, daß er ganz unterschiedlich vorgeht. Einige Beispiele: Er berührt¹² die Menschen oder faßt sie an (Mt 8,1-4.14-15; 9,25.29; 20,34; Mk 1,31;

- 11 Jesus tadelt die Jünger, weil sie nicht begriffen haben, was die Brotvermehrung für sie bedeutet. Jesus erwartet offensichtlich, daß die Jünger über dem Brotwunder eine Einsicht gewinnen (συνίημι = etwas begreifen, eine Einsicht in Gottes Allmacht und Handeln bekommen, vgl. Bauer Wörterbuch 1564; EWNT, Bd. III, Sp. 734ff), um selber so handeln zu können.
- 12 Berühren hat pädagogisch mit Kontaktaufnahme zu tun, darum spricht man auch vom *haptischen* (von ἅπτο) *Sinn*. Der Erzieher stellt durch die Berührung eine Beziehung her. Chr. Schweizer/J. Prekop, Was unsere Kinder unruhig macht ..., Stuttgart 1991, 20. Über die Berührung entsteht beim Kleinkind das Bindungsverhalten (die Fähigkeit eine Bindung einzugehen), das später für ein verbindliches Leben ausschlaggebend ist. Verstehen wir das Berühren der Kranken durch Jesus aus pädagogischer Sicht, dann würde er damit eine Beziehung zum Kranken knüpfen und eine Bindung mit ihm eingehen.

5,41; Lk 14,4), gebietet und spricht ein Machtwort (Mt 8,6.23-27.28-34; 9,32; Mk 5,41; Lk 7,14), legt die Hände auf (Mt 9,18; Mk 5,23; 6,5; 7,32f; 8,25), spricht Trost und Mut zu (Mk 7,29; Mt 8,5-13; 9,1-8.20-22), wendet verschiedene Kombinationen an (Mk 7,33; 8,22-26).

Auffallend ist, daß die Hände dabei eine wichtige Rolle spielen. Man ist geradezu in der Versuchung, von »Wort« und »Hand«¹³ zu sprechen. Die Hand verstärkt das Wort.

Bei Jesus bilden Wort und Tat eine Einheit.¹⁴ Er konnte heilen, weil die Dynamis Gottes in ihm war (Mt 12,28; Lk 5,17; 6,19; 11,20).¹⁵ Das Handeln Jesu ist gleichzeitig ein Zeichen des gegenwärtigen Reiches Gottes (Mt 12,28; Lk 11,20).¹⁶

1.2. Die urchristliche Praxis

Wir wissen nicht sehr viel von der urchristlichen Praxis des »geistlichen Handelns«, außer der Bestätigung, daß die *Apostel die Heiltätigkeit Jesu fortsetzen*. Den besten Einblick gibt uns die Apostelgeschichte. Sie schildert uns eine Reihe von »geistlichen Handlungen«, z.B. Losen (1,26), Taufen (2,41; 8,12f.36; 9,18; 10,48; 16,15.33; 18,8; 19,5;

- 13 Die Frage, warum Jesus die Hände gebraucht, ist bisher kaum gestellt und beantwortet worden. Es ist aber völlig unzureichend, wenn A. Allwohn die Verbindung zur magischen Medizin herstellt, die damals und heute glaubt, durch die Hand heilende Kraft zu übertragen. Evangelische Pastoralmedizin, Stuttgart 1970, 34. Ähnlich argumentiert auch W. Bühne, wenn er davor warnt, daß die meisten Handauflegungen »Ähnlichkeiten mit okkulten Heilmethoden« hätten und die Handauflegung Jesu »in erster Linie eine Identifikation mit der betreffenden Person und mit dem Volk Israel« sei und damit alttestamentliche Prophetie in Erfüllung ginge. Spiel mit dem Feuer, Bielefeld 1989, 192.194. Die Hand aber verkörpert im AT wie im NT in unserem Zusammenhang die göttliche Macht. Vgl. E. Lohse, Art. χειρ, ThWNT IX, 413ff; F. Laubach, Art. Hand, ThBNT II, 628f.
- 14 »Wort und Tat gehören demnach bei Jesus zusammen. Das Wort deutet die Tat, und die Tat beglaubigt das Wort. Wort und Tat zusammen machen die Vollmacht Jesu aus.« W. Weber, Krankheit und Heilung aus biblischer Sicht, in: G. Propach (Hg.), Predigt und heilt, Gießen 1985, 17.
- 15 »Gottes Kraft wirkte sich in ihm aus, sie befähigte und treibt ihn zum Heilen.« J. Behm, Die Handauflegung im Urchristentum, Leipzig 1911, 157, (Neuaufgabe 1968).
- 16 »Wenn man das Kreuz von der Auferweckung her versteht und wenn man – wie Blumhardt – der zerstörenden Macht der Krankheit ansichtig wird, dann darf man durchaus damit rechnen, daß der, der seine Macht über den Tod schon in der Auferweckung Jesu von den Toten bewiesen hat, auch heute Zeichen dieses einbrechenden Reiches Gottes schenken will und kann, dann muß man – wie Blumhardt es richtig sah – die *Krankenheilungen* Jesu als zeichenhaften Vorschein dieses verheißenen Reiches Gottes verstehen und darf diese Zeichen nicht auf Jesus beschränkt sein lassen.« U. Eibach, Heilung für den ganzen Menschen?, Neukirchen-Vluyn 1991, 139f (Hervorhebung im Original).

22,16), Brotbrechen (2,42.46f; 20,7.11; 27,35), Hände auflegen (5,16; 6,6; 8,15-17; 9,12.17; 13,3; 19,6; 28,8f an Ungläubigen), Zeichen und Wunder durch die Hände der Apostel (2,43; 5,12; 6,8; 8,6f; 14,3; 15,12; 19,11), Fasten und Beten (13,2f; 14,23), zeichenhaftes Handeln (21,11; 27,34-36), Gebieten (3,6f; 13,9ff; 14,10), Tote aufwecken (9,40f; 20,9ff), und im erweiterten Sinn könnte man auch das gemeinsame (kniende) Gebet (4,24-31; 8,15; 9,40; 20,36; 21,5) zählen.

In den *anderen Schriften des NT* wird uns nicht viel von solchem Handeln berichtet, außer Andeutungen, die aber als ganz selbstverständlich (im Sinne von Mk 16,17) genannt werden, wie: *Abendmahl* (1Kor 11,23ff), *Zeichen und Wunder* (Röm 15,19; 2Kor 12,12; Hebr 2,4), *Segnen* (Hebr 11,20-21; Röm 12,14), *Handauflegung der Ältesten* (1Tim 4,14; 1,18; 2Tim 1,6), *Gabe zu heilen* (1Kor 12,28), *Krafttaten* (2Kor 12,12) und das *Gebet über Kranken* (Jak 5,13-18).

Die Ausrüstung zum vollmächtigen Handeln ist eine Folge des empfangenen Heiligen Geistes, der ein Geist der Kraft ist (Apg 1,8; Röm 15,19a; 2Tim 1,7), darum gehört zu den Wesensmerkmalen eines Christenlebens und der Gemeinde die *Kraft und Vollmacht Gottes* (1Kor 1,24; 2,4-5; 4,19-20; 2Kor 6,6; 1Thess 1,5).¹⁷

Dieser überwiegend positiven Erwähnung steht der warnende Hinweis gegenüber: Timotheus soll niemandem zu schnell die Hände auflegen (1Tim 5,22). Auch den Hinweis, daß am Ende der Zeit Satan mit Zeichen und Wundern versuchen wird, die Gemeinde Jesu zu betrügen und zu verführen (2Thess 2,17; Mt 24,24), gilt es zu beachten. Damit wird vor einseitiger oder gar leichtfertiger Handhabung gewarnt. Das darf allerdings nicht dazu führen, daß diese beiden Stellen zum hermeneutischen Schlüssel aller anderen Stellen werden. Sonst geschieht eben keine Unterscheidung von richtiger und falscher Handhabung, sondern grundsätzliche Verwerfung.¹⁸

In diesem Zusammenhang gilt es auch das Wort aus 2Tim 3,5 zu beachten, wenn Paulus von Leuten spricht, die nach außen hin die richtige Frömmigkeit vertreten, aber die Kraftwirkung des Frömmigkeitslebens verleugnen.¹⁹ Für Paulus gehört zur Unterscheidung die Überprüfung des Lebens auf die Auswirkung der Frömmigkeit.

17 Vgl. dazu J. Schniewind; O. Michel, *Vollmacht*, hg. v. O.S. v. Bibra, Neuhausen/Stuttgart 1988, 17.

18 Die Frage der Unterscheidung gehört sicherlich zu den schwierigsten Aufgaben der Gemeinde Jesu. Vgl. dazu O. Föllmer, *Charisma und Unterscheidung*, Wuppertal 2¹⁹⁹⁵.

19 Offensichtlich gibt es einen Unterschied zwischen der formalen Bejahung der Frömmigkeit und der gelebten Wirklichkeit mit ihrer Auswirkung. »Aber die εὐσέβεια bietet ihnen nicht nur eine Form an, der sie sich gelegentlich anpassen, sondern hat Kraft, die das eigensüchtige Begehren überwindet ... Diese Kraft ist

1.3. Wort und Werk

Es stellt sich damit die Frage nach dem Zusammenhang von Wort und Werk. Der Zusammenhang von »Wort und Sakrament« gehört zu den Grundaussagen reformatorischer Theologie. Aber damit ist nur zum Teil erfaßt, was uns in der Schrift als »geistliches Handeln« beschrieben wird.

Gehen wir von der neutestamentlichen Begrifflichkeit aus, dann finden wir die Wortpaarung »Wort und Sakrament« so nicht im NT, dafür aber »Wort und Werk« (Röm 15,18²⁰; Apg 7,22; Kol 3,17; 2Kor 10,11; 2Thess 2,17). Die *Erga* (Werke) gehören zum Wort. Wobei der Begriff *Erga* im NT eine sehr umfassende Bedeutung hat. In unserem Zusammenhang interessiert uns nur, wieweit die Frage nach dem »geistlichen Handeln« mit unter die *Erga* fällt. Die guten Werke gehören zum festen Bestandteil des aus Glauben gerechtfertigten Menschen.²¹

Neben *Erga* begegnen uns weitere Begriffe, die ein vollmächtiges Handeln beinhalten, wie: Werke des Glaubens in Kraft (2Thess 1,11), Kräfte unter euch wirken (Gal 3,5; ähnlich 1Kor 12,10; 2Kor 12,12), ferner das Begriffspaar Geist und Kraft (1Kor 2,4; 1Thess 1,5; 2Tim 1,7) und Dynamis (Röm 15,19; 1Kor 4,19-20). Es stellt sich hier die Frage, der wir allerdings nicht weiter nachgehen können, worin sich die *Erga* allgemein von den »Werken der Kraft« (Gal 3,5) unterscheiden?²²

Wir wollen 1Thess 1,5-10 etwas näher betrachten. Es fällt auf, daß in V. 5 zwischen Wort²³, Kraft, Heiligem Geist und völliger Überzeugung²⁴ unterschieden wird.

für sie nicht vorhanden ... Daraus entsteht unvermeidlich jene religiöse Haltung, die mit Gedanken, Forschungen und Dichtungen beschäftigt ist.« A. Schlatter, Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus, Stuttgart, 1958, 252f.

20 Auffallend ist, daß keiner der bekannten Römerbrief-Kommentatoren (B. Weiss, F. Godet, A. Schlatter, A. Nygren, O. Michel, E. Käsemann, H.W. Schmidt, H. Schlier, U. Wilkens, P. Stuhlmacher, W. de Boor, H. Krimmer) auf das Begriffspaar »Wort und Werk« eingeht. O. Michel zeigt aber den Zusammenhang von Wort und zeichenhaftem Handeln auf, wenn er schreibt: »Wort und Zeichen, Wort und Ereignis, in denen Gottes Kraft sich offenbart, gehören für das Urchristentum zusammen: das Wort ist zeichenhaft, und das Zeichen ist werthaft«. Der Brief an die Römer, KEK, 1963, 366.

21 »Die guten Werke sind als wichtigster Topos der Gemeindeethik Teil einer auf Gemeindeglieder bezogenen Paränese (1Tim 2,10; 2Tim 2,21 u.ö.).« Art. ἔργον, EWNT II, 126.

22 H. Schlier bezieht Gal 3,5 auf »Heilungen und Austreibungen«, KEK, Der Brief an die Galater, Göttingen 1971, 125.

23 Auffallend ist die klare Abgrenzung: οὐκ ... ἐν λόγῳ μόνον.

24 Πληροφορία ist mit »volle Gewißheit«, »feste Überzeugung«, »höchste Gewißheit«, »geistgewirkte innere Zuversicht« zu übersetzen, EWNT III, 255; Bauer, Wörter-

Warum unterscheidet Paulus diese Aussagen?

Würde er lediglich meinen, daß das Wort (des Evangeliums) in der Kraft des Heiligen Geistes verkündigt wurde, dann hätte er nicht οὐκ μόνον hinzufügen brauchen. Mit καὶ ἐν wird »Kraft und Hl. Geist« zur Aufzählung, die gleichberechtigt neben dem »Wort« stehen.²⁵

Handeln in Vollmacht drückt sich offensichtlich auf vielfältige Weise aus²⁶:

- in der Verkündigung des Evangeliums,
- in Kraftwirkungen²⁷,
- im Heiligen Geist²⁸.

Wort, Kraft und Hl. Geist wirken aber nicht losgelöst von der Person, sondern drücken sich in der »vollen Überzeugung«²⁹ von Paulus und seinen Mitarbeitern aus. In Wort, Kraft und Heiligem Geist drückt sich die Vielfalt des göttlichen Lebensprozesses im Leben des Glaubenden aus.³⁰

Die Verbindung von Person (im Sinne von Lebensgestaltung) und Weitergabe des Evangeliums wird besonders deutlich hervorgehoben durch: »Ihr seid unsere Nachahmer geworden« (V. 6).³¹

Die Voranstellung von »unser« vor »des Herrn« besagt, daß Paulus und seine Mitarbeiter die sichtbaren Repräsentanten des Herrn sind.³²

Der Gesandte ist wie der Sendende.³³

Das Leben des Boten tritt in der Verkündigung nicht in den Hintergrund, vielmehr leuchtet das Evangelium Christi durch das Leben des

buch, 1330, (vgl. Kol 2,2; Hebr 6,11; 10,22) statt mit »viel Vergewisserung«, T. Holz, EKK XIII, 47.

25 »Der Unterschied zwischen ›Wort‹ und ›Kraft‹ läßt vermuten, daß sich ›Kraft‹ hier nicht auf die vollmächtige Wortverkündigung bezieht, sondern auf Krafttaten, die die Wortverkündigung begleiten.« W. Rebell, Alles ist möglich dem, der glaubt, München 1989, 125.

26 »In großer Fülle göttlicher Kraft«, EWNT III, 255.

27 In diesen Zusammenhang gehört die Wortfamilie ἐνεργεῖα, ἐνεργέω, ἐνεργημα, vgl. 1Kor 12,6.10; Kol 1,29; Jak 5,16.

28 Der Hl. Geist gibt die Kraft zu einer dem Wort gemäßen Lebensgestaltung (Gal 5,16.25).

29 Ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ.

30 Γίνομαι (3x in V. 5-6) drückt ein Geschehen aus.

31 Zur Bedeutung von μιμητής siehe Manfred Dumm, Die Wortgruppe μιμέομαι im NT, Masterarbeit, Colombia, South Carolina/FHM Korntal 1995 und in diesem Band S. 33-86.

32 Im Sinn des Wortes Jesu: »Wer euch hört, der hört mich ...« (Lk 10,16).

33 Vgl. jüdisches Botenrecht: »Der Gesandte eines Menschen ist wie dieser selbst.« Bill I, 590; II, 558; ferner J.-A. Bühner, Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium, Tübingen 1977, 191ff.

Boten hindurch und wird so für eine Vorbildfunktion faßbar und zur Nachahmung möglich.³⁴

Bezieht sich *Wort* (V. 5) auf den Inhalt der Verkündigung, so die *Kraft* auf das Handeln und der *Heilige Geist* auf die Quelle der Lebensgestaltung.³⁵

Die Lebensgestaltung der Thessalonicher fand trotz großer Trübsal in der Freude des Heiligen Geistes statt, was zur Folge hatte, daß ihr Leben zum Vorbild (Typos) für die Menschen in Mazedonien und Achaia wurde (V. 7).

Wir stoßen damit auf eine bemerkenswerte Tatsache, die wir auch bei Jesus finden, daß *Wort und Werk* (Handeln) eine innere Einheit bilden.

Dabei geht es offensichtlich nicht um zwei Arten der Vollmacht, auch nicht um zwei Möglichkeiten der Verkündigung des Evangeliums, einmal im Wort und ein anderes Mal durch die Tat, sondern um das eine Evangelium, das sich in Wort und Werk vollzieht (vgl. 2Thess 2,17; Tit 3,8.14).

Die Vollmacht des Evangeliums hat offensichtlich zwei Seiten (vgl. auch 1Thess 2,8): Einmal ist es ein objektives Geschehen, das ausschließlich und alleine von Gott gewirkt wird, zum andern ein subjektives Ergriffensein der Person vom Evangelium, das sich im Handeln erweist.³⁶

Wir können diese Ausführungen mit dem Wort des Apostel Paulus in 2Kor 13,10 zusammenfassen, wenn er dort davon spricht, daß Gott ihm die

»Vollmacht gegeben hat, Gemeinde zu bauen«.

Das Ziel allen Dienstes, in Wort und Werk, ist das Bauen der Gemeinde. Auffallend ist auch, daß das Erlebnis als solches nicht im Vordergrund steht, sondern geistgewirktes Handeln aus Glauben. Der Dienst, wie ihn Paulus auf vielfältige Weise beschreibt, erfordert Ein-

34 »... nicht Lehrsätze, sondern es sind die Lebensgesetze des Evangeliums, die an dem apostolischen Weg des Paulus anschaubar und so auch lehrbar werden.« T. Holz, a.a.O., 48.

35 Die Frage der Lebensgestaltung ist in diesem Zusammenhang wichtig, vgl. 1Thess 2,11-12; 4,1, auch 2Thess 3,7 u.a., περιπατέω ist um des besseren Verständnisses willen mit »Lebensgestaltung« zu übersetzen.

36 »Die gleiche Funktion hat die Machttat der ›Zeichen und Wunder‹ und des Geistes, auf die Röm 15,19 als Wirkung Christi im Wort und Werk des Apostels verwiesen wird. Und ebenso gehören hierher die ›Zeichen des Apostels‹, die ›in Zeichen, Wundern und Kräften‹ ergehen, 2Kor 12,12. Denn auch sie dienen ja nur der Bestätigung der Botschaft.« T. Holz, a.a.O., 47.

satz, Opferbereitschaft, ja Hingabe des ganzen Lebens (Röm 12,1-2; vgl. auch Kol 1,29³⁷).

2. Möglichkeiten »geistlichen Handelns« im Gemeindeleben³⁸

Der neutestamentliche Befund enthält keine verbindlichen Anweisungen, wie und in welcher Form geistliches Handeln stattfinden soll. Damit ist im Gemeindeleben eine gewisse Offenheit gegeben, die zu unterschiedlichen Praxisformen führen kann. Entscheidend wird hier das Gemeindebild und die vorhandene Tradition sein, auf der das »geistliche Handeln« praktiziert wird bzw. zurückgewonnen werden muß.

Es sind vor allem zwei Bereiche zu nennen:

2.1. Die Kasualien

Die Kasualpraxis ist in der Kirche eine liturgisch festgelegte Handlungsweise. Sie gehört zur Institution Kirche und zum Amt des Pfarrers/Pastors. Weithin haben die Kasualien ihre inhaltliche Bestimmung als »geistliche Handlung« in Vollmacht verloren. Die meisten Menschen (auch die sog. Kerngemeinden) wissen nicht mehr, welchen Sinn die verschiedenen Riten in der Taufe, Konfirmation, Trauung, verschiedenen Jubiläen (z.B. Hochzeitsjubiläen, goldene Konfirmation) und Abendmahl haben. Es sind Rituale geworden, die inhaltlich kaum gefüllt sind.

Nicht die Handlung an sich (institutionalisiert, liturgisch eingefäßt und amtsmäßig vollzogen) erfüllt schon den Sinn (das wäre magi-

37 Man beachte das Wortspiel: εἰς ὃ καὶ κοπιῶ ἀγωνιζόμενος κατὰ τὴν ἐνέργειαν αὐτοῦ τὴν ἐνεργουμένην ἐν ἐμοὶ ἐν δυνάμει, »auf dieses Ziel hin mühe ich mich ab und kämpfe gemäß seiner Wirksamkeit, die sich in mir in Kraft als wirksam erweist«.

38 Die Frage, wie weit sich »Zeichen und Wunder« nur auf die ntl. Zeit beschränken (Dispensationalismus) stellt sich hier nicht, weil es uns nicht um diese spezielle Frage der Machtdemonstration des Evangeliums in »Zeichen und Wundern« geht, auch nicht um die Frage des doppelten Auftrags (W.J. Bittner, Heilung Zeichen der Herrschaft Gottes, Neukirchen-Vluyn ²1988; U. Bach, »Heilende Gemeinde?« Versuch, einen Trend zu korrigieren, Neukirchen-Vluyn 1988), sondern um ein innergemeindebauendes Handeln, das zu keiner Zeit in der Gemeinde Jesu umstritten war. Uns geht es nicht um die hermeneutische Diskussion. Trotzdem würde ich mich G.W. Peters (Gemeindegewachstum, a.a.O.) anschließen, der lapidar feststellt, »daß die Bibel an keiner Stelle das Zeitalter der Wunder beendet. Will man das also in dogmatischer Weise tun, dann geht man über die Bibel hinaus« (178).

ches Denken), sondern der aus Glauben vollzogene und im Glauben empfangene Akt.

»Geistliche Handlung« bedarf darum der inhaltlichen Erklärung und der Gewißheit, daß Gott hier wirksam wird. Die Kerngemeinde muß darin unterwiesen werden, damit sie den Akt der Handlungen bewußt im Glauben annehmen und vollziehen kann. Es geht also um die inhaltliche Bestimmung des Taufaktes³⁹, Trauaktes und der Segnung. Es ist bedauerlich, wenn es immer mehr dazu kommt, daß die kirchliche Trauung an Bedeutung verliert, weil es ja auf die standesamtliche ankommt. Der Trauakt hat dadurch weithin seine Bedeutung verloren.⁴⁰ Begehrt ein der Gemeinde Fernstehender solch eine »geistliche Handlung«, dann ist es notwendig, daß er darin umfassend unterrichtet wird, im echten Sinne des Wortes evangelisiert, damit er den Vollzug des Handelns versteht und möglichst im Glauben vollziehen kann. Nur so werden die Kasualien in einer Volkskirche gemeindebauend wirken.

2.2. *Das Segnen als gemeindepädagogisches Handeln*

Wenn ich hier vom gemeindepädagogischen Handeln spreche, dann darum, weil es um den gemeindeaufbauenden Aspekt des »geistlichen Handelns« geht und nicht nur um ein persönliches Erlebnis. Die Beschränkung der Seelsorge auf die Pflege der Seele als individualistisches Individuum (lösen von persönlichen Konflikten, Problemen, Verhaltensweisen etc.) steht in der Gefahr, daß nur noch der Mensch sich selber sieht und nicht mehr als Teil der Gemeinde, als Glied am Leib Christi. »Geistliches Handeln« sollte aber immer einen Gemeindebezug haben.

Hierher gehören vor allem das Gebet über Kranken und das Segnen.

39 So fordert zu Recht Claus Westermann, daß bei der Säuglingstaufe zwischen Taufakt und Segnung unterschieden werden muß. »Das mögliche Mißverständnis der Taufe kann nur dadurch beseitigt werden, daß beide Handlungen voneinander unterschieden und dem Segen bei der Taufe seine Eigenbedeutung zurückgegeben wird ... Jede Bemühung um eine neue Ordnung der Taufe muß von einer Unterscheidung von Taufakt und Segnung ausgehen.« Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, München 1968, 108.

40 Immer mehr evangelikale und bekennende Christen verschieben die kirchliche Trauung auf eine Zeit nach der standesamtlichen Trauung, nicht nur um Tage, sondern oft um Monate oder gar ein Jahr. Die Gründe hierfür mögen persönlich einsichtig sein, verfehlen aber den Sinn einer kirchlichen Trauung.

Beim Gebet über Kranke geht es um den Heildienst der Gemeinde.⁴¹ Der biblische Begriff der Krankheit umfaßt den ganzen Menschen (ob somatisch, psychisch oder psycho-somatischer Natur)⁴² (Mt 9,35; 10,11).

Eine Heilung (auch umfassend nach Jak 5,15 zu verstehen) der Kranken geschieht durch die Verkündigung, das allgemeine Gebet und das spezielle Gebet unter Handauflegung.

Die Praxis der Handauflegung bei Kranken gilt es zurückzugewinnen. Um das zu erreichen, ist eine lehrmäßige Aufarbeitung und umfassende Unterweisung der Gemeinde notwendig. Ärztliche Hilfe und Gebet über Kranke sind keine Gegensätze, sondern zwei sich ergänzende Formen, dem Kranken zu helfen.

Die Handauflegung ist nicht nur eine Möglichkeit mit biblischem Vorbild, sondern eine *Anweisung* (Jak 5,14.16). Sie gehört zu den *Grundbestandteilen* neutestamentlichen Gemeindelebens (Hebr 6,2).⁴³

41 In dieser Frage herrscht gewöhnlich große Zurückhaltung im evangelikalen Bereich. Nicht nur, daß in der Gemeindeaufbauliteratur dieser Aspekt fehlt, sondern auch in der sonntäglichen Verkündigung. Es wäre sicherlich interessant, Predigthilfen daraufhin zu untersuchen, z.B. die bekannte Predigthilfe »Zuversicht und Stärke«, wieweit dort in biblisch relevanten Texten dazu Hilfen geboten werden. Ich greife eine Nummer (5/91) heraus, in der drei Heilungstexte (Mk 7,31-37; Lk 17,11-19; Mt 15,21-28) behandelt werden. In allen wird zwar die Möglichkeit der Krankenheilung angesprochen, aber es werden keine Hinweise gegeben, wie dies geschehen kann. Während die Heilung nur erwähnt wird, gibt es längere Ausführungen über falsche Erwartungen und viele Beispiele wie Gott auch in der Krankheit und durch die Krankheit getragen hat. Bei kritisch arbeitenden Theologen werden die Wundertexte zum ethischen Appell und zur Mitmenschlichkeit hin gedeutet. »Eine auf Partizipation und Wiederholung ausgerichtete Hermeneutik biblischer Heilungsgeschichten kann sich nicht mit ihrem historischen Schriftsinn (sensus litteralis) begnügen, sondern braucht eine symbolische Auslegung, die über das Predigtwort hinaus auf eine entsprechende kommunikative Praxis drängt.« H. Theurich, »Der Kranke will Heilung. Christus schenkt mehr: sein Heil«. Was bedeuten die neutestamentlichen Heilungsgeschichten für heutige Menschen?, *theologica practica* 1 (1989), 41. Die ntl. Wunderberichte kann man auch von der psychosomatischen Medizin oder der Tiefenpsychologie her deuten. So möchte E. Drewermann den Heilungsgeschichten ein Modell für einen neuen Umgang miteinander abgewinnen. *Tiefenpsychologie und Exegese II*, Olten/Freiburg i.Br. 1985, 241.

42 Zur Auseinandersetzung mit den verschiedenen weltanschaulichen Deutungen der Krankheit siehe U. Eibach, *Heilung für den ganzen Menschen?*, Neukirchen-Vluyn 1991.

43 »Das alles sind Weisungen, vor denen es kein Zurückweichen gibt! ... Dabei ist uns die Ausflucht verwehrt, zu sagen, das seien eben die Apostel gewesen und solche Vollmacht sei ihnen allein vorbehalten geblieben. Nein! Ausdrücklich wird hier an diesem Punkt über die apostolische Zeit hinaus verwiesen.« J. Schniewind, *Die Vollmacht der Kirche*, in: Schniewind/Michel, *Vollmacht*, a.a.O., 19.

Das Segnen⁴⁴ gehört zu den »geistlichen Handlungen« in der Bibel, das nicht an bestimmte und festgelegte Rituale gebunden ist. Die Aufforderung »Segnet!« gilt jedem Glaubenden. Gott ist ein segnender Gott. Nach dem Schöpfungsakt von Adam und Eva heißt es: »... und Gott segnete sie« (Gen 1,28). Abraham und Israel sind Segensträger (Gen 12,3; Sach 8,13). Mit der Gabe seines Sohnes schütet Gott die Fülle des himmlischen Segens auf den Glaubenden aus (Eph 1,3). Weil es so ist, darum sind Christen Segensträger (Röm 15,29) und zum Segnen berufen (1Petr 3,9). Das Segnen hat eine heilende, stärkende und missionarische Kraft (Num 6,22ff; Mt 5,44; Röm 12,14; 1Kor 4,12). Segnen ist eine Glaubenstat im Namen des lebendigen Gottes (Hebr 11,20.22).⁴⁵

Die Bibel kennt unterschiedliche Segnungen⁴⁶: den Elternsegens, die Kindersegnung, das Segnen von Menschen, das Segnen zum Dienst, das Segnen von Kranken u.a.m.

Die Form des Segnens ist dabei nicht festgelegt, es findet aber in der *Handauflegung* seine stärkste Konkretion.

Weil die Heilige Schrift so grundsätzlich vom Segnen spricht, gilt es, eine angemessene Form im Gemeindealltag zu finden, damit die Verheißung, die auf dem Segnen ruht, auch in Erfüllung gehen kann.

»Der segnende Mensch – das ist der, der sich hat segnen lassen. »Ich will dich segnen, und du sollst ein Segen sein.« Dieses Wort Gottes an Abraham ist und bleibt das Grundgesetz alles Segnens. Wir können nicht mehr geben, als wir von Gott empfangen haben ...

Das Segnen ist das innerste Wesen des Schöpferischen, es ist das Schöpferische in göttlichen Linien; es ist wohl zumeist das Verborgene, Unscheinbare, oftmals nicht in der äußeren Wirklichkeit Erkennbare, aber es ist eine Auswirkung der göttlichen Herrlichkeit, ja ein stilles, seliges Teilhaben an ihr.

44 Vgl. dazu C. Westermann, Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche, a.a.O.; P. Brunner, Der Segen als dogmatisches und liturgisches Problem, in: Pro ecclesia II, 339ff.

45 »Der erhöhte Herr (ist) nicht nur in ereignishafter Weise, also im verkündigten Wort, im Akt der Sündenvergebung, im Akt des Rufes in die Nachfolge bei seiner Gemeinde gegenwärtig, sondern auch in seinem Segen, den er seiner Gemeinde hinterließ, in einem Bleiben, in einem Dabeisein alle Tage, also in einer stetigen, nicht ereignishaften Weise, in der eulogia Christou, die Paulus Röm 15,29 meint.« C. Westermann, a.a.O., 87.

46 Zu den verschiedenen Segnungsarten siehe E. Schick, Gießen ¹⁴1984; H. Rennings/A. Heinz (Hgg.), Heute segnen. Werkbuch zum Benediktionale, Freiburg i.Br. 1987; W. Schumann, Segen und segnen, Missionarische Dienste 118, Amt f. miss. Dienste der Ev. Landeskirche in Württemberg 1985; P. Zimmerling, Vom Segnen, seinem Wesen und seiner Kraft, in: Brennpunkt Seelsorge 4/95, 128ff. In dieser Ausgabe finden sich auch verschiedene praktische Berichte über das Segnen, z.B. wie Eltern ihre Kinder segnen können.

Segnen, das ist das Mitteilen, das Weitergeben von Kräften, die in der himmlischen Herrlichkeit ihren Ursprung und ihr Ziel haben, an andere.«⁴⁷

3. Was geschieht im »geistlichen Handeln«?

Wenn wir nach dem Geschehen fragen, dann nicht, weil hier etwas vor sich geht, was sonst nicht passieren kann. Es geht lediglich darum, sich bewußt zu machen, welche Bedeutung »geistliches Handeln« im Gemeindeaufbau hat.

»Geistliches Handeln« ist stets an die Exousia Gottes gebunden und darf deshalb nicht leichtfertig vollzogen werden. Nicht das Handeln an sich ist gefährlich, sondern das falsch praktizierte Handeln.

3.1. *Der ganze Mensch*⁴⁸

Der Mensch ist eine Geist-Seele-Leib Einheit. Im »geistlichen Handeln« wird der Aufspaltung von Ratio und Emotion (Gefühl) entgegengetreten. Der ganze Mensch ist beteiligt und wird angesprochen. Das Durchdringen des Menschen mit dem Heiligen Geist ist das Ziel der Heiligung. Der Pneumatikos ist der Mensch, der vom Pneuma durchwirkt, erfüllt und ganz in Besitz genommen wurde (1Kor 2,15-3,1ff). Es ist der neue Mensch (καινός άνθρωπος Röm 6,4), die neue Kreatur (καινή κτίσις, 2Kor 5,17; Gal 6,15). Die Hingabe des ganzen Lebens an den dreieinigen Gott kann im »geistlichen Handeln« seinen besonderen Ausdruck finden.⁴⁹

3.2. *Die persönliche Zuwendung*

Beim geistlichen Handeln (gleich, welcher Art) geht es um die ganz persönliche Zuwendung. Der, an dem gehandelt wird, weiß, daß es

47 E. Schick, a.a.O., 9.11.

48 Zur Frage des ganzheitlichen Verständnisses des Menschen, U. Eibach, Ganzheitliches Denken als Herausforderung von Theologie, Seelsorge und Diakonie, in: Heilung für den ganzen Menschen?, a.a.O., 68-94; vgl auch H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, München ²1974, 25ff.41ff.

49 »Der Leib ist das Ausdrucksfeld des Subjekts (Person) und das Eintrittsfeld seiner Mit- und Umwelt; der Leib ist das Schnittfeld von Naturhaftigkeit, Geistigkeit und Sozialität des Menschen. Die naturhafte, die seelisch-geistige und die soziale Existenz durchdringen sich im Lebensvollzug und bilden so eine Ganzheit, aber nicht als statische Größe, sondern die Ganzheit bildet sich in den Beziehungen, in denen Leben sich ereignet, immer neu heraus. Leben ist ein Geschehen, das sich in Beziehungen vollzieht.« U. Eibach, Heilung für den ganzen Menschen?, a.a.O., 69.

jetzt ausschließlich um ihn geht. Diese konkrete Zuwendung ist darum meistens auch mit einer inneren Gemütsbewegung verbunden.

Das persönliche Gebet, das Spüren der Hände (bei Handauflegung) wirkt stärkend und hat zur Folge, daß der Betreffende tiefer ergriffen wird. Ergriffensein und Geistwirkung gehen oft Hand in Hand, aber nicht grundsätzlich. Geistgewirktes Ergriffensein und emotionale Regungen sind nicht dasselbe und müssen darum unterschieden werden. Das ist nicht immer leicht, weil die biblische Anthropologie keine Trennung zwischen Kopf und Herz, zwischen Vernunft und Gefühl kennt. Nun wissen wir aber, daß der biblische Begriff Herz Symbol für die Zentralfunktion des Menschen ist und Denken (Ratio), Gefühl (Emotionen), aber auch Empfindungen, Wille, Gewissen und Affekte mit einschließt. Die Reaktionen auf solche persönliche Zuwendung sind darum bei jedem Menschen anders, bei dem einen ohne innere Regungen, bei einem andern mit starken Gefühlsausbrüchen.⁵⁰

3.3. *Die persönliche Vergewisserung*

Beichte und Zuspruch der Vergebung sind Durchbruch zur Gewißheit. »Diese Gewißheit schenkt uns Gott durch den Bruder. Der Bruder zerreißt den Kreis der Selbsttäuschung«, schreibt Bonhoeffer sehr treffend.⁵¹

Besonders Kranke, Angefochtene und Leidende brauchen diese Vergewisserung aus dem Mund des Bruders und der Schwester. Wo anders als gerade in dieser Situation braucht der Mitarbeiter die Gemeinde. Im Dienst ist er für die Gemeinde da, jetzt ist die Gemeinde für ihn da.

50 Das Gemüt ist die Quelle der kognitiven, affektiven und sozialen Prozesse. Vgl. dazu Martin Schreiner, *Gemütsbildung und Religiosität*, Göttingen 1992. Mit Blick auf die gegenwärtige verkürzte Anthropologie (Ratio und Emotion) schreibt Wolfgang Brezinka: »Die höhere Bewertung von Intelligenz und kritischem Denken wurde mit Geringschätzung für das Gemüt verbunden. Das bedeutete eine Abkehr von einem wirklichkeitsgerechten Menschenbild und vom alten Ideal des Gleichgewichts zwischen Vernunft und Gefühl, Kopf und Herz ... Psychologisch steht außer Zweifel, daß Wertorientierung der Menschen von emotionalen Bindungen abhängt ... Wir richten uns nach dem, was uns ›ans Herz gewachsen ist‹ oder ›woran unser Herz hängt‹.« *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft*, München/Basel, 31993, 17.

51 GL, München ¹⁰1961, 100.

3.4. Der konkreten Zuspruch

Das Wort im Munde des Bruders wiegt mehr als das Wort im eigenen Herzen.⁵² Das Wort des Trostes, der Aufrichtung oder der Ermahnung gilt *nun ausschließlich* dem, an dem die Handlung vollzogen wird. Solch ein Wort ist darum leichter zu fassen. Es dringt tiefer ins Herz hinein. Es ist nicht ein Wort (es wird sich in den meisten Fällen um ein Gotteswort handeln), das allen gilt, sondern dem Betreffenden allein, damit wird es zum wegweisenden Wort.

3.5. Heilung und Erneuerung⁵³

Dies trifft besonders beim Gebet über Kranken zu. Das im Glauben gesprochene Gebet ist nie wirkungslos, auch dann nicht, wenn der Betreffende nicht sofort von seiner Krankheit geheilt wird.

Erneuerung, Tröstung, Stärkung am inwendigen Menschen gehört auch zur Heilung.

Wiederholtes Gebet und Handauflegung wird in *manchen* Fällen notwendig sein. Jede Heilung und Erneuerung ist ein zeichenhaftes Geschehen auf die endgültige Erlösung hin.⁵⁴

3.6. Beauftragung und Sendung

Die Frage der Sendung darf nicht nur grundsätzlich mit Blick auf die missionarische und evangelistische Tätigkeit einer Gemeinde verstanden werden, wie dies weithin geschieht⁵⁵, sondern sollte in der Beauftragung und Sendung der einzelnen Mitarbeiter konkret werden.⁵⁶

52 Vgl. D. Bonhoeffer, ebd., 14.

53 J. Schniewind zeigt in seinem Aufsatz »Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes« den Zusammenhang zwischen Wort und Handeln auf, wenn er schreibt: »Erneuerung unserer Verkündigung bedeutet Erneuerung der urchristlichen Charismatik ... Diese Charismatik schließt die Charismatik der Handauflegung (1Tim 4,14; 2Tim 1,6) in sich ... Die Erneuerung unseres Handelns betrifft zunächst die brüderliche Gemeinschaft. Die Charismatik (1Kor 12,4ff) bedeutet Überwindung von Ehrgeiz und Neid, von Trägheit und Unruhe. Die Erneuerung unseres Handelns ruht in dem Glauben, daß Gott seine *opera extra nos* und *per nos* tut (Phil 2,12f; Eph 2,8-10; Mt 5,16), in dem Glauben, daß unsere Werke, in Gott getan, Gottes sichtbares Wort sind.« Zur Erneuerung des Christenstandes, hg. v. H.-J. Kraus/O. Michel, Göttingen 1966, 65f.

54 Vgl. U. Eibach, a.a.O., 148.

55 Z.B. bei K. Eickhoff, Gemeinde entwickeln ..., a.a.O., 336ff.

56 Vgl. W. Faix, Basisgruppenarbeit, Großalmerode 1978.

Niemand kann sich selbst senden. Für den Gemeindeaufbau ist es besonders bedeutsam, daß die ganze Gemeinde hinter jedem Mitarbeiter steht.

Darum ist das Segensgebet über Mitarbeitern gleichzeitig Beauftragung und Sendung zum Dienst. Der Mitarbeiter weiß nun: er steht im Auftrag der Gemeinde an dieser Aufgabe. Die Gemeinde wiederum weiß sich für diesen Mitarbeiter verantwortlich.

So werden Wildwuchs, Eigenwille und Egoismus beschnitten. Der Mitarbeiter weiß sich von der Gemeinde angenommen.

3.7. Bevollmächtigung und Stärkung

So wichtig eine gründliche Zurüstung und Schulung der Mitarbeiter in der Gemeinde ist: die unmittelbare Vollmacht kann durch nichts ersetzt werden.

Vollmacht ist nicht nur den Vollamtlichen gegeben, sondern jedem Glied der Gemeinde, besonders aber denen, die in einem bestimmten Dienst stehen.

Der Zuspruch bzw. die Bitte um Vollmacht kann sich sowohl auf einzelne zu erfüllende Aufgaben beziehen wie auf einen Dienstbereich, in dem ein Gemeindeglied steht. »Das Gebet der Heiligen hat Macht, die Erde und den Himmel zu bewegen. Das Gebet der Gemeinde besitzt die *exousia* des Auferstandenen. Das Gebet geschieht im Namen Jesu. Das heißt nichts Geringeres, als daß Jesus selber betet.«⁵⁷

4. Wie kann geistliches Handeln praktiziert werden?

Soweit es sich um die Kasualpraxis handelt, ist durch die Liturgie eine bestimmte Form vorgegeben. Anders ist es beim Gebet über Kranken, beim Segnen und beim Abendmahl.

Es bieten sich folgende Möglichkeiten an:

4.1. In der persönlichen Seelsorge

Die persönliche Seelsorge ist der Ort, wo sich solches Handeln vollziehen kann. Einmal, weil Seelsorge ein verborgenes Handeln und

⁵⁷ J. Schniewind, *Die Vollmacht der Kirche Christi nach dem Neuen Testament*, a.a.O., 17.

darum vor Mißverständnissen geschützt ist. Zum andern, weil der Seelsorger prüfen kann, ob solches Handeln im Einzelfall angebracht ist. Zum dritten, weil es in gegenseitigem Einverständnis und Absprache geschehen kann.

4.2. Im Mitarbeiterkreis

Dies setzt allerdings einen Mitarbeiterkreis voraus, der für »geistliches Handeln« offen ist.

Die Aufgabe des Mitarbeiterkreises besteht ja vor allem darin, Fragen des Dienstes und des Gemeindelebens durchzusprechen. Das Segnen und Beauftragen von Mitarbeitern für ihre jeweilige Aufgabe in der Gemeinde, wie auch das Beten über und für Mitarbeiter könnten hier ihren Platz finden.

Aus dem Mitarbeiterkreis können sich auch Leute finden, die zusammen mit dem Pfarrer/Pastor auf Wunsch und Bitte zu Kranken gehen, um mit ihm zusammen über ihnen zu beten. (Ich setze voraus, daß die Kirchenältesten zum Mitarbeiterkreis gehören.) Auch das Abendmahl hat im Mitarbeiterkreis seinen besonderen Platz als Stärkungsmahl, Erneuerungsmahl der Gemeinschaft und Sendungsmahl in den Dienst.

4.3. Im Gottesdienst

So wie sich die Kasualien vor der ganzen Gemeinde und unter Anteilnahme vollziehen, so ist es durchaus auch denkbar, daß die Beauftragung von Mitarbeitern in einem Gottesdienst vollzogen wird, wenn:

- die Gemeinde richtig unterwiesen ist,
- der Gemeinde regelmäßig Rechenschaft von der Arbeit der Mitarbeiter gegeben
- und die Gemeinde als Ganzes zur Mitverantwortung erzogen wird.

Solche Gottesdienste werden die Ausnahme sein bzw. könnten dann zu einem normalen Geschehen werden, wenn einzelne Mitarbeiter neu in eine Aufgabe gestellt werden bzw. wenn sie ihren Dienstbereich wechseln.

4.4. In einer gesonderten Versammlung

Eine solche Versammlung wäre dann gerechtfertigt, wenn z.B. Mitarbeiter nicht im Gottesdienst öffentlich beauftragt und gesegnet wer-

den können. Es könnte im Anschluß an den normalen Gottesdienst geschehen für alle, die daran teilnehmen wollen. Es mag auch vom Predigttext oder von einer besonderen Situation her geboten erscheinen, das Angebot geistlichen Handelns der Gemeinde zu machen. Nun wird eingeladen, nach dem Gottesdienst in einen gesonderten Raum zu kommen, wo dann ein Gespräch mit Gebet stattfinden kann (gegebenenfalls mit Beichte, Absolution, Segnen, Handauflegung).

Aber auch hier geht es nicht darum, jeden unterschiedslos zu behandeln, sondern auf jeden einzelnen so einzugehen, wie er es braucht und wie es verantwortet werden kann.

5. Welchen Sinn und Zweck hat das »geistliche Handeln« im Gemeindeaufbau?

»Geistliches Handeln« ist nie Selbstzweck oder Befriedigung egozentrischer Ziele oder Stillen von emotionalen Sehnsüchten. Alles, was in der Gemeinde geschieht, soll dem Aufbau der Gemeinde dienen.

Inwiefern trägt »geistliches Handeln« zum Gemeindeaufbau bei?

5.1. Der einzelne wird bewußt in einen gemeindlichen Prozeß integriert⁵⁸

Dadurch entsteht eine natürliche Verbindlichkeit, die nicht auf Regeln aufgebaut ist, sondern im geistlichen Vollzug ihren Ursprung hat.

Die weithin herrschende Unverbindlichkeit der Gemeindeglieder und Mitarbeiter hat oft ihre Ursache darin, daß keine persönliche geistliche Beziehung zur Gemeinde besteht. Das unpersönliche Gemeindeleben führt zum unpersönlichen Umgang miteinander.

Viele Gemeindeglieder leiden unter einer sogenannten distanzierten und kühlen Atmosphäre in der Gemeinde. »Geistliches Handeln« schafft eine persönliche, herzliche und vertrauensvolle Atmosphäre.

58 Aus gemeindepädagogischer Sicht vollzieht sich »geistliches Handeln« im Erziehungsfeld der Gemeinde. Vgl. dazu Markus Printz, Grundlinien einer bibelorientierten Gemeindepädagogik, Wuppertal/Zürich 1996, 231ff. »Die Chance, die sich der Gemeinde Jesu Christi bietet, besteht darin, ihr Miteinander als eine *pädagogisch fruchtbare Lebensform* zu gestalten« (240).

5.2. *Das Leib-Glied-Denken wird gefördert*⁵⁹

Im Leib-Glied-Denken geht es darum, daß jedes einzelne Gemeindeglied weiß, daß es vom anderen Glied abhängig ist und dieses Glied zur Ergänzung und Korrektur braucht. Das Leib-Glied-Denken ist die Voraussetzung für die biblische Charismenlehre.

Das Einsetzen der Gaben bedarf der Hilfe, Korrektur und Ergänzung durch die Gemeinde. Gerade im »geistlichen Handeln« kommt die Verantwortung der Gemeinde dem einzelnen gegenüber zum Tragen, aber der einzelne lernt, sich als Teil der Gemeinde zu verstehen.

5.3. *Das seelsorgerliche Miteinander wird gefördert*

»Geistliches Handeln« ist, wenn es richtig praktiziert wird, stets seelsorgerliches Handeln, das zu einem seelsorgerlichen Verhalten führt. Die neutestamentliche Gemeinde ist in ihrem Wesen eine seelsorgerliche Gemeinschaft. Wer das NT unter diesem Gesichtspunkt liest, wird sich fragen, wo und wie in unseren Gemeinden dieses seelsorgerliche Miteinander zum Tragen kommt (z.B. Phil 2,1-5).

5.4. *Das Priestertum der Gläubigen wird praktiziert*

Nirgendwo im NT steht, daß »geistliches Handeln« ausschließlich ans Amt gebunden ist. Diese Verengung führte zum Ein-Mann-System und damit zu einem Gemeindeverständnis, das ausschließlich vom Hirte-Herde-Denken geprägt ist. Das Einbeziehen von Gemeindegliedern ins »geistliche Handeln« fördert die Mündigkeit, Verantwortung und vor allem den missionarischen Prozeß.

5.5. *Die missionarische Verantwortung wird gefördert*

Missionarische Verantwortung erwächst nicht aus dem missionarischen Appell oder aus einem schlechten Gewissen oder gar aus einem frommen Pflichtbewußtsein, sondern aus der inneren geistgewirkten Triebkraft des Gesandtseins: »Die Liebe Christi drängt/treibt uns«, schreibt Paulus (2Kor 5,14). »Geistliches Handeln« hat nur

59 Zur Frage des Leib-Glied-Denkens im Gemeindeaufbau siehe W. Faix, Teamarbeit. Konzeption eines erwecklich-missionarischen Gemeindeaufbaus, Adelshofer Impulse, Heft 4, 8f.

dann seinen Sinn, wenn es zur Erneuerung und Vertiefung dieser Liebe kommt, die zu missionarischer Verantwortung führt.

5.6. *Das Unterscheiden der Geister wird gefördert*

Die Unterscheidung der Geister gehört in die Praxis und nicht nur an den Schreibtisch. Nur dort, wo geistliches Leben vollzogen wird und darum auch schiefgehen kann, ist es möglich, Falsches und Richtiges zu unterscheiden. Nur wo etwas falsch gemacht wird, kann Korrektur stattfinden. Nur wo Unterscheidung eingeübt wird, kann Scheidung der Geister praktiziert werden (Hebr 5,14; 12,11).⁶⁰

5.7. *Die geistliche Reife, Vertiefung und Verwurzelung im Glauben wird gefördert*

Das Ziel Gottes mit jedem Gemeindeglied ist die feste Verwurzelung im Glauben und die Befähigung zum Dienst (Eph 3,14-4,16). »Geistliches Handeln« steht auch unter dieser Zielsetzung eines geisterfüllten, gesunden und einsatzfreudigen Christseins. Die Gemeinde Jesu braucht standhafte Mitarbeiter. Wenn »geistliches Handeln« dazu beiträgt, dann sollte es einen festen Platz in Gemeindeleben haben. Wenn aber Reife und Verwurzelung geschieht, dann ist es Gnade (Hebr 13,9).

60 »Das allgemeine Unterscheidungsvermögen des Christen wird vertieft und geschärft im Vollzug und Wachstum in der Hingabe und Heiligung (vgl. Röm 12,1-2; Hebr 5,14), im treuen Gebrauch des Wortes Gottes (Hören, Lesen, Tun; vgl. Joh 8,31f; Hebr 4,12; Eph 6,17) und im gehorsamen Eingehen auf die Winke des Heiligen Geistes«, O. Föllmer, a.a.O., 386 (Hervorhebung im Original).

Buchinformation

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion:	Helge Stadelmann
Altes Testament:	Helmuth Pehlke
Neues Testament:	Wilfrid Haubeck
Systematische Theologie:	Jochen Eber
Historische Theologie:	Lutz E. v. Padberg
Praktische Theologie:	Helge Stadelmann

Hinweis: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung un-
aufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernom-
men werden.

Rezensionen (JETH 1996) im Überblick

- Arnold, C.E., *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*, JETH 10 (1996) (M. Schröder): S. 224-226
- Bauckham, R.J. (Hg.), *The Book of Acts in Its Palestinian Setting*, JETH 10 (1996) (Ch. Stenschke): S. 248-251
- Beasley-Murray, P./Guderian, H., *Miteinander Gemeinde bauen: Ein anderer Weg, Kirche zu sein*, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 406-409
- Beutel, M., *Leidenschaft einüben: Ein geistliches Energieprogramm*, JETH 10 (1996) (H. Weidemann): S. 409-411
- Beyer, W. (Hg.), *Die Einheit der Gemeinde: Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz*, JETH 10 (1996) (St. Holthaus): S. 350-351
- Bimson, J. (Hg.), *Illustrated Encyclopedia of Bible Places*, JETH 10 (1996) (J. Anderson): S. 177-179
- Blaufuß, D./Niewöhner, F. (Hgg.), *Gottfried Arnold (1666-1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714*, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 341-344
- Bobert-Stützel, S., *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 395-398
- Böhl, E., *Dogmatik*, JETH 10 (1996) (St. Felber): S. 277-281
- Brecht, M./Deppermann, K. (Hgg.), *Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert*, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 368-374
- Brecht, M., *Ausgewählte Aufsätze. Bd. 1: Reformation*, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 330-333

- Brown, M.L., Israel's Divine Healer, JETH 10 (1996) (Th. Renz): S. 208-211
- Burckhardt, J.G., Vollständige Geschichte der Methodisten in England, JETH 10 (1996) (St. Holthaus): S. 344-346
- Busch, R.J., Einzug in die festen Burgen? Ein kritischer Versuch, die Bekennenden Christen zu verstehen, JETH 10 (1996) (B. Affeld): S. 346-350
- Chapell, B., Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 401-402
- Childs, B.S., Die Theologie der einen Bibel. Bd.1: Grundstrukturen, JETH 10 (1996) (M. Dreytza): S. 200-203
- Cullmann, O., Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen, JETH 10 (1996) (W. Haubeck): S. 227-229
- Deere, J., Überrascht von der Kraft des Heiligen Geistes, JETH 10 (1996) (B. Huber): S. 281-282
- Deines, R., Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit: Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh. 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu, JETH 10 (1996) (R. Riesner): S. 251-252
- Dillard, Raymond B./Longman III, T., An Introduction to the Old Testament, JETH 10 (1996) (H. Klement): S. 182-184
- Eber, J., Glossário alemao – poruguês de palavras eclesiástico – teológicas/Deutsch-portugiesisches Fachwörterbuch kirchlich-theologischer Begriffe, JETH 10 (1996) (C. Schwambach): S. 426-427
- Fahlbusch, E./Lochman, J.M./Mbiti, J./Pelikan, J./Vischer, L. (Hgg.), Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie, JETH 10 (1996) (J. Eber): S. 264-272
- Frey, J., Eugen Drewermann und die biblische Exegese: Eine methodisch-kritische Analyse, JETH 10 (1996) (A.D. Baum): S. 216-218
- Gäbler, U. u.a. (Hgg.), Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 375-380
- Giertz, B., Fundamente einer lebendigen Kirche: Sendschreiben an die evangelische Christenheit, JETH 10 (1996) (J. Eber): S. 285-286
- Globig, Ch., Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie: Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 419-421
- Goldingay, J., Models for Interpretation of Scripture, JETH 10 (1996) (H.F. Bayer): S. 218-220
- Gottes Segen und die Segenshandlungen der Kirche: Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 391-394

- Green, J.B. (Hg.), *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*, JETH 10 (1996) (Ch. Stenschke): S. 220-223
- Grethlein, Ch., *Gemeindepädagogik*, JETH 10 (1996) (M. Printz): S. 414-418
- Großmann, S., *Weht der Geist, wo wir wollen?* JETH 10 (1996) (K.R. Berger): S. 286-287
- Großmann, S., *Lebendige Liebe, Sexualität und Ehe als Gabe Gottes*, JETH 10 (1996) (M. Wolf): S. 294-296
- Grudem, W., *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*, JETH 10 (1996) (N. Schmidt): S. 287-290
- Gundry, R.H., *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*, JETH 10 (1996) (H.F. Bayer): S. 229-231
- Haendler, G., *Von der Reichskirche Ottos I. zur Papstherrschaft Gregors VII.*, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 320-322
- Hafemann, S., *Paul, Moses and the History of Israel: The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, JETH 10 (1996) (E.J. Schnabel): S. 232-235
- Hamilton, V.P., *Genesis 18-50, NIC*, JETH 10 (1996) (W. Hilbrands): S. 197-200
- Hauke, M., *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*, JETH 10 (1996) (J. Cochlovius): S. 290-292
- Hauzenberger, H., *Basel und die Bibel: Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer, sozialer und pädagogischer Impulse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, JETH 10 (1996) (St. Holthaus): S. 352-353
- Hendricks, H.G./Hendricks, W.D., *Bibellesen mit Gewinn: Handbuch für das persönliche Bibelstudium*, JETH 10 (1996) (J. Anderson): S. 176-177
- Holland, M./Steinhoff, V., *Das Buch der Richter und das Buch Rut, Wuppertaler Studienbibel* JETH 10 (1996) (W. Bluedorn): S. 188-192
- Hornung, A., *Messianische Juden zwischen Kirche und Israel: Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses*, JETH 10 (1996) (H. Kägi-Studer): S. 272-274
- Isichei, E., *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*, JETH 10 (1996) (B. Brandl): S. 302-304
- Jaspert, B. (Hg.), *Frömmigkeit: Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studientage*, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 301-302
- Jung, A., *Vom Kampf der Väter: Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dokumente aus Freien evangelischen Gemeinden und kirchlichen wie freikirchlichen Gemeinschaften*, JETH 10 (1996) (St. Holthaus): S. 353-356

- Kaiser, W.C., The Messiah in the Old Testament, JETH 10 (1996) (H. Klement): S. 211-213
- Krapf, Johann Ludwig, Reisen in Ostafrika ausgeführt in den Jahren 1837-1855, JETH 10 (1996) (J. Eber): S. 425-426
- Köstenberger, A./Schreiner, Th.R./Baldwin, H.S. (Hgg.), Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 421-425
- Lints, R., The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology, JETH 10 (1996) (D. Holder): S. 292-293
- Löhr, H., Umkehr und Sünde im Hebräerbrief, JETH 10 (1996) (E.J. Schnabel): S. 236-239
- Longman III, T./Reid, D.G., God Is a Warrior, JETH 10 (1996) (K. Möller): S. 213-215
- Lubahn, E., Auf der Suche nach der unsichtbaren Wirklichkeit: Die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung, JETH 10 (1996) (K.R. Berger): S. 274-277
- Markschies, Ch., Arbeitsbuch Kirchengeschichte; JETH 10 (1996) (St. Holthaus): S. 304-305
- Mühlenberg, E./van Oort, J. (Hgg.), Predigt in der Alten Kirche, JETH 10 (1996) (Ch. Stenschke): S. 311-315
- Neuer, W., Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche, JETH 10 (1996) (Th. Baumann): S. 356-357
- Neuser, W.H. (Hg.), Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture, JETH 10 (1996) (B. Kaiser): S. 333-336
- Nowak, K., Geschichte des Christentums in Deutschland: Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 357-361
- Oldendorp, Ch.G.A., Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caribischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan, JETH 10 (1996) (F. Walldorf): S. 362-367
- v. Padberg, L.E., Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert, JETH 10 (1996) (P. Beyerhaus): S. 322-330
- Pohl, A., Der Brief des Paulus an die Galater, Wuppertaler Studienbibel, JETH 10 (1996) (M. Schröder): S. 240-242
- Raitt, J. (Hg.), Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 2: Hochmittelalter und Reformation, JETH 10 (1996) (O. Föllner): S. 282-284
- Regli, D., Die Apokalypse Henry Dunants (1828-1910): Das Geschichtsbild des Rotkreuzgründers in der Tradition eschatologischer Naherwartung, JETH 10 (1996) (K. v. Orde): S. 381-384
- Reinhardt, W., Das Wachstum des Gottesvolkes: Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hinter-

- grund des Alten Testaments, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 411-413
- Rüegger, H., Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft: Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie, JETH 10 (1996) (H. Stadelmann): S. 395-398
- Sailhammer, J.H., Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach, JETH 10 (1996) (Th. Renz): S. 203-208
- Scheunemann, K.S., Kirche für Distanzierte: Das Erfolgsgeheimnis der Willow Creek-Gemeinde, JETH 10 (1996) (H. Kasdorf): S. 413-414
- Schneider, D., Das Buch der Psalmen. 1. Teil: Psalm 1-50, Wuppertaler Studienbibel, JETH 10 (1996) (H. Pehlke): S. 195-197
- Schrupp, E., Gott macht Geschichte: Die Bibelschule und das Missionshaus in Wiedenest, JETH 10 (1996) (St. Holthaus): S. 385-386
- Schweizer, E., Jesus, das Gleichnis Gottes: Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu? JETH 10 (1996) (G. Hörster): S. 257-259
- Schwennen, J., Biblische Eigennamen: Gottes-, Personen- und Ortsnamen im Alten Testament, JETH 10 (1996) (W. Hilbrands): S. 179-181
- Scott, J.M., Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians, JETH 10 (1996) (A.D. Baum): S. 242-244
- Sierszyn, A., 2000 Jahre Kirchengeschichte. Bd. 1: Von den Anfängen bis zum Untergang des weströmischen Reiches, JETH 10 (1996) (W. Klippert): S. 315-317
- Stegemann, E.W./Stegemann, W., Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, JETH 10 (1996) (C.P. Thiede): S. 317-319
- Stegemann, H., Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch, JETH 10 (1996) (R. Riesner): S. 252-255
- Stuhlmacher, P., Wie treibt man Biblische Theologie? JETH 10 (1996) (R. Gebauer): S. 259-263
- Tibusek, J., Gottes umwerfender Segen. Der Toronto-Segen: Eine Orientierung, JETH 10 (1996) (K.R. Berger): S. 286-287
- Veeser, W., Wie Seelsorge zur Hilfe wird: Antworten auf Lebensfragen aus biblisch-therapeutischer Sicht, JETH 10 (1996) (M. Sachs): S. 402-403
- Venard, M. (Hg.), Von der Reform zur Reformation (1450-1530), JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 336-340
- Vitz, P., Der Kult ums eigene Ich: Psychologie als Religion; JETH 10 (1996) (M. Link): S. 403-405
- Wagener, U., Die Ordnung des »Hauses Gottes«: Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe, JETH 10 (1996) (W. Haubeck): S. 244-247

- Wallis, J., Die Seele der Politik: Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft., JETH 10 (1996) (Th. Stähelin): S. 297-300
- Wallmann, J., Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock: Gesammelte Aufsätze, JETH 10 (1996) (L.E. v. Padberg): S. 387-399
- Weber, B., Psalm 77 und sein Umfeld: Eine poetologische Studie, JETH 10 (1996) (H. Klement): S. 192-194
- Wenham, D., Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity? JETH 10 (1996) (H.F. Bayer): S. 255-257
- Wenham, G.J., Genesis 16-50, WBC, JETH 10 (1996) (W. Hilbrands): S. 197-200
- Wenzelmann, G., Nachfolge und Gemeinschaft: Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens, JETH 10 (1996) (O. Föller): S. 398-400
- Wetzel, K., Kirchengeschichte Asiens, JETH 10 (1996) (F. Walldorf): S. 306-310
- Zenger, E. u.a., Einleitung in das Alte Testament, JETH 10 (1996) (H. Klement): S. 185-187

Altes Testament

1. Allgemeine Themen

Howard G. Hendricks/William D. Hendricks. *Bibellesen mit Gewinn: Handbuch für das persönliche Bibelstudium*. Übers. Gisela und Bernd Flock und Joachim Pletsch. Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 1995. 360 S., DM 29,80

Dieses Buch ist das Produkt von vierzig Jahren Erfahrung als Lehrer begeisterter Theologiestudenten im Fach »Methoden des Bibelstudiums«. Howard Hendricks, Professor für Christliche Pädagogik und Direktor des Zentrums für Christliche Leiterschaft am Dallas Theological Seminary, bietet Anleitung für seine Leser, damit sie Gottes geschriebene Offenbarung lesen, verstehen und anwenden lernen. Diesem Anliegen war das Lebenswerk von Hendricks gewidmet (S. 6, engl. Originalausgabe [*Living by the Book, Chicago: Moody, 1991*] spricht er sogar von der »Leidenschaft seines Lebens«). Obwohl er wegen seiner originellen Gedanken und aktuellen Ausdrucksweise als Redner bekannt ist, hat er zusätzlich seinen Sohn William Hendricks als Co-Autor miteinbezogen, um den Lernstoff noch benutzerfreundlicher gestalten zu lassen.

Das grundlegende Anliegen dieses Buches ist, jedem den Zugang zu gewinnbringendem Bibelstudium zu ermöglichen, gleich, wie lange er Christ ist. Voraussetzung ist Offenheit für Gott, Bereitschaft zur Lebensänderung und Willigkeit, sich Mühe zu geben (S. 33-38). Die anvisierte Leserschaft sind nicht nur Studenten der Theologie und Bibelschüler, sondern in erster Linie Laien ohne akademische Ausbildung. Hendricks erklärt deshalb zuerst einige Grundkenntnisse, z.B. wie man eine geeignete Studienbibel auswählt. In allgemeinverständlicher Sprache wird dann in 45 Kapiteln eine solide, sachliche und bibelgerechte Methode des induktiven Bibelstudiums vermittelt.

Die Darstellung besteht aus vier Hauptteilen: (1) *Motivation*: »Warum soll ich die Bibel studieren?« (4 Kapitel); (2) *Beobachtung*: »Was sehe ich im Text?« (22 Kapitel); (3) *Auslegung*: »Was sagt der Text aus?« (12 Kapitel); (4) *Anwendung*: »Was bedeutet der Text für mich und für andere?« (7 Kapitel). Es folgt am Ende des Buches eine Kurzbibliographie mit zusätzlichen Hilfsmitteln.

Hendricks will vermeiden, daß der Bibelleser ohne ausreichende Beobachtung des Textes allzu schnell zur Auslegung kommt. Er legt besonderes Gewicht auf die Bedeutsamkeit der literarischen Struktur

eines Textes. Einundzwanzig Varianten literarischer Struktur werden beschrieben und exemplarische Beispiele dazu geboten (S. 128-132, 153-173). Grammatische Strukturen, die mehr Grundwissen fordern, werden dagegen nur oberflächlich behandelt (S. 125-127).

Nach Hendricks ist die Einstellung entscheidend, die einer zum Bibellesen mitbringt. Wie ein Sherlock Holmes Fakten sammelt, um den Täter zu entdecken; wie ein Wall Street Börsenspekulant Finanzrends verfolgt, um erfolgreich investieren zu können; wie ein Pilot aufmerksam auf die Wettervoraussage hört, damit er den besten Flugplan aufstellt – so sollte der Bibelleser höchstes Interesse zum Lesen der Bibel mitbringen, damit er die Früchte der Bibel ernten kann (S. 87). Er sollte mit Verstand und Geduld zum Wort Gottes kommen, aber auch mit Respekt für ihre göttliche Inspiration (S. 29-32), mit Phantasie (S. 113-116) und mit einem Verständnis für die Relevanz dieser Lektüre (S. 327).

In jedem Teil des Buches werden die Anleitungen reichlich ergänzt mit Beispielen und mit praktischen Übungen, wobei der Leser die erklärten Prinzipien persönlich testen kann. (Pädagogen sagen ja, daß einer 10% von dem Gelesenen behält, aber 90% von dem Getanen.)

Der Herausgeber behauptet, daß dieses Handbuch eine Lücke schließt, »die bisher in der deutschen Bibelliteratur offensichtlich vorhanden war« (S. 9). Der Rezensent stimmt mit dieser Beurteilung überein und hofft, daß viele Laien und auch angehende Theologiestudenten dieses Buch entdecken und dabei mehr Gewinn und Freude beim persönlichen Bibelstudium erwerben.

Jim Anderson

Illustrated Encyclopedia of Bible Places. Hg. John Bimson. Leicester: Inter-Varsity Press, 1995. 319 S., ca. DM 40,- (£ 14.99)

In diesem Band, geschrieben von siebzig vorwiegend britischen Gelehrten, werden alle rund 1140 Ortsnamen der Bibel auf drei Ebenen behandelt: (1) Die Bedeutung und Wichtigkeit von 830 Städten, Dörfern, Ländern und Staaten werden in kürzeren Artikeln erläutert. (2) Für über 12 besonders bedeutungsvolle Orte wie Babylon und Jerusalem werden Sonderartikel mit farbigen Bildern, Karten, Zeichnungen und Stadtplänen geschrieben. (3) In einem Ortsverzeichnis werden dazu die ca. 300 übrigen weniger bedeutenden Orte mit den entsprechenden Bibelstellen einfach aufgelistet.

Soweit es nach dem aktuellen Stand des Wissens möglich ist, werden in den Artikeln die geographischen Lagen der biblischen Orte ermittelt. Standorte sind aber oft schwer zu identifizieren, denn die meisten Stätten wurden zwischen der biblischen Zeit und heute nicht kontinuierlich bewohnt. J. Bimson zieht neben Hinweisen aus dem biblischen Text auch ägyptische und frühjüdische Quellen, Schriften der frühen Kirchenväter sowie aktuelle Ortsnamen und archäologische Evidenzen für die Identifizierung der biblischen Standorte mit heran (S. 14-15). Auch linguistische Parallelen werden berücksichtigt. Obwohl z.B. die Lokation von Lehi, wo Simson 1000 Philister tötete (Richter 15), unbekannt ist, bieten J.D. Douglas und J. Bimson eine mögliche Lösung: Khirbet es-Siyyaj wird als geographischer Standort für Lehi vorgeschlagen, weil »Siyyaj« ein Lehnwort vom griechischen Σαγών (»Eselskinnbacke«) sein könnte. In einigen alten griechischen Übersetzungen des Alten Testaments wird Lehi mit Σαγών übersetzt. Trotzdem schlagen andere Alttestamentler einen anderen Ort für Lehi in der Nähe von Beerseba vor (S. 198). Ebenso bleibt auch die Lage vieler anderer biblischer Orte letztlich unbekannt. Hilfreich ist es, daß alle Varianten von Namen eines biblischen Ortes in dem Ortsverzeichnis alphabetisch aufgelistet werden. Der Leser wird im Verzeichnis jeweils darauf hingewiesen, wenn der Artikel unter einem anderem Namen geschrieben wird. Wertvoll sind auch die Quellenangaben, die an weit mehr als die Hälfte der Artikel angehängt werden.

Leider gibt es im Buch keinen Satz von Karten der biblischen Länder. Auch wenn die Lage eines Ortes verbal erklärt wird, wäre es wünschenswert, den Ort auf einer Karte im Band identifizieren zu können. Die Bibelstellen, in denen ein bestimmter Ortsname vorkommt, werden in den Artikeln oft nicht vollständig angegeben. Dafür braucht man die Ergänzung einer zuverlässigen Konkordanz. Weil Ortsnamen auf Englisch oft anders geschrieben werden als auf Deutsch, kann der Leser nicht sicher sein, daß er den auf Englisch geschriebenen Namen in einer deutschen Konkordanz oder im deutschen Atlas findet. Noch gibt es im deutschsprachigen Raum keinen ausführlicheren Band über die biblischen Ortsnamen, der den aktuellen Stand des Wissens vergleichbar mit dem vorliegenden Buch widerspiegelt. *Die Orte und Landschaften der Bibel* (Othmar Keel/Max Küchler/ Christoph Uehlinger. Band 1: *Geographisch-geschichtliche Landeskunde*, 1984; Band 2: *Der Süden*, 1982. Benziger: Vandenhoeck & Ruprecht, DM 128,- pro Band) berichtet zwar mit vielen Details über biblische Ortschaften, aber Band 3 und 4 sind noch nicht veröffentlicht worden, so daß viele Orte der Bibel noch nicht behandelt sind. In den Registern des 4. Bandes des *Biblisch-Historischen Handwörterbuches* (Hg. Bo Reicke & Leonhard Rost. Bände 1-3: 1962;

Band 4: 1979. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. DM 178,-) wird zwar unter anderem versucht, alle Namen, die Orte in Palästina von der Steinzeit bis zu den modernen Siedlungen getragen haben, aufzulisten (S. 3-4). Trotzdem sind die eigentlichen Artikel über Orte der Bibel in den Bänden 1-3 dieses Handwörterbuches weder vollständiger noch ausführlicher als in der *Illustrated Encyclopedia of Bible Places*, ganz abgesehen davon, daß diese Bände den Stand des archäologischen Wissens von 1962 widerspiegeln.

Berücksichtigt man alle Faktoren einschließlich des bescheidenen Preises des Bandes, ist die *Illustrated Encyclopedia of Bible Places* sehr zu empfehlen. Eine Übersetzung auf Deutsch würde den Gebrauch allerdings erleichtern.

Jim Anderson

Jürgen Schwennen. *Biblische Eigennamen: Gottes-, Personen- und Ortsnamen im Alten Testament*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1995. 796 S., DM 49,95

Vorliegende Neuerscheinung bietet eine vollständige Namenskonkordanz zum Alten Testament. Eine Mammutaufgabe, in die ungeheuer viel Fleiß und Mühe investiert wurde. Wie geht der Autor vor? Ein Name erscheint jeweils in der hebräischen Form (des unvokalisierten masoretischen Textes) und einer deutschen Form, die dem »hebräischen Wortlaut« möglichst getreu entsprechen will. Ist man des Hebräischen nicht mächtig, führt dies zu vielleicht ungewöhnlichen Ergebnissen: so wird z.B. »Salomo« mit »Schelomoh«, »Eva« mit »Chawah«, »Jesaja« mit »Jeschajahu«, »Mose« mit »Moscheh« wiedergegeben, um ihnen »ihren genuinen Klang zu belassen« – ein in linguistischer und auch praktischer Hinsicht fragwürdiger Ansatz. Bewußt hat sich der Autor dabei von ökumenischen Schreibweisen distanziert (S. 3). Ausgangsbasis des Buches bildet die Namensübersicht am Ende der Konkordanz von Lisowsky. Jeweils wird angegeben, um was für eine Art Namen es sich handelt (Ort, Gebiet, Berg, Fluß, Monat usw.); auch das Genus wird jeweils angegeben (ohne daß aber dem Unkundigen irgendwo die Zeichen erklärt werden). Soweit gesichert, wird dann die Wortbedeutung angefügt, manchmal auch verwandte Worte aus anderen semitischen Sprachen oder gar dem Ägyptischen; bei den volkstümlichen Namensdeutungen (z.B. der zwölf Stammesväter) wird der jeweilige Abschnitt (manchmal einige Verse) in einer deutschen Übersetzung und der zentrale Vers mit der Namensdeu-

tung auf Hebräisch wiedergegeben. Dem schließt sich eine Auflistung aller alttestamentlichen Bibelstellen an, wobei Genitiv-Verbindungen separat angeführt werden, was eine sehr sinnvolle Systematisierung darstellt. Abschließend werden manchmal bei Personen noch Kurzinformationen wie Familienverhältnisse, Status, Regierungszeit, Rolle im AT usw., bei Orten die geografische Lage oder arabische Bezeichnung genannt, die aus einigen gängigen Lexika und Kommentaren einfließen. Ein deutsch-hebräisches und hebräisch-deutsches Register und eine Bibliografie runden das fast 800 Seiten starke Werk ab.

Daß es bei solch einem Vorgehen trotz aller Sorgfalt zu Versäumnissen und Unregelmäßigkeiten kommt, ist natürlich bedauerlich, jedoch unvermeidlich. So kann der Rezensent unter JHWH die Genitiv-Verbindung »Gesetz Jahwes« (17mal im AT) nicht entdecken. Beith El (Bethel) erscheint zwar im hebräisch-deutschen Verzeichnis, nicht jedoch im deutsch-hebräischen. Während sich im deutschen Text nur wenige Druckfehler finden (z.B. S. 247: Ps 195,45, S. 690: Neschilemith, S. 37: Tributloisten, S. 59: Personenamen), ist die Anzahl der Druckfehler bei der Wiedergabe hebräischer Worte, vor allem bei der Zitierung ganzer Verse Legion. Selbst auf den ersten Seiten – von denen man erwarten sollte, daß noch konzentriert Korrektur gelesen wurde – ist der Zustand nicht hinnehmbar. Der Rez. hat sich die ersten 30 Seiten der Konkordanz (S. 9-39) vorgenommen und ist im reichen Maße fündig geworden: S. 9 zu Aviel: statt (hebr.) *bkrwt* lies *bkwrt*; S. 15 zu Even Bohan: statt *rw'bn* lies *r'wbn*; S. 19 zu Avraham: statt *'l'wdt* lies *'l'wdt*; statt *'bqhm* lies *'brhm*; S. 20 zu Avshalom: statt *bbyt* lies *byt*; S. 21 zu Eglajim: statt *yllh* lies *yllth*; zu Adad: statt *wybhr* lies *wybrh*; S. 25 zu Adoniram: statt *'rdm* lies *'drm*; S. 27 zu Aharon: statt *'hrwn* lies *'hrn*; S. 34 zu Ezbaji: statt *tšrw* lies *hšrw*; statt *'zny* lies *'zby*; S. 35 zu Achav: streiche *wmmh*; statt *'d* lies *'l*; ergänze: »(Ahab), der Sohn Omris wurde König über Israel im 38. Jahr Asas, des Königs von Juda. Und ...«; S. 36 statt *yšr' k* lies *yšr' l*; statt *kšqdyhw* lies *kšqdyhw*; S. 38 zu Achas: statt *b'y'r* lies *b'yr*; statt *bmw* lies *bnw*, S. 39: ergänze »... des Königs (von Juda)«. Dem Rez. ist aus eigener Erfahrung bewußt, wie mühselig das Korrekturlesen (auch gerade hebräischer Texte) ist, aber dieses Ausmaß mindert den Wert des Buches doch. Von Nachschlagewerken darf und muß Präzision erwartet werden können.

Auch muß man kritisch fragen, für welchen Leserkreis dieses Buch gedacht sein soll. Das Vorwort (S. 9) verspricht wohl zuviel, wenn es »Studenten und Lehrern und Bibellesern« die Lektüre empfiehlt. Interessierte Laien werden ohne Hebräisch-Kenntnisse das Buch nicht benutzen können. Der Rez. hat mit potentiellen Kandidaten die Probe aufs Exempel gemacht und ist zu einem negativen Ergebnis ge-

langt. Zumindest eine Einführung in das hebräische Alphabet wäre neben einer Einführung in die Benutzung des Buches unerlässlich! Zwar gibt es zwei Register (von denen das erste dem deutschen, das zweite dem hebräischen Alphabet folgt) – aber eben ohne Seitenangaben. Des weiteren wird die vom Autoren propagierte »Umschrift« vor unüberwindliche Hindernisse stellen (s.o.). In beiden Punkten ist die Kenntnis des hebr. Alphabetes und der hebr. Schreibweise der Namen vorausgesetzt. Wer weiß schon, daß Gomorra unter »Amorah«, Samaria unter »Schemron«, Hesekiel unter »Jecheskel«, Ägypten unter »Mizrajim«, das Schilfmeer unter »Jam Suph« usw. zu suchen ist? Ein zusätzliches Register für die herkömmliche Schreibweise (z.B. nach den Loccumer Richtlinien) mit Seitenangabe (!) oder entsprechende Querverweise wären unerlässlich, um das Buch für den Bibelleser benutzbar zu machen.

Auf der anderen Seite bietet die Konkordanz dem Fachmann zuwenig Diskussionsraum (vor allem bzgl. der oft strittigen Etymologien), so daß er lieber gleich zu den professionellen Nachschlagewerken greifen wird. Das umstrittene Adam in Hos 6,7 wird nicht erwähnt, Gottesbezeichnungen wie El Schaddai (48mal im AT) u.a. ebenfalls nicht. Es wird behauptet, daß die Nennung Abimelechs in Ps 34,1 eine Namensverwechslung sei. Bei den geheimnisvollen »Rephathern« (Refaim) wird in bezug auf die Wortbedeutung lediglich auf das akkadische *rabu*, »die Großen, die Fürsten«, verwiesen. »Liwjathan« (Leviatan) sei eine »phönizische mythologische Drachengestalt«. Die Bemerkungen zu Onan bzgl. der Onanie wirken in solch einem Werk deplaziert.

Ob »durch dieses Buch der Zugang zum Verständnis der biblischen Personen- und Ortsnamen in der Ursprache des Alten Testaments gebahnt und damit die Botschaft erschlossen« wird (Buchumschlag), scheint angesichts der angeführten Mängel leider fraglich. Wer imstande ist, mit dem Buch richtig umzugehen, wer zudem über (zumindest elementare) Hebräisch-Kenntnisse verfügt und wem der »Hang zur Etymologisierung« (J. Barr) steht (entgegen den Erkenntnissen der modernen Semantik über den nur begrenzten Wert von Etymologien), wird für die vollständige Anführung der Bibelstellen dankbar sein und zu einem Studium der Bibel selbst angeregt. Und dann hätte das Buch ein lohnenswertes Ziel erreicht.

Walter Hilbrands

2. AT-Einleitung

Raymond B. Dillard u. Tremper Longman III. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1994. 473 S., ca. DM 43,- (\$ 24,99)

Als Alttestamentler am Westminster Theological Seminary in Philadelphia (R.B. Dillard 1971-1993; T. Longman, seit 1980; R.B. Dillard starb 1993 kurz vor Abschluß des Manuskripts – die Endredaktion lag bei T. Longman) stehen die Autoren in der Nachfolge von E.J. Young, dessen Einleitung (1949, ²1960) konservativen evangelikalen Studenten neben derjenigen von Archer, Harrison und LaSor/Bush/Hubbard als Klassiker bekannt ist. Anders als die genannten, u.a. von einem konservativ-apologetischen Interesse bestimmten Bücher, will die anzuzeigende Einleitung bei einer konservativ-evangelikalen Grundhaltung das Gewicht nicht auf eine Verwerfung historisch-kritischer Positionen (Pentateuchfrage u.a.) konzentrieren, sondern den Dialog mit kritischen Ansätzen aufnehmen und ihre Ergebnisse mit Respekt prüfen. Damit soll das in der theologischen Situation heute gegebene neue gegenseitige Hören aufeinander aufgegriffen werden, wie es sich etwa in der theologischen Arbeit von B.S. Childs ausdrückt, der synchrone und diachrone Arbeitsweisen nebeneinander stellt. Die Einleitung setzt sich als Ziel, weniger der Geschichte der Interpretation nachzugehen, als vielmehr den Bibelleser mit der notwendigen Kompetenz auszustatten, die Bücher und Texte der Bibel heute leichter zu verstehen.

Als spezielle Einleitung angelegt, werden die einzelnen Bücher von Genesis bis Maleachi (protestantischer Kanon) nacheinander nach folgendem Schema besprochen: a) Bibliographie, b) Historischer Hintergrund, c) Literarische Form, d) Theologische Botschaft, e) Neutestamentlicher Bezug. In der vorangestellten Bibliographie, durchschnittlich etwa eine Seite, wird nach Kommentaren und Einzelstudien unterschieden. Etwas gewöhnungsbedürftig ist dabei, daß alle in der folgenden Abhandlung erwähnten Titel aufgeführt sind, auch dann, wenn sie mit dem betreffenden biblischen Buch eigentlich nichts oder nur peripher zu tun haben.

Die Auseinandersetzung mit historisch-kritischen Positionen findet meist unter b) statt. Zusammenhängende Exkurse etwa zur Pentateuchkritik, zur Chronologie oder zum DtrG fehlen. Die ohnehin kurzen Diskussionen bei den einzelnen Büchern führen deshalb zu Wiederholungen, manchmal auch mit unterschiedlichen Ergebnissen. So

wird die Datierung des Auszugs im Zusammenhang des Buches Exodus im Anschluß an J. Bimson (*Redating the Exodus*, 1978) um 1447 v.Chr. diskutiert (S. 59f), die Datierung der Landnahme unter Josua (S. 110) wird angesichts eines fehlenden Forscherkonsenses offengelassen; die Arbeit von Bimson scheint hier nicht bekannt (»Today's archaeology too often becomes tomorrow's footnote about earlier mistaken efforts«, S. 111). Für die Auslegung der Vorderen Propheten wird eine eigene Fassung des DtrG (Josua-Könige) vorausgesetzt (S. 112, 127), welcher Art es gedacht ist, ist nicht erkennbar. Eher desinteressiert wird vermerkt, daß es verschiedene Ansichten darüber von Noth über Smend bis Cross gibt (S. 122f); eine kritische Würdigung der Ansätze fehlt.

Zur Pentateuchfrage erfolgt eine kurze Darstellung der klassischen Quellenhypothese mit der abschließenden Auswertung (S. 47f), daß im derzeitigen Stand der Forschung sich die Positionen annähern. In der historisch-kritischen Tradition gehe der Trend zu traditionsgeschichtlichen (R. Rendtorff) bzw. synchronen Ansätzen (B.S. Childs). Evangelikale Theologen nähmen dagegen manche Positionen der Quellenscheidung auf. Als Beispiele hierfür werden genannt: G.J. Wenham (*Genesis 1-15*. Word 1987, xxxvii-xiv), der sich P als alte Quelle und J als Endredaktor vorstellen könne, dabei implizit die Möglichkeit einer Identität von J und Mose offenhalte, und A.P. Ross (*Creation and Blessing*, Baker 1988), bei dem J als Quelle und P als Mose anzusehen seien (S. 47). Dillard/Longman sprechen sich für eine mosaische Verfasserschaft weiter Teile des Pentateuchs aus, wobei Quellschriften eingearbeitet worden seien. Bezüglich deren Identität, ob J, E, D, P oder anders, wollen sie sich jedoch offen und undogmatisch halten, denn der Ausgangspunkt für heutige Leser sei der gegebene Text in seiner Endgestalt (S. 48).

Die Begründung, daß die Relevanz der Bibel in ihrer Endgestalt liege, dient auch bei anderen Zusammenhängen zu einem eher großzügigen bzw. nachlässigen Umgang mit den Ergebnissen diachroner Theologie. Die Fragen der historischen Genese z.B. beim Danielbuch mit seinen aramäischen sowie hebräischen Anteilen, den narrativen Texten und den Visionsberichten und deren Datierungen werden als schwierig, aber letztlich unerheblich für die Exegese gewertet: »It is impossible to resolve this issue conclusively. It makes little difference in our understanding of the final text« (S. 346). Ähnliche lakonische Wertungen, daß letztlich die Ergebnisse historisch-kritischer Theologie von geringem Belang seien, da man davon unabhängig sich ja im Trend der Forschung auf den Text in seiner Endgestalt beziehen könne und müsse, finden sich häufig am Schluß von Einzeldiskussionen. Daß hier eine erhebliche Schwäche des Buches liegt, liegt auf der Hand.

So unbestritten vorteilhaft und außerordentlich bereichernd die Aufnahme synchroner Ansätze für die Exegese sein kann, die Ausblendung einer Relevanz der historischen Verankerung der Texte für ihr Verständnis muß als Scheinlösung erscheinen. Gerade evangelikale Exegese muß sich bei allen Schwierigkeiten im Detail der Fragen nach der Historie annehmen, will sie nicht doketisch die Bodenhaftung der Offenbarung einbüßen. Selbst wenn der Trend der Zeit die historischen Fragen zur Bibel vollständig ausblenden und die Bibel nur noch selektiv als ästhetische oder als am Leser-Interesse orientierte Texte lesen sollte, wäre es für einen Glauben an den Gott der Bibel, dessen Identität aus seinen Geschichtstaten erschlossen wird, kaum möglich, die Relevanz historischer Fragen zu übersehen. Wer das Kommen des Wortes in Raum und Zeit, Geographie und Historie bekennt, wird die Texte der Heiligen Schrift mit entsprechenden Fragen lesen müssen. Die Antworten und methodischen Prämissen historisch-kritischer Exegese sind zu problematisieren, nicht die Fragestellung nach der historischen Verankerung als notwendigem Lesehorizont. Anders wird man kaum einer Doketisierung der Exegese entgegen, bei der mit dem Schwinden der historischen Relevanz auch die der theologischen einhergeht. Die Meinung von Dillard/Longman, historisch-kritische Ergebnisse könnten unkritisch als interessante Meinung angesehen werden, die zu diskutieren man sich gleichzeitig eigentlich ersparen könne, da sie eine synchrone Exegese nicht wesentlich beeinflusse, kann nicht überzeugen.

Bei dieser grundsätzlichen, kritischen Anfrage an eine starke Tendenz im hermeneutischen Ansatz dieser Einleitung bleibt doch auch auf Vorzüge hinzuweisen. Zu jedem biblischen Buch finden sich Kurzfassungen theologischer Diskussionen, durchweg aus einer konservativen Perspektive her gesehen, mit einer Zusammenfassung wichtiger Argumente, wie man sie in anderen Einleitungen kaum findet. Insbesondere auf evangelikale Theologen wird verwiesen. Daß Vollständigkeit und Tiefe bei einem solchen Buch nicht überall erwartet werden kann, muß nicht betont werden. Die Beobachtungen zu den literarischen Formen (Punkt c) fallen unterschiedlich aus. Auch wenn gelegentlich Arbeiten referiert werden, die erkenntlich nur aus Sekundärliteratur bekannt sind, sich bei den wenigen deutschen Titeln orthographische Schwächen einstellen (z.B. S. 235) und sich auch andere Unausgewogenheiten (s.o.) zeigen, sei das Buch deshalb trotz der angesprochenen Kritik insgesamt als eine neue, evangelikal ausgerichtete Einleitung empfohlen.

Herbert H. Klement

Als im deutschsprachigen Raum bislang erste größere Einleitung in den katholischen Kanon des AT, der auch die deuterokanonischen Bücher einschließt, wird die von E. Zenger herausgegebene Arbeit im Vorwort vorgestellt und damit auch die Herausgabe erläutert. Nicht daß es keine Einleitungen geben würde, die sich der alttestamentlichen Apokryphen angenommen hätten (u.a. O. Eißfeldt³1964; L. Rost²1979); hier wird jedoch der katholischen Ordnung gefolgt, d.h. es wird die Geschichte von Susanna als Dan 13 besprochen, die Bücher Tobith und Judith nach Esra und vor Esther etc. Neben Erich Zenger, auf den die Konzeption und weiterhin der Hauptteil der Texte (220 Seiten) zurückgehen, haben mitgearbeitet: Georg Braulik (Deuteronomium, Einführung DtrG), Herbert Niehr (Josua, Richter, Samuel, Könige, Daniel), Georg Steins (Chronik, Esra, Nehemia), Helmut Engel (Makkabäer, Tobith, Judith), Ludger Schwiener-Schönberger (Hiob, Sprüche, Kohelet, Hohelied), Silvia Schroer (Weisheit), Johannes Marböck (Sirach), Hans-Winfried Jüngling (Jesaja), Ivo Meyer (Jeremia, Klagelieder, Baruch/Brief Jeremias) und Frank-Lothar Hossfeld (Ezechiel). Das Buch versteht sich als Lehr- und Studienbuch für den universitären Unterricht und ist deshalb mit zahlreichen Inhaltstabellen und Graphiken didaktisch ausgestattet worden.

Formal folgt die Behandlung der einzelnen biblischen Bücher einem mit geringen Variationen gleichen Schema: 1. eine breitere Literaturliste getrennt nach Kommentaren und Einzelstudien; 2. Aufbau des Buches (synchron); 3. Entstehung des Buches (diachron); 3. Geschichtlicher Kontext; 4. Schwerpunkte der Theologie und 5. Theologiegeschichtliche Relevanz des Buches. In dieser Liste wird begrüßenswerterweise anders als in der Tradition der alten Einleitungen ein stärkeres Gewicht auf die synchrone Perzeption der biblischen Bücher in ihrer Endgestalt gelegt. Während dabei für die diachronen Fragen nach der historischen Verortung der Bücher meist ein traditioneller Stand der historisch-kritischen Forschung rezipiert wird, bietet die synchrone Wahrnehmung der Bücher die Möglichkeit zu Einsichten und Verstehenshorizonten, die in der ausschließlichen Fokussierung klassischer Einleitungen auf die Hypothesen zu den Textgenesen methodisch weitgehend ausgeblendet waren. Dieser Ansatz erscheint verheißungsvoll, wenn er in dieser Einleitung auch weitgehend nur tastend eingebracht wurde und leider kaum Einfluß auf die diachrone Darstellung der Bücher erkennen läßt. Es liegt da-

mit eine Einleitung vor, die in der Beachtung der Endgestalt eine Reihe hilfreicher Ansätze beisteuert, jedoch in weiten Teilen – zu oft mit der kurzlebigen und Alternativansätze ausgrenzenden Beanspruchung eines Forscherkonsenses – traditionelle Fragestellungen und Antworten kaum weiterführt oder Engführungen überwindet. Hier bieten die vorhandenen Einleitungen von B.S. Childs oder R. Rendtorff im Kontext historisch-kritischer Arbeit wesentlich mutigere Ansätze.

Inhaltlich gibt es, wie bei einem Werk mit mehreren Autoren kaum anders zu erwarten, durchaus Unterschiede in der Darstellung. Während z.B. Niehr in der Bearbeitung der Vorderen Propheten eher ausgetretene Positionen noch einmal leidenschaftslos zusammenfaßt, versucht z.B. Zenger nach einem Abriß zur Pentateuchforschung einen eigenen Kompromißansatz zu begründen. Danach sei die Genese des Pentateuch als Mischung von drei Überlieferungsströmen (oder Quellen: nicht-priesterliche Texte ähnlich wie *J*; priesterliche Texte wie *P*; deuteronomische Texte wie *D*) zu begreifen, die vor ihrem Zusammenfließen je ihre eigene Geschichte gehabt hätten. Der erste Strom sei zu einer ersten übergreifenden Geschichtsdarstellung in der Zeit Hiskias als Reflex auf die Zerstörung Samarias geworden, von Zenger *Jerusalemers Geschichtswerk* genannt und *JG* sigliert (ähnlich wie traditionell *JE* oder eine Art spätdatiertem *J*). Nach der Zerstörung Jerusalems wurde *JG* fortgeschrieben zu einem *Exilischen Geschichtswerk*, als *dtrJG* abgekürzt. Dazu als teilweiser Gegenentwurf entstand nach Zenger ebenfalls in der Notzeit des Exils unter Einfluß der Theologie Jeremias und Hesekiels die *Priesterliche Grundschrift* (*PG*), die später von Exilrückkehrern nach Jerusalem mit weiteren Materialien angereichert (supplementiert, deshalb *PS*) worden sei. Der dritte Strom »entspringt« mit einem hiskianischen Dtn, das z.Zt. Josias überarbeitet worden sei, und mündet dann exilisch in das »DtrG« ein. Ein Vorschlag für eine Abbreviation der verschiedenen Dtn-Ausgaben wird hier nicht mehr unterbreitet, genausowenig wie eine Spezifizierung dessen, was Zenger unter DtrG versteht – angesichts der polyphonen Forschungssituation zum DtrG (H. Weippert 1985, 249), in der die verschiedenen Ansätze lediglich schulimmanent konsensfähig scheinen (H.D. Preuß 1993, 245), wäre ein Hinweis darauf, was sich für ihn hinter dem Kürzel DtrG verbirgt, heute zum Verständnis der Aussage nötig. Für den Zusammenfluß der drei Ströme (*dtrJG*; *PS*; Dtn aus DtrG) bietet Zenger dem Leser in Analogie zu Ansätzen von W.H. Schmidt zwei Alternativen zur Auswahl. – Ob dieser Versuch einer Rettung der klassischen diachronen Ansätze zur Pentateuchentstehung tatsächlich die Fragen der Lösung nähergebracht hat, darf bezweifelt werden.

Als anregend können die Beobachtungen zum synchronen Aufbau und der Anordnung der Texte gelten (u.a. Bundesbuch 120; Deuteronomium 83; Rut 145; Sprüche 156f; Kohelet 264f; Hohelied 273; Dodekapropheten). Insbesondere die Ausführungen zum literarischen Aufbau des Psalters verdienen Aufmerksamkeit. Hier findet die neuere Psalmenforschung, die durch einen nordamerikanischen (G.H. Wilson; J.C. McCann; P.D. Miller u.a.) und einen deutschsprachigen Forscherkreis (N. Lofink, E. Zenger, F.-L. Hossfeld; M. Millard u.a.) repräsentiert wird, volle Aufnahme. Das Augenmerk richtet sich auf die Verkettung der Psalmen durch Stichworte (schon bei F. Delitzsch, M. Buber), die Art der Zusammenstellung von Psalmengruppen und die »Architektur« des Psalters als Ganzem. Die Obsession der formgeschichtlichen Psalmenforschung mit der Suche nach und – bei Bedarf – kreativen Konstruktion von jeweils einem vorkanonischen, liturgischen, kultischen etc. »Sitzen im Leben« der Einzelsalmen bzw. Psalmteile tritt hier deutlich zurück hinter dem Interesse an der Bedeutung und Funktion des Psalms im Buch der Psalmen. Da mit E. Zenger ein Hauptbeteiligter der Forschungsrichtung zu Wort kommt, ist hier bereits in knapper, lehrbuchmäßiger Zusammenfassung ein aktueller Trend der Psalterforschung zugänglich gemacht.

Insgesamt liegt damit eine weitere historisch-kritisch orientierte Einleitung vor, die als Lehrbuch zum Gebrauch für Studenten gedacht ist. Die Aufnahme synchroner Ansätze ist zu begrüßen, die Integration mit diachronen Ansätzen ist wenig erfolgt. Daß Einsicht in synchrone Zusammenhänge gelegentlich »natürlich die Sicherheit literarkritischer Rekonstruktionen vermindert« (so G. Braulik, »Die Funktion von Siebenergruppierungen im Endtext des Deuteronomiums«. FS N. Füglistner, hg. F.V. Reiterer. Würzburg: Echter 1991, 49), wird in der vorliegenden Einleitung leider noch nicht exemplifiziert. Hier liegt weiterer Forschungsbedarf vor.

Herbert H. Klement

3. AT-Exegese

Martin Holland/Volker Steinhoff. *Das Buch der Richter und das Buch Rut*. Wuppertaler Studienbibel. Reihe Altes Testament. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1995. 316 S. (kt.). DM 38,-

Der vorliegende Band der Wuppertaler Studienbibel enthält die Kommentare zum Buch der Richter von Martin Holland (S. 13-234) und zum Buch Rut von Volker Steinhoff (S. 235-316). Die Anlage beider Kommentare folgt der bewährten Art der Wuppertaler Studienbibel. Beide Kommentatoren bieten eine Einleitung, eine eigene Übersetzung, gefolgt von der Auslegung des Buches, und ein Literaturverzeichnis, das jeweils überwiegend deutschsprachige Literatur auflistet. Holland bietet zudem ein Orts-, ein Personen- und Völker- sowie ein Stichwortregister.

In Hollands knapper Einleitung zum *Buch der Richter* (Ri) wird die Enttäuschung Gottes über Sein Volk zum Hauptthema des Ri gemacht. Der Götzendienst der Israeliten enttäusche Gott, so daß Gott Israel strafe, indem Er sich zurückziehe. Den Ri 2 dargelegten Kreislauf erwähnt Holland dagegen nur am Schluß.

Der möglichst wortgetreu am MT orientierten Übersetzung des Textes folgt die homiletische Auslegung und schließlich eine homiletische Zusammenfassung der einzelnen Abschnitte. Die Übersetzung wirkt allerdings oft zu holprig (z.B. 1,14: »sie verführte ihn, zu fordern von ihrem Vater das Feld«) und ist in Teilen bei aller erstrebenswerten Genauigkeit ungenau (z.B. 6,2, richtig ist: die Söhne Israels machten sich [d.h. bauten sich] Löcher/Zisternen). Einer der problematischsten Bereiche ist jedoch die Textkritik, was stellvertretend anhand der Behandlung der LXX verdeutlicht werden soll. Hier unterscheidet Holland die beiden wichtigsten Manuskripte, den *Codex Alexandrinus* und den *Codex Vaticanus*, meist nicht konsequent (z.B. S. 78, Anm. g [zu 4,23], richtig ist: A bietet $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$ $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$, und B folgt MT: $\acute{\omicron}$ $\theta\epsilon\acute{\omicron}\varsigma$), während er die LXX in anderen Fällen ungenau zitiert (z.B. 2,15: »sie schrien zu Jahwe« [S. 55; der Rezensent konnte dieses »Zitat« jedoch nur im Apparat der BHK³ zu 2,15 und der BHS zu 2,16 finden]). Die Lesarten und Ergänzungen einzelner Versionen tauchen sogar in der Übersetzung auf (z.B. 7,5; 16,14; 20,30; 21,11), wobei diese allerdings in den Anmerkungen ausgewiesen sind. Es bleibt jedoch zu fragen, ob die textkritische Analyse dem Leser wirklich helfen wird.

Leider fließen in den Kommentar auch historisch-kritische Anmerkungen ein. So datiert Holland zwar »wesentliche Teile des Buches«

vor die Davidszeit und schließt »reguläre Quellenschriften« aus (S. 20), jedoch findet er immer wieder Hinweise auf Quellen, wie z.B. das aus der Richterzeit stammende (S. 84) Deboralied als »vielleicht das älteste hebräische Stück überhaupt« (S. 20) oder die aus davidischer Zeit stammende Liste der nicht eroberten Städte (S. 35). Holland deutet an, daß die Gideonerzählung aufgrund der beiden Namen ›Gideon‹ und ›Jerubbaak‹ eine Sammlung verschiedener Erzählungen sein könne (S. 94), und er kann sich – wenn auch mit Vorbehalten – mit einem Deuteronomistischen Rahmen, den er in 1,1-3,6 sieht, sowie mit Noths Theorie der Amphiktyonie (s. z.B. zu 1,28; 3,3; oder S. 98) anfreunden. An seiner Auslegung wird zudem deutlich, daß Holland mit einer Abfassung oder zumindest Redaktion des Ri nach dem frühen 8. Jh. v.Chr rechnet (vgl. S. 58, 144). Glücklicherweise bleiben diese Ausführungen jedoch in diesem in einer konservativen Reihe erschienenen Kommentar ohne bedeutsamen Einfluß auf die Auslegung.

Holland gliedert das Ri in vier Teile: 1. »Der drohende Untergang des Volkes Gottes« (1,1-3,6); 2. »Die Not Gottes« (3,7-9,57); 3. »Gottes Umgang mit den Seinen« (10,1-16,31); 4. »Israel ohne Gott« (17,1-21,25). Die Auslegung bietet eine knappe Erklärung fast jedes Verses. Nach einigen archäologischen Hinweisen werden die Verse und Abschnitte des Ri auf die heutige Zeit der Gemeinde Jesu sowie das Leben des Christen und seine Beziehung zur Welt angewandt. Theologisch wird der Text typologisch-dispensationalistisch ausgelegt. So erklärt Holland richtungweisend: »Mit prophetischem Blick erkennt das Richterbuch den geistlichen Hintergrund des Volkes Gottes und dessen Führung Gottes durch sieben Epochen« (S. 73). Mit Hinweis auf das Verb יָשַׁע , das »der in der Bibel am häufigsten vorkommende Begriff für Gottes Rettung« sei (S. 54), argumentiert er, daß die Richter Israel Heil gebracht hätten, übersieht dabei jedoch, daß diese Wurzel im Ri nur fünfmal in Verbindung mit nur vier Richtern gebraucht wird. In den Richtern sieht Holland typologische »Rettergestalten«, mit denen Gott seine zukünftige Rettung durch Jesus Christus vorausschattete. Drei kurze Beispiele sollen hier zur Veranschaulichung genügen. Schamgar illustrierte den gescheiterten Versuch Gottes, Israel durch einzelne Menschen zu retten, so daß Gott später selbst kommen mußte. Gideon wird als Glaubensheld dargestellt, der jedoch auch Fehler machte. Simson schließlich weise als ein Vorbild im Glauben (Hebr 11) auf Christus hin, der durch Seinen Tod viele rette. In der Auslegung zu Kap. 17-21 konzentriert sich Holland auf die Darstellung des gottlosen Handelns Israels und übertragend auch des heutigen Volkes Gottes und des einzelnen Christen. – Da sich Holland fast ausschließlich auf die typologische Auslegung konzentriert, bietet er kaum gründliche Exegese, die den Text in seinem lite-

rarischen oder historischen Kontext verständlich machen würde. Dies ist bei einem offensichtlichen Mangel an deutschsprachigen Kommentaren zum Ri zu bedauern. Wer allerdings einen erbaulichen und auf Christus hinweisenden Kommentar sucht, wird diesen Kommentar gerne benutzen.

Holland bezieht den Leser ständig in die Auslegung ein. Besonders in der ersten Hälfte des Kommentars präsentiert er seine Ergebnisse oft als rhetorische Fragen, oder er stellt eine Frage, um den Leser zum Mitdenken zu bewegen. Einige dieser Fragen sind allerdings ohne zusätzliche Vorkenntnisse nur schwer zu beantworten, so daß dieser Stil auch ermüdend und unbefriedigend wirken kann. Sehr zu begrüßen sind Hollands Querverweise auf andere biblische Bücher, die den dargestellten Sachverhalt erläutern oder kurze Wortstudien bieten. Auch hier ist der Leser gefordert, die angeführten Verse sinnvoll zu verbinden. In der Einleitung fehlen die Überschriften vor den Ausführungen zur Verfasserfrage, Abfassungszeit und zur Stellung im Kanon. Vor allen Dingen aber kann man Hinweise auf die zwei beim Ri stark voneinander abweichenden Versionen der LXX, den *Codex Alexandrinus* und den *Codex Vaticanus*, erwarten, auf die Holland auch des öfteren hinweist. Im Literaturverzeichnis fehlen u.a. die Veröffentlichungen von Noth, Weiser und anderen zitierten Autoritäten. Für den gewählten homiletischen Ansatz wäre zudem die Berücksichtigung der Auslegungen von Dale Ralph Davis, *Such a Great Salvation: Expositions of the Book of Judges*, Expositor's Guide to the Historical Books (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1990), und Gary Inrig, *Gottes Kraft reicht weiter ...: Ein Gang durch das Buch der Richter*, Übers. Peter Arhelge, Überarb. Dieter Boddenberg, 2. Aufl. (Dillenburg: Christliche Verlagsgesellschaft, 1989), hilfreich gewesen.

Die Auslegung zum *Buch Rut* (Rt) stammt aus der Feder von Volker Steinhoff. In seiner Einleitung sieht Steinhoff die Signifikanz des Buches, das wahrscheinlich in den ersten Regierungsjahren des Königs David geschrieben worden sei, darin, daß es die Vorgeschichte Davids erzähle. Das Rt, das »literarisch und theologisch ... zum Feinsten [gehört], was das Alte Testament zu bieten hat« (S. 240), wird als literarische Einheit ausgelegt und im Gefolge Campbells als »historische Kurzgeschichte« (S. 243) beschrieben. So legt Steinhoff in seiner 80seitigen Auslegung einen literarischen Schwerpunkt, auch wenn er sich wohl aus Platzgründen auf die grundlegenden Aussagen konzentrieren muß. Neuere literarische Methoden bleiben jedoch unberücksichtigt. Der stilistische Aufbau des Rt wird im Wechsel von Erzählung und Dialog gesucht, und seine theologische Botschaft, die in fast jeder Handlung sichtbar werde, zielt auf die gelebte und erfahrene

רָצוֹן (»Güte, leidenschaftliche Loyalität und Treue, verlässliche Liebe, die Wort hält« [S. 239]).

Die eigene Übersetzung ist am MT orientiert und liest sich – von wenigen Ausnahmen abgesehen – flüssig. Die grammatisch-historische Exegese mit ihrem Schwerpunkt auf Wortstudien konzentriert sich auf die einzelnen Satzteile jedes Verses und bietet eine erfrischende, gut nachvollziehbare und gut belegte Auslegung im jeweiligen historischen und literarischen Kontext. Die Erläuterungen zum historischen, v.a. sozialen Hintergrund erhellen die Sitten im alttestamentlichen Israel und die Verhaltensweisen der beteiligten Personen, während die auf dem hebräischen Text basierenden Wortstudien zu zahlreichen Wörtern ihre Bedeutung in ihrem literarischen Kontext im entsprechenden Vers, Kapitel und im Rt entfalten. So gelingt es Steinhoff, das Rt verständlich auszulegen. Die Präsentation der hebräischen Wörter in einer eigenen, leicht lesbaren Umschrift mit einer unmittelbar folgenden Übersetzung wird zudem dem angesprochenen Leserkreis, der in der Gemeinde zu suchen ist, entgegenkommen.

Das Rt wird in seine vier Kapitel aufgeteilt. Das erste Kapitel betone das Thema der Rück- bzw. Heimkehr, was durch den häufigen Gebrauch der Wurzel שׁוּב deutlich werde. Anschaulich wird das Dilemma von Noomi beschrieben, die in der Fremde ihren Mann und ihre Söhne verliert und somit aller Zukunftsaussichten beraubt ist, als sie fast alleine nach Bethlehem zurückkehrt. Das zweite Kapitel habe das Lob wegen erwiesener רָצוֹן und Segenswünsche zum Thema. So werde Rut für ihre רָצוֹן Noomi gegenüber und Boas für seine רָצוֹן Rut gegenüber gelobt. Steinhoff gelingt es, den biblischen Bericht anschaulich und leicht verständlich auszulegen, wozu die ausführlichen Erläuterungen zu Erntegepflogenheiten im alttestamentlichen Israel, die Beschreibung der schrittweisen Annahme Ruts in den Familienverband Boas' und der dreiseitige Exkurs zu אָל erheblich beitragen. In der Auslegung zum dritten Kapitel konzentriert sich Steinhoff auf die gezielte Planung und Durchführung der Absicht Noomis, Rut lösen zu lassen, und Boas', Rut zu lösen. Obwohl Jahwe in diesem Kapitel nur zweimal genannt werde, sei doch deutlich, daß Er mit Seiner רָצוֹן am Werk sei. Ein Exkurs zur Leviratehe rundet Steinhoffs Erläuterungen zum dritten Kapitel ab. Im vierten Kapitel gehe es schließlich um die von Boas geschickt eingefädelte öffentliche Bestätigung der privaten Abmachungen der vorhergehenden Nacht. Im Happy End richte sich das Augenmerk sodann auf Rut, die eine neue Zukunft erhalten habe, und Noomi, deren Familie durch die Leviratehe erhalten bleibe.

Daß die Richterzeit zwischen 1200 und 1020 v.Chr. (S. 246) angesiedelt wird, hat keinen Einfluß auf die Auslegung. Aufgrund der Anlage

des Kommentars werden kaum homiletische Hilfestellungen gegeben. Positiv sind die fast 150 Fußnoten zu nennen, die Quellenangaben und weitere Hintergrundinformationen enthalten. Einige Fußnoten bieten jedoch statt des vollständigen Erstbelegs nur einen Kurzbeleg (z.B. S. 242, Fußnote 7; oder S. 263, Fußnote 26), was besonders dann auffällt, wenn das zitierte Werk im Literaturverzeichnis, das aber nur eine Auswahl der zitierten Veröffentlichungen bietet, fehlt.

Summa: Trotz der angemeldeten Kritik gelingt es Holland, das in der Gemeinde häufig vernachlässigte Buch der Richter für eine Leserschaft zugänglich zu machen, die das Alte Testament typologisch auf Christus und die Zeit der Gemeinde hin interpretiert. Diese Leser werden in dem Kommentar zahlreiche Beispiele sowie erbauliche Predigt- und Bibelstundenhilfen finden. – Steinhoffs Kommentar zum Buch Rut ist für voll- und nebenamtliche Mitarbeiter in der Gemeinde geeignet, die dieses Buch in seinem literarischen und historischen Kontext verstehen wollen, ohne mit neueren literaturwissenschaftlichen Auslegungsmethoden konfrontiert zu werden, und die nicht auf unmittelbare homiletische Hilfe angewiesen sind. Der Kommentar wird daher getrost seinen verdienten Platz in der Privatbibliothek des (leitenden) Gemeindemitarbeiters einnehmen dürfen.

Wolfgang Bluedorn

Beat Weber. *Psalm 77 und sein Umfeld: Eine poetologische Studie*. BBB 103. Weinheim: Beltz-Athenäum, 1995. 362 S., DM 98,-

Als Ausdruck eines gewissen Unbehagens gegenüber einer primär historisch-genetisch bestimmten Psalmenauslegung möchte Beat Weber seine Untersuchung zu Psalm 77 verstanden wissen. Die Veröffentlichung geht zurück auf die von Klaus Seydlitz betreute und im Sommer 1994 an der Universität Basel angenommene gleichnamige Dissertation. Während die »klassische« historisch-kritische Psalmenforschung sich auf gattungs- und kultgeschichtliche Erhebungen und die Erarbeitung eines sozio-historischen Milieus konzentrierte (Psalm als Textdokument), der kanonische Ansatz Psalmen in ihrer Einbettung in Psaltersammlungen und Kanonisierungsprozesse bedenkt (Psalm als Glaubenszeugnis), wählt Weber seinen Ausgangspunkt bei einem literaturwissenschaftlichen Ansatz (Psalm als Kunstwerk). Der Erhebung der »poetologischen« Dichte nachgeordnet seien dann die historischen und redaktionsgeschichtlichen Fragen ebenfalls aufzugreifen, der synchronen Wahrnehmung des Psalms gebühre jedoch ein metho-

disch begründeter Vorrang. Dieser Ansatz versucht zu erfassen, ob und wenn ja, welchen Einfluß die poetische Gestaltung einer Aussage auf ihren Inhalt ausübt (R. Alter: »What difference does it make to the content of the psalms that they are poems?«). Neben den Arbeiten von R. Alter und J.L. Kugel schließt sich Weber für seine Studie vor allem an die Psalmenforschung von Adele Berlin (*The Dynamics of Biblical Parallelism*, 1985; *Biblical Poetry through Medieval Jewish Eyes*, 1991) an.

Die Ausführungen gliedern sich in drei Hauptteile: Der erste (Annäherungen, S. 1-35) begründet die gewählte Vorgehensweise, der zweite (S. 36-198) konzentriert sich auf die poetologische Untersuchung des gewählten Psalms, der dritte (S. 199-309) ergänzt diachrone und kanonische Betrachtungsweisen. Ein Ergebnisresümee und drei Anhänge (S. 310-326) nebst Bibliographie runden die Arbeit ab.

Im Zweiten Teil vor allem wird der gewählte literaturwissenschaftliche Ansatz exemplifiziert. Weber analysiert einen siebenstrophigen Aufbau (I: 77,2-4; II: 5-7; III: 8-10; IV: 11-13; V: 14-16; VI: 17-19; VII: 20-21). Zunächst werden die Strophen kolonweise untersucht. Nach der jeweiligen textkritischen Erörterung und Übersetzung wird detailliert der Befund zu den Fragehorizonten Grammatik, Semantik und Poetik erhoben und davon getrennt abschließend die Aussagetendenz (Pragmatik/Rhetorik) zusammengefaßt. Nach dieser Analyse erfolgt die Beschreibung der Architektur des Psalms nach Strophen und Stanzen. Weber faßt jeweils die ersten und letzten drei Strophen zu je einer Stanze zusammen, wodurch die mittlere Strophe VI als (kürzere) Scharnierstanze gleichzeitig eine verbindende/überleitende wie strukturell und inhaltlich zentrale Funktion wahrnimmt. Eine Reihe von Beobachtungen zur Verzahnung der Strophen untereinander und intertextuelle Verweise ergänzen die Gliederung.

Eine Gattungszuweisung in die klassischen Gruppen Individualklagelied, Volksklagelied, geistliches Lied etc. hält Weber für wenig dienlich. Obwohl in der ersten Person geschrieben, artikuliert das sprechende ›Ich‹ des Psalms doch ein Wir-Bewußtsein, so daß Weber die Bezeichnung ›Mittlerklage‹ wählt, nicht zuletzt deshalb, weil sich das sprechende Ich mit der Nennung von Mose und Aaron am Schluß (77,21) auch als in deren Tradition betend begreifen lassen kann (S. 193ff).

Die Entstehung des Psalms setzt eine nationale Katastrophe voraus, wie sie mit dem Exil oder der Zerstörung des Nordreichs gegeben wäre. Weber findet Indizien für einen Nordreichsbezug des Psalms (V. 16: »Du hast dein Volk mit [deinem] Arm erlöst, die Nachkommen Jakobs und Josephs«), die eine hiskianische Entstehung denkbar erscheinen lassen, ein exilischer Hintergrund erscheint ihm

jedoch eher wahrscheinlich; als möglich könne auch eine exilische relecture (mit oder ohne Textfortschreibung; Psalmen als Wiederverwendungsliteratur) einer im Kontext der Zerstörung des Nordreichs entstandenen Erstfassung angesehen werden. Sicherheit lasse sich nicht gewinnen, jedoch scheint ihm die Theologie des Psalms im Vergleich zu dem von ihm mit der gängigen Bibelkritik spätexilisch angesetzten Dtjes trotz mancher Bezüge wegen des noch nicht ausgeprägten eschatologischen Horizontes diesem zeitlich vorgeordnet werden zu müssen (S. 247).

Überlegungen zur Verortung des Psalms in der Gruppe der Asafpsalmen und im Psalter widmet sich das abschließende Kapitel des dritten Hauptteiles. Diese Erörterungen zur Theologie der redaktionellen Anordnung des Asafpsalters und seiner Einbindung in das dritte Psalmbuch sowie seine Funktion innerhalb des theologischen Aufbaus des ganzen Psalters greifen Ansätze neuester Forschungsentwicklung (vgl. u.a. K. Seybold/E. Zenger [Hgg.], *Neue Wege der Psalmenforschung*. FS W. Beyerlin. Freiburg i.Br. 1994) auf und führen sie weiter. Diese von einem synchronen/kanonischen Ansatz ausgehenden Analysen verdienen ganz sicher das Interesse evangelikaler Theologen.

Insgesamt vermag diese Arbeit dem exegetischen Forscher eine Vielzahl von Anstößen zur Anatomie des Psalms zu vermitteln. Als die Lektüre beeinträchtigend wirkt jedoch eine nomen- und fremdwort-trächtige Sprache, die sicher mit der Entstehung als Dissertation begründet ist, jedoch den Zugang zu den Ergebnissen, insbesondere auch dem methodischen Ansatz, für ein breiteres Lesepublikum nicht erleichtert. Eine separate Darstellung des Ansatzes, die nicht nur die Kommunikation mit dem Forscherkollegen vor Augen hat, sondern auch den Studierenden und interessierten Exegeten informieren und einführen will, wäre als Ergänzung anzuregen. Dies scheint umso wichtiger, als der gewählte Ansatz ja u.a. in dem von vielen Evangelikalen seit langem geteilten Unbehagen an der traditionellen, genetisch orientierten Psalmenexegese eine Begründung hat und auch für die Anwendung in der Gemeindepraxis unmittelbar hilfreiche Zugänge zu vermitteln vermag. Eine solche didaktisch-methodisch orientierte Einführung in die Psalmen- und Psalterexegese, wie sie hier auf Forschungsebene vorgestellt ist, wäre deshalb sehr zu begrüßen.

Herbert H. Klement

Der Psalmenkommentar besteht aus zwei Teilen: einer zwanzigseitigen Einleitung zur Psalmenammlung und der Auslegung der einzelnen Psalmen. Diese Auslegung der Psalmen wird wiederum gegliedert: Am Anfang steht jeweils eine Übersetzung des Psalms vorwiegend aus dem hebräischen Text, gefolgt von einzelnen Bemerkungen zur Übersetzung, dann eine Situationsbeschreibung des Psalms, wobei entweder die Situation geschildert wird, aus der heraus der Psalm entstanden sein könnte, oder die Zielsituation, in die der Psalm hineinspricht. Am Schluß folgt eine extrem kurze Gliederung und die Einzelauslegung, wobei der Autor versweise vorgeht.

Die Einzelauslegungen zu den Psalmen 1-50 sind von unterschiedlicher Länge. Die Länge der Auslegung wird offensichtlich nicht von der Länge des individuellen Psalms bestimmt, wie folgende Beispiele zeigen sollen: Psalm 1 besteht aus 6 Versen mit 4 Seiten Auslegung; Psalm 2 besteht aus 12 Versen mit ebenfalls nur 4 Seiten Auslegung; Psalm 18 hat 51 Verse, dafür werden 10 Seiten Auslegung angeboten; Psalm 19 hat 15 Verse mit 4 Seiten Auslegung; Psalm 22 hat 32 Verse, die auf 7 Seiten erklärt werden; Psalm 32 hat 11 Verse mit ebenfalls 4 Seiten Auslegung; Psalm 50 hat 23 Verse, die ebenfalls nur auf 4 Seiten erklärt werden. Die unterschiedliche Länge der Einzelauslegung macht deutlich, daß auch das Niveau der Auslegung von unterschiedlicher Qualität sein kann.

Es würde den Rahmen dieser Buchbesprechung sprengen, wenn man durchgehend auf die Einzelauslegungen eingehen würde. Deshalb soll exemplarisch an einzelnen Psalmen gezeigt werden, welches Niveau die Auslegung hat. So wird z.B. Psalm 1 allgemein gut ausgelegt, jedoch fehlen Ausführungen über die Funktion als einleitender Psalm in die gesamte Psalmenammlung mit den zu diesem Thema wichtigen Arbeiten, z.B. von Wilson und Millard. Für die Auslegung von Psalm 2 wünschte man sich, daß der Autor etwas mehr die einzelnen Verse und Aussagen erklärt hätte. So fehlt z.B. in Psalm 2 der eindeutige Bezug zum Neuen Testament. Es wird auch nicht erklärt, worin der Unterschied der Aussage von Psalm 2,9 im Alten und Neuen Testament liegt. Wir haben zu diesem Vers lediglich einen Hinweis auf die Septuagintalesung im Neuen Testament. Außerdem wird in Psalm 2 die doch nicht unwesentliche Aufforderung »Küß den Sohn« ebenfalls nicht erklärt. Die Auslegung von Psalm 8 ist teilweise eigenwillig. So wird auf Seite 78 gesagt, daß David mitten im Beten eine

Offenbarung über das Wesen des Menschen erhält. Es wird aber nicht gezeigt, und man kann es auch nicht zeigen, wie diese Aussage anhand des Psalms zu begründen wäre. Auch in Psalm 8 fehlt eine christologische Auslegung, wie der Psalm sie im Hebräerbrief erfährt. Und in der Auslegung zu Psalm 22 vermißt man den christologischen Bezug dieses Psalms. Vollkommen unerklärlich ist, weshalb in Vers 17 der letzte Satz des hebräischen Textes nicht übersetzt wird und auch in den Bemerkungen zur Übersetzung nicht auf die andersartige Lesung der Septuaginta hingewiesen wird. Der dritte Satz des 17. Verses fällt unter den Tisch. Gut ist allerdings in Psalm 22, daß der Autor zunächst versucht, ihn von dem Blickwinkel Davids her auszulegen. Das kann aber, da der Psalm auch im Neuen Testament zitiert wird, nicht die einzige Auslegungsmöglichkeit sein. Sehr erfreulich ist, daß in der Auslegung zu Psalm 23 die eindeutige Aussage gemacht wird, daß dieser Psalm nicht aus der Vorstellungswelt eines Hirten, so wie wir ihn heute kennen, entstanden ist, sondern daß der Hirte ein Titel für den altvorderorientalischen König war. Leider wird aber dieser Gedanke in der Auslegung dann nicht konsequent verfolgt. Die Auslegung zu Psalm 32 ist insgesamt recht zufriedenstellend, ohne daß aber in die Tiefe gegangen wird. Die Auslegung zu Psalm 45 umfaßt lediglich 3 Seiten, obwohl der Psalm aus 18 Versen besteht. Hier wird recht pauschal versucht, diesen – zugegebenerweise nicht leichten – Psalm zu erklären. Dadurch gewinnt man den Eindruck, daß die Auslegung darum eher oberflächlich ist, weil man diesen Psalm keiner bestimmten Situation zuordnen kann.

Zusammenfassend ist zu der Einzelauslegung zu sagen, daß sie recht unterschiedlich ist. Man wünscht sich häufig mehr Erklärungen zum Bibeltext. Wertvoll wäre sicherlich auch gewesen, wenn jeder Psalm mit einer thematischen Überschrift versehen worden wäre und wenn die Einteilung zu den einzelnen Psalmen aus vollständigen Sätzen bestanden hätte. Die Einleitung zu den Psalmen ist einerseits recht brauchbar und andererseits auch eigenwillig. So wird z.B. auf Seite 15 gesagt, daß die Erwähnung der Psalmen in Lukas 24,44 ein spezieller Hinweis auf diese sei. Es wird übersehen, daß Lukas 24,44 die sogenannte Kanonformel enthält. Psalm 119 wird als ein Monstrum bezeichnet, was nun nicht der Tatsache entspricht, da Psalm 119 eine literarische und theologische Kostbarkeit ist. Zu den Psalmenüberschriften wird auf Seite 19 gesagt, daß sie historisierende Beischriften wären, die erst später im Zuge der Überlieferung hinzugekommen seien. Es wird aber nicht begründet, weshalb man diese Ansicht vertritt; die Ansicht wird von Kraus lediglich kommentarlos übernommen. Sehr vermißt wurden Ausführungen über die Psalmen innerhalb des israelitischen Kultus und über die Erwähnung der Op-

fer in den einzelnen Psalmen. Außerdem wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Autor etwas über die Psalmen als Lieder geschrieben hätte. Die Einführung in die literarische Eigenart der Psalmen kommt wesentlich zu kurz, der Autor kennt lediglich drei Ausprägungen des Parallelismus. Zur poetischen Sprache gehört aber mehr als nur der Parallelismus, sondern auch andere rhetorische Mittel wie etwa Leitwörter, Stilfiguren, Tropen usw. Erfreulich ist, daß der Autor das Thronbesteigungsfest und einen Bundesfestkult als Sitz im Leben für die Psalmen ablehnt. Eigenartig und eigenwillig sind seine Ausführungen über das Gebet. So soll es in Israel ein Tempelarchiv gegeben haben, in dem Gebetshilfen vorhanden gewesen seien. Uns fehlt jedoch ein Hinweis im Alten Testament darauf. Unverständlich ist der Satz auf Seite 29, daß Beten nicht spontan möglich wäre. Ebenso unverständlich ist die Aussage auf der gleichen Seite, daß die spontan gesprochenen Gebete oft kraftloser wären als die mit gepflegter und entwickelterer Gebetsprache.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Schneiders Auslegungen zu den Psalmen 1-50 von unterschiedlicher Qualität sind, daß die Auslegungen zu verschiedenen Psalmen, obwohl nicht in die Tiefe gegangen wird, doch recht brauchbar sind, daß aber auf der anderen Seite die Auslegung von einer gewissen Eigenwilligkeit geprägt ist.

Helmuth Pehlke

Gorden J. Wenham. *Genesis 16-50 Word Biblical Commentary*. Dallas: Word Books, 1994. 517 S., ca. DM 48,-

Victor P. Hamilton. *Genesis 18-50. New International Commentary to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1995. 774 S., ca. DM 64,-

Einen Kommentar über das erste Buch Mose (Genesis) zu schreiben gleicht dem Vorhaben, Eulen nach Athen zu tragen. Denn die Genesis ist das am häufigsten kommentierte Buch des Alten Testaments. Und sollte es nach dem Erscheinen von Westermanns monumentaler dreibändiger Auslegung (mit insgesamt 1850 Seiten) noch etwas Neues unter der Sonne zu entdecken geben? Sowohl Wenham als auch Hamilton sind sich dieser Last bewußt und nehmen die Herausforderung an (s. jeweils die Vorworte zum ersten Band), wodurch zwei renommierte englischsprachige evangelikale Reihen um je einen zweibändigen Genesiskommentar bereichert sind. Während die NICOT-Serie als konservativer gilt, gibt es unter den WBC auch Bände mit kritischen Ansätzen. Dennoch gibt es im deutschsprachigen Raum

nichts Vergleichbares auf evangelikaler Seite von derartigem Niveau. Hamilton, Professor in Wilmore/Kentucky, USA, ist der Verfasser eines bibelkundlichen *Handbook on the Pentateuch* (Grand Rapids, 1982), während Wenham, Professor in Cheltenham, GB, vor allem durch seine Kommentare zu Leviticus (NICOT) und Numeri (TOTC) bekannt wurde, die in mancher Hinsicht vorbildlich und unübertroffen sind.

Aber wie ist es nun um Wenhams und Hamiltons neuen Genesis-Kommentar bestellt? Beide Fortsetzungsbände greifen die im ersten Teilband dargelegten Ansätze auf und entfalten sie für die Patriarchengeschichten. Wenham und Hamilton sind mehr oder weniger an das Schema ihrer Reihe gebunden: W. bietet im WBC jeweils abschnittsweise ausführliche bibliografische Angaben, die bei neuerer Literatur sogar Vollständigkeit anstreben, eine Übersetzung mit einem Anmerkungsteil, der grammatische und textkritische Hinweise beinhaltet, alsdann Beobachtungen zu Form, Struktur und Komposition. Danach folgt eine versweise Kommentierung und eine zusammenfassende Erklärung des Abschnittes. Auf diese Weise ist der Kommentar sehr übersichtlich aufgebaut und gut benutzbar; auf Fußnoten kann deshalb auch verzichtet werden. Der Leser hat so die Möglichkeit, seinem Interessenschwerpunkt gemäß diesem oder jenem Bereich mehr Aufmerksamkeit zu widmen, und kann z.B. technische Fragen leicht überspringen. H. im NICOT beginnt nach der Übersetzung unmittelbar mit der versweisen Auslegung und macht dabei in extensiver Weise von Fußnoten Gebrauch. Liegen neutestamentliche Zitate oder Anspielungen vor, werden noch Exkurse über die »neutestamentliche Appropriation« angeschlossen, in denen sehr sachlich die Gemeinsamkeiten und Unterschiede präsentiert und der Zitatgebrauch präzise analysiert wird. H. widersteht dabei dem Versuch, das AT christologisch zu vereinnahmen und zum anderen die jeweilige besondere Intention der NT-Zitate zu verkennen.

Die unterschiedliche Vorgehensweise spiegelt sich aber auch in unterschiedlichen Ansätzen und Gewichtungen wider: Während W. von der Quellentheorie als einer Art Arbeitshypothese ausgeht, sich dann aber detailliert und differenziert mit ihr am jeweiligen Textabschnitt auseinandersetzt und die neueren Forschungsergebnisse einfließen läßt, ist H. in dieser Hinsicht weit weniger an einer Diskussion der traditionellen Quellenkritik interessiert. Im ersten Band (S. 11-38) findet sich ein forschungsgeschichtlicher Abriss – erstaunlicherweise unter der Überschrift »Komposition« –, der abschließend mit einem Zitat aus 2Tim 3,7 (»immer lernen, aber nie zu einer [übereinstimmenden] Erkenntnis der Wahrheit kommen«) kommentiert wird.

Einige Beispiele mögen H.s Umgang mit der Quellenscheidung verdeutlichen: Gen 20 (Frau-Schwester-Triplette mit Gen 12,10-20 und Gen 26) wird gängigerweise dem Elohisten zugeschrieben, während Gen 18-19 (bis auf 19,29) vom Jahwisten stammen soll. H. weist aber auf einige literarische und inhaltliche Verbindungen zwischen beiden Perikopen hin, um die Integrität zu beweisen. In Gen 28,10-22 (Jakob und die Himmelsleiter) werden die Doppelungen einfach mit einem Zitat von Whybray »widerlegt«, in Gen 37,25-30 (der Verkauf Josefs) hält H. die Ismaeliter für den allgemeineren, die Midianiter für den spezifischeren Begriff. Die Annahme des sekundären Charakters von Gen 49 wird durch die Behauptung abgetan, daß dies mehr Probleme schaffe als löse (S. 647f). Auf die Problematik von Gen 34 wird gar nicht eingegangen (s. hingegen die Diskussion bei W., S. 307-310). Nicht selten finden sich pauschalierende Ausdrücke wie »most commentators« (S. 191, 647), »it has been standard to interpret« (S. 245). Die Tendenz zu dieser Art von Apologetik tut manchmal der sachlichen Darstellung, wie man sie von einem wissenschaftlichen Kommentar erwarten darf, zu einem gewissen Grad Abbruch. Häufige Gesprächspartner sind übrigens bei H. vor allem Speiser und Westermann, bei W. vor allem Cassuto, Gispén, Gunkel und Westermann.

Die besondere Qualität von W.s Kommentar fällt bei einem Vergleich sofort ins Auge. In bezug auf Gen 20 werden zunächst die Argumente der Literarkritik vorgebracht, um anschließend anhand der neueren Forschung und zahlreicher eigener Detailbeobachtungen konkret am Text die Unzulänglichkeit dieser Argumente darzulegen. Zwar zieht W. in Erwägung, daß aufgrund des häufigeren Gebrauchs von Elohim statt Jahwe in Gen 20-22 diese Kapitel eine andere geschichtliche Tradition hinter sich haben als die übrige Abrahams-geschichte, zeigt dann aber mit zahlreichen Belegen (deren Anzahl die von H. bei weitem übersteigt) die starke lexikalische und konzeptionelle Anbindung an den vorangehenden Kontext, bes. Gen 18-19, auf – etwas, was man bei traditionellen deutschen Kommentaren wie z.B. Westermann vergebens suchen wird. Darüber hinaus entdeckt W. in Gen 20, das er in neun Szenen untergliedert, eine wohlgedachte konzentrische Form (H. sieht nur eine Einteilung in vier symmetrische Szenen). Derartige chiasmische Strukturen will W. z.B. auch für Gen 16; 17; 18-19 und 22 wahrscheinlich machen, ist aber in seinen Schlußfolgerungen sehr behutsam, wie W. insgesamt ein literarisches Feingefühl und Gespür für die Ästhetik von Texten an den Tag legt. Immer wieder zeigt sich, daß die veraltete und simplifizierende Kategorisierung in prosaische und poetische Texte nicht durchführbar ist, da die Narrative als literarische Kunstwerke verstanden werden wollen (was aber keineswegs im Gegensatz zur Historizität steht).

Hinsichtlich der Gliederung der Genesis geht H. traditionell vor: Urgeschichte 1-11; Abrahamzyklus 12,1-25,18; Isaak/Jakob-Zyklus 25,19-36,43; Joseferzählung 37-50. Hingegen nimmt W. die zehn Toledot-Formeln dahingehend ernst, daß er sie konsequenterweise auch zur Gliederung seines Kommentars heranzieht: Abrahamerzählung 11,27-25,11; Familiengeschichte Ismaels 25,12-18; Isaakerzählung 25,19-35,29; Familiengeschichte Esaus 36,1-37,1; Joseferzählung 37,2-50,26. Die Josefgeschichte sieht W. nicht als unabhängige Einheit in der Genesis, sondern als zweite Hälfte der Jakobgeschichte, die in 25,19 beginnt (S. xxvi).

Aufs Ganze gesehen also zwei solide evangelikale Kommentare, denen eine weite Verbreitung zu wünschen ist, da sie eine große Bereicherung für den deutschsprachigen Raum darstellen. Zum Glück muß der Rez. sich nicht zwischen beiden entscheiden. Dürfte er auf eine einsame Insel nur einen mitnehmen, würde er allerdings ohne Zögern Wenham den Vorzug geben. Dieser ist auf der einen Seite durchsichtiger und anregender, auf der anderen Seite zeichnet er sich durch seine angenehme (typisch britische) Zurückhaltung, seine Ausgewogenheit, die faire Auseinandersetzung mit der Forschung und seine besonderen Stärken auf literarischem Gebiet aus.

Walter Hilbrands

4. AT-Theologie

Brevard S. Childs. *Die Theologie der einen Bibel. Bd. 1: Grundstrukturen*. Aus dem Engl. übersetzt von Christiane Oeming. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag, 1994. 411 S., DM 88,-. Titel der engl. Originalausgabe: Brevard S. Childs. *Biblical Theology of the Old Testament: Theological Reflexion of the Christian Bible*. London: SCM Press Ltd., 1992.

Vorliegendes Buch ist ein bedeutender Versuch, den »Eisernen Vorhang«, der die Bibel seit Gablers Rektoratsrede (1787) von der Dogmatik trennt, beiseitezuschieben. Er trifft auch im deutschen Sprachraum in eine Zeit, welche der Biblischen Theologie und der Kanonfrage vermehrte Aufmerksamkeit widmet (JBTh; Gese; Dohmen/Oeming u.a.).

Childs' Werk, flüssig geschrieben und hervorragend übersetzt, gliedert sich in fünf Kapitel:

In den Prolegomena (*Kap. 1*, S. 20-74) werden nach einem forschungsgeschichtlichen Rückblick gegenwärtige Modelle der Biblischen Theologie diskutiert und die klassischen Zugänge der Alten Kirche und der Reformation dargestellt.

Kap. 2 (S. 76-122) ist der Suche nach einem neuen Ansatz gewidmet. Die eigentümliche Natur des christlichen Kanons im Unterschied zum jüdischen bestehe im Zusammenschluß des atl. Glaubenszeugnisses in seiner eigenen Integrität mit dem ntl. Glaubenszeugnis. Beide Teile behielten ihre Eigenständigkeit. Das AT sei Verheißung, doch werde seine Stimme durch die Erfüllung in Jesus Christus nicht zum Schweigen gebracht. Sie würden zusammengehalten durch ihr gemeinsames Zeugnis von Jesus Christus. Das Evangelium von ihm werde mit Hilfe des Alten Testaments verstanden, dennoch sei dieses nicht eine bloße traditionsgeschichtliche Fortsetzung des Alten (gg. Gese). Als Heilige Schrift der Kirche lege das AT weiterhin sein eigenes Glaubenszeugnis ab. Die Biblische Theologie habe zur Hauptaufgabe, »... auf die ganze christliche Bibel mit ihren beiden sehr verschiedenen Stimmen zu hören, die nach dem Bekenntnis der christlichen Kirche beide Glaubenszeugnis von Jesus Christus ablegen« (S. 103). Childs wehrt sich gegen jede übergreifende hermeneutische Theorie, »... durch welche die Spannung zwischen dem Glaubenszeugnis des Alten Testaments in seinem Eigenrecht und dem des Neuen Testaments mit seinem transformierten Alten Testament aufgelöst werden könnte« (ebd.). Der Verf. fordert eine fortwährende theologische Reflexion, »die Denkbewegung von der Bibel als Glaubenszeugnis hin zum Hauptinhalt ihres Glaubenszeugnisses« [d.h. Jesus Christus, M.D.]. Biblische Exegese bewege sich dialogisch zwischen Text und Realität. »Biblische Theologie vollzieht eine ähnliche Denkbewegung ... Ihr kritischer Schwerpunkt liegt darauf, die unterschiedlichen Aspekte jener Realität, die in mehrfacher Form im biblischen Text beider Testamente bezeugt ist, zu verfolgen und zu versuchen, eine theologische Beziehung zwischen den Testamenten zu etablieren« (S. 112). »Aber das Herz des Unternehmens ist christologisch; sein Inhalt ist Jesus Christus und nicht sein eigenes Selbstverständnis oder seine eigene Identität« (S. 113). Das umfangreiche *Kap. 3* (S. 124-248) versucht, das Glaubenszeugnis des für sich allein genommenen AT wahrzunehmen. Darin stellt der Verf. seinen eigenen hermeneutischen Ansatz zwischen historischer Kritik und konservativer Verteidigung vor (Abschn. I »Methodologische Probleme«, S. 124-134). Der Verf. grenzt sich sowohl von der theologisch liberalen Wissenschaftstradition ab, welche jede dogmatische Bindung hinter sich gelassen hat, als auch von der konservativen christlich-jüdi-

schen Tradition, welche angesichts der Herausforderungen durch die historische Kritik diese entweder hinterfragt oder modifiziert, damit die biblische Tradition nicht beeinträchtigt würde. Childs verfolgt einen dritten Ansatz, dessen Ziel es ist, »... der theologischen Integrität von Israels Glaubenszeugnissen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, während man zur selben Zeit frei die Komplexität alles menschlichen Wissens und auch die ernsthafte Herausforderung der Moderne an jedweden Anspruch göttlicher Offenbarung anerkennt« (S. 127). Er wehrt sich eindeutig gegen den Vorwurf einer »Vermittlungstheologie«, die Elemente der Orthodoxie und des Liberalismus verbindet, ohne einem von beiden gerecht zu werden; eher wäre die Bezeichnung »dialektisch« mangels besserer Alternativen adäquat. Auf diese Weise will er das Glaubenszeugnis von Israels Geschichte weder historisch-kritisch rekonstruieren, noch in eine getrennte Sphäre der Heilsgeschichte verweisen, sondern durch »... eine moderne konstruktive Reflexion ... vom biblischen Glaubenszeugnis (verbum) zu seinem theologischen Hauptinhalt (res) in den Grenzen der Hebräischen Bibel vordringen« (S. 129). Childs wehrt sich gegen den Vorwurf, sein kanonischer Ansatz blende die historische Tiefendimension aus (S. 133). In 13 Abschnitten faßt der Verf. dann die atl. Traditionsströme zusammen. Jeder Abschnitt bietet gleichzeitig einen instruktiven Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschung. Ein Exkurs über »Das theologische Problem der alttestamentlichen Geschichte« (Abschnitt XV) rundet dieses Kap. ab.

Gemäß dem Ansatz des Verf., wonach uns die christliche Bibel als Sammlung zweier kanonischer Schriften, die des AT und NT, die je in ihrer Eigenart und Unterschiedlichkeit, aber auch Einheit gelesen werden wollen, gegeben ist, folgt als *Kap. 4* (S. 250-378) die Darstellung des Glaubenszeugnisses des für sich allein genommenen Neuen Testaments.

Die Frage nach der exemplarischen Durchführung des hermeneutischen Programms beantwortet *Kap. 5* (S. 380-405). Anhand von Gen 22,1-19 (Opferung Isaaks) und dem Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mt 21,33-46) wird jeder Text zunächst für sich allein gehört, die Auslegungsgeschichte betrachtet und dann auf dem Hintergrund des NT bzw. AT neu vernommen. Schließlich versucht der Verf., die Abschnitte im Kontext Biblischer Theologie zu reflektieren.

Man kann dieses Buch nicht unbeteiligt aus der Hand legen. Es liest sich streckenweise wie ein theologisches Vermächtnis, etwa wenn der Verf. im Anschluß an das Weingärtnergleichnis (Mt 21,33-46) fragt: »Wird diese Generation von Christen das Reich Gottes erhalten, indem es ein Volk wird, das Früchte der Gerechtigkeit hervorbringt, oder wird das Reich Gottes von ihr weggenommen und einem

anderen zugeeignet werden?« (S. 404). Hier wird Theologie nicht als *l'art pour l'art* betrieben, sondern unter dem Blickwinkel letzter Verantwortlichkeit vor dem Herrn der Kirche. Der Verf. fordert darüber hinaus eine fruchtbare Zusammenarbeit zwischen der Biblischen Theologie und Dogmatik; beide Disziplinen seien kein Selbstzweck, sondern nützliche Werkzeuge, durch die der Zugang zur Heiligen Schrift ermöglicht werde. Zudem sei das Gespräch mit anderen Disziplinen, die sich mit der Bibel beschäftigen, erforderlich.

Man kann Childs nur zustimmen in seiner Forderung nach einer gesamtbiblischen und kanonischen Exegese, welche die Eigenständigkeit und Verbundenheit beider Testamente beachtet. Und daß das Zeugnis von Jesus Christus beide Testamente vereint, ist eine Aussage, die man in der alttestamentlichen Wissenschaft gegenwärtig nur selten vernimmt. Childs will sowohl dem Anliegen neuzeitlichen Denkens, wie es sich in der historischen Kritik äußert, gerecht werden als auch dem biblischen Zeugnis. Dabei kommen dem Leser Fragen: Wie entkommen wir der Sackgasse, in die uns die modernen Versuche der Geschichtskonstruktion geführt haben? Können wir von den biblischen Texten auf den wirklichen Verlauf der Ereignisse zurückschließen? Childs setzt bei der Aporie an, die von Rads traditionsgeschichtliche Schau hinterlassen hat: die unüberbrückbare Kluft zwischen der kritischen Rekonstruktion der Geschichte Israels und deren Glaubenstraditionen, aus denen andererseits auch kein historisches Bild mehr zu gewinnen sei. Womit gelingt Childs eine Verbindung zwischen dem historischen Bild von Israels Geschichte und dem Bild theologisch reflektierter Traditionen? Kann eine theologische Dialektik das leisten? Muß man nicht doch vielmehr eine grundlegende Kohärenz von alttestamentlichem Glaubenszeugnis und historischer Wirklichkeit annehmen?

Corrigenda: S. 10, Überschrift zu Kap. 5/I; S. 28, Titel H. Oeming; S. 36, Z. 6 v.o.; S. 55, Z. 18 v.o.; S. 333, Z. 19 v.o.; S. 388 Z. 6.9 v.u. (Clericus); ebenso S. 389, Z. 3 v.o.

Manfred Dreytza

John H. Sailhammer. *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan, 1995. 327 S., ca. DM 36,-

Das vorliegende Buch will evangelikale Studenten durch einen umfassenden Überblick über die Disziplin in das Studium der alttestamentlichen Theologie einführen. Es beschäftigt sich insbesondere mit

Fragen, die geklärt werden müssen, bevor man eine alttestamentliche Theologie entwerfen kann.

In einem Einführungskapitel klärt der Verfasser erstens, daß alttestamentliche Theologie die Wissenschaft von der Offenbarung Gottes ist, nicht Religionswissenschaft, und zweitens, daß das »Alte Testament« eine selbständige Einheit ist, die jedoch von einer größeren Einheit her definiert wird, nämlich im Blick auf die Zusammengehörigkeit mit dem Neuen Testament. Alttestamentliche Theologie ist also eine christliche Disziplin: das Studium und die Darstellung dessen, was im Alten Testament geoffenbart wird, wobei Sailhammer bewußt die Gegenwartsform wählt (»To speak of the OT as revelation is not to speak in the past tense«, S. 21). Sailhammers kreativer Neuansatz liegt in der Anwendung der »Komponentenanalyse« aus der Linguistik, vorgestellt im zweiten Kapitel des Buches. Komponentenanalyse heißt, daß ein Begriff oder eine Sache anhand einer Liste von Merkmalen definiert wird, die in der Regel als »zutreffend« (+) oder »nicht zutreffend« (-) registriert werden können. Anstatt verschiedene Gesamtentwürfe zu einer alttestamentlichen Theologie direkt miteinander zu vergleichen, erlaubt dieses Hilfsmittel dem Verfasser, alttestamentliche Theologie anhand einer Liste von binären Oppositionen (Text-Ereignis, Kritik-Kanon, beschreibend-bekennend, diachronisch-synchronisch) zu definieren. Kapitel 3 fragt, ob sich eine AT-Theologie auf die geschichtlichen Ereignisse, die das AT bezeugt, gründen soll oder auf den Text des AT selbst (*Text +/-*). Kapitel 4 behandelt die Frage, ob einer AT-Theologie ein kritisch rekonstruierter Text oder der Text in seiner kanonisch gewordenen Form zugrunde gelegt werden soll (*Kritik +/-*). Ob das Alte Testament wie andere Bücher möglichst objektiv beschrieben werden soll oder eine besondere »bekennende« Hermeneutik benötigt (*beschreibend +/-*), wird in Kapitel 5 behandelt. Kapitel 6 behandelt die alte Fragestellung, ob man diachronisch oder synchronisch vorgehen soll (*diachronisch +/-*). Das siebte Kapitel faßt die Ergebnisse in einem Vorschlag für eine kanonische AT-Theologie zusammen, indem noch einmal die einzelnen Entscheidungen begründet werden. Das Buch hat vier Anhänge, deren Material zwar größtenteils bereits an anderen Stellen veröffentlicht wurde, aber hier durchaus seinen Platz als konkrete Veranschaulichung des Sailhammerschen Ansatzes hat. Anhang A behandelt das mosaische Gesetz und die Theologie des Pentateuch. Anhang B untersucht Kompositionsstrategien im Pentateuch. Anhang C widmet sich der Erzählwelt des ersten Buches Mose, und Anhang D nimmt 1Chr 21,1 als Beispiel für »inter-biblical interpretation«. Ein Autorenverzeichnis und ein recht ausführliches Sachregister schließen das Buch ab. Der deutsche Leser wird besonders dankbar dafür sein,

daß Zitate in den Fußnoten häufig im (deutschen oder lateinischen) Original angegeben sind, da die englische Übersetzung im Haupttext gelegentlich nicht ganz akkurat ist.

Wer Sailhammer kennt, wird sich über die Entscheidungen, die er getroffen hat, kaum wundern. (1) Offenbarung geschieht nicht in der Heilsgeschichte, sondern im Text. Deshalb ist der Text in den Blick zu nehmen, nicht das Ereignis hinter dem Text. (2) Der Text hat für uns eine normative Autorität in seiner kanonischen Form, nicht in einer seiner Vorformen. Deshalb ist der Text in seiner Endgestalt zu untersuchen. (3) Da die Bibel kein Buch wie jedes andere ist, soll sie auch nicht so behandelt werden. Wir brauchen eine *hermeneutica sacra*. (4) Ob das Material diachronisch oder synchronisch präsentiert wird, entscheidet sich letztlich daran, wozu man die AT-Theologie verwenden will. Wer das AT so präsentieren will, wie es sich selbst darstellt, wird den »synchronen« Ansatz wählen. Doch wichtiger als Sailhammers eigene Entscheidungen ist seine Definition der Stellen, an denen Entscheidungen getroffen werden müssen. Des Verfassers erklärtes Ziel ist es, nicht nur seine Position darzulegen, sondern es dem Studenten zu ermöglichen, seine eigenen Entscheidungen zu treffen (obwohl Sailhammer andererseits kaum einen Zweifel daran läßt, daß ein Evangelikaler sich letztlich so zu entscheiden hat, wie er sich entschieden hat). Unsere Hauptfrage muß also sein: Hilft uns diese Komponentenanalyse, durchdachte Entscheidungen im Blick auf eine AT-Theologie zu treffen? Ich will den Faden von hinten her aufrollen.

Diachron +/-: Sailhammer verweist hier auf die »Systemtheorie«, wonach man den Wert von Systemen nicht im direkten Vergleich miteinander mißt, sondern am Zweck, für den sie jeweils entworfen wurden. Eine synchrone Darstellung des Materials z.B. eignet sich besser, die Botschaft des AT als Ganzes mit der Botschaft des Koran zu vergleichen. Eine diachrone Darstellung nach Büchern dagegen ist eine größere Hilfe für den Bibelleser. Der beabsichtigte Zweck bestimmt also, für welche Darstellung man sich entscheidet (weshalb die Diskussion dieser Komponente sich auf zehn Seiten beschränken kann). Die »Systemtheorie« scheint mir einen wichtigen Beitrag beim Nachdenken über die Form (oder vielleicht sogar das Wesen?) einer AT-Theologie zu leisten.

Beschreibend +/-: Sailhammer gibt der Besprechung dieser wichtigen Polarität wesentlich mehr Raum als der vorigen (69 Seiten allein in Kapitel 5), und was er hier an Material aus der Interpretationsgeschichte zusammenträgt, ist lesenswert. Aber ich halte die Art und Weise seiner Darstellung für problematisch, da sie letztlich zwei ganz verschiedenartige Fragen beantworten will. Erstens, ob wertneutrale

wissenschaftliche Arbeit möglich ist, und zweitens, ob die Bibel eine *hermeneutica sacra* benötigt. Diese letzte Frage beantwortet Sailhammer mit einem klaren Ja. Leider wird von ihm die erste Frage nie direkt beantwortet, doch bekennt er sich dazu, daß – zumindest aus apologetischen Gründen – Geschichte Israels mit den herkömmlichen Methoden der Geschichtsschreibung beschrieben werden sollte, und d.h. unter Zugrundelegung der drei Prinzipien Kausalität, Korrelation und Analogie (S. 52f, vgl. S. 255f). Als Gegenthesen dazu könnte man formulieren: (1) Wissenschaft geschieht nie in einem wertneutralen Raum. Ein Christ wird christliche Voraussetzungen nie aufgeben können, solange sie sich in der faktischen Wirklichkeit als zutreffend erweisen. Insofern als Heilsgeschichte Geschichte ist, kann sie untersucht werden wie andere Geschichte auch, doch jede Geschichtsschreibung geschieht unter bestimmten Voraussetzungen. Eine Geschichte Deutschlands unter christlichen Voraussetzungen zu schreiben wäre genauso falsch wie das Schreiben einer Geschichte Israels unter atheistischen Voraussetzungen, selbst wenn christliche Voraussetzungen bei dem einen einen größeren Unterschied machen werden als bei dem anderen. (2) Gottes Wort »wurde Fleisch« im Menschenwort und kann deshalb als solches im Bereich Literaturwissenschaft untersucht werden. Das muß nun nicht heißen, daß jede Methode, die in der Literaturwissenschaft erdacht wurde, gleichermaßen hilfreich ist, und schon gar nicht, daß die Behandlung des AT als Menschenwort allein bereits die angemessene Antwort auf dieses Wort ist. Wie in der Literaturwissenschaft allgemein wird beim Studium der Bibel freilich ein christlicher Ansatz einen Unterschied machen. – Man muß diesen beiden Gegenthesen keineswegs zustimmen, um zu erkennen, daß wir es in Wirklichkeit mit zwei Fragen zu tun haben, der Frage nach den weltanschaulichen Voraussetzungen jeglicher wissenschaftlichen Arbeit, und der Frage, ob die Bibel eine eigene Hermeneutik benötigt. In jedem Fall ist diese Diskussion um eine *hermeneutica sacra*, bei der Sailhammer übrigens häufig auf Johann Jakob Rambach und Gerhard Maier zurückgreift, äußerst wichtig, bevor man eine AT-Theologie entwerfen kann.

Kritik +/-: Obwohl die einzelnen Methoden der Exegese hier mit schönen Schaubildern (wenn auch manchmal etwas einseitig) dargestellt werden, scheint die Beschäftigung mit dieser Polarität auf Antriebe am wenigsten zur Diskussion um den Entwurf einer evangelikalen AT-Theologie beizutragen, da man sich im evangelikalen Raum wohl einig ist, daß einer AT-Theologie die Botschaft der Texte in ihrer Endgestalt zugrunde liegen sollte. Die wichtigere Frage, ob ein Wissen um etwaige Vorformen das Verständnis des Endtextes beeinflußt, wird nicht ausdrücklich gestellt. Ich vermute, Sailhammer würde mit

»Nein« antworten, doch fragt man sich dann, warum er 5.Mose 33-34 und andere Stellen als Ergänzungen der kanonischen Redaktion identifizieren muß. Letztlich will auch Sailhammer den alttestamentlichen Kanon nicht behandeln, als wenn er an einem Tag vom Himmel gefallen wäre. Dennoch bereitet die Betonung auf die *kanonische* Gestalt des Textes hier den Boden für die Ablehnung der grammatisch-historischen Exegese in Kapitel 5, die dort im wesentlichen damit begründet wird, daß diese Form der Exegese einen garstigen historischen Graben aufreißt zwischen »damals« und »heute«, den es in Wirklichkeit nicht gebe.

Text +/-: Das Hauptziel der Diskussion in diesem Abschnitt ist, zu zeigen, daß es einer AT-Theologie nicht um die Bedeutung von Ereignissen gehe, sondern um die Bedeutung von Texten. Das Argument kann zwei Formen annehmen: (1) Eine AT-Theologie ist eine Darstellung der Offenbarung im AT. Das AT ist ein Text, kein Ereignis. Also ist das Objekt einer AT-Theologie ein Text, kein Ereignis. (2) Eine AT-Theologie beschäftigt sich mit Offenbarung. Offenbarung geschieht in Texten, nicht in Ereignissen. Also beschäftigt sich eine AT-Theologie mit Texten, nicht mit Ereignissen. Die zweite Argumentationsreihe erfordert eine ausführliche Auseinandersetzung mit heilsgeschichtlicher Theologie, die Sailhammer nicht liefert. Diese Diskussion kann hier nicht im einzelnen wiedergegeben werden. Ich frage mich jedoch, ob es nicht letztlich Sailhammers System von binären Oppositionen ist, das ihn an dieser Stelle zwingt, eine Entweder-Oder-Entscheidung zu treffen, zu der sich bisher viele evangelikale Theologen vielleicht mit Recht nicht genötigt sahen. Sowohl diese Argumentationsreihe als auch die erste leidet m.E. sehr darunter, daß Sailhammer die Frage nach der Möglichkeit von Ereignissen, »Bedeutung« zu haben, und die Frage nach dem Wesen von Texten nicht grundsätzlicher stellt.

Vielleicht muß deshalb zum Schluß noch auf ein paar Dinge hingewiesen werden, die Sailhammer mehr oder weniger stillschweigend voraussetzt. (1) Sailhammer glaubt, daß Gottes Wort in keiner Weise situationsgebunden ist, d.h. Gott hat zu jeder Zeit zu jeder Gemeinschaft das Gleiche zu sagen. Es gibt gerade deshalb keinen – noch nicht einmal methodischen – Unterschied zwischen dem »what a text meant« (Was ein Text bedeutete) und »what a text means« (Was ein Text bedeutet) (z.B. S. 179). (2) Sailhammer ist der Ansicht, daß sich die Bedeutung einer Schriftstelle nie geändert hat, also auch nicht im Kanonprozeß. Das erlaubt Sailhammer, ein bißchen ungenau darüber zu sein, ob das Ziel der Exegese die Intention des ursprünglichen Autors oder des kanonischen Redaktors (the »canonicler«, S. 240) ist. Er argumentiert in der Tat, daß die Intention des Autors eines biblischen

Buches durch eine Methode erkannt wird, die auf Verknüpfungen achtet, die im kanonischen Redaktionsprozeß hergestellt wurden (S. 156). (3) Sailhammer hält es für ausgemacht, daß jede Erzählung im AT historischer Bericht sein will mit dem Ziel, ein möglichst akkurates Bild eines Geschehens zu vermitteln (»Bild« im Sinne von Foto, nicht Gemälde). (4) Sailhammer setzt voraus, daß »meaning« eine Eigenschaft von Texten ist, und nicht z.B. das Ergebnis des Aktes einer Person. Außerdem, daß Wörter sich auf Dinge in der Welt beziehen, Texte aber auf »Dinge« in einer Erzählwelt (S. 202ff). Diese letzte Voraussetzung fällt nicht in den engeren Bereich einer AT-Theologie, und man muß es daher dem Verfasser nachsehen, daß er solche philosophischen Voraussetzungen nicht geklärt hat (irgend etwas muß man schließlich voraussetzen dürfen, wenn man nicht das Rad immer wieder neu erfinden will). Diese Voraussetzungen, mit denen Sailhammer arbeitet, müssen diskutiert werden, denn sie haben weitreichende Konsequenzen und sind m.E. falsch.

Dieses Buch kann zum Weiterdenken anregen, deshalb wird es auch zum Lesen und zum Weiterdenken empfohlen. Freilich – weiterdenken muß man wohl.

Thomas Renz

Michael L. Brown. *Israel's Divine Healer*. Studies in Old Testament Biblical Theology. Grand Rapids: Zondervan, 1995. 462 S., DM 34,-

Ende 1971 betrat der damals sechzehnjährige Michael L. Brown, der in einer konservativ-jüdischen Familie aufgewachsen war, sich aber nun mit dem Woodstock Idealismus identifizierte, eine kleine italienische Pfingstgemeinde in New York, um seine beiden besten Freunde zurück zur »Wirklichkeit« zu holen. Das war wohl der erste Schritt auf dem Weg zu diesem Buch. Brown erzählt im Vorwort, wie er bald durch das Zeugnis dieser Gemeinde zum Glauben kam und wie er anschließend zum einen eine Heilung an sich selbst erlebte und zum anderen von seinem Vater zum Ortsrabbi geschickt wurde. Damit war der Beginn für zwei Entwicklungen gelegt. Die eine führte Brown letztlich zu pfingstkirchlichem Engagement rund um den Globus (siehe S. 244), die andere zu wissenschaftlicher Arbeit am Alten Testament, u.a. mit einer Dissertation unter Baruch Levine zum Thema »I am the Lord Your Healer: A Philological Study of the Root רפא in the Hebrew Bible and the Ancient Near East« (New York, 1985).

Vor diesem Hintergrund ist es nicht weiter verwunderlich, daß der Verfasser sein Feld weit abgesteckt hat und mit vorliegendem Buch sowohl Akademiker als auch »Laien« ansprechen will. Das Buch soll die erste vollständige und systematische Behandlung eines wichtigen biblischen Motivs bieten: »Israels göttlicher Heiler«. Brown untersucht in einem Einführungskapitel hebräische Wörter, die im Zusammenhang von »Heilung« stehen, und konzentriert sich dabei besonders auf die Wurzel רפא (s.u.). Das erste Hauptkapitel ist dann der Rolle von menschlichen Ärzten und Heilungsgottheiten im Alten Vorderen Orient gewidmet und mündet in einer Zusammenfassung historischer jüdischer und christlicher Positionen zum Problemkreis »menschliche Ärzte und göttliche Heilung«. Danach werden die Themen Krankheit und Heilung in drei Kapiteln exegetisch im Alten Testament untersucht (Thora und Geschichtsbücher, Poesie und Weisheitsliteratur, prophetische Bücher). Das fünfte Kapitel versucht aufzuzeigen, wie entsprechende Themen im Neuen Testament weiterentwickelt werden. Das sechste Kapitel bietet abschließende Überlegungen. Die Lesbarkeit des Buches ist für den allgemeinen Leser erhöht durch die Verwendung von Endnoten statt Fußnoten. Der Haupttext beläuft sich damit auf weniger als 250 Seiten in angenehmer Schriftgröße. Die 1361 Endnoten in kleinerer Schriftgröße schließen sich auf 172 engzeilig gedruckten Seiten an. Sie bieten vor allem Literaturhinweise. Das Buch bietet eine ausgewählte Bibliographie und verschiedene Verzeichnisse.

Brown entfaltet im wesentlichen die folgenden Thesen: (1) Die Grundbedeutung von רפא ist nicht »heilen« (so praktisch durchweg in Bibelübersetzungen übersetzt), sondern »wiederherstellen, ganz machen«. (2) Das »Heilungsmonopol« Gottes ist nicht so sehr ein Heilungsmonopol gegenüber menschlichen Ärzten, sondern gegenüber den Ansprüchen anderer Gottheiten. Der *eine* Gott Israels ist auch der *eine* Heiler Israels (Ex 15,26), und zwar geistlich und körperlich. (3) Krankheit ist ein Fluch, Gesundheit und Heilung sind ein Segen. Auch wenn aus mancher Krankheit Gutes kommen kann, wird nirgends in der Schrift Krankheit als etwas Gutes angesehen. Niemals verspricht Gott, sein Volk mit Krankheit zu segnen. Zwar darf man nicht sagen, daß jede Krankheit Folge einer spezifischen Sünde ist, doch wird im Alten Testament Krankheit regelmäßig mit Sünde in Beziehung gebracht, Gesundheit dagegen mit Gehorsam und Segen. Ausgenommen hiervon sind insbesondere Behinderungen und Alterskrankheiten. (4) Dieser Glaube, daß Sünde und Ungehorsam der Weg zu Tod und Zerstörung sind, Weisheit und Gottesfurcht dagegen zu langem Leben führt, findet auch in der Weisheitsliteratur seinen Ausdruck. Das Buch Hiob warnt jedoch dagegen, dies allzu schema-

tisch auszulegen. (5) Die Rede der Propheten von der »Krankheit« und »Wiederherstellung Israels« darf nicht vergeistlicht werden. Die Propheten reden hier nicht nur von »Sünde« und »Vergebung«, sondern von der Krankheit und Wiederherstellung der Nation. Deshalb darf auch Jes 53 (»er trug unsere Krankheit«) nicht ausschließlich geistlich interpretiert werden. (6) Im Neuen Testament wird mit dem Kommen des göttlichen Heilers Israels in menschlichem Fleisch eine ganz neue Dimension der Heil(ung)s-geschichte eröffnet, die in der Kirche ihre Fortsetzung findet. Gott will den ganzen Menschen, nicht nur einen geistlichen Bereich im Menschen, wiederherstellen und tut dies ansatzweise schon jetzt. Ein Christ darf sich deshalb in Krankheit erwartungsvoll an Gott wenden und um Heilung bitten.

Dies ist ein »heilsames« Buch für diejenigen, die an alttestamentlicher Biblischer Theologie interessiert sind, denn Krankheit und Heilung sind in unseren Theologien oft weniger prominent als in der Bibel selbst. Dennoch hat das insgesamt ausgewogene Buch diesem Rezensenten auch einige »Bauchschmerzen« bereitet. Der Leser mag entscheiden, ob dies auf einen überempfindlichen Magen oder auf ungesunde Speise zurückzuführen ist. (1) Der Verfasser bekennt sich zu einer Arbeitsweise, die er als »komparativ«, »kanonisch« und »konservativ« bezeichnet. Das mittlere Element ist es, das es ihm erlaubt, weitgehend a-historisch zu arbeiten. Brown behauptet zwar, keinen spezifischen kanon-kritischen Ansatz zu haben (vgl. S. 253, Anm. 26), doch bedeutet für ihn »kanonisch« nicht nur Konzentration auf die vorliegende Form des Textes (statt auf hypothetisch erschlossene Quellen und Vorstufen des Textes), sondern auch Verzicht auf ein Fragen nach der spezifischen historischen Funktion eines Textes. Die einzige historische Unterscheidung ist zwischen alttestamentlicher Literatur und neutestamentlicher Literatur, die klassisch als Gesetz und Gnade interpretiert werden (S. 235). (2) Der Verfasser wendet sich mit Recht gegen eine Weltanschauung, die »geistliches« Leben und »leibliches« Leben strikt trennen will, als ob Gott nur für den »geistlichen« Bereich zuständig wäre. Doch führt ihn das ganz unnötigerweise dazu, mit Händen und Füßen gegen Interpretationen zu kämpfen, die manche prophetische Rede als metaphorisch auslegen. Das muß aber schiefgehen, weil die Propheten regelmäßig poetische Bildrede verwenden. Wenn z.B. Jesaja von Israel als einem kranken und wunden Körper spricht (Jes 1), dann redet er poetisch von den nationalen und sozialen Nöten, die Israel sich durch seine Sünde zugezogen hat. Ist es dabei wirklich nötig, darauf zu beharren, daß Menschen schließlich bei Belagerung und Krieg krank und verletzt werden (S. 187), um eine »buchstäbliche« Interpretation zu retten? Beruhigend nur, daß sich selbst Brown geschlagen gibt, wenn

die Propheten von kranken Schafen reden (Ez 34; Sach 11), und von der Anwendung von »purely physical imagery« spricht (S. 200). Erst auf S. 242 scheint Brown einzusehen, daß die Frage, ob die Propheten metaphorisch reden oder nicht, von der Frage, ob sie über nur Geistliches reden oder nicht, unterschieden werden kann (und muß!). (3) Der Verfasser setzt gelegentlich eine Unterscheidung zwischen »natürlich« und »übernatürlich« voraus, die aber nirgends ausgeführt wird. In seiner Unterscheidung zwischen »covenantal healing« (Heilung im Rahmen des Bundes) und »prophetic healing« (Heilung durch einen Propheten) spricht Brown von »übernatürlicher Gesundheit«, »übernatürlicher Krankheit« und »übernatürlicher Heilung nach Bekehrung« (S. 92f; vgl. »übernatürliche Fruchtbarkeit« auf S. 87). Er scheint an manchen Stellen eine Unterscheidung zwischen kleineren, »neutralen«, menschenverursachten Krankheiten zu machen, für die Ärzte zuständig sind (S. 46, 127, 241, vgl. S. 274, Anm. 59), und übernatürlichen Krankheiten, die von Gott verursacht werden und nur von ihm geheilt werden können (S. 187). Wenn dem so ist, müßte das direkter angesprochen (und begründet) werden, und selbst dann bleibt die Frage, was »übernatürliche Gesundheit« ist. Andere Leser mögen sich andere »Bauchschmerzen« zuziehen, von denen ich nur ein Beispiel nenne: Der Verfasser hält es nicht mehr für nötig, die Theorie, wonach Heilungswunder nach der Apostelzeit aufgehört haben, zu widerlegen. Er weist nebenbei darauf hin, daß Augustinus diese Theorie anfänglich vertrat, dann aber fallenließ, als er merkte, wie viele Wunder noch in seiner Zeit geschahen (S. 64), und erwähnt, daß die Theorie in den letzten Jahren unter Beschuß kam (S. 425, Anm. 94).

Trotz dieser Gefahr, verstimmt zu werden, sollte das Buch nicht ignoriert werden von denen, die das Thema Krankheit und Heilung biblisch untersuchen wollen. Das Buch mag sogar selbst Medizin zu gesundem Denken werden, wenn es nicht zu schnell verschlungen und mit einer Prise Salz eingenommen wird.

Thomas Renz

Walter C. Kaiser. *The Messiah in the Old Testament*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1995. 256 S., ca. DM 30,- (\$ 17,99)

Während andere Arbeiten zum Thema »Messias im AT« bisher entweder von der Erfüllung im Neuen Testament her (evangelikal) oder aber als thematische Besonderheit der hebräischen Bibel auf der lin-

guistischen und grammatischen Ebene (nicht-konservativ) ausgegangen seien, beansprucht das Buch von W.C. Kaiser, die Fragestellung in einer eigenständigen Form, ausgehend von Überlegungen zur alttestamentlichen Theologie, zu entfalten. Dies macht zunächst neugierig, bei genauerem Hinsehen erweist sich der Anspruch jedoch als wenig gerechtfertigt. Denkvoraussetzung für W.C. Kaiser ist eine Position, die wie die christliche Tradition seit apostolischen Zeiten das Kommen Jesu als Erfüllung alttestamentlicher Verheißung versteht und das AT vom NT her fokussiert. So informiert das Kapitel über den Messias im Pentateuch im ersten Satz, daß darin sechs messianische Bibelstellen zu finden seien, von ihm als direkte prediction/Vorhersagen verstanden (Gen 3,15; 9,25-27; 12,1-3; 49,8-12; Num 24,15-19; Dtn 18,15.18). Daß die angesprochenen Texte in ihrem eigenen Kontext auch ohne die neutestamentliche Zuspitzung – bei einer zugestandenen impliziten Offenheit für die christologische Interpretation – für vorchristliche Leser eine verständliche Aussage gemacht haben könnten, kommt dabei nicht wirklich in den Blick.

Als Raster für alttestamentliche Theologie versteht W.C. Kaiser die Entwicklung des »promise-plan of God«, der sich durch die biblischen Perioden (W.C. Kaiser unterscheidet eine vor-patriarchische, patriarchische, mosaische, vor-monarchische, monarchische und prophetische) immer erneuert hat. Die dabei exegetisch und alttestamentlich-theologisch gewichtige und je unterschiedliche Akzentuierung von Verheißungsinhalten kommt für W.C. Kaiser kaum in den Blick, für ihn gilt: »The promise was a single one« (S. 29). So durchschreitet er die alttestamentlichen Schriften und findet die bereits im Neuen Testament und seit den Zeiten der alten Kirche christologisch aufgenommenen Texte wieder. Worin der Fortschritt gegenüber den bekannten Ausführungen von F. Delitzsch (*Messianische Weissagungen in geschichtlicher Folge*. 1890; Nachdruck: Gießen/Basel: Brunnen 1992, vgl. Rezension JETH 7 [1993], 138f) oder dem katholischen Paul Heinisch (*Christus der Erlöser im Alten Testament*. Graz: Styria 1955) oder den Büchern von Erich Sauer u.a. bestehen soll, ist nicht erkennbar. Zum syrisch-ephraimitischen Krieg Jesaja 7 z.B. merkt W.C. Kaiser an, daß damals sehr viel auf dem Spiel gestanden hätte, »for were Pekah and Rezin successful, everything that God incorporated into his ancient covenant with Israel would be lost – not to speak of the cancellation of the impending events of Christmas and Easter« (S. 159). Die Frage drängt sich auf, ob hier nicht von einem vielschreibenden Autor zu schnell ein weiterer Titel zusammengestellt wurde. Er ist zwar evangelikal, hat aber theologisch im Grunde wenig beizutragen, ganz zu schweigen von der trotz des Anspruchs nicht geführten überzeugenden Diskussion mit Ansätzen alttestamentlicher Theologie, die das

Recht auf eine simplifizierte christologische Interpretation alttestamentlicher Texte als problematisch anzusehen sich genötigt sehen.

Herbert H. Klement

Tremper Longman III, Daniel G. Reid. *God Is a Warrior*. Studies in Old Testament Biblical Theology (SOTBT). Carlisle: Paternoster, 1995. 224 S., ca. DM 19,- (£8.99)

Die Untersuchung von Longman und Reid ist Teil einer neuen Reihe von Studien zur alttestamentlichen Theologie, die zugleich in den Kontext einer biblischen Theologie gestellt werden sollen, wie der Titel »Studies in Old Testament Biblical Theology« zeigt.

Als grundlegenden Ansatz verfolgen die Autoren in der vorliegenden Studie ein chronologisches Vorgehen, wobei sie fünf verschiedene Phasen unterscheiden: (1) Gott kämpft für sein Volk Israel gegen dessen Feinde, (2) Gott streitet gegen Israel, (3) die Propheten des Alten Testaments erwarten und verkündigen das Kommen eines mächtigen göttlichen Kriegers, (4) die Evangelien und neutestamentlichen Briefe sprechen vom Kampf Jesu gegen die Mächte und Gewalten, und (5) die Kirche erwartet die Wiederkunft eines göttlichen Kriegers, der die geistlichen und menschlichen Feinde Gottes richten wird. Im Anschluß an diese einleitende Orientierung folgt ein recht knapper Forschungsüberblick, der vor allem auf Gerhard von Rads Arbeit zum Heiligen Krieg eingeht, jedoch auch vorausgehende Studien sowie die sich an von Rad anschließende Diskussion erwähnt. Von den zehn Kapiteln des Hauptteils sind jeweils fünf dem Alten bzw. Neuen Testament gewidmet. Als vorrangiges Ziel ihrer Studie geben die Autoren an, die biblisch-theologische Entwicklung des Themas herausarbeiten zu wollen.

Im alttestamentlichen Teil wird zunächst der Heilige Krieg behandelt, in dem Gott für sein Volk Israel in den Kampf zieht und ihm dadurch den Sieg ermöglicht. Das dritte Kapitel stellt den gegenteiligen Fall dar, wo Gott als Israels Feind auftritt, um das Volk für seine Sünden zu bestrafen. Kapitel vier behandelt den »Tag des Herrn«, d.h. die Erwartung des richtenden Eingreifens Gottes zugunsten seines Volkes, die vor allem in der apokalyptischen Literatur zu finden ist. Im fünften Kapitel geht es um Gottes Kriege gegen die Chaosmächte, die häufig durch das Meer symbolisiert werden oder die im Meer lauern. Daran schließt sich ein Vergleich der alttestamentlichen Darstellungen vom göttlichen Krieg mit denen altorientalischer Texte

(z.B. der Baal-Texte von Ugarit und des babylonischen Schöpfungsepos *Enuma Elisch*) an. Der neutestamentliche Teil behandelt zunächst in zwei Kapiteln die synoptischen Evangelien. Longman und Reid zeigen auf, daß die Evangelisten Jesu irdisches Wirken sowie seine Passion und Auferstehung als siegreichen Kampf gegen Satan und die Dämonen darstellen. Daß damit das alttestamentliche Motiv vom göttlichen Krieger aufgenommen wird, ist besonders anhand der vielen Anspielungen und Verweise auf entsprechende alttestamentliche Texte ersichtlich. Ähnlich verhält es sich mit den paulinischen Briefen, in denen Jesu Sieg über die Mächte und Gewalten sowie die Erwartung eines eschatologischen »Tages des Herrn«, d.h. der Wiederkunft Jesu zum Gericht, eine wichtige Rolle spielen. Gemeinsam ist den Evangelisten sowie dem paulinischen Corpus also eine spirituelle Deutung des Motivs vom göttlichen Krieger, der nun eben nicht mehr gegen die Heiden in den Kampf zieht. Darüber hinaus wird die Rolle der Gläubigen in diesem Krieg behandelt, den sie, ausgerüstet mit der Waffenrüstung Gottes (Eph 6), zu kämpfen haben. Das abschließende Kapitel geht schließlich auf die Offenbarung ein, wo die alttestamentlichen Motive eine »Wiedergeburt« erfahren (die Autoren sprechen von einer »rebirth of images«). Hier nun ist die göttliche Kriegsführung wie im Alten Testament nicht auf die geistliche Ebene beschränkt, da das Endgericht neben der Vernichtung Satans und der Dämonen auch die endgültige Ausrottung aller Sünder durch Jesus, den göttlichen Krieger, einschließt.

Im Rahmen einer Beurteilung der vorliegenden Arbeit muß zwischen dem alt- und neutestamentlichen Teil unterschieden werden, die in Umfang und Qualität deutliche Unterschiede aufweisen. Ungeachtet des Titels der Reihe werden dem Alten Testament nur ganze 60 Seiten gewidmet, die es nicht zulassen, dem vielfältigen Befund gerecht zu werden. Die Darstellung bietet denn auch größtenteils nicht viel mehr als eine Aneinanderreihung der biblischen Aussagen, die nur äußerst knapp kommentiert werden. Diese skizzenhafte Ausführung führt zudem zu einigen Verkürzungen und Ungenauigkeiten. Beispielsweise wird unter dem Stichwort »Gott als Feind« auf die Fülle der prophetischen Ankündigungen, wonach Gott als Heerführer eines feindlichen Heeres gegen Israel marschiert und sein eigenes Volk ins Exil führt, nicht eingegangen. Zudem wird der »Tag des Herrn« als nachexilisch-apokalyptisches Phänomen präsentiert. Zwar ist es korrekt, daß die Vorstellung vom »Tag des Herrn« ein wichtiger Bestandteil der Apokalyptik ist, doch z.B. Amos 5,18-20 zeigt sehr deutlich, daß Israel bereits vor dem Exil einen solchen Tag erwartete. Ein positiver Aspekt der Untersuchung zum Alten Testament sind jedoch die zahlreichen Verweise auf den altorientalischen Hintergrund,

selbst wenn sie, wie die gesamte Darstellung, recht knapp ausgefallen sind. – Der neutestamentliche Teil nimmt demgegenüber wesentlich mehr Raum ein, was sich auch inhaltlich positiv auswirkt. Zwar wird auch hier nicht in allen Punkten eine detaillierte Argumentation geboten (so daß an manchen Stellen der [unbegründete?] Verdacht der Überinterpretation aufkommen mag), doch die Interpretation des Wirkens und Leidens Jesu sowie der paulinischen Briefe unter Berücksichtigung der alttestamentlichen Motive vom göttlichen Krieger sowie dem »Tag des Herrn« enthält viele interessante Beobachtungen. Zudem trägt auch die Bezugnahme auf die Apokryphen, Pseud-epigraphen und die Schriften von Qumran wesentlich zum Verständnis der neutestamentlichen Aussagen bei.

Wer eine umfassende Studie zum Motiv des göttlichen Kriegers erwartet, wird insbesondere vom ersten Teil des Buches enttäuscht sein. Demgegenüber kann der zweite Teil zumindest als Beispiel dafür gelten, wie das Studium des Neuen Testaments durch die Berücksichtigung des alttestamentlichen und jüdischen Hintergrunds wichtige Impulse erhält. Anders ausgedrückt: es wird in der Tat deutlich, daß die neutestamentlichen Schreiber Jesu Wirken u.a. vor dem Hintergrund der hier besprochenen Motive des Alten Testaments verstanden und dargestellt haben. Hilfreich für eine weitergehende Auseinandersetzung mit dem Thema ist schließlich eine relativ ausführliche Bibliographie, welche die wichtigste Sekundärliteratur aufführt. Darüber hinaus finden sich ein thematischer Index sowie ein Autoren- und Bibelstellenregister, die ein gezieltes Nachschlagen ermöglichen.

Karl Möller

Neues Testament¹

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Jörg Frey. *Eugen Drewermann und die biblische Exegese: Eine methodisch-kritische Analyse*. WUNT II/71. Tübingen: Mohr, 1995. 281 S., DM 54,-

In der Tübinger WUNT-Reihe erscheinen nicht nur Dissertationen, sondern gelegentlich auch Monographien, die, wie J. Freys Arbeit über Drewermanns tiefenpsychologische Bibelauslegung, auf einer wissenschaftlichen Hausarbeit zur 2. Kirchlichen Dienstprüfung beruhen. Im Niveau macht sich das nicht unbedingt bemerkbar.

Mit dem kirchlichen Ursprung des Buches hängt jedenfalls die Motivation des Autors zusammen, der als Vikar durch Fragen interessierter Gemeindeglieder zu einer fundierten Auseinandersetzung mit Drewermann herausgefordert wurde (S. IV). Darüber hinaus wurde ihm durch den Kontakt mit Kollegen und die Durchsicht gängiger Predigthilfen deutlich, wie weit Drewermanns Bibelauslegung in die Verkündigungspraxis eingedrungen ist (S. 3). So stellt sein Beitrag die bisher gründlichste Auseinandersetzung mit der Bibelexegese Drewermanns dar.

Nach einer kurzen Einführung in die Relevanz der Themenstellung (S. 1-8: Kap. 1) zeichnet F. zunächst die Biographie Drewermanns und seinen Konflikt mit der Amtskirche nach (S. 9-37: Kap. 2). Die Darstellung der Position Drewermanns geht von einer Beschreibung seiner Hermeneutik aus (S. 38-86: Kap. 3), analysiert dann die von ihm eingesetzten rhetorischen Mittel (S. 87-112: Kap. 4) und führt anschließend anhand von Mk 5,1-20; Joh 4,1-42; 20,1-10; 21,1-14 den Vollzug der von Drewermann praktizierten Bibelauslegung vor (S. 113-171: Kap. 5). Daß F. sich dabei auf johanneische Texte konzentriert, dürfte daher rühren, daß hier ein eigener Arbeitsschwerpunkt liegt. Den Abschluß bilden eine ausführliche Kritik des Drewermannschen Ansatzes (S. 172-227: Kap. 6) und einige Überlegungen zu einem sachgemäßerem hermeneutischen Modell (S. 228-254: Kap. 7).

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch (11/97) rezensiert.

In einem ausführlichen Literaturverzeichnis (S. 255-271) findet man eine umfangreiche Auflistung der wichtigsten Diskussionsbeiträge, die F. gut kennt. An vielen Stellen seiner Studie referiert er die Kritik älterer Diskussionsbeiträge, läßt sie ausführlich zu Wort kommen und knüpft vielfach daran an. Besonders hilfreich wird seine Arbeit dadurch, daß er sich nicht mit dem Nachweis begnügt, daß Drewermans Theologie mit der biblisch dokumentierten Theologie der Apostel unvereinbar ist, sondern analysiert, durch welche methodischen Weichenstellungen und Vorgehensweisen es zu einer solchen Entfernung vom historischen Christentum kommen konnte.

Zu den überzeugend begründeten Kritikpunkten F.s an der Bibelauslegung Drewermans gehören folgende: 1. Drewermans Anknüpfung an die historisch-kritische Methode ist insofern einseitig, als er fast ausschließlich ihre negativen historischen Urteile übernimmt (S. 47, 181). 2. Letztlich bestreitet Drewermann den religiösen Nutzen historischer Arbeit an der Bibel (S. 64, 133, 173, 176, 198f). Seine Methode kann daher nicht einfach an die historisch-kritische »angehängt« werden (S. 175). 3. Drewermann verschweigt das durchaus vorhandene Interesse der historisch-kritischen Methode an der Relevanz und theologischen Bedeutung der Bibeltexte für den Leser (S. 178). 4. Die herangezogenen »religionsgeschichtlichen« Parallelen bleiben in der Regel äußerst vage (S. 57, 179, 195-197, 220). 5. Drewermann geht mit den von ihm ausgelegten Texten willkürlich um (S. 44) und praktiziert eine teilweise textwidrige Allegorese (S. 169f). »Der biblische Text vermag unter Drewermans Zugriff letztlich nichts anderes mehr zu sagen als die Wahrheiten einer dogmatisch vorausgesetzten Tiefenpsychologie« (S. 194). 6. Drewermann bedient sich eines unangemessenen und unerträglich polemischen Stils (S. 92, 125). Im übrigen steht die Länge der Sätze häufig in keinem Verhältnis zu ihrem Aussagegehalt (S. 96). 7. Der mehrfach gegen Drewermann vorgebrachte Gnosisverdacht ist nicht ganz unberechtigt (S. 202).

An zwei Stellen hat F. mich allerdings nicht vollständig überzeugt. In seinem 4. Kap. über die »Sprache Eugen Drewermans« (S. 99-112) wirft er ihm (im Anschluß an N. Rubeli) vor, seine Auslegung der Evangelien sei antijüdisch. Zutreffend ist sicher, daß Drewermann die Schriftgelehrten und Pharisäer (sowie die Malerei Chagalls) in einer wissenschaftlich überholten und karikierenden Weise charakterisiert. Da er in ihnen aber nicht nur die offiziellen Repräsentanten der jüdischen Orthodoxie, sondern jeder (einschließlich der christlichen) Religion erkennt, sollte man meines Erachtens mit dem vernichtenden Vorwurf des Antijudaismus äußerst zurückhaltend sein.

Ein zweites Fragezeichen setzte ich hinter F.s »Suche nach neuen Wegen« (S. 243-254). Hier fällt bei der Beschreibung der geistlichen

Schriftauslegung auf, daß das Werk Gerhard Maiers mit keinem Wort erwähnt wird. Das ist kaum berechtigt. Außerdem hätte F. meines Erachtens bei seiner Beschreibung der Rezeptionsästhetik deutlicher herausstellen können, daß er diese nicht im eigentlichen Sinne als Alternative zur Produktionsästhetik betreibt. Da er sich dadurch von einer radikalen Rezeptionsästhetik unterscheidet, wäre auch eine differenzierte Definition des Begriffs »Sinn (eines Textes)« hilfreich gewesen (vgl. E. Hirschs Unterscheidung zwischen *significance* und *meaning*). Meinem Eindruck nach ist die von F. geforderte rezeptionsästhetische Fragestellung keineswegs so neu und anders wie die eigentliche Rezeptionsästhetik, sondern von kompetenten Exegeten schon früher berücksichtigt worden. Aber das sind Feinheiten.

Es mag sein, daß sich Drewermann selbst durch Fs Kritik nicht überzeugen läßt – falls er sie überhaupt zur Kenntnis nimmt. Aber wer immer zwar von Drewermann fasziniert, aber für vernünftige Argumente aufgeschlossen ist, muß nach der Lektüre dieser »methodisch-kritischen Analyse« von der grundsätzlichen Haltlosigkeit des Drewermannschen Unternehmens überzeugt sein. Das konnte man von älteren »Streitschriften« gegen Drewermann nicht in jeder Hinsicht sagen. Insofern ist F. (bzw. sein Buch) in methodischer Hinsicht sicher ein mehr oder weniger definitiver Anti-Drewermann.

Armin Daniel Baum

John Goldingay. *Models for Interpretation of Scripture*. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1995. X + 328 S., US-\$ 20,-

Der Direktor von St. John's Theological College, Nottingham, legt mit vorliegendem Buch eine Weiterführung seines bereits 1981 (1990) veröffentlichten *Approaches to Old Testament Interpretation* vor und bietet gleichzeitig einen Begleitband zu seinem 1994 erschienenen *Models for Scripture*.

Im Gegensatz etwa zu Marshalls *New Testament Interpretation* (1977) oder Klein/Blomberg/Hubbards *Introduction to Biblical Interpretation* (1993) geht J. Goldingay (ähnlich wie Satterthwaite/Wright [Hg.], *A Pathway into Holy Scripture* [1994]) viel stärker theologisch und philosophisch, viel stärker hermeneutisch als spezifisch exegetisch an die Fragestellung heran. Das Werk ist ein Bindeglied zwischen Thiseltons *The Two Horizons* (1980) und *New Horizons* (1992), Osbornes *The Hermeneutical Spiral* (1991) sowie G. Maiers *Biblische Hermeneutik* (1990) einerseits und exegetischen Handbüchern (siehe

z.B. oben genannte Werke) andererseits. G. setzt sich dabei mit derart diversen Autoren wie Shakespeare, Tolstoy, Nietzsche, Marx, Freud und Buber ebenso auseinander wie mit Wittgenstein, Lonergan, Küng, Kant, Heidegger, Gadamer, Fuchs, Forsyth, Descartes, Childs, Calvin, Bultmann, Bonhoeffer und Barth.

In vier Verständnismodellen (siehe bereits in *Models for Scripture*) geht G. der gestellten Frage von angemessener Schriftinterpretation nach: die Schrift als »bezeugende Tradition« (Teil I, S. 13-86); als »autoritativer Kanon« (Teil II, S. 87-138); als »prophetisches Wort« (Teil III, S. 139-199) und als »erfahrene Offenbarung« (Teil IV, S. 201-287). Dabei liegt der Akzent in Teil I auf der »Schrift als Erzählung« (beschreibendes und vergewisserndes Element), in Teil II auf »Schrift als normativer Kanon« (vorschreibendes und ermahnendes Element), in Teil III auf »Schrift als prophetisches und inspiriertes Wort« (beauftragendes und vergegenwärtigendes Element), in Teil IV auf »Schrift als Erfahrung« (expressives und antwortendes Element). Dabei sind die vier Elemente Ausdruck unterschiedlicher literarischer Genres: Evangelium, Gesetz, Prophetie und Weisheit.

Wichtig ist für G., vom Charakter der Schrift zu einer *angemessenen*, viergeteilten *Schriftinterpretation* zu schreiten. Er plädiert für eine »offene Methodik«, die dem Text angemessen ist (S. 7).

Problematisch ist G.s Kritik an der Bedeutung historischer Forschung als Teil des Interpretationsprozesses (S. 15-21). Das Problem liegt wohl darin, daß G. es versäumt, sein Verständnis von »historischer Forschung« klar zu definieren. Meint er die historisch-kritische Erforschung nach Troeltscher Manier, oder meint er die historisch-soziologische Beachtung der Umwelt biblischer Texte? Aus dieser Unklarheit ergibt sich eine relativ skeptische Einschätzung historischer Arbeit. Denn was G. selbst zugesteht, verneint er dann im Laufe seiner Ausführungen (S. 15-21), nämlich daß die *Faktizität* (factual basis) narrativer Texte die *Berechtigung* (validity) für die theologische Aussage liefert. Genau dieser wichtige und grundlegende Punkt verliert sich in den ansonsten recht instruktiven Seiten von Teil I. Hier wäre eine Auseinandersetzung etwa mit V.P. Longs *The Art of Biblical History* (1994) durchaus empfehlenswert.

Das Buch ist reich an Erfahrungen und Einsichten. G. bemerkt u.a., daß im Lauf seiner Predigterfahrungen Predigttexte »immer länger geworden sind« und somit die Botschaft und Einblicke des Textes eher vermittelt werden als die eigenen Einblicke, als wenn von einem »kurzen« Text gepredigt wird (S. 9). G. ist ganz und gar davon überzeugt, daß die Schrift selbst predigt und deshalb Textauslegung und nicht Themenpredigt im Vordergrund des Predigtendienstes stehen muß (S. 9ff).

Insgesamt kann der Leser bei G. viel über den eigenen Verstehenshorizont lernen und das eigene Interpretationsvorgehen in Auseinandersetzung mit Philosophie und gegenwärtigen Strömungen prüfen.

Hans F. Bayer

Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation. Hg. Joel B. Green. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1995. XVI + 444 S., US-\$ 24,99, £ 15,99

J. Green ist Professor für Neues Testament am kalifornischen American Baptist Seminary of the West und bekannt durch seine Studie *The Death of Jesus* (Tübingen, 1988) und als Mitherausgeber des hervorragenden *Dictionary of Jesus and the Gospels* (Downers Grove, 1992), um nur zwei Werke zu nennen. Sein letztes Buch (*The Theology of the Gospel of Luke*, Cambridge, 1995) zeigt, daß G. mit neueren exegetischen Zugängen und Methoden vertraut ist und diese zur Erhellung lukanischer Theologie in oft ganz erfrischender Weise fruchtbar machen kann.

Im vorliegenden Band bieten zwanzig Aufsätze knappe, allgemeinverständliche Einführungen in neuere Strategien und Zugänge zur Auslegung des Neuen Testaments. Nach Vorstellung der jeweiligen »Strategie« folgt die beispielhafte Anwendung auf folgende Beispieltex-te: Lk 3,1-20; Joh 4,1-42; 1Kor 11,2-34; Jak 4,13-5,6; Offb 5. Abschließend folgen hilfreich kommentierte Vorschläge weiterer Literatur (Bibliographien, Einführungen und beispielhafte Einzelstudien). Schon diese Seiten machen das Buch äußerst hilfreich.

Nachfolgend sollen alle Autoren und Themen genannt werden, um einen Gesamteindruck zu vermitteln. Anschließend werden drei Beiträge aufgegriffen. In G.s »Die Herausforderung, auf das NT zu hören« geht es um das Verstehen »hinter, in und vor« dem Text. In dieses Schema werden die weiteren Beiträge eingeordnet (S. 1-9). B. Chilton geht es um Traditionsgeschichte und die Leben-Jesu-Forschung (S. 37-60). R. Bauckham beleuchtet die Bedeutung und rechte Verwendung außerkanonischer jüdischer Schriften für die Auslegung des Neuen Testaments (S. 90-108; ausführlich zu Jak). L. Alexander schreibt zur Bedeutung griechisch-römischer Literatur und Kultur in der Interpretation (S. 109-126). B. Ehrman behandelt neutestamentliche Textkritik (S. 127-145).

M. Turner bringt moderne Linguistik (Phonologie, Morphologie, Syntax, Struktur- und Diskursanalyse) und Neues Testament vorbild-

lich miteinander ins Gespräch (S. 146-174). Green selbst zeichnet Wesen und Anwendungsmöglichkeiten der Diskurs-Analyse für die neutestamentliche Auslegung nach (S. 175-196). J. Bailey behandelt die Gattungsanalyse (S. 197-221). R. Hays und Green untersuchen, wie die Verwendung des Alten Testaments durch die neutestamentlichen Autoren (direkte Zitate, Anspielungen [*linguistic echoes*], Zusammenfassungen alttestamentlicher Geschichte und Lehraussagen und Präsentierung des Stoffes in Anlehnung an alttestamentliche Muster [*type-scenes*], z.B. Joh 4,1-42 und Gen 24,10-41; 29,1-20, Ex 2,16-22 [S. 228]) und die somit entstehende »Intertextualität« zu berücksichtigen sind (S. 222-238). M. Powell stellt auf Erzähltechnik konzentrierte Literarkritik vor (*narrative criticism*; S. 239-255), während es C. Black um rhetorische Analyse und Kritik geht (S. 256-277).

E. McKnight untersucht Ausmaß und Bedeutung von Voraussetzungen in der neutestamentlichen Auslegung (S. 278-300). J. und P. Levinson schreiben zu den globalen Perspektiven in und für die Auslegung (S. 329-348): neutestamentliche Interpretation in Lateinamerika, Asien und Afrika: Wie die »Unterdrückten« die Bibel aus ihrer (?) befreiungstheologischen Sicht lesen. S. Schneiders stellt feministische Hermeneutik vor (S. 349-369). R. Wall umreißt, was es heißt, das Neue Testament in und von seinem kanonischen Zusammenhang her zu lesen (S. 370-393). S. Fowl schreibt zu Theologie und Ethik (S. 394-410). Abschließend bindet Green den Sack zusammen und präsentiert – unter Bezugnahme auf die vorangehenden Strategien – Gedanken zur praktischen Übung des Lesens des Neuen Testaments (S. 411-427), gute knappe Regeln, wie festzustellen ist, ob ein bestimmtes biblisches Gebot – z.B. die in Röm 16,16 geforderten heiligen Küsse – kulturell bedingt und nur begrenzt relevant ist. Stellenregister und Autorenverzeichnis runden den Band ab.

Anthony C. Thiselton zeichnet die historische Perspektive neutestamentlicher Auslegung nach. Nach dem ersten (und durchaus zu begrüßenden) Paradigmenwechsel hin zur Freiheit historischer Erforschung der neutestamentlichen Schriften in ihrem eigenen historischen Zusammenhang, endet die historische Methode in der Sackgasse eines institutionalisierten, universalen Paradigmas. Lange angekündigt kommt es seit Ende der 60er Jahre zu einem weiteren Wechsel: Als Reaktion auf historische Dominanz sucht man pluralistische Freiheit und möchte den »Effekten« des Textes größere Aufmerksamkeit widmen. Mit P. Ricoeurs Unterscheidung geht es von dem »Hintergrund« eines Textes (historische Umstände und Entstehung) in den »Vordergrund«: Was bewirkt ein Text im Leser, was setzt er in Bewegung, und zwar für die Hörer und Gemeinschaften von Lesern und Hörern? Freilich wird unter beiden Paradigmen Geschichte und

Theologie getrennt. Meisterhaft und leidenschaftlich warnend zeichnet T. die Konsequenzen dieser Flucht vor der Geschichte für die Theologie nach (S. 24): »Werden Texte lediglich als die Konstruktionen früh(christlich)er, glaubender Leser-Gemeinschaften angesehen, nur entworfen, um dem Glauben ›Welten‹ zu projektieren – ganz unabhängig davon, ob diese irgendwie mit der außersprachlichen Sachlage verknüpft sind –, dann bricht der sogenannte ›Christus des Glaubens‹ zusammen, als ob der historische Jesus wenig oder nichts mit diesem Konstrukt zu tun hätte.«

Bevor Stephen C. Barton in sehr hilfreicher Weise soziologische Perspektiven (Soziologie, Anthropologie) für die neutestamentliche Auslegung darstellt und auf ihre Grenzen und Gefahren hinweist, plädiert er ebenfalls für »historical criticism« (S. 61-67). Hierbei handelt es sich jedoch lediglich (wie oft und nicht immer hilfreich in der englischsprachigen Diskussion) um ein zu begrüßendes Hinweisen auf und methodisches Ernstnehmen der Geschichtlichkeit des Neuen Testaments und nicht um ein Plädoyer für die Anwendung der historisch-kritischen Methode in Troeltscher Prägung. Daß diese seit langem und oft immer noch vorherrschende Methode mit ihren weltanschaulichen Voraussetzungen, in ihrem praktischen Vollzug und ihren Konsequenzen nicht eigens dargestellt wird, zeigt das – nicht immer gesunde – Selbstbewußtsein, mit dem neuere Strategien antreten, und vielleicht auch eine gewisse Geschichtslosigkeit und Blauäugigkeit gegenüber dem Weiterleben (durchaus in flotteren Kleidern) jener philosophischen Voraussetzungen. Dieser Mangel an klarer Definition und Abgrenzung ist die Schwäche dieses Bandes.

Kevin J. Vanhoozer untersucht die Bedeutung der Leser in der neutestamentlichen Interpretation und die verschiedenen Wechselwirkungen zwischen Text und Leser. Wie entsteht die Bedeutung des Textes? Ist sie diesem inhärent, und muß (und kann) sie entdeckt werden, oder wird sie vom Leser (und dessen Interessen) erst »geschaffen«? V. unterscheidet konservative und radikale Ansätze des Textwiderhalls beim Leser (*reader response*). Von ersteren ist viel zu lernen. Fazit: Der jeweilige Ort des Lesers ist nicht Hindernis in der Auslegung, darf aber auch nicht zu heiligem Boden werden (S. 305). Mit neutestamentlichen Texten soll man sich nicht »kritisch auseinandersetzen«, sondern sich, glaubend und zur Änderung in Weltanschauung und Ethik bereit, davorsetzen und sie gemäß ihrem Wesen und ihrer Absicht lesen. Deren Berücksichtigung ist Verantwortung und ethische Pflicht der Leser (S. 301-328).

Vielsprechend ist, daß viele dieser neuen Strategien von größeren Texteinheiten ausgehen, sich nicht im Aufspüren und Rekonstruieren weitgehend hypothetischer Quellen verlieren und die heutige

Relevanz der Texte nicht aus den Augen verlieren. Evangelikale Bibelleser, die diesen bunten Markt neuer »Lese«-Möglichkeiten betreten wollen, müssen freilich prüfen, welche dieser Strategien mit dem Offenbarungsanspruch der Bibel und ihrem geschichtlichen Gewand zu vereinbaren sind (Thiseltons Beitrag steht nicht umsonst an erster Stelle!). Oft fehlt die theologische Kritik der Strategie. Nicht alle der vorgestellten Strategien sind neu. Vieles, was nun methodisch entwickelt und ausgefeilt wird, hat immer schon zu sauberer Auslegung gehört. Manches, was in konservativer Auslegung oft zu finden war und (anderswo) unter der Alleinherrschaft historischer Kritik verlorengegangen, wird nun als »Stein der Weisen« wieder entdeckt. Stark der Psychologie und -analyse verpflichtete Ansätze werden in diesem Band nicht abgedeckt. Gleiches gilt für den methodischen Ansatz von Exegeten, die sich einer sog. biblischen Theologie verpflichtet fühlen (vgl. P. Stuhlmacher, *Wie treibt man Biblische Theologie?* Neukirchen-Vluyn 1995). Dies dürfte mit den intendierten Lesern zusammenhängen, da sich letztere Zugänge im deutschsprachigen Raum wohl größerer Beliebtheit erfreuen. Ob dies der von Thiselton identifizierte Paradigmenwechsel war, ist und bleibt, muß sich zeigen. Fest steht, daß alle, die das Neue Testament reflektiert lesen wollen, neben viel methodischer Verunsicherung auch eine spannende Zukunft erwarten können.

Freilich ist es interessant zu sehen, daß die an deutschen Fakultäten immer noch kühn propagierte historisch-kritische *Methode* anderswo längst nicht diese Rolle gespielt hat und spielt und daß die Suche nach Alternativen (neben spannenderem Arbeiten) zu durchaus fruchtbaren Ergebnissen geführt hat. Neue, andere Fragen fordern und geben entsprechende Antworten. Ferner ist interessant, daß diese Diskussion mit wenigen Ausnahmen (z.B. W. Iser, G. Theißen) in englischer Sprache stattfindet und von der deutschen Universitäts-Bibelwissenschaft weitgehend ignoriert wird.

Christoph Stenschke

Weitere Literatur:

Biblia Sacra Utriusque Testamenti: Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 2547 S., DM 148,-

R.H. Stein, *Playing by the Rules: A Basic Guide to Interpreting the Bible.* Grand Rapids: Baker, 1994

Die Zukunft des Schriftprinzips. Hg. Richard Ziegert, Bibel im Gespräch 2, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. 281 S., DM 38,-

2. Einleitungswissenschaft

Weitere Literatur:

Erich Mauerhofer. *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments. Bd. 2: Römer-Offenbarung*. Neuhausen: Hänssler, 1995. 350 S., DM 39,95

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Clinton E. Arnold. *The Colossian Syncretism: The Interface Between Christianity and Folk Belief at Colossae*. WUNT II/77. Tübingen: Mohr, 1995. XII + 378 S., DM 118,-

Wer sind die Gegner, die Paulus beim Schreiben des Kolosserbriefs im Auge hat? Vielfältig sind die Lösungsvorschläge, die C. Arnold kurz mit Namen nennt (S. 1f): Sind es Gnostiker oder solche, die eine griechische Philosophie vertreten, oder wendet sich Paulus gegen jüdische Mystiker? A. möchte in seiner Untersuchung (eine an der Universität Tübingen entstandene und von P. Stuhlmacher betreute Dissertation) zeigen, daß nicht ein bestimmtes System oder Lehrgebäude im Hintergrund steht. Er möchte aufzeigen (S. 5), daß die Gemeinde in Kolossä von einer bestimmten Mischung von verschiedenen religiösen Strömungen beeinflußt wurde; dafür schlägt er den Begriff »Folk belief« vor.

Die Untersuchung von A. besteht aus drei großen Abschnitten. Zuerst untersucht er die Bedeutung der Engelverehrung, danach fragt er nach der »Philosophie« in Kolossä, und in einem letzten Abschnitt legt er dar, warum der Kolosserbrief die theologische Antwort des Paulus auf die Situation in Kolossä ist.

Im ersten großen Abschnitt (S. 8-102) untersucht er die sog. »magischen« Texte, die seiner Meinung nach bisher viel zu wenig berücksichtigt wurden. Unter magisch versteht er, wenn ein Mensch ein höheres Wesen bzw. einen Engel anruft, um von ihm Schutz und Hilfe zu erbitten. In der Tat bietet A. eine ganze Reihe von Belegen aus dem heidnischen, jüdischen, aber auch christlichen Umfeld (u.a. er-

wähnt er die Beschlüsse 35 und 36 des Konzils von Laodizea 350 n.Chr, die auf eine Engelverehrung eingehen), die zeigen, daß die Menschen immer wieder zu Engeln gebetet haben. An dieser Stelle wird aber auch deutlich, daß A. mit einer wichtigen Voraussetzung arbeitet, die er selber offen anspricht (S. 17ff). Die meisten seiner Belege stammen aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert n.Chr. A. nimmt nun an, daß sie auch die Zeit erhellen können, in der der Kolosserbrief geschrieben wurde. Er vermerkt selbst, daß an dieser Stelle heftige Kritik einsetzt (S. 17). Ob dann aber der Hinweis, wir würden Jesus auch nicht in das zweite Jahrhundert datieren, weil wir erst aus dieser Zeit Papyrusfragmente haben (S. 17f), wirklich hilfreich ist, mag man bezweifeln. A. nennt zwar noch weitere Argumente und Untersuchungen (S. 18-20), die nahelegen, daß Magie, also die Anrufung höherer Wesen bzw. Engel, auch zur Zeit der Abfassung des Kolosserbriefs im römischen Reich und besonders in Kleinasien verbreitet war. Dennoch bleiben einige Zweifel, ob das Vorgehen A.s an diesem Punkt so berechtigt ist.

Zum Schluß des ersten Abschnitts legt Arnold dar, was dieses für die Auslegung der *θηρησκεία τῶν ἀγγέλων* in Kol 2,18 bedeutet. Er kommt zu dem Schluß, daß auch in der Gemeinde in Kolossä die Engel um Schutz und Hilfe angerufen wurden. Sie seien zwar nicht Gegenstand göttlicher Verehrung, sie haben aber zunehmend eine Rolle im Glauben der Christen gespielt.

Im zweiten Abschnitt (S. 103-244) versucht A. zu erhellen, wie die »Philosophie« der Kolosser ausgesehen haben könnte. Dabei gilt sein Hauptaugenmerk zwei Wendungen, die den Exegeten viel Kopfzerbrechen bereitet haben: *ἐμβατεύω* (S. 104-157) und *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (S. 158-194). Die Wendung in Kol 2,18 *ἃ ἐώρακεν ἐμβατεύων* versteht er zunächst so, daß *ἃ ἐώρακεν* Objekt zu *ἐμβατεύων* ist und möchte es mit »entering the things he had seen« (S. 155) übersetzen. Er versteht darunter, daß einige in der Gemeinde in bestimmte Mysterienkulte eingeführt wurden. Dabei haben sie bestimmte Visionen und Erfahrungen gemacht; dies wird mit dieser Wendung zusammengefaßt.

Nach einer gründlichen Untersuchung der Wendung: *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* kommt A. zu dem Schluß, daß zwei Verständnisse dieses Begriffs möglich sind (S. 189): Zum einen könnten die vier Elemente (Feuer, Wasser, Erde, Luft) gemeint sein, die göttlich verehrt werden. Zum anderen könnte dieser Begriff so verstanden werden, daß geheimnisvolle Mächte und Geister diese vier Elemente regieren und somit auf das Leben der Menschen Einfluß nehmen. A. greift die zweite Möglichkeit auf, daß die Menschen dem Einfluß dieser feindlichen Mächte, der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, ausgesetzt und von ihnen bedroht sind.

Am Schluß des zweiten Abschnitts faßt A. seine bisherigen Ergebnisse zusammen und versucht darzustellen, wie die Situation in Kolossä ausgesehen haben könnte. Die Menschen erleben Katastrophen (Erdbeben, Überschwemmungen ...) und schließen daraus, daß ihr Leben von feindlichen Mächten bedroht ist. Deswegen suchen sie Hilfe bei Engeln und rufen sie um Schutz und Hilfe an. Eine weitere Hilfe ist für sie die Einführung in Mysterienkulte, dort erleben sie Besonderes (Visionen, Ekstase ...) und meinen, so einen Einblick in die unsichtbare Welt bekommen zu haben. In der Gemeinde in Kolossä kommen nun Menschen zum Glauben, die gerade auf diesem Gebiet Erfahrungen gemacht haben. Dies sehen sie als eine Hilfe für ihren Glauben an und möchten, daß auch andere diese Erfahrungen machen. Sie wollen ihr altes Leben, ihren alten Glauben, mit dem Glauben an Christus verbinden.

Es ist wohlthuend zu sehen, wie A. selbst betont, daß dies nur ein Versuch ist (S. 228) und daß man an der einen oder anderen Stelle durchaus anderer Meinung sein kann (S. 231f). Aber es überzeugt, daß Paulus in Kolossä nicht ein bestimmtes System vor Augen hat, sondern daß viele religiöse Strömungen sich dort vermischt haben. Weitere Forschungen und Auswertungen von archäologischen Funden werden zeigen, ob sich die Zusammensetzung dieser Mischung genauer bestimmen läßt.

In einem letzten Abschnitt (S. 245-312) legt A. dar, daß der Kolosserbrief eine theologische Antwort auf diese religiöse Mischung ist. Paulus versucht mit seinen Gedanken – wie z.B.: Christus ist der Herr über alle Mächte, in ihm ist die Fülle, und Gott hat die Mächte und Gewalten ihrer Macht entkleidet – genau in die Situation der Menschen zu sprechen.

Immer wieder weist A. in diesem letzten Kapitel auf die Parallelen zu den anderen Paulusbriefen (so z.B. S. 296ff) und kommt zu dem Schluß, daß dieser Brief auch von Paulus geschrieben wurde (ausdrücklich in seiner Einleitung S. 6f).

Es läßt sich sagen, daß A. eine wichtige Untersuchung vorgelegt hat. Viele neue Einsichten über die religiöse Situation der damaligen Zeit (besonders in Kleinasien) lassen sich gewinnen. Der Kolosserbrief wird an einigen Stellen verständlicher. Es bleibt zu hoffen, daß die Ergebnisse dieser Untersuchung (nicht zuletzt hinsichtlich der Verfasserfrage) aufgegriffen werden.

Michael Schröder

Oscar Cullmann. *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen.* Tübingen: Mohr, 1994. IX + 194 S., br. DM 54,-, geb. DM 98,-

Das Buch von O. Cullmann ist nicht nur eine exegetische Monographie über *Das Gebet im Neuen Testament*, sondern zugleich Antwort auf heutige Schwierigkeiten mit dem Beten. Der Untertitel zeigt an, daß C. kritische Fragen unserer Zeit zum Gebet aufgreift. Dieses Buch, das in seinem 93. Lebensjahr erschienen ist, kann als ein Vermächtnis angesehen werden, in dem der Verfasser seine Leser auf die wichtige Quelle christlichen Lebens hinweist. »Das Beten ist zugleich größte uns verliehene Gnadengabe und schwierige Aufgabe, die gelernt sein muß« (S. 2).

Im ersten einleitenden Teil geht C. auf »Schwierigkeiten des Betens und Einwände gegen das Beten« ein (S. 7-23). Dabei geht es zum einen um Schwierigkeiten, die sich aus dem Beten für uns ergeben, und zum anderen um prinzipielle Einwände gegen das Beten generell oder gegen bestimmte Gebetsformen. C. zeigt auf, daß die Stellung zum Gebet, zum Reden *mit* Gott, eng mit der Gottesauffassung, mit dem Reden *über* Gott, zusammenhängt.

Im zweiten exegetischen Teil geht C. den neutestamentlichen Aussagen über das Gebet in vier Kapiteln nach: 1. Das Gebet in den synoptischen Evangelien (S. 25-91); 2. Das Gebet bei Paulus (S. 91-116); 3. Das Gebet im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen (S. 116-142); 4. Übersicht über das Gebet in den anderen neutestamentlichen Schriften (S. 143-151). Im folgenden kann nur auf einige wichtige Ergebnisse der exegetischen Untersuchung eingegangen werden.

Im 1. Kapitel geht es vor allem um das Gebet bei Jesus, der in Mt 6 seinen Jüngern gezeigt hat, daß Gott unsere Gebete nicht braucht, aber trotzdem will, daß seine Geschöpfe zu ihm beten (S. 29). C. geht zunächst auf das Bittgebet ein, das in den synoptischen Evangelien den größten Raum einnimmt und auch die Bitte um materielle Güter einschließt. Zur Fürbitte schreibt er: »Die Kraft eines jeden Fürbittegebets besteht darin, daß die Betenden sich mit *Gottes Willen* vereinen und so dazu beitragen, daß ein Wall der Liebe um die gelegt wird, für die sie beten« (S. 36). Ausführlich geht C. auf die Frage der Gebetserhörung ein, die Jesus verheißen hat. Von daher soll Beten im Glauben an Gottes Güte geschehen, aber auch in der Bereitschaft zur Unterwerfung unter Gottes Willen. Dadurch wird die Nichterhörung eines Gebets »so entschärft, daß sie vom Licht dieses auf unser Heil zielenden Willens überstrahlt und auf dieser neuen Ebene zur *Erhö-*

rung wird« (S. 43). Dies zeigt C. anhand des nicht erhörten Gethsemanegebets Jesu auf.

Am Schluß des 1. Kapitels legt C. das Vaterunser aus (S. 49-91). Für diese sorgfältige Auslegung kann man ihm nur dankbar sein. Ich möchte auf zwei Aussagen hinweisen. Zur fünften Bitte um Vergebung schreibt er: »Glaube an Gott ist Glaube an den vergebenden Gott. Wir müssen also wissen, daß wir selbst, wenn wir um Vergebung bitten, *von seiner Vergebung her* denen, die uns ein Leid zufügen, *vergeben müssen*, so wie wir überhaupt *von Gottes Liebe her* selbst Liebe üben müssen. Andernfalls wissen wir nicht, was wir tun, wenn wir die 5. Bitte des Vaterunsers sprechen« (S. 75). Die sechste Bitte versteht C. kausativ: Veranlasse, daß wir nicht in die Versuchung durch den Teufel gelangen (S. 82). Da wir wissen, welche Versuchungen uns besonders bedrohen, wo wir unsere Schwächen haben und in welchen Situationen wir besonders gefährdet sind und der Teufel leichtes Spiel mit uns hat, können wir Gott bitten, daß er uns nicht in solche Situationen gelangen läßt, »daß die Versuchung uns erspart bleibe, obwohl es zum göttlichen Plan gehört, daß wir versucht werden« (S. 85f).

Im 2. Kapitel wendet sich C. dem Gebet im Corpus Paulinum zu. Ausgehend von Röm 8,12-27, besonders V. 15 und 26, und Gal 4,6 kommt er zu der ihm wichtigen These, daß der Heilige Geist in unserem Beten spricht, »daß der Heilige Geist als der Sprechende in unserem Gebet Subjekt ist« (S. 96). Auch wenn dies nach C. das menschliche Reden beim Gebet nicht ausschließt, hat mich diese These und seine Auslegung von Röm 8,26 nicht überzeugt. Dies gilt auch für sein Verständnis der Glossolie als einer Sprache, die mit keiner menschlichen Sprache verwandt ist (in Apg 2 und an anderen Stellen erscheint sie eher als Sprechen in menschlichen Sprachen, die aber dem Sprechenden unbekannt sind) und die seine These vom Beten als Sprechen des Geistes stützen soll. Müßte man nicht eher sagen, daß der Heilige Geist, der uns bei der Annahme an Kindes Statt, wenn wir zum Glauben kommen, verliehen wird, uns in die Gemeinschaft mit Gott stellt und uns so ermöglicht, selber zum himmlischen Vater zu beten?

Im dritten Teil wagt C. eine Synthese der neutestamentlichen Aussagen über das Gebet und geht auf heutige Fragen zum Gebet ein, damit seinen einführenden Teil wieder aufnehmend. So stellt er noch einmal den Zusammenhang zwischen der Gottesvorstellung und dem Gebet heraus. Der allmächtige und der liebende Gott gehören nach C. zum unaufgebbaren biblischen Kern. »Weil er der transzendente Gott ist, *kann* er uns helfen, und weil sein transzendentes Wesen *Liebe* ist, *will* er uns helfen« (S. 166). Schließlich geht er auf systematisch-seelsorgliche Fragen ein: Gottes Vorherwissen und sein Wille,

daß wir trotzdem zu ihm beten (S. 168-170); Unveränderlichkeit des göttlichen Plans und göttliche Freiheit, Gebete zu erhören (S. 171-174); das Gebet und die Frage nach Gottes Allmacht über das Böse (S. 174-179).

Weil, wie C. sagt, das Gebet zu den großen Gaben gehört, die Gott aus Liebe seinen Geschöpfen schenkt, weil er uns das Beten ermöglicht, deshalb können und müssen wir beten (S. 155). »Beten ist die liebevolle Hinneigung zu Gott, indem wir unsere Nöte vor ihn bringen, wie das Kind sie vor seine Eltern bringt« (S. 169). Daher lohnt es sich, sich mit den Aussagen des Neuen Testaments über das Gebet zu beschäftigen. Dazu hat C. uns eine sehr gute Anleitung gegeben, die zum Beten ermutigt. So ist dieses Buch ein wichtiges Buch, das nicht nur Theologen lesen sollten, zumal es allgemein verständlich geschrieben ist. Es informiert nicht nur über das Gebet, sondern zeigt auch die Bedeutung des Betens für unser Christsein auf. Ich kann es deshalb nur empfehlen. Bedauerlich ist nur die große Anzahl von Druckfehlern.

Wilfrid Haubeck

Robert H. Gundry. *Mark: A Commentary on his Apology for the Cross*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. LV + 1069 S., US-\$ 59,99

Der Untertitel dieser ausführlichen und zum Teil kleingedruckten Kommentierung des Markusevangeliums läßt bereits erkennen, mit welcher Arbeitshypothese R. Gundry vorgeht: Markus verfaßt sein Evangelium als Verteidigung des anstößigen Todes Jesu. Entgegen einer weitverbreiteten Ansicht beabsichtigt Markus keine Korrektur einer frühchristlichen *theologia gloriae* durch eine *theologia crucis* vorzunehmen; vielmehr wird die anfängliche *theologia gloriae* bis in die Passion und Auferstehung Jesu durchgehalten.

Damit wird zugleich deutlich, daß weder Gemeindekatechese noch Biographie im Vordergrund der Markuspräsentation stehen. Nach G. handelt es sich beim Markusevangelium um eine apologetische und evangelistische Schrift. Mit dieser Grundposition stellt sich G. auch quer zu vielen älteren und den meisten zeitgenössischen Theorien. Leider werden bei G.s weithin berechtigtem Rundumschlag (Introduction, S. 1) auch Themen vom Tisch gefegt, die für die Erklärung des Markusevangeliums immerhin von historischer Relevanz sind und in G.s Detailkommentierung dann doch bedeckt behandelt werden: so etwa ein mögliches, historisch begründetes Messiasgeheimnistmotiv

(im Unterschied zu Wredes Hypothesenkonstrukt) oder auch eine historisch verankerte Modifikation der allgemeinen Messiaserwartung mit Hilfe des Menschensohn-Terminus (vgl. etwa Kingsbury, *Christology*). Vielleicht sind die zwei genannten Beispiele deshalb so leicht vom Tisch gefallen, weil G. gezielt und vor allem auf der literarischen Ebene arbeitet und historische Fragestellungen, die über die Frage hinausgehen, ob ein bestimmter Text markinisch oder traditionell ist, eher stiefmütterlich behandelt. Zu den Ausnahmen gehören u.a. die Tatsache, daß G. ausführlich den Bezug zwischen Petrus und Markus, den der Kirchenvater Papias deutlich hervorhebt, erörtert. Ferner bekräftigt G., daß Mk 13 nicht als Rückblick auf die Zerstörung Jerusalems gewertet werden kann; vielmehr blickt Mk 13 auf ein zukünftig erwartetes Ereignis.

Wie in seinem vieldiskutierten und umstrittenen Kommentar zum Matthäusevangelium (*Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*, 1982), konzentriert sich G. hier vor allem auf die Textebene (Introduction, S. 16). Allerdings ist G. bei Markus nun viel vorsichtiger, was die redaktionelle Kreativität angeht. Während er bei Matthäus Markus und Q als Vorlagen annimmt und somit meint, festen Boden bezüglich der redaktionellen Arbeit von Matthäus unter den Füßen zu haben, ist bei Markus augenscheinlich kein objektiv belegbares Material vorhanden, anhand dessen die redaktionelle Tätigkeit des Markus dokumentierbar wäre (Introduction, S. 23). Hierin stimmt G. mit Arbeiten wie der von R. Riesner (*Jesus als Lehrer*) überein, ohne dessen wichtige Arbeit jemals zu erwähnen.

Allerdings sollte dies nicht den Eindruck erwecken, als wäre G. nun plötzlich von seinem im Matthäuskommentar ausführlich dargelegten methodischen Ansatz abgewichen. Nur aufgrund der unsicheren Quellenlage bei Markus ist G. entsprechend vorsichtig (Introduction, S. 22).

Neben G.s Skepsis hinsichtlich alter und neuer Theorien über Markus-Motive wird auch deutlich, daß er ernsthafte und äußerst lesenswerte Anfragen an »reader-response criticism« und klassische Formkritik (vor allem als fragwürdige Basis für historische Kritik) stellt (Introduction, S. 24).

Was beobachtet G. auf der literarischen Ebene? Für manchen kritischen Leser mögen G.s Erklärungen wichtiger thematischer Fragestellungen zum Markusevangelium (noch) nicht ausreichen. Dazu gehören die bereits durch Wrede gestellte Frage der Schweigegebote bei Markus (ohne daß Wrede die Frage auch nur annähernd zufriedenstellend beantwortet hätte) sowie die sog. Dubletten (vgl. vor allem Mk 4,35-41 mit 6,45-52; vgl. 6,35-44 mit 8,1-9; ohne daß Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, die Frage überzeugend

beantwortet hätte). Dennoch ist zu bemerken, daß G. einiges zur verständnisfördernden Diskussion dieser (und anderer) Themenbereiche beiträgt.

Als Beispiel seiner exegetischen Detailarbeit sei die Perikope Mk 8,27-9,1 herausgegriffen (S. 425-456): 1. G. bietet eine kurze Gliederung und Charakterisierung der Perikope. 2. Kleinere Versabschnitte und Wörter werden vor allem im Co-Text erörtert und nach Grammatik und Stilfiguren untersucht. Ziel der Einzelauslegung ist es, den Gedankengang des Markus nachzuzeichnen und jeden Einzelgedanken sinnvoll in diesen Gedankengang einzufügen. Die wichtige Schwelle von 8,30 zu 8,31 wird zwar als historisch angesehen, der Wechsel von »Christus« zu »Menschensohn« Jesus selbst zuerkannt, jedoch ohne Vertiefung der historischen und christologischen Implikationen. Neben den obengenannten Betonungen versucht G., den traditionellen Charakter von Einzelaussagen gegen formkritische Überlegungen zu vertreten. Insgesamt ist dies ein guter Anfang, jedoch nicht das Ende eines potentiell reichen Ertrags. Eine eigenartige Zurückhaltung ist hinsichtlich Mk 8,27-9,1 zu bemerken. Warum dringt G. nicht in die historische Situation ein und erklärt theologisch, was sich als Botschaft Jesu darstellt und den Hörer (Leser) anspricht, herausfordert und in die Nachfolge ruft?

3. Durch die folgenden (etwas unübersichtlich gegliederten) »Notes« werden Einzelfragen in Auseinandersetzung mit Sekundärliteratur erörtert; dabei werden Details ausgezeichnet vertieft und begründet, doch bleibt hier der gleiche Eindruck einer unvollendeten Kommentierung (z.B. S. 447 hinsichtlich Kingsburys Analyse der Verbindung zwischen »Christus« und »Menschensohn«, der G. grundsätzlich zustimmt).

Der Kommentar, dem eine ausführliche Bibliographie und Einleitung vorangeht, endet mit Mk 16,8 und wird durch interessante Kapitel über Absicht (S. 1022ff), Ursprung (S. 1026ff), Gliederung (S. 1045ff) und Genre (S. 1049ff) des Markusevangeliums sowie einen Autorenindex abgerundet.

Als exegetische und vor allem theologische Gesamterklärung des Markusevangeliums ist der Kommentar zu spezialisiert, als aktuelle und häufig gewissenhaft und überzeugend präsentierte Diskussion kritischer und exegetischer Einzelfragen zum Markusevangelium ist der Kommentar sehr zu empfehlen.

Hans F. Bayer

Die hier anzuzeigende große Monographie von S. Hafemann, Professor am evangelikalen Gordon-Conwell Theological Seminary, will die Bedeutung der schwierigen Aussage von 2Kor 3,6, »der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig«, klären. Die Studie steht damit im Brennpunkt von drei großen exegetischen und theologischen Diskussionen: der Diskussion um das Verständnis des alttestamentlichen Gesetzes in der Theologie des Apostels Paulus, der Diskussion um die heilsgeschichtliche Konzeption des Zueinanders von Altem und Neuem Bund, von Israel und Gemeinde Jesu Christi, von Gesetz und Geist, und der Diskussion um die urchristliche Hermeneutik in der Auslegung alttestamentlicher Passagen und ihrer Anwendung auf christliche Realitäten. Bei allen drei Debatten ist die Bibliographie immens; ohne buchhalterisch vollständig sein zu wollen, ist H. mit allen relevanten Positionen im ständigen Gespräch (allerdings muß die Sekundärliteratur über das ca. 500 Namen auflistende Autorenregister erschlossen werden; die für WUNT-Bände übliche Bibliographie fehlt leider).

In der Exegese von Origenes bis zur Reformation verstand man den Kontrast zwischen »Buchstabe« und »Geist« vor allem als hermeneutisches Prinzip, d.h. 2Kor 3,6 war der entscheidende Beleg für die Unterscheidung zwischen Literalsinn und einem geistlichen Sinn der Schrift und somit für die allegorische Methode. Die Integration der von den antiochenischen Theologen vertretenen »realistischen« oder »heilsgeschichtlichen« Interpretation von 2Kor 3,6 wurde zur theologischen Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, Altem und Neuem Bund, Judentum und Christentum. In der Reformationstheologie wurde diese Interpretation aufgebrochen: Erstens lehnt man die allegorische Methode ab und rekurriert auf den Literalsinn der Schrift. Zweitens ist γράμμα in 2Kor 3,6 nicht mehr die buchstäbliche Auslegung des Alten Testaments, sondern ein Verweis auf das mosaische Gesetz, das infolge seiner unerfüllbaren Gehorsamsforderung »tötet« bzw. schon allein deshalb »tötet«, weil es Forderungen erhebt und so eine legalistische Werkgerechtigkeit produziert. Im Gegensatz dazu ist πνεῦμα ein Verweis auf das Evangelium, das infolge seiner Verheißung von Leben und der Macht des Heiligen Geistes »lebendig macht«. Nun hat die Paulusinterpretation seit den späten 70er Jahren das traditionelle Verständnis der Antithese von Gesetz und Evangelium als Schlüssel für das Gesetzesverständnis von Paulus in Frage ge-

stellt. Gleichzeitig haben E. Käsemann, J.C. Beker und andere neu argumentiert, daß die heilsgeschichtliche Bedeutung der Antithese von Gesetz und Evangelium Konsequenzen für die paulinische (und damit christliche!) Hermeneutik besitzt.

H. will angesichts dieser Forschungslage 2Kor 3 als zentralen Text neu untersuchen, ohne ein bestimmtes Paradigma der Paulusinterpretation vorauszusetzen, aber mit konsequenter Positionierung des Kap. in den Kontext von 2Kor 2,14ff, wo Paulus das Wesen seiner Rolle als Vermittler der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes an sein Volk erläutert – eine Erläuterung, die notwendig ist, weil der »Dienst des Geistes« von Paulus von Leiden begleitet ist. In Kap. 1-2 entwickelt H. die These, daß Paulus in 2Kor 2,14-3,3 implizit sein apostolisches Wirken als eschatologisches Gegenstück des Wirkens Moses darstellt, des Mittlers *par excellence* zwischen Jahwe und seinem Volk (S. 39-186). Die versteckten Verweise auf die Berufung Moses in 2Kor 2,16b und 3,4f zeigen, daß Paulus das Manko seiner persönlichen Lebensumstände (vor allem seine Leiden) analog zu den Einwänden Moses gegen seine Berufung durch Gott (Ex 4,10 LXX), die sich in den Berufungsgeschichten der alttestamentlichen Propheten wiederfinden, verstanden hat. So bekräftigt Paulus seinen Anspruch auf Autorität und »Fähigkeit« zum Apostelamt. Und so versteht er sich in 2Kor 3,6a als »Diener« des Neuen Bundes, d.h. als Vermittler des verheißenen Geistes als die allen (Glaubenden) zugängliche Gegenwart Gottes im verheißenen Neuen Bund (vgl. die Hinweise in 2Kor 3 auf Jer 31,31-34; Ez 11,19; 36,26f), der sich in seinem Dienst verwirklicht (S. 110-156).

Im zweiten Teil (Kap. 3-5) untersucht H. den Unterschied zwischen der *διακονία* von Paulus und der von Mose in 2Kor 3. Er behandelt zunächst die Rolle Moses in Ex 32-34, als Gott zum zweiten Mal das Gesetz gab, nachdem in der Episode vom Goldenen Kalb die sündhafte Natur Israels manifest und somit Gottes bleibende Gegenwart in seinem Volk zum Problem geworden war (S. 189-254). Wie im Bericht von der »ersten« Schöpfung in Gen 1-3 folgt auf die am Sinai erfolgte Wieder-Erschaffung eines Volkes, das Gottes Gegenwart erfahren sollte, ein »Fall«, der das Volk von der Herrlichkeit Gottes trennt – symbolisiert in der Decke, die Moses vor sein Gesicht tun mußte, weil das Volk wegen seiner Herzenshärteigkeit den Glanz der Herrlichkeit Gottes nicht ertragen konnte: Die Gegenwart Gottes verlangt durchgehenden Gehorsam seines Volkes. Wegen der Sünde Israels mit dem Goldenen Kalb konnte die ursprüngliche Absicht des sinaitischen Bundes – daß Gott inmitten seines Volkes wohnen sollte (Ex 19,5f; 24,9f; 25,8; 28,45f) –, noch ehe die Tafeln des Zeugnisses ausgehändigt werden konnten, nicht verwirklicht werden. Die direkte,

ohne Vermittlung erfolgende Gegenwart Gottes würde für das Volk in seinem rebellischen Zustand nur Gericht bedeuten.

In Kap. 4 (S. 255-334) untersucht H. den Vergleich des Dienstes von Paulus und Mose in 2Kor 3,7-11: Paulus nennt wieder das neue eschatologische Leben der Korinther als Beleg für die urchristliche Überzeugung, daß sich die Verheißungen eines Neuen Bundes von Jeremia und Hesekiel (proleptisch) in Jesus Christus erfüllen. Die Aussage, daß »der Buchstabe tötet«, ist auf dem Hintergrund von Ex 32-34 zu verstehen: Nicht das Gesetz *per se* ist mit »Tod« verbunden, sondern es war die Vermittlung der Herrlichkeit Gottes auf dem Angesicht Moses, die Gottes Gericht über das rebellierende Volk brachte – und das Volk getötet hätte, wenn Mose keine Decke vor sein Gesicht getan hätte. Eine semantische Analyse von καταργέω im Corpus Paulinum und die Interpretation der Passivform καταργουμένην in 2Kor 3,7c zeigen, daß Paulus Ex 34,29ff entsprechend seinem ursprünglichen Kontext interpretiert: Paulus sagt nicht, daß die Herrlichkeit auf dem Angesicht Moses von selbst »aufhörte«, sondern daß die Decke Moses (Subjekt) die Herrlichkeit Gottes mit ihrer Todeskonsequenz für das sündige Volk »beendete« – das Volk konnte weiterleben, Israel wurde nicht zerstört, der Bund wurde erneuert (Ex 34,10), jedoch so, daß jetzt eine Vermittlung durch Mose notwendig ist (vgl. Ex 24,8: »das Blut des Bundes, den der Herr mit euch geschlossen hat« mit Ex 34,27: »habe ich mit *dir* und *mit Israel* einen Bund geschlossen«) und daß diese Vermittlung der Herrlichkeit Gottes ein »Dienst des Todes« ist (2Kor 3,7a). Im Unterschied zu diesem Dienst Moses, so argumentiert Paulus, ermöglicht sein apostolischer »Dienst des Geistes« als der effektiv vorhandenen Realität des Neuen Bundes, der Herrlichkeit Gottes zu begegnen, ohne vernichtet zu werden (3,8). Der Alte Bund ist nicht länger der Ort der Offenbarung von Gottes Herrlichkeit in der Welt: der Neue Bund der neuen Heilszeit ist angebrochen (vgl. 3,9-11).

Im 5. Kap. (S. 335-436) erläutert H. die παρησία des Apostels, die ohne die Decke Moses auskommt (2Kor 3,12-18): Das theologische und historische Problem, das sich in Israels Sünde mit dem Goldenen Kalb manifestierte, wird im neuen Bundesvolk, der eschatologischen Gemeinde, überwunden. Die Transformation, von der in 3,18 die Rede ist, ist die Grundlage für die Aussage in 2Kor 5,14-17, daß die eschatologische »neue Schöpfung« mit dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi angebrochen ist. Und diese Transformation als Ausdruck der Neuen Schöpfung bekräftigt die Legitimität von Paulus als Gesandtem Gottes – deshalb braucht er zusätzlich zu den korinthischen Christen selbst keine weiteren Empfehlungsbriefe. Als »neue Kreaturen« in Christus sind die Korinther Zeugen dafür, daß die Aus-

wirkungen des Sündenfalls auf die Menschheit in Gen 3 und für Israel als Berufene Gottes in Ex 32-34 durch den apostolischen Dienst von Paulus aufgehoben werden.

Die Decke in Ex 34,29-35 verwies Israel (immer) auf die Notwendigkeit einer Ersetzung des sinaitischen Bundes durch eine neue Heilsordnung. Was Jeremia und Hesekiel zu dem »Problem« des (Alten) Bundes sagten, demonstriert bereits Ex 34,29ff: Obwohl der Bund erneuert wurde, blieben die Herzen der Israeliten »verhärtet«, so daß sie den Bund nicht halten konnten (vgl. Dtn 29,3). Das heißt: schon von Anfang an schaute der Alte Bund des Gesetzes ohne Gottes Geist implizit auf eine Zeit, in der das Gesetz auf ein Volk treffen würde, dessen Herzen verändert und in die Lage versetzt wurden, Gottes Bund zu halten. Das »Problem«, für das Paulus eine Lösung sucht, ist nicht das mosaische Gesetz, sondern die Geschichte von Israels Herzenshärte, beginnend mit der Sünde in der Episode mit dem Goldenen Kalb und ihren Konsequenzen in Ex 32-34. So geht die »Herrlichkeit« der Tora nicht »verloren«. Und so kann 2Kor 3 nicht mehr als paulinische Kritik des Gesetzes verstanden werden, auch nicht im Sinne einer Kritik an einem legalistischen Mißbrauch des Gesetzes (von dem in 2Kor 3 nicht andeutungsweise die Rede ist).

Im Blick auf die exegetische Methodik von Paulus kommt H. zu dem Ergebnis, daß der aktuelle Konsens aufzugeben ist, wonach die Exegese von Paulus als christologische (Käsemann, Stuhlmacher), eschatologische (Koch) oder ekklesiologische (Hays) Hermeneutik anzusehen sei, die aufgrund ihrer spezifischen Interessen Bedeutungen aus alttestamentlichen Texten herauslese, die eine unvoreingenommene Exegese dort nicht findet. »Paul's view of the letter/Spirit contrast and his understanding of their respective ministries in 2Kor 3:6-18 have been consistently derived from a careful, contextual reading of Exodus 34:29-35 in accordance with its original canonical intention ... What is transformed by the Spirit is not the *text*, but the *people* who read it« (S. 453.455).

Damit ist dieses wichtige Buch nicht nur ein grundsätzlicher Beitrag zu Kernfragen der paulinischen Theologie und zur aktuellen Paulusdiskussion. Es fordert gleichzeitig heraus, die urchristliche Hermeneutik unabhängig von den gängigen (Vor-)Urteilen neu zu bedenken.

Eckhard J. Schnabel

Die vorliegende Arbeit ist eine in der Schule Erich Gräbers geschriebene Bonner Dissertation, die der Frage nachgehen will, wie die (ur-)christliche Predigt zwischen der Botschaft von der einmal geschehenen Befreiung von der Sünde und der Wahrnehmung der fortdauernden Sündhaftigkeit vermittelt (S. 2). Dabei verzichtet H. Löhr auf eine These zu den Abfassungsverhältnissen (S. 4.8) sowie auf eine dogmatische »Kontextualisierung« der Exegese etwa im Topos der Erwählungslehre.

Die Frage nach der erneuten *μετάνοια* wird erst durch die spezifische Fassung des Sündenbegriffs akut. Deshalb untersucht L. zunächst »Sünde im Hebräerbrief« (S. 11-135). Im Abschnitt »inhaltliche Präzisierungen I« (S. 13-68) skizziert L. kurz den alttestamentlichen kultischen Kontext der Sündenvorstellung des Hebr, die Aussage vom »Wegnehmen der Sünde« (10,4.11) und metaphorisch ausgedrückte Vorstellungen von der Sünde (in 3,13; 11,25; 12,1.4); ehe er die Hypothese diskutiert (S. 22-68), der Hebr übernehme aus der kultischen Tora die Unterscheidung von Sünden, die sühnbar, und Sünden, die unsühnbar sind, und entwickle somit aus einer kultischen Fundamentalunterscheidung sein Urteil über die Unmöglichkeit einer zweiten Buße: Christus hat, anders als der alttestamentliche Kult, in dem nur die leichtere Kategorie der unwillentlich begangenen Sünden gesühnt werden konnten, eine Befreiung von allen, auch von den willentlich begangenen Sünden gebracht. Nach diesem einmaligen Opfer gibt es keine zweite Möglichkeit eines Generalerlasses, sondern nur eine Vergebung der läßlichen Sünden von Christen. L. kommt zu dem Schluß, daß diese Hypothese weder vom Sprachgebrauch noch vom Gedankenduktus des Textes gestützt wird, zumal die mahnenden Aussagen des Hebr nicht ohne weiteres mit Rechtsbestimmungen verglichen werden können und unterschiedliche Bewertungen von Handlungen und damit verschiedene Sündenkategorien auf sehr verschiedene Weise zustande kommen können.

Ausgehend von der Überlegung, daß unter Sünde oder Verfehlung das Inkriminierte und aus der Sicht des Verfassers das zu Vermeidende zu verstehen ist, behandelt L. im Abschnitt »inhaltliche Präzisierungen II« (S. 69-133) die mahnenden bzw. warnenden Passagen des Hebr, um so das Sündenverständnis des Textes näher zu bestimmen. Untersucht werden 2,1-4; 3,7-4,13; 6,9-12; 10,19-25.32-39; 12,1-4.15-17.25-29. Ergebnis: Der mehr vorausgesetzte als erläuterte Sündenbegriff des Textes ist nicht anthropologisch, sondern theologisch kon-

zentriert – Sünde ist Sünde gegen Gott, Abkehr vom Heil, Glaubenslosigkeit.

Auf diesem Hintergrund behandelt L. dann im zweiten Teil der Arbeit die »Umkehr im Hebräerbrief« (S. 137-289). Hier zählt sich aus, daß der Verfasser philologisch-linguistische Kompetenz besitzt: Die Bedeutung von *μετάνοια* kann nicht in einer isolierenden Vorgehensweise bestimmt werden, sondern muß im »Kontext seiner Konsoziationen« sowie »aus analogen Wendungen in der jüdischen und christlichen Literatur der Zeit« verstanden werden (S. 137). Ein erster Abschnitt untersucht »*μετάνοια* im Hebräerbrief« (S. 139-162). Nach einer Darstellung der Wortgeschichte erörtert L. die Bedeutung der Wendungen »Umkehr von den toten Werken« (6,1), »zur Umkehr erneuern« (6,6) und »Raum zur Umkehr« (12,17). Die *μετάνοια* ist »nicht nur Disposition oder Entscheidung des Menschen, auch nicht nur seine Sinnesänderung oder Reue, sondern zugleich ihm gewährte (bzw. entzogene) Gabe«, vor allem mit Bezug auf die erstmalige Zuwendung zum Glauben (S. 287).

Der zweite Abschnitt (S. 163-289) untersucht den »Bußtext« 6,4-6 in seinem unmittelbaren Kontext 5,11-6,3 sowie 6,7-12, um die Aussage von der Unmöglichkeit der erneuten *μετάνοια* im Kontext der Zusammenhänge und Begründungsstrukturen, die sich auch sonst im Hebr erweisen lassen, zu erhellen. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die Exegese L.s im einzelnen darzustellen (in Exkursen werden behandelt a) die Frage nach den Katechismusstücken in 6,1-2 [S. 181-187] und b) die Argumentation Verbrugges von 6,4-6 [S. 236f], in einem »Anhang« die Frage nach der Naherwartung als Begründungszusammenhang [S. 229-234]). Ohne daß der Verfasser dies explizit sagt, ist der Bußrigorismus eine Konsequenz des einmaligen universal-soteriologischen Opfers Christi und der individual-soteriologischen Entsprechung in der Bekehrung, die deshalb ebenfalls nur als einmalige denkbar erscheint (S. 248). L. kommt zu dem Schluß: Insofern die *μετάνοια* als das früher in der erstmaligen Zuwendung zur Heilsordnung des Opfers Jesu Christi Geschehene, an das jetzt erinnert wird, in den Blick kommt, sagt der Hebr die Unwiederholbarkeit aus: »Ein Zurück zu diesem Anfang gibt es in der Ordnung Gottes nicht« (S. 287). Die Unmöglichkeit der erneuten Umkehr wird, das zeigen die Begründungen, nicht auf beim Individuum liegende subjektive und psychologische Sachverhalte zurückgeführt, sondern erscheint als von Gott gesetztes Faktum. Der Hebr argumentiert »mit einer Rechts- und Strafordnung, welche die Sanktionen des alten Bundes übertrifft und das in seiner Größe hervorgehobene eschatologische Heil und den Heilsbringer schützt« (S. 288). Die *μετάνοια* beinhaltet »eine eschatologische, nicht aber eine irresistible oder unwi-

derruffliche Gnadenerfahrung. Ihre Wirkung kann durch die Sünde in Frage gestellt oder sogar zunichte gemacht werden« (ebd.).

L. will diese Aussage des Hebr nicht vorschnell als der befreienden Botschaft Jesu oder der Verkündigung des Apostels Paulus widersprechend qualifizieren oder als christliche Gesetzespredigt abtun. Der Verfasser spricht im Vollzug seiner pastoralen Aufgabe seine Adressaten als Gläubige an, die auf dem Wege sind und die jetzt durch äußere und innere Probleme bedrängt sind. Weil die ἀμαρτία, als Gegenbegriff zur πίστις (bestimmt als Durchhalten), das Zurückbleiben nach dem Schwachwerden, die Preisgabe der Gottesbeziehung in Anfechtungen und Verfolgungen ist, ist eine erneute μετάνοια im Sinne der Erstbekehrung unmöglich (S. 294). Gerade deshalb wäre es vorschnell, so L., theologische Sachkritik zu üben. Man sollte vielmehr erwägen, ob sich Aussageinhalte und Aussagevollzug nicht wechselseitig beeinflussen. Dies scheint bei den schroffen Aussagen über die Unmöglichkeit einer zweiten Umkehr der Fall zu sein: Die Beschreibung christlicher Existenz als Bewährung in der Zeit und auf dem Weg impliziert eine strukturelle Nötigung, die den Verfasser in seiner pastoralen Aufgabe veranlaßte, die Gläubigen schärfstens zu warnen. »Will man Glaubende auf dem Weg halten oder ermutigen, so könne man sie nicht immer erneut zum Anfang zurückführen« (S. 295). An dieser Stelle wünscht man sich eine Diskussion der z.B. von B. Lindars (*The Theology of the Letter to the Hebrews*, Cambridge 1991, S. 68-71) vertretenen These, die pastorale Zielsetzung des Hebr lasse angesichts der rhetorischen Situation geradezu »some element of exaggeration« erwarten. L.s Verständnis des »Bußtextes« 6,4-6 entspricht im wesentlichen der Auslegung von P. Ellingworth (*The Epistle to the Hebrews*, Grand Rapids/Carlisle 1993, S. 317-325).

Seine Antwort auf die theologische Kritik am Hebr führt L. zu homiletischen Erwägungen: »Wer aufgrund der skizzierten Bedenken den Hebr nicht zum Vorbild seines Redens von Gott wählt, muß also wissen, was er damit einkauft. Man kann den Gläubigen schwerlich immer erneut suggerieren, vor der Wahl zu stehen – und es ist auch die Wahl Gottes, die in der das Heilsdrama nachzeichnenden Predigt jeden Sonntag neu vorgeführt wird. Zumindest besteht doch die Gefahr, daß hier der immer neue Zuspruch der Gnade einhergeht mit einer immer erneuten Predigt von Gesetz. Wer wird da zuletzt die Oberhand gewinnen? Vermutlich wird auf solche Weise die Glaubwürdigkeit der Heilszusage unterminiert und die Spannkraft des Glaubens nicht gehalten, sondern ermüdet« (S. 295f).

Die exegetische Entfaltung der Aussagen des Hebr zu Sünde und Bekehrung/Umkehr führt bei einer ganzen Reihe von Texten zu hilfreichen Einzelbeobachtungen. Manche Abschnitte sind allerdings

recht knapp. So wünscht man sich z.B. für die Frage der Unterscheidung zweier Arten von Sünde im alttestamentlichen Sündopfergesetz, die in einem »Exkurs« behandelt wird (S. 28-31), mehr inhaltliche Information als den Hinweis, daß nicht exakt gesichert sei, was mit »Absichts-« und was mit »Irrtumssünden« zu bezeichnen sei. Generell vermißt man Zusammenfassungen der Ergebnisse in den einzelnen Artikeln. Eine schnelle Orientierung zum Gedankengang L.s ist deshalb erschwert.

Etwas seltsam ist die Aussage, daß man im Neuen Testament »ge-
wiß« auch außerhalb des Hebr die »Verknüpfung von hoher Theologie mit pastoraler Abzweckung« finden kann (S. 4): Ob sich hier nicht das unbewußte Vor-Urteil (vor allem deutscher) Theologen zeigt, die Autoren der neutestamentlichen Schriften, mindestens aber der Apostel Paulus, seien in erster Linie Schreibtischtheologen gewesen? So zeigt gerade der so intensiv theologische Römerbrief eine auf gleiche Weise fundamentale wie konkrete pastorale Zielsetzung – nicht erst ab Kap. 12, sondern schon in den Kap. 6-8! Diese Bemerkung zeigt allerdings das genuine homiletische Interesse von L., das in den Schlußbetrachtungen »Perspektiven der Paraklese« (S. 286-297) in hilfreich-provozierender Weise zugespitzt wird.

Die Tatsache, daß L. den auf CD-ROM gespeicherten Thesaurus Linguae Graecae für lexikalische und semantische Untersuchungen verwendet hat (Vorwort S. Vf), erlaubt wortgeschichtliche Urteile von größerer Zuverlässigkeit; allerdings stützt sich L. zumeist doch recht nachhaltig auf die üblichen Lexika-Artikel. Die Verwertung der relevanten Sekundärliteratur ist nahezu erschöpfend (30 S. Bibliographie), die Kommentare von W.L. Lane (WBC, 1991), H.-F. Weiß (KEK, 1991) und P. Ellingworth (NIGTC, 1993; vgl. die Rezension in *JETH* 9, 1995, S. 209-211) sind ständige Diskussionspartner, dasselbe gilt für die neueren und neuesten Monographien und Artikel. L. führt die Auseinandersetzung mit den Positionen anderer Autoren fast ausschließlich in den Fußnoten, was zwar mit der Gattung »Dissertation« konform geht, für die Lesbarkeit der Arbeit jedoch nicht gerade förderlich ist.

In wichtigen monographischen Untersuchungen des Themas »Bekehrung/Umkehr« wird nur selten auf die Aussagen des Hebr eingegangen (S. 6, Anm. 19). Nicht zuletzt deshalb kann niemand an der Studie von L. vorbeigehen, der sich mit dem Thema der Bekehrung in urchristlicher Zeit, aber auch mit dem neutestamentlichen Begriff der Sünde beschäftigt.

Eckhard J. Schnabel

Die Auslegungen der Wuppertaler Studienbibel sind in erster Linie nicht für Theologen gedacht. Sie wollen den Mitarbeitern in den Gemeinden eine Hilfe sein, den Bibeltext besser zu verstehen. Hat man diese Zielgruppe vor Augen, läßt sich sagen, daß A. Pohl mit seiner Kommentierung des Galaterbriefs ein beachtliches Werk vorgelegt hat. Der Leser erhält eine sehr ausgewogene, gute Auslegung und viele wichtige Informationen.

Auf annähernd 17 Seiten behandelt P. alle wichtigen Einleitungsfragen. Hilfreich ist besonders der Abschnitt über die Gegner des Paulus (S. 22ff). Sorgfältig legt P. dar, daß Paulus sich nicht pauschal gegen die Juden wendet, sondern solche im Blick hat, die nur auf Einhaltung ganz bestimmter Vorschriften pochen (Beschneidung, Sabbat und Speisegebote). Diese seien ein Teil der judenchristlichen Gemeinde; so bezeichnet P. sie als »christliche Judaisten« (S. 23ff).

In der Frage, an wen der Galaterbrief adressiert war, entscheidet sich P. für die nordgalatische bzw. Landschaftshypothese. Damit ist die Annahme verbunden, daß die Ereignisse in Gal 2,1ff mit dem Bericht über das sog. Apostelkonzil Apg 15 übereinstimmen (S. 28.69f). Somit ist für P. klar, daß der Galaterbrief 53/54 n.Chr. geschrieben wurde. Damit wird die Position vertreten, wie sie in vielen Einleitungen und Kommentaren vertreten wird. Leider geht P. nicht auf die neueste Diskussion ein, die u.a. durch R. Riesner angestoßen wurde (R. Riesner: *Die Frühzeit des Apostels Paulus*, Tübingen 1994; hier besonders S. 248ff), obwohl dieses Buch im Literaturverzeichnis aufgeführt ist. Riesner nennt viele Argumente für die südgalatische oder Provinzhypothese und damit für eine frühere Datierung des Galaterbriefs. Es zeigt sich, daß die Diskussion an diesem Punkt noch lange nicht abgeschlossen ist.

Pohls eigene Übersetzung wird in einem nachfolgenden Abschnitt (»Zur Übersetzung«) ausführlich erläutert und begründet. Immer wieder zieht er die Fachliteratur zu Rate, wägt die Argumente gegeneinander und kommt dann zu einem Urteil. Besonders gut zu erkennen ist dies am Abschnitt Gal 1,6-9 (S. 42f), wo er auf über einer Seite seine Übersetzung erläutert. Dabei führt er neben den Kommentaren (Betz, Mußner, Schlier, Oepke, Ridderbos) und den Wörterbüchern (ThWNT und EWNT) auch die Grammatik von Blaß-Debrunner-Rehkopf an. Der Leser spürt, wie sorgfältig P. am griechischen Text gearbeitet hat.

Den Anmerkungen zur Übersetzung folgen dann einige Vorbemerkungen. Hier werden wichtige historische Informationen gegeben (so z.B. auf S. 32f und 243ff, wo der Leser Wissenswertes über das Briefschreiben in der Antike erfährt); strittige Fragen werden erläutert (S. 69f: Bezieht sich Gal 2,1ff auf den Bericht vom Apostelkonzil in Apg 15?), oder es werden ausführliche Informationen zum Verständnis gegeben, die in der Kommentierung zu viel Platz beanspruchen würden (so z.B. die Ausführungen über das Anathema auf S. 43-45). Auch an dieser Stelle läßt sich sagen, daß P. seinen Lesern alle notwendigen Informationen an die Hand gibt. Besonders hilfreich ist es, wenn P. immer wieder den jüdischen Hintergrund beleuchtet und so zum besseren Verständnis hilft (so z.B. seine Anmerkungen über Abraham im Neuen Testament und im Judentum auf S. 121f oder die Ausführungen über die Beschneidung auf S. 198-200).

Die gleiche Sorgfalt läßt P. auch bei der Kommentierung erkennen. Sorgsam legt er Vers für Vers aus, auf die sich ergebenden Fragen geht er angemessen ein. Erkennbar wird dieses z.B. an der Auslegung von Gal 3,13f (S. 133-137). Er geht nicht nur auf den Fluchtod Jesu ein, sondern erläutert ausführlich, was es heißt, daß wir losgekauft wurden. Er geht auf die entsprechende Literatur ein und schildert plastisch, was »Loskauf« damals bedeutete. In diesem Zusammenhang geht er auch auf den alttestamentlichen Hintergrund ein (*go'el*, S. 134f).

Es läßt sich feststellen, daß P. einen guten und hilfreichen Kommentar vorlegt. Man hat immer wieder den Eindruck, der Verfasser hat sich über viele Jahre hinweg mit dieser Schrift des Neuen Testaments auseinandergesetzt. So ist eine Auslegung entstanden, die jedem Mitarbeiter in der Gemeinde nachdrücklich zu empfehlen ist.

Zwei Fragen ergeben sich zum Schluß. P. arbeitet fast ohne Anmerkungen (es sind nur 60 Anmerkungen im ganzen Kommentar).

1. Wenn Literatur erwähnt wird, so wird in der Regel im Text nur der Verfasser und die entsprechende Seitenzahl genannt. Das Nachschlagen im Literaturverzeichnis gestaltet sich dann etwas mühsam. Dabei kommt es immer wieder vor, daß aus Literatur zitiert wird, die im Verzeichnis nicht aufgeführt ist (z.B. S. 117, Anm. 38 wird ein Zitat von Mühlen genannt oder S. 155, wo auf ein Werk von Kehl verwiesen wird). Ein Arbeiten mit Fußnoten würde dem Leser an dieser Stelle weiterhelfen.

2. Es fällt auf, daß P. in seinem Kommentar (wie auch in seiner Auslegung zum Markus-Evangelium in der gleichen Reihe) ohne besondere Exkurse auskommt. Würde es nicht die Benutzerfreundlichkeit deutlich erhöhen, wenn P. zu wichtigen Themen seine Ergebnisse zusammenfassen würde? Ein Beispiel mag das Thema »Gesetz und Evangelium« sein (die wissenschaftlichen Kommentare haben an die-

ser Stelle zum Teil sehr umfangreiche Exkurse). Gute Ausführungen hierzu finden sich an verschiedenen Stellen seiner Auslegung. Wer sich an dieser zentralen Stelle des Galaterbriefes umfassend informieren möchte, der muß fleißig blättern.

Michael Schröder

James M. Scott. *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background of Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of Galatians*. WUNT 84. Tübingen: Mohr, 1995. 276 S., DM 178,-

J. Scott hat als Stipendiat der Alexander-von-Humboldt-Stiftung 1992/93 in Tübingen eine Forschungsarbeit über die Relevanz der jüdischen Völkertafeltradition für die paulinische Mission geschrieben. Er ist Mitarbeiter an evangelikalischen Projekten wie *The Dictionary of Paul and his Letters* (1993) und dem mehrbändigen Werk *The Book of Acts in Its First Century Setting* und hat keine Hemmungen, das *Jahrbuch für evangelikale Theologie* zu zitieren (S. 189, Anm. 34).

Die Ausgangsfrage, mit der S. sich 1992 an die Arbeit gemacht hat, lautete (S. VII): Wer waren die Adressaten des Galaterbriefs? Diese Frage hat er auf den letzten 15 Seiten seines Buches (S. 201-215) beantwortet. Vorausgeschickt hat er seine gründlichen Untersuchungen zum jüdischen Konzept der Geographie, dessen Relevanz ihm im Laufe seiner Beschäftigung mit dem Thema deutlich wurde. Er führt im 1. Kap. die Völkertafel-Texte des Alten Testaments und der frühjüdischen Literatur vor (S. 5-56) und wendet die hier gewonnenen Erkenntnisse im 2. bis 4. Kap. auf die paulinischen Briefe (und die Apostelgeschichte) an, indem er nacheinander den Begriff ἔθνος (S. 57-134) und die Völkertafel (S. 135-180) bei Paulus sowie die Adressierung des Galaterbriefs (S. 181-215) analysiert.

S. untersucht im 1. Kap. zunächst die Aufteilung der Welt unter die Noahsöhne Sem, Ham und Jafet in der Urgeschichte (S. 6-8). Er stellt fest, daß nach antiker jüdischer Vorstellung Israel das Zentrum der Welt ausmacht (S. 9). In der jüdischen Geographie stelle Gen 10 den fundamentalen Orientierungspunkt dar (S. 54). Darauf werde aber in der neutestamentlichen Forschung so gut wie nicht eingegangen (S. 57). Besonders interessant ist S.s Vermutung, das Einsammeln der Tempelsteuer aus der Diaspora in Jerusalem setzte den Besitz einer Weltkarte, die auf der Völkertafel basiert haben dürfte, in den priesterlichen Kreisen Jerusalems voraus (S. 24).

Im 2. Kap. kommt S. zu dem Ergebnis, in der LXX und der hellenistisch-jüdischen Literatur bezeichne der Ausdruck ἔθνη 1. die Völker einschließlich Israel, 2. die Völker ausschließlich Israel oder 3. die individuellen Heiden im Unterschied zu den Juden (S. 120). Diese Erkenntnis wird anschließend auf paulinische Aussagen über seine Mission (wie Röm 10,18; 11,25f; 15,15f; 16,4; Gal 1,15f; 2,1f; 3,8) angewandt (S. 121-134).

Stellen, an denen Paulus mehr oder weniger deutlich auf die jüdische Völkertafeltradition Bezug nimmt, behandelt S. in Kap. 3. In Röm 15,19a interpretiert er das ἀπὸ Ἱερουσαλήμ καὶ κύκλῳ als Hinweis darauf, daß die christliche Heidenmission sich in den Augen des Paulus um den Mittelpunkt Jerusalem herum ausdehnt, wo sich die Gebiete von Sem, Ham und Jafet treffen. Dabei fühle Paulus sich mit seiner Mission in Kleinasien und Europa für das Gebiet der Jafetiten zuständig (S. 136-149). Die geographische Aufteilung der beiden Arbeitsgebiete zwischen Petrus (Judäa) und Paulus (übrige Völker) in Gal 2,1-10 beruht nach S. auf der Völkertafel. Petrus sei wahrscheinlich nicht nur Judäa, sondern das Gebiet Sems insgesamt zugewiesen worden (vgl. den Hinweis auf Babylon in 1Petr 5,13), während das Gebiet Hams im Text ausgespart bleibe (S. 151-157). Der in Gal 2,11-14 geschilderte Konflikt begann nach S. wahrscheinlich mit dem Übergriff Jerusalemer Leiter (Petrus) auf das Gebiet Jafets (Paulus); Petrus habe möglicherweise aufgrund der Völkertafel in Jub 8-9 Kleinasien zu seinem Gebiet gerechnet (S. 158f). Auch in 2Kor 10,13 erkennt S. in dem Hinweis des Paulus, er rühme sich nicht εἰς τὰ ἄμετρα, einen indirekten Hinweis auf eine Usurpation des paulinischen Missionsgebiets durch andere Missionare (S. 159-162). Summa summarum: »the Apostle to the nations had a missionary strategy based on the Table of Nations« (S. 179).

Ähnliche Anklänge an die alttestamentliche Völkertafel findet S. auch in den lukanischen Schriften. Die Aussendung der Siebzig in Lk 10,1-12 deutet er als Anspielung auf die siebenzig (bzw. zweiundsiebzig) Völker der Völkertafel (S. 127f, 163). Das Fehlen einer regelmäßigen Struktur und den Wechsel zwischen Völker- und Ländernamen in der Auflistung der Diasporajuden verschiedenster Herkunft beim Pfingstfest (Apg 2,5-11) erklärt S. auf dem Hintergrund der Völkertafeltradition und verbindet damit die These, in Apg 2 würden dementsprechend nur einige Völker *pars pro toto* genannt (S. 165-167). Und schließlich erhebt er eine dreigliedrige Struktur der Apg auf dem Hintergrund der jüdischen Völkertafeln: Sem (Apg 2,1-8,25), Ham (8,26-40) und Jafet (9,1-28,31) (S. 167-176).

Das abschließende 4. Kap. konzentriert S. im Rahmen seiner Ursprungsfrage nach den Adressaten des Galaterbriefs auf die umstrit-

tene Frage, ob die Bewohner Südgalatiens in der Antike als »Galater« (Gal 3,1) angeredet werden konnten? Aufgrund der Identifizierung von Gomer (Gen 10) mit den Galatern durch Josephus (Ant. I,123.126) kommt S. zu dem Schluß, daß Paulus im Rahmen einer auf die jüdische Völkertafeltradition gegründeten Geographie alle Bewohner der römischen Provinz Galatien als »Galater« ansprechen konnte. »From a Jewish point of view, all inhabitants of Roman Galatia are Gomerites/Galatians« (S. 215).

Mir scheint, daß die exegetische Beweisführung nicht an allen Stellen, an denen neutestamentliche Aussagen auf dem Hintergrund der jüdischen Völkertafeltradition interpretiert werden, überzeugend ist. Die Einstufung von Apg 8,26-40 als zweiten von drei Hauptteilen des Buches erscheint mir nicht gerechtfertigt. Und nach dem Wortlaut von Gal 2,11-14 hat Paulus nicht das Kommen des Petrus, sondern seine Heuchelei im Verhältnis zu Juden- und Heidenchristen kritisiert. Unabhängig davon bietet diese gründliche Arbeit aber viel interessantes Material, das bisher für die Interpretation des Neuen Testaments noch nicht herangezogen worden ist.

Ihre Entstehungsweise verrät die Monographie übrigens durch die conclusions, die (im Computerzeitalter) über weite Strecken bis in den Wortlaut hinein übereinstimmen.

Armin Daniel Baum

Ulrike Wagener. *Die Ordnung des »Hauses Gottes«: Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*. WUNT II/65. Tübingen: Mohr, 1994. X + 291 S., DM 88,-

Die im Wintersemester 1992/93 in Münster angenommene Dissertation wurde für den Druck an einigen Stellen überarbeitet und erweitert. U. Wagener geht von 1Tim 3,14f als einer Schlüsselstelle für die ethischen und gemeindeordnenden Bestimmungen der Pastoralbriefe (Past.) aus. »Das Haus mit seinen Strukturen bildet ... sowohl das Modell für die Ordnung der Kirche als auch die Norm für das Verhalten der einzelnen. Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe werden in dieser Leitvorstellung vom οἶκος θεοῦ grundgelegt« (S. 1). Sie fragt danach, in welchem inneren Zusammenhang die auffällige Präsenz des »Frauenthemas« mit der Konzeption der Gemeinde als »Haus Gottes« steht.

In einem ersten Teil bietet sie eine kritische Darstellung der neueren Forschungsgeschichte zu den Themen »Haustafel – Ständetafel – Ge-

meindeordnung« (S. 15-65). Im zweiten Teil untersucht sie 1Tim 2,9-3,1a exegetisch unter dem Thema »Die Frau im Gottesdienst« (S. 67-113). Der dritte Teil ist der ausführlichste, in dem sie 1Tim 5,3-16 untersucht unter dem Thema »Das Witwenamt« (S. 115-233). In einem vierten Teil faßt sie ihre Ergebnisse zusammen: »Die OIKOΣ-Ekklesiologie und -Ethik der Pastoralbriefe – eine Strategie zur Restriktion der aktiven Teilhabe von Frauen und zur Absicherung männlicher Herrschaft in der Gemeinde« (S. 235-245). Ein Literaturverzeichnis, ein Stellen-, Sach- und griechisches Begriffsregister runden die Arbeit ab.

W. versteht die Past. als pseudepigraphische Schriften, ohne dies näher zu begründen, weil sich diese Hypothese in der Forschung weitgehend durchgesetzt habe (S. 3). Daraus schließt sie auch für die Past., »daß pseudonyme Schreiben in aktuellen dogmatisch-ethischen Auseinandersetzungen verfaßt werden, um den Standpunkt einer Konfliktpartei autoritativ abzusichern« (S. 3). Dabei ging es nach W. um den Versuch, mit Hilfe der ekklesiologischen Leitmetapher »Haus Gottes« eine männliche Führungsrolle in der Gemeinde zu propagieren und Frauen aus solchen Leitungsfunktionen auszuschalten (S. 65, 236, 243). W. datiert die Past. in den Zeitraum zwischen 120 und 150 n.Chr.; ihre Begründung finde ich allerdings wenig überzeugend – selbst wenn man Pseudonymität annimmt.

Interessant ist W.s traditionsgeschichtliche Herleitung der Haus- und Ständetafeln in den Past. von der antiken Ökonomik, die auf Plato und Aristoteles zurückgeht, aber eine Wirkungsgeschichte bis in die Zeit des römischen Kaiserreichs hat. In diesen Schriften geht es um die Fragen der rechten Ordnung des Hauses, in dem jede Person ihren festen sozialen Rang und bestimmte soziale Pflichten hat. W. ist der Auffassung, daß »die Pastoralbriefe sprachlich wie inhaltlich eine besonders enge traditionsgeschichtliche Beziehung zum neopythagoreischen Schrifttum, insbesondere zu den Frauenspiegeln und Briefen an Frauen, aufweisen« (S. 63); diese Literatur ist etwa ins 2. Jahrhundert n.Chr. zu datieren (S. 90).

Die exegetische Untersuchung der beiden Texte in den Past. kann nicht im einzelnen dargestellt werden. Am Anfang steht jeweils eine literarische Analyse. Ihr folgt zu 1Tim 2,9-3,1a eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung, in die eine begriffs- und motivkritische Analyse integriert ist; zu 1Tim 5,3-16 werden diese methodischen Schritte voneinander getrennt. Dabei wird an mehreren Stellen paralleles Material vor allem aus der hellenistischen Umwelt (teilweise hell.-jüdische Parallelen) einbezogen. Hilfreich für das Lesen sind die zusammenfassenden Abschnitte.

Bei der exegetischen Untersuchung kommt W. zu folgenden Ergebnissen. In 1Tim 2,9-3,1a übernimmt der Autor in seiner Schmuckparä-

nese (V. 9f) einen traditionellen Topos hellenistischer Frauenspiegel sowie in seinem Lehrverbot (V. 11f) eine christliche Gottesdienstregel (S. 110). Beide Paränesen zielen auf dieselben Adressatinnen: wohlhabende und wirtschaftlich unabhängige Frauen, die ihren Anspruch auf eine profilierte Stellung in der Gemeinde vertreten, wobei ihr Reichtum die Grundlage für ihre Autorität und Einflußposition darstellt (S. 111). Ihren Anspruch auf eine profilierte gemeindliche Funktion will der Verfasser der Past. durch eine »sexualisierende Interpretation« zurückdrängen. Durch die Übertragung des οἶκος-Modells auf die Gemeinde wird die Ausübung des kirchlichen Leitungsamtes auf Männer beschränkt. Zugleich werden die Frauen »mit zweifelhafter theologischer Begründung auf ihre Reproduktionsfunktion verwiesen« (S. 113).

Bei der Untersuchung von 1Tim 5,3-16 kommt W. zu dem Ergebnis, daß der Verfasser eine traditionelle Witwenregel (V. 3.5.9.11f) aufgenommen hat, in der das Witwenamt in asketisch und prophetisch-charismatischer Tradition stand und der er distanziert gegenübersteht (S. 228f). Er gestaltet sie durch seine am οἶκος orientierte ekklesiologische und ethische Leitvorstellung um. Dadurch wird »solchen Frauen, die noch Funktionen in der Familie auszuüben haben ... die Aufnahme in gemeindeoffizielle Tätigkeiten verwehrt« (S. 231). Frauen im gebärfähigen Alter werden durch V. 14 auf ihre Rolle als Ehefrau, Mutter und Verwalterin des Haushalts verwiesen. So werden Frauen »weitestmöglich von der Partizipation an gemeindeamtlichen Funktionen ausgeschlossen« (S. 231).

In der Arbeit von W. sind viele gute exegetische Einzelbeobachtungen zu finden; ihre motivkritischen Analysen können an manchen Stellen den historischen Hintergrund erhellen. Dafür kann man ihr dankbar sein. Auch hat sie sicherlich damit recht, daß manche Exegete der beiden schwierigen Abschnitte im 1. Timotheusbrief die »Standort- und Interessengebundenheit der Forschung« erkennen läßt (S. 218, Anm. 269), nur muß sie dies dann auch für sich selber gelten lassen. So ist zu fragen, ob es in den Past. wirklich um die »Machthierarchie der Geschlechter« als einem Zentralproblem von Kirche und Theologie geht (S. 245), ob nicht eine sexualitätsbetonte Argumentation in 1Tim 2,9ff erst hineingelesen wird, ob in beiden Abschnitten die Frauen auf ihre »Reproduktionsfunktion« festgelegt werden sollen, ob der Reichtum der Frauen in beiden Abschnitten wirklich die von W. angenommene Rolle spielt (vgl. etwa S. 219f), auch wenn in 1Tim 2,9ff in erster Linie Frauen aus der gehobenen Gesellschaftsschicht betroffen sind.

Weder die Behauptung einer nachpaulinischen Interpolation von 1Kor 14,33b-36 (S. 92f) noch die einer späteren Glosse von 1Tim 5,16

(S. 226) sind überzeugend, da sie keinen textgeschichtlichen Anhalt haben; lediglich 1Kor 14,34f finden sich in einigen Handschriften nach V. 40 (vgl. dazu die differenzierte Beurteilung von Christian Wolff, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther II*, ThHK 7/II, S. 140-143). Solche Hypothesen verweisen eher auf Verständnisschwierigkeiten des Exegeten.

Der Begriff *διδασκαλία* begegnet in den Past. nicht 14mal (so S. 101), sondern 15mal. Leider setzt sich W. nicht mit der interessanten, wenn auch vielleicht gewagten Studie von Richard und Catherine Clark Kroeger aus dem Jahre 1992 (*I Suffer Not a Woman. Rethinking 1Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence*) auseinander; diese kommen zu 1Tim 2,12 zu der ungewöhnlichen Übersetzung: »I do not permit woman to teach nor to represent herself as originator of man but she is to be in conformity [with the Scriptures] [or that she keeps it a secret.] For Adam was created first, then Eve« (S. 103). Erfreulich ist die geringe Anzahl von Druckfehlern.

Wilfrid Haubeck

Weitere Literatur:

- Johann Tobias Beck. *Petrusbriefe*. TVG-Reprints, Gießen: Brunnen, 1994. 320 S., DM 68,-
- Darrell L. Bock. *Luke Bd. I: 1,1-9,50*. Baker Exegetical Commentary on the NT. Grand Rapids: Baker Books, 1994. XX + 987 S.
- * Hans-Joachim Eckstein. *Verheißung und Gesetz. Eine exegetische Untersuchung zu Gal 2,15-4,7*. WUNT 86, Tübingen: Mohr, 1995. 300 S., DM 178,-
- Christopher B. Forbes. *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*. WUNT II/75, Tübingen: Mohr, 1995. ca 250 S., DM 90,-
- Werner Grimm. *Markus. Ein Arbeitsbuch zum ältesten Evangelium*. Stuttgart: Calwer, 1995. 128 S., DM 26,-
- * G. Kennel. *Frühchristliche Hymnen: Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1995. ca. 320 S., DM 98,-
- H. Klein. *Bewährung im Glauben: Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1995. ca. 240 S., DM 68,-
- * Edward P. Meadors. *Jesus the Messianic Herald of Salvation: A Study of Q and Mark*. WUNT II/72, Tübingen: Mohr, 1994. XI + 387 S., DM 118,-

- * Rainer Metzner. *Die Rezeption des Matthäusevangeliums im 1. Petrusbrief: Studien zum traditionsgeschichtlichen und theologischen Einfluß des 1. Evangeliums auf den 1. Petrusbrief*. WUNT II/74, Tübingen: Mohr, 1995. IX + 340 S., DM 108,-
- Peter Pilhofer. *Philippi: Bd. 1 Die erste christliche Gemeinde Europas*. WUNT, Tübingen: Mohr, 1995. ca. 320 S., DM 160,-
- Wolfgang Reinhardt. *Das Wachstum des Gottesvolkes: Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 387 S., DM 78,- [s. dazu die Rez. in diesem Band von *JETH*, S. 411ff].
- Thomas Söding. *Das Liebesgebot bei Paulus*. Münster: Aschendorff, 1995. X + 330 S., DM 90,-
- Ben Witherington. *Paul's Narrative Thought World: The Tapestry of Tragedy and Triumph*. Louisville: Westminster/Knox 1994
- Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-10*. Hg. A. Köstenberger, Th.R. Schreiner, H.S. Baldwin. Grand Rapids: Baker, 1995. 334 S. \$ 21,99 [s. dazu die Rez. in diesem Band von *JETH*, S. 421ff].

4. Zeitgeschichte und Archäologie

The Book of Acts in Its Palestinian Setting. Hg. Richard J. Bauckham. *The Book of Acts in Its First-Century Setting* Bd. 4. Grand Rapids/Carlisle: Eerdmans/Paternoster, 1995. XIV + 526 S., \$ 37,50, £ 29,99

Die ersten beiden Sammelbände dieser Serie haben die Apostelgeschichte in ihrem Verhältnis zur antiken Literatur und in ihrem griechisch-römischen Umfeld beleuchtet (vgl. *JETH* 9, 1995, S. 239-242). Bd. 3 war Paulus als römischem Gefangenen gewidmet. Als vierter Band erscheint wiederum ein Sammelband. Hier sind die bisher bekanntesten Autoren zu finden, auch wenn mehrere von ihnen sich nicht als evangelikal bezeichnen dürften. R. Bauckham, Professor für Neues Testament in St. Andrews (Schottland), ist durch seinen WBC-Kommentar zum 2. Petrus- und Judasbrief und seine hervorragende Darstellung der Theologie J. Moltmanns bekannt geworden. Doch sind es seine Arbeiten zur jüdischen Apokalyptik und zur Johannes-

offenbarung (*The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*), die ihn in besonderer Weise qualifizieren, den Band dieser Serie zum palästinisch-jüdischen Milieu der Apostelgeschichte herauszugeben. Vierzehn Autoren unterschiedlicher Nationalität und Herkunft (Althistoriker, Judaisten, Neutestamentler) treten Bauckham mit Beiträgen zur Seite.

T. Rajak zeigt – unter starker Berücksichtigung von Josephus – wie sehr Pal.(ästina) im 1. Jahrhundert n.Chr. multinational und damit multikulturell zu verstehen ist (S. 1-14). D.W.J. Gill umreißt knapp die römische Politik in Judäa (S. 15-26, kaum über die Standardwerke zur Zeitgeschichte hinausgehend). M. Hengel (deutsch bereits ZDPV 98, 1983) zeigt, daß die Angaben der Apg zur Geographie Pal. (Küstenebene, Jerusalem, Tempel) durchaus mit einem Reisebegleiter von Paulus als Autor zu vereinbaren sind (S. 27-78; vgl. jedoch J.M. Scott im 1. Band der Reihe, S. 483-544). M.H. Williams Überlegungen zu den Eigennamen in der Apg sind für deren Verständnis nur bedingt hilfreich (S. 79-113). Ganz hervorragend ist S. Masons Kapitel zu Hohepriestern, Sadduzäern, Pharisäern und zum Sanhedrin in der Apg (S. 115-177, bes. hilfreich zu den jeweiligen Erwähnungen dieser Gruppen im Text sind die S. 133-158). R. Riesner untersucht literarische, archäologische und epigraphische Quellen zu den Synagogen Jerusalems und Pal. (S. 179-211) und beleuchtet Lk 4,16-18; 7,1-10; Apg 1,13; 6,9; 24,12; Jak 2,2f. D.A. Fiensey zeigt, wie sehr die Urgemeinde in ihrer sozio-ökonomischen Zusammensetzung die soziale und kulturelle Vielfalt der Stadt zur Zeit der Apostel widerspiegelt. Es geht um Tempel- und Laienadel, Landbesitzer, arme und reiche Priester und Leviten, Kaufleute, Handwerker und Arbeiter (S. 213-236).

W. Reinhardt demonstriert meisterhaft, daß die hohen Zahlenangaben in Apg 2,41 und 4,4 historisch durchaus plausibel sind. Er rechnet mit bis zu 120.000 Einwohnern Jerusalems (gegen J. Jeremias). Nach seinen Ausführungen (S. 237-265) wartet man mit Spannung auf das Erscheinen seiner Wuppertaler Dissertation *Das Wachstum des Gottesvolkes*. D.K. Falk untersucht die Gebete der Jerusalemer Gemeinde auf dem Hintergrund anderer jüdischer Gebete vor 70 n.Chr. (in Synagoge, Tempel, Privathaus; Gebetszeiten; S. 267-301). J. Murphy-O'Connor beleuchtet aus frühchristlicher archäologischer Perspektive den möglichen topographischen Hintergrund von Apg 2,44f (S. 303-321). B. Capper schreibt zum pal.-kulturellen Hintergrund der urgemeindlichen Gütergemeinschaft (Apg 2,44f; 4,32-5,11; 6,1-6). Er verweist auf bisher vernachlässigte essenische Vorbilder (1QS, Josephus, Philo, vielleicht auch Einflüsse durch das Jerusalemer Essenerviertel; vgl. S. 190-192, 323-356). E. Bammel faßt mit meines Erachtens nicht zutreffenden Folgerungen die Fälle jüdischen Vorgehens (in der Apg)

gegen Christen in Pal. zusammen (S. 357-364). S. Legasse geht es darum, wie die Apg den unbekehrten hellenistischen Juden Saulus als Bürger von Tarsus und Rom porträtiert, um seine Ankunft und Ausbildung in Jerusalem und um seine Rolle als Christenverfolger darzustellen (S. 365-390).

J. Schwartz vergleicht den Bericht vom Wirken Petri in Lydda (Apg 9,32-35) mit den rabbinischen Hinweisen auf den aus Lydda stammenden Ben Stada. Ist Petrus (als Wunderheiler) ebenfalls ein *Mesit*, ein Volksverführer? (S. 391-414; nach Schwartz wurde Jesus nicht als *Mesit* eingestuft). Abschließend untersucht Bauckham Jakobus und die Jerusalemer Gemeinde (Apg 12,1-17; 15,13-21). Es geht um Jerusalem als Zentrum, den Übergang der Gemeindeleitung von den Zwölfen zu den Ältesten (S. 427-441), von den »Säulen« zum »Schutzwall« (Gal 2,9; Hegesipp), um die Jerusalemer Gemeinde und die (Aufsicht über die) Heiden(mission) (S. 452-467) vor und nach dem Apostelkonzil und Pauli letzten Besuch in Jerusalem (S. 415-480).

C. Hemer und andere haben enorme Mengen Hintergrundmaterial für das griechisch-römische Milieu der Apg zusammengetragen. Der vorliegende Band ergänzt das pal.-jüdische Milieu, das bei der Interpretation der Apg oft nicht genügend berücksichtigt wurde. Dank der umfangreichen Indizes kann das präsentierte Material für die exegetische Arbeit am Text leicht herangezogen werden. Verzeichnisse moderner Autoren, antiker Quellen (12 Spalten Josephus!), der Bibelstellen, antiker Orte sowie Namen- und Sachregister beschließen den Band. Jedem Beitrag geht eine Zusammenfassung voran. In den Fußnoten wird neben Bekanntem auch die neueste Literatur zur Forschung und neutestamentlichen Zeitgeschichte erschlossen. Angesichts mehrfacher Erwähnung im Evangelium und in Apg 8,5-25 vermißt man einen Beitrag zu den Samaritanern bei Lukas. Ferner hätte man mit Apg 13,6 und 19,13-15 nach Verbreitung und Bedeutung jüdischer Magie fragen können.

Vieles vom Gebotenen erhellt ebenso andere neutestamentliche Schriften, vor allem die Evangelien, und wird auch für die von Interesse sein, die sich unabhängig vom Neuen Testament mit Judentum, Pal. im 1. Jahrhundert oder mit Josephus beschäftigen. Liest man im Band, wird man sich immer wieder des wesentlich jüdischen Charakters der Apg bewußt. Dem Ziel, die Apg in ihrem gesamten Milieu im ersten Jahrhundert und die *Beginnings of Christianity* auszuleuchten, ist die Serie mit diesem Band einen bedeutenden Schritt näher gekommen.

Zwei weitere Bände sollen die Serie noch 1996 abschließen. Zu wünschen wäre, daß die evangelikale britische Tyndale Fellowship (Cambridge), auf die diese Serie zurückgeht, nach jeweils fünf Bän-

den *Gospel Perspectives* und nun sechs Bänden zur Apg, sich jetzt dem Briefteil des Neuen Testaments zuwendet. Das angenehme Druckbild und der gelungene Schutzumschlag (mit der Abbildung eines erst 1990 in Jerusalem gefundenen Ossariums) kleiden den Inhalt in ein attraktives Gewand.

Christoph Stenschke

Roland Deines. *Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit: Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu*. WUNT II/52. Tübingen: Mohr, 1993. XX + 322 S., DM 98,-

Vor bald vierzig Jahren veröffentlichte Joachim Jeremias ein Werk, das bis heute für alle unverzichtbar ist, die sich wissenschaftlich mit dem Land Jesu beschäftigen: *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (Göttingen 1958). Das Buch trug den Untertitel »Mt 23,29; Lk 11,47. Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu«. Die Arbeit von Roland Deines erinnert nicht nur in der Titelgebung an das Werk des großen Göttinger Gelehrten. D. entwickelt die Methode von Jeremias kongenial fort und bietet einen originellen, weiterführenden Beitrag zu einem neutestamentlichen Thema, das bei weitem nicht nur einen einzelnen Vers wie Joh 2,6 betrifft. Dort heißt es im Zusammenhang mit Jesu Besuch bei einer Hochzeit im galiläischen Kana (vgl. dazu BiKi 43, 1988, S. 69-71): »Es waren dort aber sechs steinerne Wasserkrüge für die bei den Juden übliche Reinigung aufgestellt; sie faßten je zwei bis drei Maß [d.h. zwischen 80 und 120 Liter].«

Ein erstes Kap. behandelt die Problematik von archäologischen und literarischen Zeugnissen als Quelle für die pharisäische Frömmigkeitspraxis in neutestamentlicher Zeit (S. 1-23). Hier lernt der Leser auf knapp über 20 Seiten mehr als in mancher dicken Abhandlung. Das zweite Kap. ist der Geschichte der Interpretation der johanneischen Steinkrüge gewidmet (S. 24-38). Hier waren die Wege der Auslegung nicht selten Abwege; archäologische Erkenntnisse wurden von Exegeten kaum herangezogen.

Den Hauptteil bildet Kap. 3 mit einer gründlichen Untersuchung der jüdischen Steingefäße aus Jesu Umwelt (S. 39-165). Sie erweisen sich im ganzen jüdischen Siedlungsgebiet als ein sehr weit verbreiteter Haushaltbestandteil, wobei in Jerusalem als der Stadt des Tempels eine besondere Häufigkeit auffällt. Das vierte Kap. (S. 166-246) entfaltet in minutiöser Exegese der rabbinischen sowie auch einiger an-

derer Quellen (z.B. der Tempelrolle aus Qumran) die Erklärung für die Häufigkeit der an sich ja unhandlichen Steingefäße: Im Gegensatz etwa zu Behältern aus Keramik galten solche aus Stein als rituell nicht zu verunreinigen. Im fünften Kap. kehrt D. zum Johannes-Evangelium zurück (S. 247-277). Er kann auf gekünstelte allegorische und theologische Interpretationen verzichten, indem er Joh 2,6 auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Reinheitshalacha sowie der johanneischen Wassersymbolik erläutert. In einem kurzen Schlußkapitel (S. 278-285) wendet sich D. aufgrund des archäologischen Befundes gegen die moderne Tendenz, die Pharisäer als eher marginale Erscheinung der Zeit Jesu zu betrachten.

Die Arbeit zeigt die Relevanz archäologischer und religionsgeschichtlicher Einzelfragen, um den Rätseln des vierten Evangeliums auf die Spur zu kommen. D. erwägt wegen der Kenntnis und des Interesses an Reinheitsfragen, »daß hier ein priesterlicher Verfasser, der aus einem Jerusalemer Milieu stammen könnte, sich darum bemühte, [in Joh 2,1-12] sowohl die Kontinuität als auch die Spannung zwischen dem Alten und dem Neuen in symbolischer Weise aufzuzeigen« (S. 277). Die angezeigte Untersuchung ist als Vorarbeit zu einer Tübinger Dissertation über den Pharisäismus entstanden. Nichts hilft besser gegen interessengeleitete Ansätze als eine feste Verbindung neutestamentlicher Exegese mit soliden jüdischen und zeitgeschichtlichen Kenntnissen. Man hofft deshalb, in Zukunft noch mehr aus der Feder dieses Verfassers zu lesen.

Rainer Riesner

Hartmut Stegemann. *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus: Ein Sachbuch*. Herder Spektrum 4128, 4. überarb. Aufl. Freiburg: Herder, 1994. 381 S., DM 19,80

Das Qumran-Buch des Göttinger Professors für Neues Testament, das zum ersten Mal im November 1993 erschien, liegt jetzt in vierter überarbeiteter Auflage vor. Das ist nicht verwunderlich, denn dem international anerkannten Experten ist das Kunststück gelungen, zwei völlig unterschiedliche Lesergruppen anzusprechen. Er hat ein Sachbuch geschrieben, das diesen Namen wirklich verdient, und dennoch für den interessierten Laien teilweise geradezu spannend zu lesen ist. Die Fachleute hingegen finden Ansichten von St. zusammengefaßt und weitergeführt, die jahrelang nur in einer ungedruckten Dissertation greifbar waren (*Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn 1970).

Gegenüber vorherigen Auflagen unterscheidet sich die vierte vor allem durch vermehrte Quellenbelege. Auf wichtige textliche Zusätze wird im Nachwort hingewiesen (S. 378).

In den ersten beiden Kap. informiert St. kurz über die Entdeckungsgeschichte der Schriftrollen (S. 9-15), ihren Publikationsstand und die Altersbestimmung (S. 16-22). Hier ist noch ein völlig neuer C14-Test nachzutragen, der weitgehend die paläographisch ermittelten Datierungen bestätigt hat (A.J.T. Jull/D.J. Donahue/M. Broshi/E. Tov, *Radiocarbon Dating of Scrolls and Linen Fragments from the Judean Desert*, *Radiocarbon* 37, 1995, S. 11-19). Das dritte Kap. setzt sich ebenfalls eher knapp mit den Negativbestsellern *Verschlußsache Jesus* (M. Baigent/R. Leigh), *Jesus von Qumran* (B.E. Thiering) sowie *Jesus und die Urchristen* (R. Eisenman/M.O. Wise) auseinander (S. 23-52). Ausführlich werden dagegen im 4. Kap. die Ausgrabungen der Ruinenstätte Qumran beschrieben (S. 53-85). Der Verfasser weist hier mit Recht Interpretationen als Festung oder Landvilla zurück und verteidigt die Annahme einer Essener-Niederlassung. Dabei erwägt St. Qumran als Herstellungsort für Schriftrollen, die mit den am Toten Meer reichlich vorhandenen Mineralien behandelt werden konnten. Noch nicht heranzuziehen vermochte der Verfasser den ersten Band des endgültigen Ausgrabungsberichtes (J.B. Humbert/A. Chambon, *Fouilles de Khirbet Qumrân et de Aïn Feshkha I*, Göttingen 1994). Geradezu kriminalistisch ist im 5. Kap. die Schilderung des Endes von Qumran durch die gegen Jerusalem ziehenden Römer im Jahr 68 n.Chr. und des damaligen Verbergens von Schriftrollen in Höhlen (S. 86-115). Hier scheint manches etwas allzu präzise, aber das Szenario ermangelt nicht einer gewissen Plausibilität.

Das Herz des Buches schlägt in den beiden folgenden Kapiteln. St. gibt im 6. Kap. eine ausgezeichnete Übersicht über den Bestand der Qumran-Bibliothek (S. 116-193). Anschließend verteidigt er im 7. Kap. erfreulicherweise den Zusammenhang von Qumran und seinen Schriftrollen mit der essenischen Bewegung (S. 194-291), der auch in Deutschland von einigen wenigen Forschern (K. Berger, M. Klinghardt) bezweifelt wird. Das von St. entworfene Bild der Geschichte und Lehrentwicklung der Essener bleibt in vielen Einzelheiten hypothetisch, ist aber gewiß eine der am besten begründeten Theorien. Zu Recht unterstreicht der Verfasser die Breite des Essenismus, schießt aber wohl doch übers Ziel hinaus, wenn er ihn als die fast wichtigste jüdische Strömung zur Zeit des Zweiten Tempels erscheinen läßt. Problematisch ist auch die Unterbewertung der Ehelosigkeit bei den Essenern (S. 267-274). Hier muß man vor allem auf Veröffentlichungen von E. Qimron hinweisen (*Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the Two Kinds of Sectarians*, in: J. Treballe Barrera/L. Vegas Montaner,

The Madrid Qumran Congress I, Leiden 1992, S. 287-294). Sehr zurückhaltend sind St.s Ausführungen zur essenischen Messiaserwartung (S. 284-290), die so viele öffentliche Kontroversen ausgelöst hat. Den berühmten Text 4Q521 deutet er auf die Propheten als die »Gesalbten« Gottes (anders C.A. Evans, *The Recently Published Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus*, in: B. Chilton/C.A. Evans, *Studying the Historical Jesus*, Leiden 1994, S. 547-566; O. Betz/R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan*, Gießen 1995, S. 111-115). Zum ganzen Komplex gibt es jetzt wichtige Arbeiten von F. García Martínez (*Messianische Erwartungen in den Qumranschriften*, JBTh 8 [1993], S. 171-208) und J.J. Collins (*The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995).

Schon aufgrund ihrer relativen Kürze schwächer erscheinen die vier letzten Kapitel über Johannes den Täufer (S. 292-313), Jesus (S. 314-352), das Urchristentum (S. 353-362) und das rabbinische Judentum (S. 361-364) in ihrem Verhältnis zu Qumran. Aber auch hier findet man viele bedenkenswerte Beobachtungen und Thesen. Ausdrücklich zustimmen möchte ich der Annahme, daß sich hinter den »Herodianern« der Evangelien (Mk 3,6; 12,13; Mt 22,16) Angehörige einer essenernahen Religionspartei verbergen (S. 364). Die Kirchenväter und unter ihnen nicht zuletzt Epiphanius von Salamis (Panarion 19,5; 20) haben hier noch mehr gewußt, als man oft meint. Erwägenswert ist die Vermutung, bei nichtidentifizierten γραμματεῖς könne es sich gelegentlich um essenische Schriftgelehrte handeln (S. 363f). Nicht überzeugt hat mich die Kritik an möglichen Beziehungen zwischen jenen Judenchristen und Essenern (S. 224f), die auf dem Jerusalemer Südwesthügel lebten (dazu jetzt *Das Jerusalemer Essenerviertel und die Urgemeinde*, in: W. Haase, ANRW II 26/2, Berlin 1995, S. 1775-1922).

Ernsthaft zu prüfen ist die Möglichkeit, daß einige in der Mischna mitgeteilte Traditionen auf essenische Kreise zurückgehen. Man darf gespannt sein, ob die künftige Diskussion die Voraussage von St. bewahrheiten wird, »daß manches rabbinische Schulhaupt, dem es bislang niemand ansah, von den Essenern herstammte« (S. 363). Hier gibt es bei manchen älteren Forschern bemerkenswerte Ansätze. So hat in einem wenig beachteten Aufsatz N.N. Glatzer die Ansicht vertreten, daß Hillel der Ältere zwar kein Essener war, aber in starkem Maße in seiner Lehre auf essenische Anschauungen reagierte (*Hillel the Elder in the Light of the Dead Sea Scrolls*, in: K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, New York 1957 [21992] S. 232-244; 298-301).

Einige Karten und Pläne runden die Darstellung ab. Außer einem Verzeichnis diskutierter Stellen aus den Qumran-Schriften (S. 372-376) gibt es keine Register. Recht sparsam ausgefallen sind auch die Litera-

turhinweise (S. 379-381). Vor allem auf dem Gebiet der Textausgaben hat sich seit St.s vierter Auflage Entscheidendes getan. Es existieren jetzt auch annähernd vollständige Übersetzungen der Qumran-Texte ins Englische (F. García Martínez, *The Dead Sea Scrolls Translated*, Leiden 1994) und Deutsche (J. Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer I/II*, München 1995). Trotz aller zum Teil sich sprunghaft vollziehenden Neuentwicklungen bleibt St.s Buch eine der mit Abstand wichtigsten Veröffentlichungen zu den Schriftrollen von Qumran und ihren essenischen Besitzern.

Rainer Riesner

Weitere Literatur:

Der Jerusalemer Talmud. Sieben ausgewählte Kapitel. Übers., kommentiert und eingeleitet v. Hans-Jürgen Becker. UB 1733. Stuttgart: Reclam, 1995. 352 S., DM 14,-

Johann Maier. *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer. Bd. 1: Die Texte der Höhlen 1 bis 3 und 5 bis 11. Bd. 2: Die Texte der Höhle 4.* UTB. Basel: Reinhardt, 1995. DM 99,60

* Ekkehard W. Stegemann / Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte.* 1995

5. NT-Theologie

David Wenham. *Paul: Follower of Jesus or Founder of Christianity?* Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans, 1995. XVI + 452 S., US-\$ 21,99

Wenn die Theologie des Paulus tatsächlich in ihren Grundzügen auf Jesus zurückgeht, warum verweist Paulus in seinen Briefen dann nicht viel häufiger auf die Jesustradition der Evangelien? Warum läßt Paulus diese Frage scheinbar mit allgemeinen Aussagen über Tod und Auferstehung Jesu auf sich beruhen?

D. Wenham rahmt sein Buch über thematische und terminologische Bezüge zwischen Jesus (Evangelien) und Paulus mit direkten Stellungnahmen zum vorangestellten Fragenkomplex ein: Kap. 1 eröffnet

die Thematik mit der Frage, inwieweit Paulus Erzählungen und Aussagen Jesu benutzte. Dahinter steht für W. die Problematik der Einheit oder Spannung zwischen den Evangelien und dem Corpus Paulinum (S. 1-11). In Kap. 9 (S. 373-411) kehrt W. zu diesem zentralen Fragenkomplex zurück und präsentiert zusammenfassend Bereiche a) sehr wahrscheinlicher Benutzung der Jesustradition (S. 381-383), b) wahrscheinliche Bezüge (S. 383f) sowie c) plausible Bezugspunkte (S. 384f). W. geht in Kap. 9 ferner der Frage nach, *in welcher Weise* Paulus Jesustradition aufnahm und in seine Briefe einbezog.

W. beantwortet die Frage des Untertitels seiner Arbeit dergestalt, daß sich Paulus bei gewissenhafter Analyse der einschlägigen Stellen und Themen als Nachfolger Jesu (der allerdings Außerordentliches zur Förderung christlichen Denkens und Lebens beitrug [S. 409]) und nicht als Begründer des Christentums erweist (S. 408-410).

Bei aller Flexibilität und Kreativität, die bei Paulus gegenüber der Jesustradition bemerkbar ist, schließt W.: »[Paul] maintained Jesus' perspective and priorities, and he could with justification claim that ›we have the mind of Christ‹ (1Cor 2:16)« (S. 409) ... »For all the importance of his interpretation, Paul would have been horrified at the suggestion that he was the founder of Christianity« (S. 409f). Nach W. bestimmen zwei ineinander fließende Quellen das Fundament der paulinischen Theologie: die Damaskusbegegnung mit dem erhöhten Jesus einerseits und die frühchristliche, apostolische Tradition andererseits.

Zwischen den Kap. 1 und 9 erörtert W. Einzelfragen zur gestellten Thematik, indem er zu jeweiligen Themen Jesus mit Paulus vergleicht und den Versuch einer umsichtigen Bezugsbestimmung unternimmt: Kap. 2 (S. 34-103) »Das Reich Gottes«; Kap. 3 (S. 104-137) »Wer ist Jesus?«; Kap. 4 (S. 138-164) »Warum die Kreuzigung«; Kap. 5 (S. 165-214) »Jesus und die christliche Gemeinschaft«; Kap. 6 (S. 215-288) »Leben aus Liebe«; Kap. 7 (S. 289-337) »Die Parusie des Herrn«, Kap. 8 (S. 338-372) »Jesu Leben und Dienst«.

Sehr komplexe Themen wie etwa »Jesus-Matthäus/Paulus und die Tora« werden relativ knapp und für manchen Leser etwas unbefriedigend behandelt (S. 219-224, 225-230). Dennoch sind W.s Verweise auf die Schöpfungsordnung und den Neuen Bund (Jer 31,31-34) für Jesu Gesetzesverständnis tatsächlich von Bedeutung (Stichwort »Herz«; S. 222). Ebenso ist die knappe Zusammenfassung des paulinischen Toraverständnisses durchaus zutreffend (bes. S. 227f; vgl. wiederum die Bedeutung von Jer 31,31-34). Was vor allem zu kurz kommt, ist die Präsentation der Problematik, die diesbezüglich in der modernen Theologie und Exegese zwischen Jesus/Matthäus und Paulus gesehen wird (z.B. Vielhauer, Sanders, Jünger, Luz).

Weniger überzeugend ist die Diskussion der Frage, warum Paulus die signifikante Lehre Jesu über das Reich Gottes nicht besonders aufgreift (S. 78-80) und andererseits Gemeindeterminologie benutzt. W. liefert zwar wichtige Erklärungsansätze, bleibt jedoch dem Leser letztendlich eine zufriedenstellende Lösung schuldig.

Angesichts der Komplexität des gestellten Gesamthemas ist jedoch kaum zu erwarten, daß sich auf 400 Seiten alle Einzelfragen in detaillierter Diskussion erörtern lassen. Der Beitrag W.s will große Linien aufzeichnen, an denen jeweils weitergearbeitet werden muß.

Am Ende der Lektüre wird der Leser den Eindruck nicht verleugnen können, daß der natürliche Bezug zwischen Jesus (Evangelien) und Paulus viel größer ist, als weitläufig angenommen wird. Allein das Kap. 8 (S. 338-372) weist nach, daß Paulus sehr wohl über Jesu Geburt, Taufe, Versuchung, Wundertaten, Umgang mit den Armen, Verklärung, Leiden, Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung unterrichtet war – also über die narrativen Grundelemente der kanonischen Evangelien.

W. legt somit ein empfehlenswertes Werk vor, auf dem in Einzelpunkten weiter aufgebaut werden kann.

Hans F. Bayer

Eduard Schweizer. *Jesus, das Gleichnis Gottes: Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 120 S., DM 18,80

Das Buch des emeritierten Neutestamentlers aus Zürich war, wie er im Vorwort mitteilt, nicht geplant. Es entstand infolge von drei Vorlesungsreihen zur Leben-Jesu-Forschung in Ottawa (Kanada), Hongkong und Princeton (USA) sowie durch die Beschäftigung mit zwei neuen Veröffentlichungen zum historischen Jesus, die durch ihre kritische Analyse Aufregung und Protest nicht nur in evangelikalen Kreisen hervorgerufen haben: J.D. Crossan, *The Historical Jesus* (San Francisco 1991) und G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu* (Göttingen 1994).

E. Schweizer behandelt die Frage »Was wissen wir wirklich vom Leben Jesu?« und setzt sich dabei argumentativ mit den genannten Veröffentlichungen auseinander. Er zeigt, daß deren Ergebnisse bei historisch-kritischer Analyse der neutestamentlichen Schriften nicht haltbar sind. Insofern ist das Buch eine gute Argumentationshilfe. Andererseits schreibt Sch. unverkennbar als bekennender Christ; das ist aber keineswegs eine Schwäche, sondern eine Stärke dieses Buches.

In fünf Kapiteln geht Sch. der Frage nach, was wir wirklich vom Leben Jesu wissen. Das erste Kap. widmet er einem forschungsgeschichtlichen Überblick zur Leben-Jesu-Forschung im 20. Jahrhundert, das er mit der Frage abschließt, ob wir angesichts der Wahl zwischen Bultmanns Rückzug auf den Glauben der frühen Kirche und Käsemanns Forderung nach Rückgriff auf das Leben Jesu mit vielen historischen Wahrscheinlichkeitsurteilen nicht resignieren müssen. Der Autor verneint dies und vertritt die Auffassung, daß Gottes Tat durch den historischen Jesus unser Heil bewirkt, was in den folgenden Kapiteln an den Texten des Neuen Testaments aufgewiesen werden soll.

Nachdem er im zweiten Kap. Auskunft über seine Kriterien für historische Ursprünglichkeit gegeben hat (sachliche Schwierigkeit, Unähnlichkeit, mehrfache Bezeugung, Zusammengehörigkeit, Grund für Verwerfung Jesu), zeigt er, daß die Gleichnisse Jesu diesen Kriterien standhalten. Sie verschaffen ihren Lesern einen unmittelbaren Zugang zum Leben Jesu. Denn sie sind nicht auf rationale Erklärung (nach A. Jülicher u.a.) angelegt, sondern verschaffen den Zuhörern einen erlebnisorientierten Zugang. Sie vermitteln auf eine einzigartige Weise, wie Gott durch Jesus zu seinen Menschen kommt. In diesem Sinn dienen sie einer impliziten Christologie.

Im dritten Kap. zeigt Sch., wie in der frühen Christenheit bei der Fortschreibung und Ergänzung der Gleichnisse daraus eine explizite Christologie geworden ist. Der zweite Teil des Kapitels entfaltet die implizite Christologie, die in der Verkündigung Jesu, in seinen Heilungen und in seiner Gemeinschaft mit Sündern zum Ausdruck kommt. Es schließt mit dem schönen Satz, über den Pietisten sich nur freuen können: »Aber wenn wir unser Leben, sein Ziel und seinen Sinn nicht verlieren wollen, sollten wir diesen *lebenden* Jesus Christus in dieses Leben einlassen, ihn reden, in uns handeln, uns führen lassen, bis wir (nach einem Vers in 1Joh 3,2, der für mich in den letzten zehn Jahren immer wichtiger wurde) ›ihn sehen werden, wie er ist.«

Das vierte Kap. handelt von Jesus dem Gekreuzigten. Es geht den Tatsachen nach, die wir über die Kreuzigung Jesu wissen, und erörtert die Frage, wie Jesus selbst zu seinem künftigen Sterben Stellung genommen hat. Eine zentrale Stelle nimmt in diesem Zusammenhang das »Gleichnis vom mit-leidenden Vater« (Lk 15,11-32) ein. Sch. zeigt, wie auf diesem Hintergrund des Lebens Jesu die explizite Christologie der frühen Kirche zum Kreuzestod entstehen konnte.

Das fünfte Kap. ist der synoptischen und paulinischen Überlieferung zur Auferstehung Jesu gewidmet. Die nicht harmonisierbaren Unterschiede in der Überlieferung werden vorgestellt und die Aus-

einandersetzung mit den Halluzinationsthese von Lüdemann geführt. Nach Sch. »kann mit großer Wahrscheinlichkeit als historisch feststehend gelten:« der eindeutige Wechsel im Leben der Jünger, der zu einer Jahrhunderte andauernden Bewegung führte; die Tatsache, daß die Kirche diese Bewegung auf Kreuz und Auferstehung Jesu zurückführte; die Überzeugung der in 1Kor 15,5-8 Genannten, den aufgeweckten Jesus gesehen zu haben; die den Frauen zuteil gewordene Offenbarung am Grab Jesu.

Läßt sich mehr nicht sagen? Vom Historiker, der über Wahrscheinlichkeitsurteile nie hinauskommt, wohl kaum. Theologen sind aber nicht nur Historiker. Wie wäre es, wenn sie damit ernst machen, daß sich das Entscheidende des Lebens Jesu der historischen Nachfrage entzieht? Was würde es bedeuten, wenn nicht nur die Gleichnisse Jesu, sondern auch die Berichte von der Verkündigung und den Heilungen Jesu, von seinem Umgang mit Sündern und von Kreuz und Auferstehung die Leser auf eine einzigartige Weise in die Begegnung mit Gott hineinziehen, der sich durch Jesus offenbart? Erst auf dem Hintergrund eines solchen Verständnisses der Heiligen Schrift ist meines Erachtens der schöne Satz möglich, den Sch. am Ende des dritten Kapitels formuliert hat. Es würde manche mühsame historische Rekonstruktion zwar nicht überflüssig machen, aber doch relativieren.

Gerhard Hörster

Peter Stuhlmacher. *Wie treibt man Biblische Theologie?* Biblisch-theologische Studien 24. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1995. 96 S., DM 22,80

Der Band enthält die deutsche Fassung von Vorlesungen, die der Tübinger Neutestamentler P. Stuhlmacher 1993 in den USA und 1994 in Norwegen gehalten hat. Sie stellen weithin eine Zusammenfassung der Ausführungen dar, die St. im ersten Band seiner 1992 erschienenen *Biblischen Theologie des Neuen Testaments* vorgelegt hat (vgl. dazu *JETH* 9 [1995], S. 249-254). So ist die Darstellungs- und Argumentationsweise sehr komprimiert – bietet aber dadurch den Vorteil, daß der interessierte Leser, der sich nicht gleich in die Materie und ihre zahlreichen Einzelprobleme vertiefen will, hier eine Kurzdarstellung einer in sich äußerst komplexen und auch umstrittenen exegetisch-theologischen Thematik findet. – Im einzelnen geht es um folgende Problembereiche und ihre Entfaltung:

1. »Anlage und Durchführung einer Biblischen Theologie« (S. 13-25): *Grundlegend* für St.s Programm ist eine doppelte hermeneutische Einsicht: Erstens müssen in einer Biblischen Theologie die Texte ihrem Anspruch gemäß nicht nur als historische Quellen, sondern auch als Glaubenszeugnisse interpretiert werden, so daß sich hierbei historische und dogmatische Gesichtspunkte überschneiden. Zweitens muß der von den Anfängen der Kirche an zu beobachtenden engen Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament dadurch Rechnung getragen werden, daß jeder Kanonteil jeweils vom anderen her bzw. auf den anderen hin ausgelegt wird.

Die Position St.s im Rahmen der Prolegomena einer Biblischen Theologie kommt am stärksten bei der Frage nach der »Durchführung der biblisch-theologischen Fragestellung« zur Geltung. So ist es nach St. aufgrund seiner Einschätzung von Werden und Wirkung der Septuaginta nicht mehr möglich, von einer periodischen Trennung zwischen Altem und Neuem Testament zu sprechen, so daß es »höchst problematisch« wird, »das Neue Testament zeitlich und inhaltlich scharf vom Alten zu trennen« (S. 20). Weiter erhebt St. die Forderung, den Bezug des Neuen Testaments auf das Alte in seiner ganzen Breite zu erheben, was sich vor allem dahingehend äußert, daß »die traditionsgeschichtlich komplexen Beziehungen zwischen den beiden Testamenten vollständig« berücksichtigt werden (S. 22). Dabei ergibt sich als beherrschender Blickwinkel die neutestamentliche Christusbotschaft, an der auch die »wesenhafte Verbundenheit von Altem und Neuem Testament« sichtbar wird. Denn sie »ist durch und durch alttestamentlich formuliert und bezeugt das von dem einen Gott für Juden und Heiden gewirkte endzeitliche Heil«.

2. »Die Verkündigung Jesu und die neutestamentliche Christologie« (S. 26-39): St. entscheidet sich dafür, in der Biblischen Theologie mit der Verkündigung Jesu einzusetzen – womit die synoptischen Evangelien zum Ausgangspunkt der Darstellung werden. Bei der auf dieser Textbasis zunächst vorzunehmenden Rekonstruktion des Wirkens Jesu ist methodisch von einer weitgehenden historischen Zuverlässigkeit der Evangelientradition auszugehen, die auf einem Personal- und Traditionskontinuum zwischen vorösterlicher und nachösterlicher Zeit beruht. Unter diesen Voraussetzungen und der Berücksichtigung alttestamentlicher Zusammenhänge ist sowohl mit einem vorösterlichen Messiasbewußtsein und -bekenntnis als auch mit einem Sühntodverständnis bei Jesus zu rechnen. Die neutestamentliche Christologie entfaltet dann primär die soteriologischen Implikationen des Sühnetodes Jesu, wobei die von alttestamentlich-jüdischer sowie Jesu eigener Auferstehungserwartung her gedeuteten »Ostererscheinungen ... die neutestamentliche Bekenntnis- und Traditionsbildung verur-

sacht haben« (S. 37 – an dieser Stelle kommt es zu einem gewissen Widerspruch zum zuvor behaupteten vorösterlichen Ansatz jener Bekenntnis- und Traditionsbildung).

3. »Das Zeugnis des Paulus und der johanneischen Schule« (S. 40-59): Als dem ersten von zwei weiteren theologischen Hauptbereichen des Neuen Testaments wendet sich St. der *paulinischen Theologie* zu. Hier gilt als biblisch-theologischer Grundsatz: »Die Lehre des Apostels gründet ... in der Offenbarung des erhöhten Christus vor Damaskus, schließt sich aber der Formulierung nach an die ihm schon vorgegebene Bekenntnistradition an und führt diese durch die christologische Auslegung der Heiligen Schrift fort. Dementsprechend hat er das ihm aufgetragene Evangelium als Heilsbotschaft von der Gottesgerechtigkeit in Christus ausformuliert« (S. 42). Es gibt nach St. also auch hier ein Traditionskontinuum. Es reicht über das vorpaulinische Christentum, die Verkündigung Jesu und das antike Judentum in das Alte Testament zurück und kulminiert im sühnetheologischen Verständnis des Todes Jesu durch Paulus im Horizont des nahen Endgerichts.

Für die *johanneische Theologie* als dem zweiten hier zu nennenden Bereich sieht St. den biblisch-theologisch entscheidenden Beitrag in der Ausbildung der Logos-Christologie. Sie liegt im höchst entwickelten Stadium und in wirkungsgeschichtlich entscheidender Sicht in Joh 1,1-18 vor und besagt, daß sich Gott in dem mit ihm wesensgleichen Logos der Welt als Schöpfer und Erlöser offenbart, »so daß die Welt in dem Logos Gott begegnen und ewiges Leben empfangen darf« (S. 56). Dabei kann St. aufgrund der ihm eigenen Rekonstruktion der johanneischen Traditionsbildung eine Linie über 1Joh 1,1-4 zu Apk 19,11-16 zurückverfolgen, deren Wurzeln er in Weish 18,14-16 erblickt. – Das gemeinsame Bekenntnis der paulinischen und johanneischen Verkündigung lautet: Gott offenbart sich der Welt nur in Christus und eröffnet ihr durch den »Opfergang« und die Auferwekung seines Sohnes das endzeitliche Heil, das im Glauben ergriffen wird.

4. »Der christliche Kanon, seine Mitte und seine Auslegung« (S. 60-76): Die Arbeit der Biblischen Theologie ist nach St. erst dann vollständig getan, wenn sie abschließend elementare hermeneutische Fragestellungen bedenkt. Zu ihnen gehört die Frage nach dem biblischen Kanon, die St. dahingehend beantwortet, daß sich das Werden des hebräischen Alten Testaments, die Übersetzung und Ausformung der Septuaginta und die Ausbildung des Neuen Testaments christlicherseits miteinander verbunden und überschritten haben, so daß von einem vielschichtigen gemeinsamen »kanonischen Prozeß« beider Bibelteile gesprochen werden kann. Dieser Umstand sowie die zu er-

wartenden theologischen »Schwierigkeiten« sind der Grund dafür, daß dem Alten und dem Neuen Testament nicht jeweils eine eigene, selbständige Mitte zuerkannt werden dürfen. Vielmehr ist das Handeln des einen Gottes in Schöpfung, Erwählung Israels und dem Christusgeschehen, das dem Glaubensgehorsam die Teilhabe an der Gottesherrschaft eröffnet, die eine gemeinsame Mitte beider Testamente. Ihre »geisterfüllten Texte ... wollen im Geist ausgelegt werden« (S. 74). Deshalb muß die Auslegung sich nicht nur des Hilfsmittels historisch-kritischer Methoden bedienen, sondern darüber hinaus umgriffen werden von der Bereitschaft, sich der Offenbarung Gottes zu unterstellen. Nur so kann sie zu dem werden, was sie biblisch-theologisch sein soll: Wahrheitszeugnis von der rettenden »Offenbarung des einen Gottes in und durch Christus« (S. 75). – Den Abschluß des Buches bildet ein Gesamtüberblick über den Stand der Arbeit Biblischer Theologie und eine Zusammenfassung (S. 77-92).

Eine *kritische Würdigung* des Buches fällt m.E. außerordentlich schwer. Denn sie kann sich nicht nur an dem orientieren, was von evangelikaler Seite her an St.s Entwurf grundsätzlich zu begrüßen ist. Die Schwierigkeit der Beurteilung liegt darin, daß St. durch die ihm vorgegebene Begrenzung des Umfangs gezwungen ist, durchweg thetisch zu argumentieren. So kann die Darbietung von Prolegomena und Durchführung einer Biblischen Theologie des Neuen Testaments auf faktisch insgesamt 64 (!) Seiten wohl kaum mehr leisten als eine erste Einführung in die Position des Autors. Im einzelnen müßte nahezu überall sehr viel mehr gesagt werden, was St. in zahlreichen Veröffentlichungen zur Thematik – besonders im ersten Band seiner *Biblischen Theologie* – ja auch getan hat. Eine wirklich sachliche Auseinandersetzung mit seiner Position kann deshalb nicht unter Absehung von diesen Veröffentlichungen geschehen. Dafür ist aber hier nicht der Ort. Deshalb sollen im folgenden lediglich einige Anfragen geäußert werden:

Kann die Bestreitung einer zwischentestamentarischen Zeit wirklich das Gewicht tragen, das ihr auferlegt wird – nämlich ein traditionsgeschichtliches Kontinuum zwischen Altem und Neuem Testament zu gewährleisten, aufgrund dessen eine zeitliche und inhaltliche (!) Trennung beider Testamente nur noch sehr bedingt möglich ist? Droht hier nicht das grundlegend Neue des Christusgeschehens – insbesondere der Osterereignisse – zu einem lediglich innovativen Impuls im Rahmen einer gesamtbiblischen Traditionsgeschichte zu verbleiben? Daß hier Schwierigkeiten liegen, scheint auch aus dem oben (Punkt 2) bemerkten Widerspruch hervorzugehen. In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, ob die vom Alten Testament herkommende sühnetheologische Deutung des Todes Jesu bei Paulus wirklich

so beherrschend im Vordergrund steht. Müßte hier nicht doch stärker in kreuzestheologischer und forensisch-juridischer Hinsicht differenziert werden? Analog wäre auch die Engführung der johanneischen Christologie auf den Logos-Aspekt und ihre traditionsgeschichtliche Herleitung zu hinterfragen. Diesbezüglich wird man auf den zweiten Band der *Biblischen Theologie* gespannt sein dürfen. Was die Frage nach der Mitte der Schrift angeht, überzeugt die kanonsgeschichtlich und dogmatisch (?) begründete Zurückweisung einer jeweils selbständigen Mitte beider Testamente nicht, weil hier der exegetisch-historische Aspekt zu stark ausgeklammert zu sein scheint.

Trotz dieser Anfragen im einzelnen ist der Entwurf St.s gerade für eine sich dem Wahrheits- und Offenbarungsanspruch der Bibel verpflichtet wissende Theologie von unschätzbarem Wert. Denn es geht in ihm letztlich um die Geltendmachung dieses Anspruchs für den heutigen Menschen als dem letzten Ziel aller Theologie. Das aber kann nur aus der existentiellen Betroffenheit von diesem geschichtlich bedingten Anspruch geschehen. Von daher halte ich auch die von St. befürwortete Synthese von historisch-kritischer und pneumatischer Exegese für eine angemessene und erstrebenswerte methodische Vorgabe.

Roland Gebauer

Weitere Literatur:

- * Markus Bockmuehl. *This Jesus. Martyr, Lord, Messiah*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1994
- Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*. Hg. B.D. Chilton und C.A. Evans, NTTS 19, Leiden: Brill, 1994
- Hans Hübner. *Biblische Theologie des Neuen Testaments. Band 3: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung. Epilegomena*. Göttingen: Vandenhoeck, 1995. ca. 350 S., DM 78,-
- * Manfred Korn. *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Studien zur bleibenden Bedeutung Jesu im lukanischen Doppelwerk*. Tübingen: Mohr, 1993. IX + 319 S., DM 98,-
- * Wolfgang Kraus. *Das Volk Gottes. Zur Grundlegung der Ekklesiologie bei Paulus*. WUNT. Tübingen: Mohr, 1995

Systematische Theologie

1. Allgemeine Themen

Evangelisches Kirchenlexikon: Internationale theologische Enzyklopädie, Bd. 1: A-F, 706 S., Bd. 2: G-K, 768 S., Bd. 3: L-R, 869 S., Bd. 4: S-Z, 720 S. Hg. Erwin Fahlbusch, Jan M. Lochman, John Mbiti, Jaroslav Pelikan und Lukas Vischer in Zusammenarbeit mit Ulrich Becker [u.a.]. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986. 1989. 1992. 1996; je Band Subskriptionspreis DM 248,- bis DM 298,-

Die Textbände des *Evangelischen Kirchenlexikons* (EKL) sind in diesem Jahr mit dem vierten Band abgeschlossen worden – Grund genug, das in dritter, völlig überarbeiteter Auflage vorliegende Werk zu besprechen. Ziel der *ersten* Auflage (1956-1959) war »eine zusammenfassende Darstellung der theologischen Arbeit und des kirchlichen Lebens, die den heutigen Verhältnissen entspricht«. Als dieses Programm im Vorwort zum ersten von drei Bänden formuliert wurde, ging man von einer großen Nachfrage nach einem derartigen Werk aus. War ja noch nicht einmal der erste Teil der *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage (RGG, ab 1957) erschienen, dessen Äquivalent in der *Theologischen Realenzyklopädie* (TRE, ab 1977) noch lange nicht in Sicht.

Inzwischen wirkt die *Religion in Geschichte und Gegenwart* bei vielen Themen, besonders im Bereich der Ökumene, reichlich überholt. Die *Theologische Realenzyklopädie* wird erst im nächsten Jahrtausend (oder vielleicht nie?) fertig werden, und im evangelikalen Bereich ist dem EKL mit dem *Evangelischen Lexikon für Theologie und Gemeinde* (ELThG) innerhalb von drei Jahren (1992-1994) eine preisgünstige Konkurrenz erwachsen. Die neugefaßte dritte Auflage in Ehren, aber kann sich das EKL gegen diese enorme evangelische Konkurrenz an kurz- und langfristigen Lexikonprojekten behaupten? Von der katholischen Konkurrenz ganz zu schweigen, denn das *Lexikon für Theologie und Kirche* erscheint gegenwärtig ebenfalls in überarbeiteter Auflage (LThK, seit 1993). Auf diesem umkämpften Markt kann sich ein Lexikon nur behaupten, wenn es ein besonderes Profil besitzt – wenn es bietet, was den anderen fehlt.

Geht man zuerst einmal vom Preis aus, so hebt sich das EKL wohlthuend von den anderen größeren theologischen Enzyklopädiën ab; liegt doch der Preis pro Band bei etwa gleicher Seitenzahl um etwa

100 bis 150 DM unter dem der Konkurrenz. Ein Band des ELThG kostet zwar nur 40% des umfangreichen Bandes beim EKL. Dafür enthält er durch geringere Zeilenzahl und größere Schrifttypen mindestens 25% weniger Text, die vielen Theologen-Porträts noch nicht einmal eingerechnet. Vom Preis-Leistungsverhältnis ausgehend wäre die Entscheidung für das EKL mithin zu rechtfertigen.

Der Preis ist zwar für Studenten ein wichtiges, jedoch nicht für jeden Käufer das entscheidende Argument, um ein Lexikon zu erwerben. Es kommt auf den Inhalt, auf die Qualität und die Auswahl der Artikel an. Was kann das EKL in dieser Hinsicht bieten? Das EKL wollte schon in seiner ersten Auflage »kurze, zuverlässige Information« aus zwei Bereichen, der theologischen Arbeit und dem kirchlichen Leben, bieten (Vorwort, Bd. 1). Schwerpunktmäßig legte das zusammenfassende *Handwörterbuch* Nachdruck auf die Darstellung der *kirchlichen* Verhältnisse, »und zwar unter *gegenwärtigem* und *ökumenischem* Aspekt« (Vorwort, Bd. 1). Lehre und die geschichtliche Entwicklung sollten nur insofern in den Blick kommen, als sie den Hintergrund für die aktuelle Situation abgeben. Biographische Artikel sollten deshalb nur in Auswahl Aufnahme im EKL finden. Die Autoren des Lexikons kamen aus dem Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland und besaßen daher den für die Ausrichtung wichtigen Gegenwarts- und Gesellschaftsbezug. Schon in der 1. Auflage wollte das EKL nicht »einseitig für eine bestimmte Auffassung Partei ergreifen«, wenn kirchliche und theologische Themen kontrovers diskutiert wurden (Vorwort, Bd. 1). Man könnte seine Position demnach als eine sachlich beschreibende und pluralistische charakterisieren.

Diese grundlegende Ausrichtung des Lexikons ist auch in der dritten Auflage beibehalten worden. Sie wurde allerdings, ohne einen Widerspruch zu dieser Basis zu schaffen, in zwei Bereichen eingeschränkt: durch die weltweite Verpflichtung neuer Autoren und durch die zielstrebige erweiterte ökumenische Ausrichtung des Inhalts. Nicht umsonst trägt das EKL den Untertitel *Internationale theologische Enzyklopädie*, und seine Übersetzung ins Amerikanische hat längst begonnen. »Lehre und Leben der christlichen Kirchen werden in *weltweitem* Zusammenhang vorgestellt, um dem Leser über den eigenen kirchlichen und kulturellen Rahmen hinaus *ökumenische Perspektiven* zu eröffnen«, heißt es jetzt im Vorwort (Bd. 1, S. III). Die Überarbeitung des Werkes ist notwendig geworden, um »den neueren theologischen und kirchlichen Entwicklungen als auch den veränderten Bedingungen Rechnung [zu] tragen, unter denen sich christliches Leben *in der Gegenwart* entfaltet« (ebd.). Der gesellschaftliche Wandel mit seinen vielen neuen Themen soll ebenso dokumentiert werden wie der Einfluß von Gesellschaft und Kultur auf die Kirche und umge-

kehrt. Konsequenter wird das überlieferte Evangelium auf die »Herausforderungen der Zeit« und die »Probleme des gegenwärtigen christlichen Lebens« bezogen (ebd.). Nicht nur der neueste Wissensstand der Theologie, sondern auch »gegenwärtige Probleme und Erfahrungen kirchlichen Lebens« im Rahmen der Gesellschaft will das Lexikon in seinen Artikeln darstellen (ebd., S. IV). Die Beiträge und Übersichtsartikel sollen »aus der Provinzialität im theologischen Denken und kirchlichen Leben herausführen« (ebd.). Mit diesen Aussagen dürfte dem Leser die Zielsetzung dieser dritten Auflage, die *evangelische Universalität*, deutlich geworden sein.

Daß dieses Ziel im Spannungsfeld zwischen deutscher evangelischer Kirchlichkeit und internationaler ökumenischer Enzyklopädie nicht immer problemlos zu realisieren ist, dürfte dem Leser angesichts des schiereren Umfangs der darzustellenden Themen von selbst einleuchten. Um mit der Sprache zu beginnen: Hatten die Rezensenten der 1. Auflage noch bemängelt, daß bei den Lemmata ausländische Literatur nicht vollständig aufgeführt war (Vorwort zu Bd. 3, 1959), so dürfte bei der dritten Auflage kaum jemand diese Klage wiederholen können. Natürlich hat man die Vollständigkeit als Kriterium für Literaturangaben angesichts der sich laufend vergrößernden Publikationslawine auf dem Weg zur dritten Auflage stillschweigend aufgegeben. Aber auch »das eigene Studium und das Auffinden weiterer Literatur« wird dem Leser nicht mehr so leicht gemacht wie in der ersten Auflage (Vorwort, 1. Bd.). Infolge der Internationalität des Mitarbeiterstammes müßten die Leser am besten in multikultureller Umgebung aufgewachsen sein, um an einigen Beiträgen des EKL weiterarbeiten zu können. Sicherlich sind (besonders die in den Länderartikeln genannten) fremdsprachigen Buchtitel niemals alle per Fernleihe innerhalb Deutschlands zu erhalten, und an mancher Universitätsbibliothek wird man sich Gedanken über die neue Internationalität theologischer Forschung machen. Deutsche, englische, französische und italienische Sprachkenntnisse sind bei den Literaturangaben der Artikel *Katechismus*, *Katholizismus*, *Renaissance*, *Sakrament* und *Strafe* erforderlich – um nur einige zu nennen. Beiträge wie jener über *Afro-Amerikanische Kulte* setzen für das Weiterstudium Spanisch und Portugiesisch voraus. Dankbar nimmt der ausgebildete Theologe angesichts dieser Vielfalt die Artikel zur Kenntnis, in denen nur Latein gefordert wird, Hebräisch (fast ausnahmslos in Umschrift) und klassisches Griechisch (in griechischen Buchstaben). Natürlich wird gelegentlich auch auf holländische Literatur verwiesen (*Religionspsychologie*); die besten Titel zur orthodoxen Orthodoxy sind sowieso in Neugriechisch verfaßt (*Christologie in der orthodoxen Theologie*; *Kirche, orthodoxe*; *Orthodoxe Katholische Kirchen*), und wer wollte es einem Koreaner verübeln, im

Beitrag über sein Heimatland Literatur in seiner Muttersprache anzugeben? Internationalität zeugt von Leistung, aber sie hat auch ihren Preis. Als durchschnittlicher Leser wird man dankbar, daß bei den Literaturangaben zum Artikel *Arbeiterpriester* nur Französisch als Fremdsprache verlangt wird oder bei *Pfarrer, Pfarramt* nur Französisch und Englisch. Die sprachliche Diversität läßt erahnen, in was für enorme Unkosten sich der Verlag mit der Übersetzung dieser Beiträge stürzen mußte. Dagegen ist der Aufwand für die Redaktionsarbeit an einem »normalen« Lexikon geradezu als lächerlich gering anzusehen. Die Übersetzungen machen durchweg einen philologisch soliden Eindruck, von der Fremdsprachlichkeit des Originals ist fast nichts zu spüren. Beim Artikel *Jugendarbeit 5. In den USA* sind dem Übersetzer die entsprechenden Gruppen in Deutschland und ihre übersetzten Namen allerdings nicht bekannt gewesen: Jugend für Christus, Jugendbund »Entschieden für Christus«, Navigatoren und Campus für Christus (Bd. 2, S. 897). Ebenfalls ist im Artikel *Nordamerikanische Missionen* das Werk *Jugend mit einer Mission* (Youth with a mission, Bd. 3, S. 774) wohl nicht bekannt gewesen. Dagegen kann man dem emeritierten Erlanger Missionswissenschaftler N.-P. Moritzen im Artikel *Studentenmissionen* bescheinigen, daß er sich auskennt (Bd. 4, Sp. 524f). *Schöpfung 5. Kreationismus* wurde von einem Amerikaner verfaßt. Deshalb werden in diesem Beitrag deutsche Übersetzungen der angegebenen Literatur und deutschsprachige Institutionen bzw. Autoren (A.E. Wilder-Smith, H.W. Beck, das Studienkolleg Wort und Wissen in Baiersbrunn, die Arbeit der Gustav-Siewerth-Akademie in Weilheim-Bierbronnen) nicht genannt. Aus diesen und weiteren Beobachtungen an anderen Artikeln gewinnt man den Eindruck, daß deutschsprachige evangelikale Arbeit in deutschen nichtevangelikalen Lexika erst registriert wird, wenn sie mindestens dreißig Jahre alt ist. Dabei hat Ingrid Reimer die entsprechenden Initiativen in ihrem Standardwerk über evangelistisch-missionarische Werke in der Bundesrepublik zumindest in einem groben Überblick schon längst erfaßt. Doch scheint dieses Werk noch längst nicht die Aufmerksamkeit zu bekommen, die es eigentlich verdient hat. Ein weiteres Beispiel für die Tatsache, daß evangelikale Arbeit übergangen wird oder unbekannt ist, ist der Beitrag zu *Naturwissenschaft und Theologie*. Jürgen Hübner hat zwar ausgezeichnetes zu diesem und zu Stichworten wie *Eugenik, Euthanasie, Genetische Beratung und Gesundheit/Krankheit* geliefert, aber bei diesem Thema verweist er nur unkonkret auf »biblizistische Gruppen«, die eine »Schöpfungswissenschaft« entwickeln (Bd. 3, Sp. 652) – das hätte entfaltet werden können. Es müßte eine Hauptaufgabe evangelikaler Theologie in den nächsten Jahren sein, durch Öffentlichkeitsarbeit und persönliche Begegnung mit theologischen Spezialisten jeder Couleur

das publizistische Ghetto zu überwinden, in das man sich selbst mit eigenen Zeitschriften und Verlagen hineinmanövriert hat.

Evangelikale Themen sind jedoch keineswegs unterrepräsentiert. Gemäß der Schwerpunktlegung des Lexikons wird die kirchengeschichtliche Seite der Themen in Artikeln zu *Erweckungsbewegung*, *Evangelikale Bewegung*, *Gemeinschaftsbewegung* usw. gebündelt: E. Geldbach stellt im Artikel *Evangelikale Bewegung* ausgewogen deren verschiedene Hauptströmungen dar, und stellt zu Recht fest: »Im Evangelikalismus leben heute diejenigen Bewegungen wieder auf, die vor der Engführung durch den Fundamentalismus bestimmend waren« (Bd. 1, Sp. 1187f). Im Beitrag *Erweckungsbewegung* hat der Basler Kirchengeschichtler U. Gäbler sehr präzise Hauptgestalten und Hauptströmungen, auch europaweit, zusammengefaßt. »*Erweckungstheologie*« von G. Wenz und E.G. Ernst geht hingegen nur auf Deutschland und die USA ein. J. Ohlemacher stellt als Kenner die *Gemeinschaftsbewegung* souverän dar, nennt als Gründe für das tendenziell immer stärker werdende freikirchliche Selbstverständnis der Gemeinschaftsbewegung den Einfluß der freikirchlichen Evangelikalen und den Aufbau alternativer Institutionen (Bd. 2, Sp. 81), womit er wohl die vielbeschworenen Parallelstrukturen meint. Ob es nicht ein weiterer Grund für die Separation sein könnte, daß sich nicht nur die Lage in Gnadau, sondern auch in der Volkskirche selbst seit 1888 geändert hat? Im Beitrag zum *Pietismus* vertritt Martin Brecht seine bekannte These von dessen Fortsetzung in der Erweckungsbewegung, in der Gemeinschaftsbewegung und der Evangelikalen Bewegung. Die Geistliche Gemeindeerneuerung stuft er als neueste Welle des Pietismus ein (Bd. 3, Sp. 1219). Dieses Urteil dürfte sowohl bei Pietisten als auch bei landeskirchlichen Charismatikern, deren kirchlicher Hintergrund weit über den Pietismus hinausgeht, keine volle Zustimmung finden. Ein Höhepunkt in der Darstellung evangelikaler Themen und Kirchen ist der *Methodismus*-Artikel von Geoffrey Wainwright, der auch das Verhältnis von Theologie und Doxologie, Dogma und Gemeindefrömmigkeit, reflektiert. Dagegen leidet K.H. Voigts Darstellung der *Evangelisch-Methodistischen Kirche* unter einem Anti-Gnadau-Affekt: T. Christlieb habe die Gemeinschaftsbewegung mit dem Ziel umgestaltet, den Methodismus überflüssig zu machen, und somit dessen Ausbreitung behindert (Bd. 1, Sp. 1201). Ob Christliebs anti-freikirchlicher Kurs tatsächlich so einflußreich gewesen ist, darf getrost bezweifelt werden, da er 1889 starb, die Gemeinschaftsbewegung aber erst ein Jahr vorher, 1888, gegründet worden war.

Doch ansonsten ist die Darstellung des Pietismus im Lexikon, treu seiner Unparteilichkeit, stets neutral-deskriptiv. Der *Fundamentalis-*

mus-Artikel von James Barr ist absolut unpolemisch, der Beitrag über den *Internationalen Rat Christlicher Kirchen* (ICCC) ebenfalls. Die *Evangelische Allianz* wird von Waldron Scott dargestellt. Bei diesen wie bei den anderen Beiträgen wurden offensichtlich Kenner der Materie gewählt. Es wurden fast ausnahmslos Autoren gewonnen, die über das bearbeitete Thema eine Dissertation oder Monographie geschrieben haben. Somit ist die Qualität der Information gewährleistet. Um einige Beispiele zu nennen: D. Ritschl schreibt über medizinische Ethik; K. Rennstich über Korruption; Paul Hoffmann zur Logienquelle; H.-W. Gensichen zur Missionsgeschichte. W. Hollenweger bearbeitet die Pfingstkirchen, Günter Altner die Ökologie, J. Scharfenberg die Pastoralpsychologie, D. Stollberg die Seelsorgelehre. Jürgen Roloff widmet sich Paulus, Frieder Schulz den Perikopen, und Anastasios Kallis schreibt mit umfangreichen Literaturangaben über Orthodoxe Katholische Kirchen und über die Philokalie. Natürlich werden Länderartikel meistens von Einheimischen geschrieben, oft auch von dem englischen Archivar der Basler Mission, Paul Jenkins. Eine ganze Reihe illustrierer Autoren konnten für das Lexikonprojekt gewonnen werden: aus dem Ausland zum Beispiel Jan Milic Lochman und Geoffrey Wainwright; Annemarie Schimmel schreibt über Pakistan und Sufismus. Im Inland arbeiten u.a. I.U. Dalferth, Wolfgang Huber, Michael Welker und Eduard Lohse mit. Auch jüngere Professoren wie Martin Karrer und Wolfgang Scherberth kamen zum Zug. Michael von Brück, der über Indien schreibt, und Peter Beyerhaus, der die Glaubensmissionen darstellt, stehen scheidlich-friedlich im gleichen Autorenverzeichnis. In der Auswahl der Verfasser drückt sich somit ebenfalls die von den Herausgebern angestrebte positionelle Breite aus. Dritte-Welt-Autoren sind in einer für ein deutsches Lexikon bisher unerreicht hohen Zahl vertreten. Sie schreiben vornehmlich, wenn ich recht sehe, über ihre regionalen und länderspezifischen Themen, weniger die Hauptartikel. Diese werden nach wie vor mehrheitlich von der »westlichen« Theologie der Achse USA-Europa beigetragen (vgl. dazu »Europäische Theologie«, Bd. 1, Sp. 1178-1183). Ob das heißen soll, daß Theologie immer noch hauptsächlich ein Geschäft der nördlichen Erdhälfte ist? Die Integration römisch-katholischer und orthodoxer Autoren wurde dagegen umfassend gemeistert.

Die zahlreichen Verfasser ermöglichen dem Lexikon, die programmatisch geforderte Weite auch thematisch in etwa 1500 Sachbeiträgen einzulösen. Die Bücher des Alten und Neuen Testaments werden jeweils einzeln aus historisch-kritischer Sicht behandelt, auch wichtige Einzelthemen wie *Dekalog*, *Königtum in Israel*, *Seligpreisungen* und *Synoptiker*. Im Fachbereich Kirchengeschichte dominiert augen-

scheinlich eine größere Zahl von detaillierteren Beiträgen zur Alten Kirche. Generell sind hier jedoch – nach der Intention des Lexikons – die Überblicksartikel stärker vertreten, zum Teil sind sie reich an Einzelheiten, wie F.W. Grafts Beitrag zur *Liberalen Theologie*. Ein Vergleich mit anderen Lexika wie RGG, TRE oder ELThG bestätigt den Vorrang von aktuellen Beiträgen aus den Gebieten Ethik und Soziologie. In welchem anderen Lexikon finden sich Artikel zu »Ausländerarbeit«, »Friedenserziehung«, »Kreativität«, »Sterbehilfe« und »Subkultur«? Breit dokumentiert sind ebenfalls Begriffe aus der Praktischen Theologie und der Psychologie, die im Arbeitsbereich des kirchlichen Pfarramts wichtig werden. Aus dieser Perspektive erklären sich auch die zahlreichen Einträge zu pädagogischen Themen, zu Liturgik, Kirchen- und Sektenkunde sowie Religionswissenschaft. Im Bereich des Katholizismus wurden nicht nur die Themen Misereor, Lourdes und Neuscholastik, sondern auch Oberammergau mit einem eigenen Artikel bedacht. Und selbst das katholische *Lexikon für Theologie und Kirche* wird im Detail noch darin übertroffen, daß im EKL ein eigener Artikel zur Bulle *Sublimis Deus* von Papst Paul III. (1534-1549) abgedruckt ist. Hans-Jürgen Prien hat diesen ansonsten weitgehend unbeachtet gebliebenen Text unter dem Stichwort »Magna Charta der indianischen Menschenrechte« gewürdigt (Bd. 4, Sp. 538).

Kirchen aus der ökumenischen Bewegung sind nicht nur mit Einzelthemen (»Autokephalie«, »Konziliarität«, »Orthodoxe Missionswerke« ...), sondern auch in den alle Fachbereiche übergreifenden Artikeln vertreten. So wird zum Beispiel beim Artikel Taufe (Bd. 4, Sp. 662ff) nicht nur nach der biblischen Basis des Themas zurückgefragt. Es folgen weiter Informationen zu Taufritus und -praxis in der Kirchengeschichte und in verschiedenen Kirchen und Ländern, wobei Baptisten, Katholiken, die evangelischen, orthodoxen und die anglikanischen Kirchen jeweils in eigenen Abschnitten vorgestellt werden. Diese ökumenische Breite der Themenentfaltung dürfte für ein deutschsprachiges Lexikon bisher einmalig sein. An diesem Punkt sind andere Lexika durch die schnelle Entwicklung der ökumenischen Beziehungen in den letzten dreißig Jahren schon lange überholt.

Kein anderes theologisches Lexikon hat die Staaten dieser Erde mit etwa 150 Länderartikeln so umfangreich dokumentiert wie das EKL. Die kleinen pazifischen Inselstaaten sind unter dem Stichwort *Pazifische Länder* zusammengefaßt. Auch Europa, Jugoslawien (1988), das Volk der Kurden, die Malvinen (Falklandinseln), Palästina, Pariavölker und kleine Staaten wie Kuwait (1989 – vor dem Golfkrieg) wurden berücksichtigt. Beim umfangreichen Beitrag über die *Sowjetunion* gesteht der Herausgeber Fahlbusch die Schwierigkei-

ten ein, die man mit dem gesellschaftlichen Umbruch der letzten Jahre hatte: »Die politischen Veränderungen in Osteuropa seit 1989 haben die lexikographische Planung von Länderartikeln überholt« (Bd. 4, Sp. 297). Da das EKL jetzt über einen Zeitraum von zehn Jahren veröffentlicht worden ist, kann es auf diese enormen Umbrüche verständlicherweise nicht schneller reagieren. Entsprechend zeichnen die zwischen 1985 und 1994 entstandenen Beiträge zu *Christen für den Sozialismus*, *Kirche im Sozialismus*, *Marxismus*, *Marxismus und Christentum*, *Religiöser Sozialismus* und *Sozialismus / Sozialistische Gesellschaft* den Interpretationsumschwung nach, der mit dem Niedergang des realen Sozialismus in den Ländern Osteuropas eingetreten ist. Die einzelnen Länderartikel bringen jeweils statistische Informationen zur Demographie und zur kirchlich-religiösen Situation. Die Beschaffung aktueller Daten ist in manchen Staaten der Dritten Welt auch heute noch nicht einfach. Generell wird auf Barretts *World Christian Encyclopedia* von 1982 verwiesen; bei manchen Artikeln finden sich auch neuere Literaturangaben. Unbekannt scheint den EKL-Mitarbeitern Patrick Johnstones großes Handbuch *Operation World* (1974, 5. Aufl. 1993, dt. *Gebet für die Welt: Informationen über alle Länder der Erde*) zu sein, das statistische Daten zu den Kirchen aller Länder der Erde bietet.

Die Qualität des EKL zeigt sich in der großen Zahl von Verweisen bei einzelnen Stichwörtern und sogar zu Abkürzungen, zum Beispiel wird man bei *PCC* auf die *Pazifische Kirchenkonferenz* verwiesen. Natürlich kommt es gerade in diesem Bereich auch einmal vor, daß der eine oder andere Verweis fehlt oder daß sich eine Information wiederholt. So wird der Leser beim Artikel *Afrika* nicht auf *Schwarze Kirchen* und *Schwarze Theologie* verwiesen. Der Beitrag zu den evangelischen *Kommunitäten* verweist für den katholischen Bereich auf *Orden und Kongregationen*, aber auch dort sind die wichtigsten evangelischen Institute aufgezählt (Bd. 3, Sp. 906). Die *Llullische Kunst* des mittelalterlichen Theologen und Missionars Raimundus Lullus wurde nach der katalanischen Schreibweise dieses Namens eingereiht; eine Entscheidung, die nicht einmal die dritte Auflage des LThK teilt. Doch wird der Registerband, der 1997 erscheinen soll, mit seinem Stichwortverzeichnis dieses Problem sicherlich klären. Für den Registerband ist auch eine Sammlung von 5000 Biographien vorgesehen, die somit getrennt von den Sachartikeln des EKL dargestellt werden. Diese Zusammenstellung könnte der erste Schritt zu einem separaten kirchlich-theologischen biographischen Handbuch sein!

Mit diesen Beobachtungen dürfte die inhaltliche Ausrichtung des *Evangelischen Kirchenlexikons* in seiner *evangelischen Universalität* hinreichend charakterisiert sein. Zur Kontinuität seines lexikalischen

Profils hat sicherlich beigetragen, daß Erwin Fahlbusch, der schon vor vierzig Jahren als Redaktionssekretär die erste Auflage mitgestaltet hat, zu den Herausgebern gehört. Das EKL zeichnet sich aus durch seine zeitliche und sachliche Nähe zu den aktuellen *und* den Standardthemen, die in einer pluralistischen Kirche, in Gemeinde und Pfarramt diskutiert werden. Der Praxisbezug findet sich auch in der Berücksichtigung psychologischer, humanwissenschaftlicher, sozialwissenschaftlicher und entwicklungspolitischer Fragen, wobei Kirchen- und Sektenkunde nicht zu kurz kommen. Auch Fragen der Mission werden in angemessenem Umfang behandelt. Es bleibt zu hoffen, daß der Verlag sich wie bei anderen größeren Werken zu einer günstigeren Studentenausgabe in Paperback entschließen wird. Und warum sollte er nicht auch einmal neue Wege beschreiten und Pionierarbeit auf dem Gebiet der theologischen Lexikographie leisten: EKL auf CD-ROM?

Jochen Eber

Andreas Hornung. *Messianische Juden zwischen Kirche und Israel: Entwicklung und Begründung ihres Selbstverständnisses*. Gießen, Basel: Brunnen, 1995. 144 S., DM 24,80

Vor einigen Tagen sagte mir ein Mitarbeiter eines freien Missionswerkes, er sei überzeugt, daß heute die Gemeinden eine neue Chance erhielten, ihr Verhältnis zu den Juden in Ordnung zu bringen. Dazu lädt er immer mehr messianische Juden ein, weil sie mit viel Liebe, Kraft und Spiritualität in diese Richtung weiterhelfen können. Daß dies wahr ist, habe ich selber miterlebt. Nun sind aber diese messianischen Juden keine Theologen – und doch haben sie uns Theologen wie Nicht-Theologen viel zu sagen. Das wird definitiv klar durch das Buch von Hornung, der einerseits Geschichte und Selbstverständnis der messianischen Juden beleuchtet und andererseits die ach so leid- und schuldvolle Kirchengeschichte in dieser Sache aufdeckt – dies nicht erst im 20. Jh., sondern bereits in hohem Maße in der Alten Kirche!

P. Beyerhaus macht im Vorwort klar, daß Hornung eine klaffende Lücke füllt, da es bisher kaum zuverlässige Quellen über das messianische Judentum gibt. Was ist es denn, das messianische Judentum? »Juden, die an Jesus Christus als den Messias Israels und Erlöser der Welt glauben und die an ihrer jüdischen Identität festhalten« (S. XIII); oder: »Der messianische Jude sieht sich selbst als Teil des

universalen Volkes Gottes, genauso jedoch als jemand, der noch eine Rolle spielt in Gottes Absichten durch die Nation Israel« (S. 19).

Messianische Juden gehören in die Schnittfläche von zwei sich überschneidenden Kreisen: Kirche und Israel. Gerade deshalb ist ihre Identität oft ein Ringen, meist aber angefochten von beiden Kreisen. Von den Juden werden sie oft als Verräter angesehen. Von der Kirche her begegnete man ihnen von allem Anfang an mit Skepsis und Feindschaft. Die »Enterbungstheorie« durchdrang die kirchliche Theologie auf ungeheuerliche Weise: die Kirche löse das alte Bundesvolk als Volk Gottes ab, weshalb den Juden keine Bedeutung mehr als Volk Gottes zugebilligt wurde (und alle glaubten es!). Eine andere Verhaltensweise der Kirche, erst seit jüngstem, ist die »tolerante«; es gebe zwei verschiedene Bünde, einen für Israel und einen für die Kirche (weshalb Mission unter den Juden dahinfalle).

Hornung widerlegt beides aufgrund biblischer Untersuchungen im fünften Teil des Buches. Schon vorher plädiert er für die »Ölbaum-Theologie«, die er bei David Stern findet: »Stern interpretiert dieses Bild vom Ölbaum (Röm 11,17-24) so, daß es nur einen Stamm gibt, nur ein Israel. Die Heiden sind als wilde Zweige eingepropft in den Stamm Israel, aber sie bilden nicht allein das neue Israel. Auch bilden die jüdischen und heidnischen Gläubigen nicht ein neues Israel, da die ausgebrochenen Zweige immer noch als Israel identifizierbar sind, auch wenn sie nicht teilhaben am Saft des Stammes. Gott bewahrt sie auf wunderbare Weise, so daß sie als ausgebrochene Zweige nicht absterben, sondern überleben, und wieder eingepropft werden können. So haben die echten Zweige, die eingepropften wilden und die ausgebrochenen echten jeweils ihre Teilhabe an dem einen Israel« (S. 20).

Vor allem aufgrund von Eph 2 und Röm 9-11 hilft Hornung anhand von Leitlinien (S. 111f) zu einem guten Umgang mit Juden, der die Mission voll einschließt, aber in bußfertiger Haltung und in einer Art, die »die Kirche Israel nicht an ihrem (heidenchristlichen) Erbe teilhaben läßt, sondern Israel an sein eigenes Erbe erinnert ...« (S. 112).

Ich schließe mit zwei Thesen, die mir durch die Lektüre dieses Buches deutlich geworden sind. In ihnen wird die Dringlichkeit dieses Themas sichtbar:

1. Wer sich Christ nennt, muß ein versöhntes Verhältnis mit den Juden haben.

2. Wer noch wenig über das messianische Judentum weiß (und über die damit zutage tretenden Sünden unserer kirchlichen Vergangenheit!), der sollte sich dieses Buch zuoberst auf die Bücherliste setzen.

Ich bin überzeugt, daß die messianischen Juden einen Auftrag an uns Christen wahrzunehmen haben. Wenn wir ihm Raum schaffen, werden wir selber mehr gesegnet sein, um zu segnen (Abrahamssegne!).

Hansjörg Kägi-Studer

Erich Lubahn. *Auf der Suche nach der unsichtbaren Wirklichkeit: Die Notwendigkeit der Geisterunterscheidung*. Stuttgart, Christliches Verlagshaus, 1993. 240 S., DM 14,95

In einer Zeit des spirituellen Bedarfs, einer Sehnsucht nach Sinn, einem unbefangenen Zugriff auf alles, was Übersinnliches ins Diesseits hilfreich einbindet, ist eine Orientierung zur Unterscheidung der Geister dringend angesagt.

Der Theologe und Volkswirt Dr. *Erich Lubahn*, Pastor em. der Evangelisch-methodistischen Kirche und langjähriger Leiter der Bibelkonferenzstätte Langensteinbacherhöhe, versucht mit seiner Veröffentlichung, die Wirklichkeiten im sichtbaren und unsichtbaren Bereich aufzudecken und Orientierung anzubieten. Gleich im Vorwort bringt er seine Intention zum Ausdruck: »... bin ich mir bewußt, ›heiße Eisen‹ zu berühren, die nicht nur Zustimmung, sondern auch kritische Ablehnung erfahren werden« (vgl. ebd., S. 8). Mit der kritischen Ablehnung kann man leider nicht sparsam umgehen, wenn man Anspruch und Wirklichkeit seiner Ausführungen vergleicht und wesentliche Aussagen von ihm zum Thema durchdenkt. Dabei ist selbstverständlich zuzugeben, daß der Rezensent wie der Autor seine Ansichten zum Thema hat und sich sachkundig versteht. Beide haben ferner ihre Sicht der okkulten und transzendenten Seinsweisen, wie auch die entsprechenden Systeme, diese zu verdeutlichen.

Beim Lesen des Textes von Lubahn fiel besonders auf, welche Autoren dem dann folgenden Text ein Geleitwort gaben. Theologen, Psychiater und Ärzte geben ihren wohlwollenden Kommentar, so daß der unbedarfte Leser sich durch diese Autoritäten gehalten weiß, selbst wenn ihm die eine oder andere Ausführung zum Thema bizarr oder gar unglaublich erscheint. Dies in Sonderheit auch deshalb, weil die weitergegebenen Erlebnisse des Autors aus der Okkult-Seelsorge nicht als hinlängliche Beweise der dann folgenden Argumente angesehen werden können, da sie ausgesucht und entsprechend passend eingesetzt wurden. Nachfolgend seien exemplarisch die einzelnen Themenaspekte wie: das Außergewöhnliche ist gefragt, erweitertes Weltbild, Engel-Dämonen-Geister, Medialität des Menschen, vorge-

stellt und diskutiert. Darüber hinaus bleiben die Kapitel über Krankenheilung und Handauflegung unerwähnt, weil sie in einer ausführlichen Rezension den vorgegebenen Rahmen sprengen würden. Auch in ihnen gibt es etliche Aspekte, die kritisch diskutiert werden müssen. Diese Kritik, die sich notwendig auf das ganze Buch bezieht, entsteht deshalb, weil der Autor Referenzautoren bemüht, die an sich unbedingt zu befragen sind, wenn neben wissenschaftlichen Aussagen die Bibel als Wort Gottes unbedingte Priorität hat. Da letzteres für den Rezensenten Voraussetzung für die Behandlung des in der Lubahn-Veröffentlichung abgehandelten Themas ist, läßt sich gerade von dieser Prioritätensetzung her *C.G. Jung* in seinen Äußerungen nur ablehnend aufnehmen, ebenso *Jakob Böhme*, *Elisabeth Kübler-Ross* und *Friedrich W. Doucet*.

Von Jung übernimmt Lubahn das Denken im Kontext des kollektiven Unbewußten mit der These: »Jung öffnete mit seiner These das Tor zwischen Immanenz und Transzendenz, der sichtbaren und der unsichtbaren Welt. Diese Öffnung für sich ist wertneutral. Entscheidend ist, in welche Bereiche wir durch sie vordringen« (vgl. ebd., S. 31). Die Verknüpfung einer These Jungs mit der Aussage, das »Tor« zwischen Immanenz und Transzendenz sei wertneutral, ist sehr problematisch, weil Jung selbst es nicht wertneutral sah, sondern durch »das Tor« ins Reich der Magie eindrang. Jungs Psychologie ist okkult und magisch, weshalb er auch heute bei entsprechenden Protagonisten des New-Age und der Esoterikszenen hoch im Kurs steht, so daß er als Vordenker und Prophet gefeiert wird.

An anderer Stelle verweist Lubahn auf die Schrift von Kübler-Ross – »Interviews mit Sterbenden« – und sagt: »Meine Erfahrungen mit Sterbenden stimmen grundsätzlich mit dem überein, was die Psychotherapeutin Elisabeth Kübler-Ross [...] schildert und analysiert« (vgl. ebd., S. 39). Auch hier müßte sich der Autor näher kundig machen, um zu erfahren, daß vor der Todeslüge der E. Kübler-Ross nur zu warnen ist, da sie die Radikalität des Todes nicht sieht und die Auflösung der Todesangst nur sublimiert, wenn sie davon spricht, daß Sterben wie das Ablegen des Wintermantels beim Aufkommen des Frühlings sei. Darüber hinaus ist eindeutig nachzuweisen, daß Frau Kübler-Ross selbst an Reinkarnation glaubt und diese an sich persönlich erfahren zu haben glaubt (vgl. Klaus Berger, »Die Todeslüge. Elisabeth Kübler-Ross – wie sie wurde, was sie ist«, in: *factum* Nr. 6, Berneck 1990, S. 257-261). Was ist davon zu halten, wenn Lubahn Doucet zitiert und damit darauf hinweist, daß die Toten unter uns leben? Alles kommt schließlich darauf an, *wie* wir die Verbindung von sichtbarer und unsichtbarer Welt denken. Ich stimme Lubahn zu, wenn er im Sinne des modellhaften Verstehens hierzu *Hans Rohrbach* zitiert, der in seiner Schrift: »Un-

sichtbare Mächte und die Macht Jesu«, Wuppertal 1988, ein Modell der Durchdringung von sichtbarer und unsichtbarer Welt ausführt und so zur biblischen Gesamtwirklichkeit kommt. Dem kann man folgen; doch nicht mehr Lubahn, wenn er dieses Denken integriert und erweitert, so daß etwa folgendes von ihm gesagt werden kann: »... hat jeder Mensch, ob ihm das bewußt ist oder nicht, eine Beziehung zur sichtbaren und zur unsichtbaren Welt. Wie sein irdischer Leib auf die sichtbare, so ist sein ›innerer Mensch‹ auf die unsichtbare Welt gerichtet« (vgl. ebd., S. 54). Diese Explikation ist zu weitreichend, um einfach nur behauptet oder mit dem Hinweis auf 2. Korinther 4, 16ff. belegt zu werden. Was heißt Beziehung in diesem Kontext, wenn der innere Mensch zur unsichtbaren Welt Kontakt haben soll? Und was soll diese These im Durcheinander der esoterischen und okkulten Systeme unserer Tage verdeutlichen und welche Unterscheidung der Geister ermöglichen? Wird hierdurch nicht mehr Verwirrung als hilfreicher Durchblick gegeben? Was soll der Leser lernen, wenn ihm der Autor empfiehlt, sich neu auf die Hilfe der Engel zu besinnen? – »Wenn wir es nicht lernen, uns neu auf die Hilfe von Engeln einzulassen, drängen sich leicht böse Mächte in unser Leben, die uns zu bestimmen trachten« (vgl. ebd., S. 66). In den USA ist die Sehnsucht nach Engeln weit verbreitet, so daß sie in jeder nur vermarktbar Weise angeboten werden. Wie würde Lubahns Empfehlung hier dankbar aufgenommen werden! Christen ist geboten, sich nach der Bibel zu orientieren und im Gebet Jesus Christus und Gott den Vater um Hilfe anzurufen, nicht um Engel zu bitten, die Gott allein aus Gnade, Fürsorge und Barmherzigkeit zu seiner Zeit sendet, ohne daß wir dies unmittelbar auch als »Engelhilfe« erfahren oder um eine solche Hilfe direkt wüßten. Ferner, wie ist die Abgrenzung zu den Engeln der Finsternis, wenn wir wissen, daß gerade sie den Anschein des Lammhaften tragen, vorzunehmen? Anthropologisch gefährlich ist ferner die These, daß jeder Mensch die Geister anzieht, die ihm gemäß sind, wenn vorher von Engeln, Dämonen und Geistern im Text gesprochen wurde. Hier erscheint im Hintergrund eine Dämonologie zu sein, die im hohen Maße Bedenken hervorbringt. Beispiele sind dann schnell zur Hand: Aus der Neigung zur Sparsamkeit kann dann der negative Geist des Geizes werden, aus der Anlage zur Sensibilität der Geist des Pessimismus entstehen etc. Wer solche Kausalketten anbietet, hat dann später auch keine Probleme beim Exorzismus, da er dann ja weiß, welch ein Geist ihm begegnet.

Nach solchen Thesen wird es schwer, dem vorgelegten Buch die Erfüllung seiner Absicht zu bestätigen. Als letzten Beleg dieses Eindrucks sei Lubahns Haltung zur Medialität zitiert: »Medialität ist eine Anlage zum Erfassen übersinnlicher Phänomene. Sie ist jedem Men-

schen in die Wiege gelegt, aber in ihrer Intensität verschieden. [...] Deutlich wird das auch durch die Tatsache, daß jeder Mensch ein Gewissen hat« (vgl. ebd., S. 84). Die Verbindung von Medialität und Gewissen als einer quasi entsprechenden Definition oder als Beleg für ein spiritistisches Phänomen ist überaus bedenklich. Zunehmend drängt sich die Frage auf, ob der Autor sich nicht selbst in den Fallstricken seiner Referenzautoren verfangen hat, von denen er dem Leser seines Buches in seinem Vorwort schon sagt, daß er »anstößige Publikationen« (vgl. ebd., S. 10) finden wird. Damit wird das gut gemeinte Anliegen zu einem schlecht gemachten, weil es zutreffende Sachverhalte in unglücklicher Weise verbindet, so daß keine Hilfe zur Geisterunterscheidung gegeben wird, sondern vielmehr zum Verständnis des Lubahnwerkes selbst sehr um die rechte Unterscheidung gerungen werden muß. Leider ist das Buch, trotz Register und ausführlichem Literaturverzeichnis, kein gelungenes Werk zur Unterscheidung der Okkultphänomene und damit nicht als Handreichung für die Seelsorge zu empfehlen.

Klaus Rudolf Berger

2. Dogmatik

Eduard Böhl. *Dogmatik*. Mit einer Einführung von Thomas Schirrmacher. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler Verlag, 1995. 464 S., DM 39,95

Der aus Hamburg stammende Theologe Eduard Böhl (1836-1903) war ab 1864 bis zu seinem Tod Professor für Reformierte Dogmatik und Symbolik, biblische Theologie, Apologetik, Religionsphilosophie und Pädagogik an der Universität Wien und spielte eine herausragende Rolle für den Protestantismus in Österreich, Ungarn und den Niederlanden. Als Schüler und Schwiegersohn des reformierten Erweckungspredigers H.F. Kohlbrügge (1803-1875) verband er reformierte Dogmatik mit tiefer persönlicher Frömmigkeit und kirchlichem Engagement. Seine Dogmatik von 1887 unter dem Titel »Dogmatik. Darstellung der christlichen Glaubenslehre auf reformiert-kirchlicher Grundlage« gilt als der erste Versuch seit 1698, den Glauben der reformierten Kirche im Gesamtzusammenhang darzustellen. Unter Auslassung des Untertitels brachte der Hänssler-Verlag 1995 eine

Neuausgabe auf den Buchmarkt, verbunden mit einer Einführung von Thomas Schirrmacher, die die Bedeutung Böhls hervorhebt sowie zahlreiche bibliographische Hinweise enthält.

1. Als formaler Charakter von Böhls Dogmatik fällt zunächst ein fortlaufendes Fragen nach den Aussagen der Hl. Schrift zu den einzelnen dogmatischen Loci auf. »Wir gehen im folgenden unmittelbar von der heiligen Schrift aus, und zwar unter der Kontrolle der Bekenntnisse unserer Kirche, mit denen wir uns aufs Innigste eins wissen. Auch ich selbst bin zu meinem in dieser Dogmatik dargelegten Standpunkt auf dem Wege gekommen, daß ich durch die Schrift zum kirchlichen Dogma kam, und dieses wieder meinen Glauben an die Schrift bekräftigte« (S. 64); »man halte sich unter diesen Umständen einfach an die Schrift ...« (S. 125 u.ö.). Die durch die Exegese analytisch ans Licht geförderten Steine (ein fragwürdiges Bild!) werden durch die Dogmatik systematisch zusammengefügt (ebd.). Dabei begibt sich Böhl durchaus selbständig auf die Suche in der Schrift (S. 40; vgl. Einleitung von Schirrmacher S. 30) – und er wird in reichem Maße fündig. Die Gotteslehre etwa wird zum großen Teil aus dem Alten Testament geschöpft: aus den alttestamentlichen Gottesnamen ergeben sich die Grundbestimmungen für Gottes Wesen (Zusammenfassung S. 91). Überhaupt liegt für Böhl im Zusammenhang der Testamente die Grundlage der Dogmatik (§ 54: Die Ähnlichkeit des Alten und Neuen Testaments). Reichlich fließt das Zeugnis für die Gottheit Jesu aus dem Alten Testament (S. 126ff). Böhl kann hier aus älteren Vorarbeiten schöpfen.

Die nicht eigens thematisierte ontologische Gliederung der Dogmatik wird aus der reformiert-orthodoxen Tradition übernommen:

A. Theologie (i.e.S.); B. Anthropologie; C. Soteriologie, d.h. »Lehre vom Erlöser nach seiner Person und seinem Werk«; D. Soteriologie, d.h. »Lehre von der Aneignung der Erlösung durch den Heiligen Geist«, u.a. Lehre vom Wort Gottes, Rechtfertigung etc.; E. Eschatologie (nur 14 S.).

Der inhaltliche Charakter der Dogmatik Böhls ist bestimmt durch die calvinistische Sicht vom Endzweck der Heilsgeschichte: die Ehre und Verherrlichung Gottes (§§ 15f; S. 150, 180, 404). Abgewiesen wird die lutherische und unionistische Sicht vom Endzweck der Schöpfung, nach der dieser in der Offenbarung der Liebe und Güte Gottes und in der Erschaffung eines Reiches seliger sich Gott hingebender Geister liege (S. 146).

2. Die theologischen Gegner Böhls finden sich bes. in der Person und Schule Schleiermachers, die er immer wieder im Pantheismus versinken sieht (S. 59, 98, 144, 156, 188f, 460), gleichbedeutend: in Atheismus (S. 98), Determinismus (S. 101) oder Pelagianismus (S. 56,

58, 165). »Gott war in Christo, ähnlich wie sodann in den anderen Heiligen; Christus ist nur ein Gotteseinmensch, wie wir alle werden sollen und der Anlage nach bereits sind. So lautet das Diktat der Schleiermacherschen Theologie ...« (S. 276).

In der Frage der *ordinatio Dei* betreffs des Falls entscheidet sich Böhl mit der Dordrechter Synode für den Infralapsarismus und sucht einen »Mittelweg« zwischen der »Freiwilligkeit Adams« und der »leitenden Tätigkeit Gottes, sein Mitwirken beim Zustandekommen des Falles« (S. 190). »Objekt der Prädestination ist der gefallene Mensch« (S. 191).

Theologische Gegensätze finden sich häufig auch nach der Seite der lutherischen Theologie: verworfen werden deren anthropologischer Traduzianismus (S. 211; schon bei Tertullian), das christologische *genus majestaticum* s. *auchematicum* (S. 290), die Einschätzung des *tertius usus* in den Schmalkaldischen Artikeln und in der Konkordienformel (mit S. Lommatzsch und F. Loofs, S. 399), die lutherische Abschätzigkeit gegenüber dem Jakobusbrief (S. 405), die lutherische Lehre von den Sakramenten (S. 411) und der Gnadenwahl (S. 412-414) u.a. Das Tausendjährige Reich liege nicht, wie J.C.K. v. Hofmann annahm, inmitten zweier Wiederkünfte Christi, sondern ist kein anderes als dies, in dem wir derzeit leben (S. 452f). Böhl vertritt – ohne Berufung auf Augustin oder den hier wenig differenzierenden Calvin (vgl. Inst. III, 25, 5) – den m.E. nicht schriftgemäßen Amillennialismus, der ein zukünftiges Handeln Gottes mit den Juden leugnet: In Röm 11 »eine schließliche Judenbekehrung gelehrt zu finden würde mit dem ganzen Horizont der Apostel im Widerspruch stehen und den Heiden auch kein nützliches Geheimnis sein, was ihnen nach V. 26 mitzuteilen wäre. Von Nutzen war diese Mitteilung nur, insofern dadurch die damalige Exklusivität der Heidenchristen in Schranken gewiesen wird.« Die »Wahl erlangt« Israel »auch noch *bis heute, wo Paulus solches schreibt*« (S. 453)! Ebenso reduktionistisch scheint die Interpretation der beim letzten Gericht aufgetanen Bücher als Aufweckung unserer Gewissen durch Gottes Allwissenheit (S. 458, vgl. S. 459). Luther wird vom späteren Luthertum abgehoben und gerade in der Grundfrage der Selbstbindung des Geistes an den Schriftbuchstaben, also in der Lehre vom Wort Gottes, die nicht als eigener *Locus* vorangestellt ist, gegen das in der lutherischen Orthodoxie erzielte Ergebnis des Rahtmannschen Streites (*efficacia scripturae sacrae*) beansprucht. Hierbei wird weder argumentiert noch mit der Schrift begründet. Wenn schon Theologiegeschichte, dann würde man sich hier mehr als einige Zeilen wünschen. Böhl sucht einen Mittelweg zwischen Calov und den Schwärmern, *qui ante verbum et sine verbo spiritum habent* (S. 350f). Sehr bedenkenswert ist die heilsge-

schichtliche Aufteilung der Suffizienz der Schrift in eine intensive und eine extensive: Die intensive beziehe sich auf den heilsnotwendigen Glaubensinhalt des Gottesvolkes («das Substantielle der Offenbarung») zu allen Zeiten von Adam an. Die extensive Suffizienz trete erst im Gesamtumfang der kanonischen Schriften zutage (S. 358). Die *efficacia* der Hl. Schrift freilich entfaltet sich dem Leser Böhls mehr in ihrem Gebrauch als durch den kurzen § 69, »Die Lehre vom Wort Gottes«.

3. Der Nutzen dieser Dogmatik liegt denn auch v.a. in ihrem ständigen Schriftbezug. Man kann es nachempfinden: »Wir genießen in vollen Zügen, was die Offenbarung uns aus ihrem nie versiegenden Born in der heiligen Schrift gibt. Und wenn wir dabei vielfach durch die »Metaphysik« der Kirchenlehre das Verständnis der heiligen Schrift uns vermitteln lassen, so bleibt uns die Metaphysik doch *ancilla* – die Schrift hingegen *regina*. Nur auf Eins aber verzichten wir von vornherein, das ist, auf trockenem Boden schwimmen lehren zu wollen« (S. 62), also den Glauben auf einen Grund unabhängig von äußeren Offenbarungsdaten stellen zu wollen. Diesen Grund schaffe die Offenbarung erst sich selbst durch das *testimonium Spiritus sancti internum* nach Röm 8,16f (S. 62f), in dem Böhl die einzige Garantie für die Wahrheit christlicher Lehre erblickt (S. 44, 52). So kann Böhl auf jegliches Streben nach theologischer Originalität gestrost verzichten.

Nach dem Buch werden v.a. evangelikale Pfarrer greifen, die in dogmatischen Fragen (auch gegenüber Sekten) biblische Begründungen suchen und mit den reformierten Abgrenzungen eigenständig umgehen können. Es setzt die Kenntnis der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache nebst einem theologiegeschichtlichen Überblick voraus. In dem in dieser Ausgabe verschämt kleingedruckten (warum?) theologiegeschichtlichen Eingangskapitel weist Böhl Neuprottestantismus, Erlanger Theologie (S. 63) und Katholizismus zurück: »Kurze Kritik der Erkenntnisquellen der neueren Dogmatiker«, S. 45-64. Wegen ihres Schriftbezugs weiß diese Dogmatik auch mehr zu sagen als andere moderne Dogmatiken, etwa über den Fall Satans (S. 192-198).

4. Die Mängel einer über 100 Jahre alten Dogmatik liegen nicht nur in der fehlenden Auseinandersetzung mit Fragen unserer Zeit. Die Ekklesiologie ist viel zu kurz (Ökumene und Zwei-Reiche-Lehre kommen fast nicht vor); die Eschatologie geht auf die sich bereits damals stellenden Probleme des Geschichts- und Zeitbegriffs nicht ein. Allerdings ist die Abrechnung mit der Erhebung des christlichen Selbstbewußtseins zur theologischen Norm und mit christologischen Reduktionismen von bleibender kirchlicher Aktualität.

Leider enthält diese Ausgabe noch Dutzende von Fehlern (gescannter Text!), keine Übersetzungen der fremdsprachigen Zitate, keine Erklärungen zu Anspielungen und Verweisen Böhls und keine Register. Möge die Neuausgabe fleißige Leser finden, die sich ihre Register selbst erstellen!

Stefan Felber

Jack Deere. *Überrascht von der Kraft des Heiligen Geistes*. Wiesbaden: Projektion J, 1995. 240 S., DM 24,80

Ein entscheidender Telefonanruf stellt das geordnete Leben des Theologieprofessors Jack Deere grundsätzlich um. Das spannende Buch von J. Deere ist ein lebendiges Zeugnis eines Theologieprofessors, der sich aufmachte, alte Wahrheiten der Bibel neu zu entdecken. Er erklärt erstaunlich offen seinen ganzen Werdegang, von der theologischen und akademischen Trockenheit bis hin zu einem lebendigen und tatkräftigen Glauben und Dienst. J. Deere beleuchtet dabei aus seiner Sicht die herrschenden theologischen Einstellungen, die an vielen Fakultäten vertreten werden und durch festgefahrene Meinungen das Wirken des Geistes Gottes behindern. Dabei merkt der Leser hinter allem ein seelsorgerliches Bemühen, gewohnte Mechanismen aufzudecken. Immer wieder wirft Deere einen Blick zurück auf seine eigene Vergangenheit und beleuchtet eigene Verhaltensmuster, die er während Jahrzehnten unterhielt und verteidigte.

Mit viel Feingefühl stellt Jack Deere auch diejenigen Haltungen in Frage, die aus Mangel an Erfahrung und übernommenen Meinungen heraus das Auftreten von göttlichen Manifestationen durch Gaben des Hl. Geistes unterbinden. Auf einer spannenden Entdeckungsreise wird der Leser zu eben diesem Schwerpunkt des Buches geführt. J. Deere warnt vor unbegründeten Ängsten und zeigt Gründe auf, weswegen Gott das sichtbare Wirken des Heiligen Geistes zurückhält und Leid zuläßt. Der Leser wird durch zahlreiche praktische und seelsorgerliche Ratschläge ermutigt, um göttliche Zeichen zu ringen und geistliche Gaben zu suchen. Ein anderer Schwerpunkt des Buches ist es, die Notwendigkeit und den Zweck der Wunder und der Ausübung von geistlichen Gaben wiederzuentdecken und ihre Wichtigkeit durch die Bibel aufzuzeigen. Deere bietet einen historischen Rückblick auf die Urkirche, die Reformation und die folgende Zeit. Unter anderem stellt er Hilfskriterien für die Unterscheidung von echten und falschen Manifestationen auf. Es geht ihm darum zu be-

weisen, daß es übernatürlicher göttlicher Zeichen heute geradeso bedarf wie zur Zeit der Urkirche, sowohl im Leben des einzelnen Menschen als auch der Gemeinde.

Man spürt im Lesen des Buches immer wieder das seelsorgerliche Anliegen des Autors, der seine Aussagen mit vielen Beispielen bekräftigt. Sein Ringen um das Reich Gottes und um biblische Wahrfahigkeit überzeugen den Rezensenten. Allerdings sucht man vergeblich nach Erläuterungen über Themen wie die »Taufe im Hl. Geist«. Deeres Lehr- und Pastoralstätigkeit prägen das Buch, das sowohl Theologen wie Laien anzusprechen vermag. Er ruft zu einer leidenschaftlichen Liebe zu Christus auf, die für ihn der Schlüssel zum geistlichen Durchbruch ist. Wer vom Tragen theologischen Ballastes müde ist, wer sich nach neuen Aufbrüchen sehnt und ungeduldig auf Gottes Eingreifen wartet und zudem Seelsorge an sich persönlich durch ein Buch erfahren möchte, sollte dieses Werk lesen.

Bernard Huber

Geschichte der christlichen Spiritualität. Band 2: Hochmittelalter und Reformation. Hg. Jill Raitt (in Verbindung mit Bernard McGinn und John Meyendorff). Aus dem Amerikanischen übersetzt von Cordula Drossel Brown, Maria Ottl und Elisabeth Tocha-Ring. Mit einem Vorwort von Josef Sudbrack. Würzburg: Echter Verlag, 1995. 488 S., DM 78,-

Mit diesem zweiten Band, der zu Recht als »internationales Standardwerk« zur Geschichte der christlichen Spiritualität bezeichneten Trilogie, wird eine weitere wichtige Periode christlicher Frömmigkeitspraxis erschlossen und auch dem deutschen Leser zugänglich gemacht. Während der erste Band den Zeitraum von ca. 100 bis ca. 1200 n.Chr. umfaßt (s. JETH 9 [1995], S. 345-347), tritt im vorliegenden zweiten Band, in dem die Jahre zwischen 1150 und 1600 n.Chr. behandelt werden, neben die römisch-katholische und die östlich-orthodoxe Traditionslinie die der protestantischen Reformation hinzu. Wie schon beim ersten Band wurden für die Bearbeitung der einzelnen Abschnitte wieder international anerkannte Fachleute gewonnen. Als das Besondere der vorliegenden Arbeit kennzeichnet J. Sudbrack in seinem Vorwort, daß sie »eine Art Mentalitäts-Geschichte christlicher Geistigkeit« (S. 9) ist.

Als Gliederungsschema dient – wie im ersten Band – die Aufteilung in einen mehr *historisch* ausgerichteten ersten und einen mehr *systematisch* ausgerichteten zweiten Teil der Darstellung. Vom Um-

fang her ist der erste Teil über die »Schulen und Bewegungen« breiter ausgefallen (S. 35-380), was durch deren Vielgestaltigkeit bedingt ist und nicht durch einen u.U. vermutbaren Mangel an »Themen« für den zweiten Teil (S. 381-471).

Auch im zweiten Band – wiederum angelegt als in ökumenischer Zusammenarbeit verfaßte »Gesamtdarstellung in Monographien« – wird das besondere Augenmerk auf die spirituelle Dimension des Glaubens und die praxis pietatis in dem bearbeiteten Zeitraum gerichtet. Den beiden Hauptteilen wird ein einführender Überblick und ein Kapitel über die Ausgangslage im 12. Jahrhundert (»Apostolisches Leben und Kirchenreform«) vorangestellt.

Im ersten Hauptteil »Schulen und Bewegungen« werden in jeweils eigenen Darstellungen behandelt: »Die Spiritualität der Bettelorden« (Dominikaner – Franziskaner – Karmeliter – Augustiner) (S. 35ff); »Hauptströmungen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit« (Devotionsliteratur – Andachtskunst – Passion Christi – Marien- und Heiligenverehrung – Eucharistie) (S. 90ff); »Spiritualität und Spätscholastik« (S. 124ff). In weiteren ebenfalls vor allem beschreibend-darstellenden Kapiteln werden aus der Entwicklung der Spiritualität im Westen behandelt: »Religiöse Frauen im Spätmittelalter« (S. 136ff), »Schulen spätmittelalterlicher Mystik« (S. 154ff), die »Devotio Moderna« (S. 188ff), »Die englischen Mystiker« (S. 205ff) und der »Humanismus« (S. 246ff). Die ostkirchliche Entwicklung erhellen die beiden Abschnitte »Spirituelles Leben im Palamismus« (S. 219ff) und »Das spätmittelalterliche Rußland: Die Besitzer und die Besitzlosen« (S. 233ff). Im letzten Abschnitt des historischen Teils über die protestantische Frömmigkeit (S. 277-381) wird der Spiritualität der »Radikal-Reformatoren« unvoreingenommen ebensoviel Raum gewidmet wie der lutherischen bzw. reformierten Seite. In seinem Beitrag über »Luther und die Anfänge der Reformation« (S. 277ff) beschreibt Marc Lienhard zunächst die typischen Elemente lutherischer Frömmigkeit (z.B. Gesetz und Evangelium – Wort, Glaube und Zeichen – Autorität und Heilige Schrift) und wie sie praktisch gelebt wird (Predigt und Katechese – Taufe und Abendmahl – Sündenbekenntnis – Gebet). Als Stärken der lutherischen Spiritualität sieht er: Das Leben in der Welt – Das Leben im Glauben – Die Betonung des »christlichen Kampfs«, das Festhalten der Verbindung von »Spiritualität und Ethik« und die eschatologische Gesamtausrichtung. Die »Spiritualität in der Zürcher Reformation bei Zwingli und Bullinger« wird als christuszentrierte »Spiritualität im Dienst an der Welt« beschrieben (S. 308ff). – »Die Spiritualität Johannes Calvins« wird unter den Stichworten »Der Humanist«, »Die Gotteserfahrung«, »Die Verfaßtheit des Menschen« und »Göttliche Initiative und christliche Antwort« entfaltet (S. 324ff). Ein

anschauliches Bild der Motivation und Frömmigkeit des »linken Flügels« der Reformation läßt Timothy George entstehen (S. 341ff). Um so genau wie möglich die spirituelle Erfahrung der Radikal-Reformatoren wiederzugeben, greift er auf Primärquellen wie Gebete, Predigten, Katechismen, Lieder, Zeugnisse, Märtyrererzählungen, Briefe, Chroniken und Kirchenordnungen zurück. Als Grundanliegen erhebt er dabei »Die Suche nach einem Gefühl für göttliche Unmittelbarkeit« und den Nachfolge-Gedanken, der auch das Martyrium einschließt. Abschnitte über das sakramentale Leben, Gottesdienst und Gebet, Schwert und Bann schließen sich an. Unter der Überschrift »Ein Evangelium für jedermann: Eschatologie und Ökumene« finden sich dann traditionsüberschreitende Themenkreise wie: »universale Erlösung«, »missionarische Impulse«, »religiöse Toleranz«, »wirtschaftliche Gerechtigkeit« und die »Gleichheit der Menschen«.

Im thematischen zweiten Teil des vorliegenden Buches werden u.a. die »Entwicklung und Wirkung der Passions-Frömmigkeit« (S. 383ff), die »Marienfrömmigkeit in der Westkirche« (S. 400ff) und – im Nebeneinander von Osten und Westen – »Liturgie und Eucharistie« (S. 423ff) sowie »Zwei Visionen von Kirche ... am Vorabend der Moderne« (S. 447ff) behandelt. – Den Abschluß bildet das Essay der Hauptherausgeberin: »Heilige und Sünder: Römisch-katholische und protestantische Spiritualität im 16. Jahrhundert« (S. 462ff). In ihm versucht Jill Raitt im Rückblick auf die Aufsätze des vorliegenden zweiten Bandes und im Vorblick auf den noch ausstehenden dritten herauszuarbeiten, »welche spirituellen Prinzipien Katholiken und Protestanten gemeinsam haben und durch welche sie sich voneinander unterscheiden« (S. 462). Während die vorherigen Einzelartikel zumal von Vertretern der jeweiligen Tradition vor allem beschreibend gehalten sind, stellt die Verfasserin des Schlußessays aus katholisch-ökumenischer Sicht in vornehmer Weise Fragen an die scharfen kontroverstheologischen Abgrenzungen der Reformation. Sie verweist zu Recht auf dadurch bedingte Engführungen der Spiritualität, die später etwa im Pietismus und in der evangelikalen Tradition Korrekturen erfahren haben. Andererseits kann es wirkliche Einheit nicht abgesehen von der Wahrheits- und Heilsfrage in der praxis pietatis bzw. lediglich in der anerkennenswerten Ernsthaftigkeit der jeweiligen Spiritualität geben. Für das zu führende Gespräch und die legitime Suche nach Gemeinsamkeiten bietet der Schlußaufsatz eine ganze Reihe von Hinweisen und Themenkreisen. Das ausführliche Sach- und Personenregister macht auch den zweiten Band der Geschichte der christlichen Spiritualität zu einem leicht zugänglichen Kompendium und Studienbuch.

Oskar Föllner

Die »Sendschreiben« des emeritierten Bischofs von Göteborg, deren Nachdruck hier anzuzeigen ist, hat Bo Giertz ursprünglich 1949 bei seinem Amtsantritt an seine Gemeindeglieder geschrieben. Vier Jahre nach Kriegsende sieht er das Abendland in seinen Grundlagen erschüttert (S. 11). Die Verfolgung des Christentums in der Zeit des Dritten Reichs hat wieder deutlich gemacht, daß für Christen das Leiden »natürlich« ist (S. 12). Als Teil des Wunders der Auferstehung lebt die Kirche mitten in dieser Welt, die sie nicht versteht (S. 14). Die Auferstehung ist der Angelpunkt für das Verständnis des Christseins und der Christenheit. Das Programm für die Christenheit nach dem Kriege ergibt sich nicht von außen, sondern aus der Heilsgeschichte: »Es gilt zu sehen, was Gott getan hat« (S. 20). Wir sollen aus der heiligen Geschichte Gottes in der Geschichte der Welt lernen. Dieses Programm ist das gleiche wie das der Apostel: »Bewahre, was dir anvertraut ist« (ebd.). So formuliert Giertz als sein Arbeitsprogramm beim Amtsantritt: aus der Vergangenheit der Kirche lernen, um ihrer Zukunft gerecht zu werden. Er will sich in den großen Lebensraum der Kirche versenken (S. 21).

Das heilsgeschichtliche Erbe der Kirche entfaltet Bo Giertz als ein dreifaches Erbe: der Urkirche, der Reformation und der schwedischen Erweckung. Im Abschnitt über die Urkirche ist bemerkenswert, daß wir von ihr nicht nur die Bibel, das Dogma, das Abendmahl und das kirchliche Amt übernommen haben, sondern auch die Liturgie. Liturgie und Erweckung bedeuten für den Altbischof keine Gegensätze, sie bewahrt die Erweckung. Sie ist »eine Form ..., die der Heilige Geist selbst geschaffen hat, um das Leben zu bewahren und zu vertiefen, das der gleiche Heilige Geist in seiner Kirche erweckt hat« (S. 35-36). Die Reformation hat die Glaubensgerechtigkeit entdeckt und hat ein neues Menschenbild geprägt, denn das Menschenbild des Humanismus kann vor der Wirklichkeit nicht bestehen (S. 67). Der Christ definiert durch seinen Beruf neu sein Verhältnis zu Staat und Gesellschaft, kirchliche und persönliche Freiheit werden so realisiert. Eine Möglichkeit der evangelischen Freiheit ist für Bo Giertz der festliche lutherische Gottesdienst im ausgeschmückten Gottesdienstraum (S. 92). Nicht nur an diesem Punkt kommt zum Ausdruck, daß sich Giertz einem lutherischen Pietismus verpflichtet weiß (vgl. auch S. 69, 71, 75, 77). Die schwedische Erweckung zeichnet sich nach Meinung des Göteborger Bischofs durch vier Elemente aus: das Bewußtsein, daß mit

dem (sündigen) Menschen etwas geschehen muß; die Bekehrung wird als Werk Gottes verstanden; ausgeprägt ist die Sorge um den rechten Glauben; energisch wird die Notwendigkeit der täglichen Buße betont.

Bo Giertz hat mit seinem Programm in dieser Neuauflage noch einmal ins Bewußtsein gerufen, daß die *Lebendigkeit* einer Kirche nicht durch ihre Anpassung an die Erwartungen einer erlebnisorientierten Mediengesellschaft gewährleistet wird. Sie hängt vielmehr davon ab, inwieweit durch Buße und Erneuerung aus dem Heiligen Geist echtes Leben in den Gemeinden geschaffen wird.

Jochen Eber

Siegfried Großmann. *Weht der Geist, wo wir wollen?* Wuppertal/Kassel: Oncken Verlag, 1995, 176 S., DM 14,95

Jürgen Tibusek. *Gottes umwerfender Segen: Der Toronto-Segen; Eine Orientierung.* Gießen: Brunnen Verlag, 1995. 158 S.

Die Diskussionen um den Toronto-Segen haben inzwischen in vielen Gemeinden, theologischen Ausbildungsstätten und bei einzelnen Christen die Runde gemacht. *Jürgen Tibusek* ist es gelungen, in seinem Buch eine erste Orientierung zu dem, was sich eigentlich hinter dem Wort Toronto-Segen verbirgt, zu geben und theologische Einschätzungen wie Stellungnahmen hierzu zusammenzustellen. Damit hat Tibusek eine Dokumentation erarbeitet, die einen ersten Überblick gibt und zur weiteren Auseinandersetzung auffordert. Eine hinreichende Antwort auf die vielfältigen Fragen im Umfeld des Toronto-Segens oder gar eine theologisch ausführliche Darstellung und Einschätzung des Phänomens bietet er aber nicht. Diese muß woanders gesucht werden.

Es ist gut, bei *Siegfried Großmann* hierzu fündig werden zu können. Seine Arbeit ist fundiert, verständlich geschrieben und in jeder Weise zum Thema zu empfehlen. Großmann ist selbst seit 1963 mit den Anfängen der charismatischen Erneuerung vertraut, gehört zu den Gründern des »Lebenszentrums für die Einheit der Christen in Schloß Craheim« und gründete 1975 den Arbeitskreis »Charisma und Gemeinde«. Es ist vor diesem Hintergrund erstaunlich, von ihm zu lesen, daß ihn der Weg der charismatischen Bewegung von Jahr zu Jahr mehr verunsichert. Dies wird aber dem Leser seiner Arbeit anschaulich, wenn er die Ereignisse des Toronto-Segens liest und dann mit der ausführlichen, gut ausgewogenen Darstellung der Gaben des Geistes im zweiten Kapitel des Großmann-Buches konfrontiert wird. Dabei

wird er auf gute Weise schon durch die Kommentierung des Textes aus 1. Korinther, Kapitel 12 bis 14 von Großmann dahin geführt, die Geister unterscheiden zu lernen und die Geistesgaben im Umfeld des Toronto-Segens einzuschätzen. Besonders wertvoll ist die Konfrontation mit dem Zeitgeist unserer Tage, so daß von hieraus verständlich wird, wo die Angriffsflächen der Manipulation bei den Menschen heute sind. Christen sind hiervon nicht ausgenommen, besonders dann nicht, wenn sie sich nicht fest und treu an dem Wort Gottes orientieren. Ferner ist es gut, einmal den psychischen Phänomenen verschiedener Bewußtseinszustände, wie dem normalwachen, dem unterwachen, dem überwachen und dem außerwachen Bewußtseinszustand nachzuspüren. Großmann tut dies unter Bezugnahme auf *Klaus Thomas*, der in seinem hierzu hilfreichen Buch mit dem Titel: »Religiöse Träume und andere Bilderlebnisse: Ärztliche Berichte über religiöse Äußerungen bei Visionen, Träumen, Hypnosen und Erfahrungen im autogenen Training«, Stuttgart 1994, eine Übersicht vorgelegt hat. Auch die Beschreibung der Emotion, der Suggestion und der Ekstase, sowie der Hysterie sind hilfreich, um die Torontophänomene zu verstehen. Insgesamt gelingt Großmann damit eine Orientierung in ausgewogener, sachlicher und wegweisender Darstellung. Er weiß, wovon er spricht, wenn er den schmalen Grad zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit anspricht. Erfreulich ist, daß Großmann immer wieder den biblischen Bezug sucht und so dann auch sein Buch mit Hinweisen auf ein Leben aus dem Geist abschließt. Wenn diese Hinweise auch stark subjektiv sind (vgl. etwa »Meine Vision«, S. 161ff), so wirken sie doch überzeugend im wahren Sinne des Wortes, sie zeugen über Erfahrungen mit dem Geist Gottes, der in uns wohnt und in und durch uns wirken möchte. Diesen Anstoß wieder aufzunehmen, lohnt auch die Auseinandersetzung mit Großmanns Vision, die aber über das eigentliche Thema seines nützlichen Buches zur Beurteilung der vielfältigen Ströme innerhalb der charismatischen Bewegung, und hier in Sonderheit mit den Phänomenen des Toronto-Segens, hinausgeht.

Klaus Rudolf Berger

Wayne Grudem. *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994. 1264 S., \$ 39,99

Wayne Grudem, Professor für Systematische Theologie an der Trinity International University in Deerfield/IL, USA, ist spätestens seit der

Übersetzung seiner (für die Veröffentlichung überarbeiteten) Dissertation über Prophetie im Neuen Testament auch im deutschen evangelikalen Raum kein Unbekannter mehr. Mit seiner *Systematic Theology* legt er nun ein Lehrbuch vor, das bewußt für Studenten und theologisch nicht gebildete Gemeindeglieder bestimmt ist, und nicht für andere Theologieprofessoren (S. 15). Nicht zuletzt aus diesem Grund nennt er seinen Text eine »Einführung«. Diese Zielvorgabe fordert geradezu einen (aus Platzmangel hier nicht immer offen durchgeführten) Vergleich mit zwei in jüngerer Zeit in Deutschland erschienenen Dogmatiken heraus, die ebenfalls für die Hand von Studenten und nicht von Fachkollegen bestimmt sind, nämlich der 5. Auflage von Pöhlmanns Abriß der Dogmatik und Wilfried Härles erstmals 1995 veröffentlichter Dogmatik.

Noch in seinem Vorwort umreißt Grudem sehr klar seinen eigenen Standort: Konservativ in der Schriftfrage (Unterzeichner der Chicago-Erklärung für bibl. Irrtumslosigkeit), reformiert in der Soteriologie, kongregational in der Ekklesiologie, baptistisch in der Sakramentslehre, nicht-pfingstlich, aber offen für alle Charismata, prämillennial und post-tribulational in der Eschatologie. Man mag anderer Überzeugung sein, doch hilft diese klare Stellungnahme, die Argumentationslinie des Autors nachzuvollziehen. Sie stimmt ebenso mit einer weiteren Zielvorgabe Grudems überein, nämlich wo immer möglich Ambivalenzen zu vermeiden und klare Lehraussagen zu treffen.

In seinem einleitenden, den sieben Teilen vorgeschalteten Kapitel definiert Wayne Grudem Systematische Theologie folgendermaßen: »Systematische Theologie ist jede Untersuchung, die die Frage beantwortet: Was lehrt uns die ganze Hl. Schrift heute über jedes zur Debatte stehende Thema?« (S. 21). Ethik rechnet er nicht zur Systematischen Theologie (S. 26), ebensowenig die Auseinandersetzung mit anderen theologischen Entwürfen und Anfragen des nicht-christlichen Umfeldes an das Christentum. Dafür bevorzugt er den Begriff »Integrative Theologie«, ursprünglich gebraucht von Gordon Lewis und Bruce Demarest in einem gleichnamigen dreibändigen Werk. Somit ist der Dialog mit dem gesellschaftlichen Kontext und anderen theologischen Entwürfen für Grudem zweitrangig, obwohl nicht völlig abwesend (vgl. Auseinandersetzung um die Unfehlbarkeit der Schrift, S. 92-100, oder die Frage nach den Naturen Christi, S. 554-563). Dieses Theologieverständnis ist erheblich eingeschränkter als etwa bei Pöhlmann, der wohl zustimmend Johann Gerhard zitiert, wonach Theologie »die aus dem Wort aufgebaute Lehre, durch die die Menschen unterrichtet werden im wahren Glauben und frommen Leben zum ewigen Leben« sei (Pöhlmann, Abriß, 22), andererseits dieser

Funktion der Theologie eine produktive und eine rationale (wissenschaftliche) hinzufügt (a.a.O., S. 30ff).

Das Buch ist mit seinen 57 Kapiteln, unterteilt in sieben Hauptteile, sehr übersichtlich aufgebaut. Dazu kommen verschiedene Anhänge, u.a. mit Texten klassischer Bekenntnisse und kommentierter Bibliographie sowie vier Indices (Autoren-, Lieder-, Bibelstellen- und Sachregister). Der Stil zeichnet sich durch große Klarheit aus, wodurch die angedachte Zielgruppe durchaus erreicht werden kann. Jedem Kapitel ist ein kurzer Abschnitt zur Anwendung des Besprochenen angefügt, ebenso eine Liste von Fachbegriffen, Fragen zur persönlichen Anwendung, Bibliographien zum Thema sowie ein biblischer Lernvers und ein Lied. Weiterhin sind positiv hervorzuheben, daß Grudem Kapitel einschließt über Fragen, die sonst kaum oder nur ausgesprochen knapp verhandelt in Dogmatiken auftauchen. Dazu zählt ein Kapitel über Gemeindeleitung (47), ein weiteres über Taufe bzw. Erfülltsein mit dem Hl. Geist (39), zwei Kapitel über Geistesgaben (51 u. 52) mit zusammen über 70 Seiten (zum Vergleich: W. Härle, Dogmatik, verwendet für dieses Thema sechs, W. Joest, Dogmatik, drei Seiten).

Bereits in seiner Einleitung beschränkt Grudem die Auswahl der Autoren, mit denen er das Gespräch aufnimmt, auf den »konservativ evangelikal« Bereich. Diese Beschränkung zieht sich durch, auch wenn je und dann einige wenige katholische Autoren zur Sprache kommen. Eine Interaktion mit fremdsprachigen Werken findet praktisch nicht statt. So wird Karl Barth insgesamt dreimal erwähnt, seine theologischen Auswirkungen auch im englisch-sprachigen Bereich dabei zumindest sehr unterschätzt (vgl. Fußnote 6 auf S. 121). Andere kontinentale Theologen werden kaum zitiert, und auch nur dann, wenn eine englische Übersetzung vorliegt. Das Stichwort »Religion« taucht nur im Zusammenhang der Religionsfreiheit auf, die Frage der Weltreligionen wird ebensowenig bedacht wie etwa die des Synkretismus. Dabei gehören beide Themenkomplexe unzweifelhaft heute auf die Agenda evangelikaler Theologie. Über wissenschaftstheoretische Ansätze bzw. die Rechtfertigung der Theologie als wissenschaftliches Nachdenken reflektiert Grudems Systematic Theology ebensowenig wie über die Frage der sog. »Postmoderne«, die z.B. im Zentrum der Debatte auf dem letztjährigen Kongreß der American Society of Missiology stand (vgl. Missiology 1/96).

Zusammenfassend kann man sagen, Grudems Systematic Theology ist ein Buch, das beruhigt und keine (heilsame?!) Unruhe stiftet, ein Buch, das bestätigt und nicht in Frage stellt, ein Buch, das ganz im innerevangelikalen amerikanischen Raum bleibt und den Rest der Welt mit Vernachlässigung straft. Ein solches Buch hat seinen Platz, gerade auch weil es Fragen anspricht, die die übrige Theologie oft

sträflich vernachlässigt. Aber es hat auch seine Grenzen, die bei einer genaueren Lektüre unübersehbar sind.

Norbert Schmidt

Manfred Hauke. *Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand*. Aachen: MM Verlag, 1993. 268 S.

Der Verf., Jahrgang 1956, ist schon durch seine umfangreiche Dissertation »Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung« (Paderborn ³1991) bekanntgeworden. Er ist katholischer Priester und seit 1993 Professor für Dogmatik an der Theologischen Hochschule in Lugano. Sein Buch begründet die Reihe »MM Traktate«, hg. von N. Lobkowicz.

Neben einem umfangreichen Literaturverzeichnis weist das Buch drei Teile auf. Ein erster Hauptteil versteht sich als geschichtlicher Überblick. Der Verf. gibt hier eine Einführung in den modernen Feminismus, in die feministische Theologie und stellt Person und Veröffentlichungen der amerikanischen Radikalfeministin Mary Daly dar. Der zweite Hauptteil, den er »systematische Bestandsaufnahme« nennt, enthält neun Kapitel, die sämtlich gleich aufgebaut sind. Zuerst gibt er eine geraffte Darstellung anhand feministischer Veröffentlichungen und schließt dann eine kritische Würdigung an. Im einzelnen werden das Menschenbild, der Stellenwert der Erfahrung, das Gottesbild, die Christologie, die Mariologie, die Ekklesiologie, die Liturgie, der »Ökofeminismus« und die Eschatologie durchgenommen. Im dritten Hauptteil legt der Verf. noch eine zusammenfassende Wertung mit Ausblick vor. Das Buch zeigt einen umfassenden Kenntnisstand der feministischen und feministisch-theologischen Entwicklungen und Positionen. Der Verf. beschäftigt sich nach eigener Angabe seit 1981 mit dem Feminismus. Er hat die Sorge, daß diese Bewegung »die aktive und frohe Mitwirkung der Frau« in der Kirche belastet, und möchte seine Veröffentlichungen als Beiträge zur biblischen Theologie und zum biblischen Menschenbild verstanden wissen. Sein katholisch-theologischer Standpunkt kommt im wesentlichen nur in den Kapiteln über Maria, die Kirche und die Liturgie zum Tragen.

Zum 1. Hauptteil: Der Verf. stellt den Ursprung und die Anfangsentwicklung des Feminismus aus sozialistischem und marxistischem Gedankengut treffend dar. Zum Einfluß Simone de Beauvoirs werden interessante Details vermittelt. Ausführlich wird auf den internen Richtungsstreit zwischen dem »Gleichheitsfeminismus« und »gyno-

zentrischen Feminismus« eingegangen. Etwas zu knapp wird der Neomarxismus gestreift. Die Hauptvertreterinnen der amerikanischen und europäischen feministischen Theologie kommen oft zu Wort, wobei man sich hier ausführlichere Zitate wünschen möchte. Die differenzierten Entwicklungslinien im Protestantismus und Katholizismus werden kompetent nachgezeichnet. Auch die innerprotestantische evangelikale Kritik an der feministischen Theologie wird behandelt. M. Dalys blasphemische Position kommt angesichts ihrer Schlüsselrolle ausführlich zur Darstellung.

Zum 2. Hauptteil: Anhand vieler Zitate, besonders von R. Ruether, C. Halkes, E. Schüssler-Fiorenza und E. Moltmann-Wendel gibt der Verf. eine gekonnte systematische Darstellung und Auseinandersetzung mit den feministischen Positionen zu den wichtigsten theologischen Fragen. Erhellend sind die Hinweise auf den immensen Einfluß, den C.G. Jung und Teilhard de Chardin auf viele feministische Theologinnen ausüben, besonders mit ihren Vorstellungen von »Ganzheit«. Die immer wiederkehrende Berufung auf die »Erfahrung von Frauen« wird kritisch untersucht und als »formale Konzeption, die eine sehr weite Auslegung zuläßt« (S. 104f), bezeichnet. Die Entpersonalisierung des christlichen Gottesbildes und – damit verbunden – das Eindringen des Panentheismus Hegels in die feministischen Gottesvorstellungen werden ebenso belegt wie die radikal-christentumsfeindlichen Auffassungen etwa bei E. Sorge und Chr. Mulack. Im Kapitel über die Christologie wird der totale Substanzverlust an biblisch-theologischen Inhalten eindrucksvoll deutlich. Der Verf. bemüht sich aber auch um eine differenzierende Darstellung der radikal-antichristlichen und der gemäßigt-ablehnenden Positionen. Relativ breiten Raum nimmt das Kapitel über Maria ein, zweifellos eine wichtige Lektüre für protestantische Leser auch dort, wo sie die katholischen Lehrauffassungen des Verf. nicht teilen. Relativ knapp sind die Darstellungen des feministischen Kirchen- bzw. Gemeinschaftsbegriffs und des »Ökofeminismus« gehalten. Hier wäre aus der protestantischen Entwicklung noch einiges nachzutragen. Das Kapitel Eschatologie beschließt den sehr informativen 2. Hauptteil wiederum mit vielen Zitaten, welche die Auflösung der biblischen Hoffnung in den verschiedenen Spielarten der feministischen Theologie eindrucksvoll belegen. Interessant ist hier der Hinweis auf den Einfluß der Prozeßtheologie Whiteheads.

Der 3. Hauptteil gibt neben der Zusammenfassung der Position des Verf. einige wichtige Anregungen weiter, die feministische Theologie nicht nur zu kritisieren, sondern auch selbstkritisch als Anfrage an innerkirchliche und theologische Defizite zu verstehen. Nur in einem neuen Ernstnehmen des biblischen Menschenbildes, und d.h. in einer

verstärkten Würdigung der Frau und ihres spezifischen Beitrages in Kirche, Theologie und Gemeinde kann nach Überzeugung des Verf. die feministische Theologie überwunden werden.

Joachim Cochlovius

Richard Lints. *The Fabric of Theology: A Prolegomenon to Evangelical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 1993. 364 S., \$19,99

Richard Lints ist außerordentlicher Professor der Theologie am Gordon-Conwell Theologischen Seminar, Massachusetts. Das Hauptanliegen seines Werkes, das schon in dessen Titel – »Das Gewebe der Theologie« – ersichtlich wird, besteht darin, evangelikale Theologen dazu zu ermuntern, sich vermehrt methodologischer, struktureller Theologie zu widmen. Es wird anhand der Geschichte der evangelikalen Bewegung und durch kritische Beobachtungen ihrer heutigen (amerikanischen) Ausprägung aufgezeigt, daß man allzuoft vergeblich hinter ihren theologischen Aussagen nach einem biblischen, systematischen Gesamtkonzept sucht. Der vom Kampf gegen den Modernismus bedingte Ausstieg der Evangelikalen aus den Universitäten Anfang dieses Jahrhunderts, gekoppelt mit einem anti-intellektualistischen Zug in der Gedanken- und Lebenswelt vieler evangelikaler Gemeinden, führte zu einem Schwund an Theologen, die an tiefgehenden biblisch-systematischen Zusammenhängen interessiert waren. Die Seichtigkeit vieler evangelikaler Publikationen der letzten fünfzig Jahre führt der Autor auf einen Mangel an beharrlicher, theologischer Anstrengung zurück. Daß schriftgebundene Theologen durchaus in der Lage wären, eine gedanklich und geistlich kohärente theologische Vision in ihrer Kultur und Zeit auszuarbeiten und überzeugend darzustellen, versucht er an vier Beispielen aus der Geschichte aufzuweisen. Es handelt sich hierbei um die Reformatoren (Luther und Calvin), die reformierte Scholastik des sechzehnten und frühen siebzehnten Jahrhunderts (Beza, Ursinus, Ames u.a.), den überragenden amerikanischen Theologen der ersten großen Erweckung Jonathan Edwards und schließlich Geerhardus Vos, Professor für biblische Theologie am Seminar in Princeton von 1893 bis 1932. An ihren Beispielen bemüht sich Lints vor allem, heilsgeschichtliche Aspekte der jeweiligen theologischen Konzepte hervorzuheben, bei welchen der Gesamtzusammenhang von Gottes Wirken in der Weltgeschichte deutlich wird. Der Grund für diese Betonung zeigt sich in der darauf folgenden Auseinandersetzung des Autors mit der »postmodernen« Gegenwart. In ihr ist die Suche nach

einem transzendenten Sinn der menschlichen Existenz vielfach aufgegeben worden. Vielmehr besteht eine Vielfalt an Sinngebungen nebeneinander, auch in der Theologie, deren unterschiedliche, ja mitunter gegensätzliche Ansätze (z.B. befreiungstheologische, ethnische, feministische, historisch-kritische, linguistische, psychologische u.a.) nicht als hemmend, sondern von postmodernen Akademikern als befreiend begrüßt werden. Die Herausforderung für eine kohärente evangelikale Theologie, die sich dem einen, in Jesus Christus und in der Schrift geoffenbarten Gott normativ verpflichtet weiß, ist groß, um so mehr in einem denkerischen Klima, in welchem umfassende Kohärenz an sich suspekt geworden ist.

Der Autor trägt seine Argumente und Gedanken deutlich, überzeugend und packend vor. Seine Analyse der heutigen westlichen Kultur und Theologie zeugt von einer großen Vertrautheit mit der aktuellen geisteswissenschaftlichen Diskussion und mit der ihr relevanten Literatur. Seine Forderung nach einer reflektierten evangelikalen theologischen Vision wird stets von der gesunden Überzeugung begleitet, daß eine gute Theologie nie vom Lebensvollzug abstrahiert werden kann. Erfrischend ist sein selbstkritischer Umgang mit der evangelikalen Subkultur. In dieser hat der Zeitgeist, obwohl verpönt, im Drang nach Selbsterfüllung und in der Vorliebe für schnelle, oberflächliche Antworten durchaus Eingang gefunden. Lints schreibt aus der Perspektive der nordamerikanischen evangelikalen »Szene«, und obwohl einige Kritikpunkte nicht, oder noch nicht, in Europa zutreffen, sind seine Grundthesen wohl auch im europäischen Kontext relevant. Angesichts seines stimulierenden und konstruktiven Charakters scheint mir das Buch empfehlenswert, besonders für diejenigen, die sich um eine zeitgenössische Vision für die theologische Reflexion im evangelikalen Rahmen bemühen.

Dan Holder

Weitere Literatur:

- Horst W. Beck. *Biblische Universalität und Wissenschaft: Interdisziplinäre Theologie im Horizont Trinitarischer Schöpfungslehre*, 2. Aufl., Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie, 1994. 788 S., DM 60,-
- Guy Chevreau. *Der Toronto-Segen*. Bd. 1 und 2: *Gebet mit Folgen – Theologie und aktuelle Zeugnisse aus aller Welt*. Wiesbaden: Projektion J, 1995. 310 S.
- Gerhard Hörster: *Manifestationen des Geistes. »Charismatische« und biblische Heilsvorstellungen*. Witten: Bundes-Verlag, 1995.

- Johann Friedrich Lohmann. *Karl Barth und der Neukantianismus: Die Rezeption des Neukantianismus im »Römerbrief« und ihre Bedeutung für die weitere Ausarbeitung der Theologie Karl Barths*. TBT 72. Berlin: Walter de Gruyter, 1995. 421 S., DM 218,-
- Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider (Hgg.). *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption. Dialog der Kirchen, Bd. 9*, Freiburg i.Br.: Herder; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 333 S., DM 68,-
- Dave Roberts. *An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen: Toronto-Segen – Vorboten einer Erweckung?* Solingen: Bernard, 1995, 192 S.

3. Ethik

Siegfried Großmann. *Lebendige Liebe, Sexualität und Ehe als Gabe Gottes*. Wuppertal/Kassel: Oncken Verlag, ²1993, 189 S., DM 14,95

Die rasche Veränderung gesellschaftlicher Werte macht auch vor der christlichen Gemeinde nicht halt. Das gilt besonders für den weiten Bereich der menschlichen Sexualität. Ein nach Orientierung suchender Christ stößt hier auf eine oft verwirrende Vielzahl von Überzeugungen. Das vorliegende Buch möchte auf der Basis einer biblischen Sexualethik zeigen, wie Christen ihre Sexualität als gute Schöpfungsgabe Gottes leben können. Der Inhalt des Buches, das im Stil eines Kompendiums verfaßt ist, gehört zu den Ergebnissen der Arbeitsgruppe »Sexualität und Ehe« des Bundes Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden.

Der erste Teil des Buches beschäftigt sich in grundlegender Weise mit dem Thema. Der Autor stellt fest, daß unsere Zeit geprägt ist von der Angst vor einer dauerhaften Bindung und dem gleichzeitigen Wunsch nach menschlicher Nähe. Dieser offensichtliche Zwiespalt sei auf das gesellschaftliche Ideal der Selbstverwirklichung zurückzuführen. Aus den biblischen Aussagen zum Thema Sexualität werde deutlich, daß diese Schöpfungsgabe Gottes in den geschützten Raum einer Beziehung eingebunden sein soll und die Aufgabe der Gestaltung beinhalte. Vom Blickwinkel der Humanwissenschaften aus gesehen, reife die menschliche Sexualität auf drei Ebenen: der biologischen, der seelisch-geistigen und der sozialen Ebene. Der pra-

xisorientierte zweite Teil des Buches behandelt zunächst den Bereich der Freundschaft. Familie und Gemeinde seien die Lebensbereiche, die jungen Frauen und Männern ein Kennenlernen ermöglichen und vor zu frühen Bindungen schützen. Der Autor plädiert für eine Vertrauensmentalität anstelle einer Überwachungsmentalität. Die Ehe im Horizont der Nachfolge Jesu sei eine echte Alternative zu den Trends unserer Gesellschaft. Die christliche Ehe, die jedem Partner Freiheit lasse und Halt gewähre, »darf nicht nur eine rein private Einrichtung zum Glücklichein werden« (S. 75). Auch die Familie biete als vielseitige und dennoch überschaubare Lebensgemeinschaft Eltern und Kindern die Möglichkeit, »die Ganzheit des Lebens zu entdecken und zu entfalten« (S. 104). Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit dem Alleinsein. Dies sei nicht nur eine Erfahrung Alleinlebender, sondern gehöre zu dem, was jeder Mensch lernen müsse. Die Chance dieser Lebensform liege in der besonderen Verfügbarkeit für Gottes Aufträge. Zu den weiteren Themen des Buches gehören: nichteheliche Lebensgemeinschaft, Scheidung und Wiederheirat sowie Homosexualität.

Das Buch orientiert in kurzer und überschaubarer Form über das Thema Sexualität. Die einzelnen Abschnitte skizzieren jeweils die geschichtliche Entwicklung einer Fragestellung und geben praktische Hinweise für die Umsetzung im Alltag. Besonders geeignet ist das Buch für den Leser, der über den Themenkomplex einen ersten Überblick gewinnen möchte. Zum tieferen Eindringen in einzelne Bereiche ist die Literaturliste eine Hilfe. Die Aussagen des Buches bleiben nicht bei den Problemen stehen, sondern lenken den Blick des Lesers auf neue Perspektiven einer vielleicht als schwer empfundenen Lebenssituation. Im folgenden möchte ich zu Siegfried Großmanns Aussagen über Scheidung und Wiederheirat Stellung nehmen. Bei der Interpretation von Mt 19,9 stellt der Autor den »inneren Tod einer Ehe« mit dem natürlichen Tod eines Ehepartners auf eine Stufe: »So wie der Tod eines Ehepartners die Ehe unwiderruflich trennt, so kann es auch einen inneren Tod der Ehe geben, der nicht mehr rückgängig zu machen ist« (S. 156). Daraus wird dann die Möglichkeit der Scheidung und Wiederheirat abgeleitet: »Wer ... in einer endgültig zerbrochenen und damit ›gestorbenen‹ Ehe lebt, darf sich aus der Not der Situation heraus scheiden lassen – und er darf aus eben dieser Not heraus auch wieder heiraten« (S. 160). Für mich stellt sich hier die Frage, ob dies auch für eine christliche Ehe gilt. Ich bin der Ansicht, daß eine christliche Ehe nicht als »endgültig zerbrochen und damit gestorben« erklärt werden kann, ohne daß dadurch der christlichen Auferstehungshoffnung widersprochen wird. Wenn Menschen im Herrschaftsbereich Jesu leben, besteht immer die Hoffnung auf Neu-

belebung und Erneuerung, selbst für eine nach menschlichen Maßstäben gescheiterte Ehe. – Unter Berücksichtigung der historischen Situation der Frau lehne Jesus eine Wiederheirat als »Hilfe zum Überleben in einer durch die Sünde geprägten Welt« (S. 160) nach Meinung des Autors nicht grundsätzlich ab: »Wir können dann nur sagen, daß Jesus unter der Voraussetzung einer völlig gescheiterten Ehe die Scheidung und die Wiederheirat zuläßt« (S. 160). Auch hier fehlt die Unterscheidung zwischen einer christlichen und einer nichtchristlichen Ehe. Nicht umsonst begründet Jesus in einer Diskussion über Ehescheidung die Möglichkeit des Scheidebriefes mit der menschlichen Herzenshärte (Mt 19,8). – Ähnlich weitgehend faßt Großmann 1Kor 7,15: »Diese Situation gilt sicher nicht nur für die Ehe eines Christen mit einem Nichtchristen, sondern auch dann, wenn trotz des Ausschöpfens aller Möglichkeiten der Versöhnung der Lebensweg zweier Ehepartner völlig auseinandergeht« (S. 157). Auch Paulus schließe daher eine Wiederheirat grundsätzlich nicht aus: »... der herausgedrängte Partner ist – wie das Paulus hier ganz deutlich sagt – frei, wieder zu heiraten« (S. 161). Ich halte diese Interpretation der biblischen Aussagen für zu weitgehend. Die Möglichkeit der Scheidung schließt nicht die Erlaubnis zur Wiederheirat ein. Ich habe Verständnis für Christen, denen ein Verzicht auf Wiederheirat aus subjektiven Gründen nicht möglich ist. Wenn aber eine Wiederheirat, und sei es als Notordnung, durch biblische Aussagen als ein gangbarer Weg legitimiert wird, dann weicht die biblische Ethik einer Ethik, die aus der jeweiligen Lebenssituation des Betroffenen ihre Motivation gewinnt. Ich würde auch von einer Trauung in der Gemeinde grundsätzlich Abstand nehmen, es sei denn, in ihrer Gestaltung würde dem Element von Schuldbekennnis und Buße ein deutlicher Raum gegeben (vgl. S. 165). Hier sehe ich die Gefahr, daß die christliche Gemeinde die Scheidung sanktioniert und dadurch die Ausnahme stillschweigend zu einer lebbaren Möglichkeit wird. Im Blick auf den Themenbereich von Scheidung und Wiederheirat möchte ich positiv hervorheben, daß sich der Autor diesem schwierigen Problem stellt und versucht, aus biblischer Sicht eine Antwort zu geben. Allerdings ist die Vorgehensweise nicht differenziert genug, was dann zu exegetischen Schlußfolgerungen führt, die für Aussagen über die christliche Ehe zu kurz sind.

Manfred Wolf

Jim Wallis. *Die Seele der Politik: Eine Vision zur spirituellen Erneuerung der Gesellschaft*. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem Vorwort versehen von Andreas Ebert. München: Claudius, 1995. 339 S., DM 29,80

»Kann Politik moralisch sein?« Mit dieser Leitfrage trifft Andreas Ebert am Anfang seines Vorworts das Herz von Jim Wallis' engagiertem Werk. Wallis legt mit seinem Buch nicht nur eine Analyse des desolaten gesellschaftlichen und politischen Zustands unserer Welt aus einer überraschenden Perspektive vor, sondern zeigt auch konkrete und praktikable Wege auf zur »spirituellen Erneuerung der Gesellschaft«, die den Leser zum handelnden Hoffen ermutigen.

Was Jim Wallis schreibt, fließt aus der Quelle seiner eigenen – reflektierten – Erfahrung als politisch und sozial engagierter Christ: »Wallis ist Mitbegründer der christlichen Lebensgemeinschaft ›Sojourners‹ (etwa: »Pilger, Fremdlinge«), die seit den frühen siebziger Jahren in einem der ärmsten und gewaltträchtigsten Stadtteile der amerikanischen Bundeshauptstadt Washington, D.C., lebt und arbeitet. Zugleich ist er Gründer und Herausgeber der ökumenischen Zweimonatszeitschrift ›Sojourners‹. Das Magazin ist die Stimme eines geistlich und politisch entschiedenen Christentums ... Wallis' Idee und die Kraft hinter Sojourners lautet, daß biblischer Glaube geradezu zwingend radikales soziales Handeln erfordert« (Andreas Ebert im Vorwort, S. 9f).

Wallis hält die notwendige soziale, wirtschaftliche und kulturelle Erneuerung für von so grundlegender Art, daß sie eine neue Art von Politik erfordert: eine Politik mit spirituellen Werten. Sowohl der links-progressive Ansatz als auch der rechte Konservatismus sind außerstande, mit der Vielschichtigkeit der uns konfrontierenden sozialen Krise umzugehen. Der Linken fehlt die Sicht für ethische Werte und persönliche Verantwortung; die Rechte verschließt die Augen vor struktureller Ungerechtigkeit wie Armut, Rassismus und Sexismus. Sowohl Kapitalismus als auch Kommunismus sind gescheitert, insbesondere in Fragen der sozialen Gerechtigkeit, der Bewahrung der Umwelt und der spirituellen Werteorientierung. Wallis plädiert für eine »Ethik der Gemeinschaft«: »Eine gemeinsame Ebene können wir nur finden, indem wir eine höhere Ebene finden« (S. 23). Der Schlüssel zur Veränderung ist die gleichzeitige Arbeit am persönlichen Charakter und am sozialen Umfeld. Angestrebt wird eine »Bekehrung der Politik« (so die Überschrift über den ersten Teil des Buches), eine »Vision von Veränderung« – mit einem Wort: »die Seele der Politik« (S. 24).

Im zweiten Teil (»Die zerbrochene Gemeinschaft«, S. 91-204) wendet sich Wallis den vier grundlegenden Problemen unserer Welt zu: der immer weiter auseinanderklaffenden Schere zwischen arm und reich, dem weißen Rassismus, der Ausbeutung der Frauen durch die Männer, der materialistischen und umweltzerstörenden Konsumhaltung. Während die Medien allen Menschen einhämmern, daß sich ihr Wert aus dem ableitet, was sie besitzen und verbrauchen, ist immer mehr Menschen ein legaler Zugriff auf die verlockenden Attraktionen der Konsumkultur verwehrt. In Washington »kauern die Obdachlosen im Schatten der großen staatlichen Machtzentralen und versuchen, sich auf den Schächten zu wärmen, die heiße Luft aus den Heizungssystemen des Pentagons, des Weißen Hauses ... absondern. [...] Diejenigen, die in den Regierungsgebäuden arbeiten, in denen die »Neue Weltordnung« organisiert wird, müssen auf dem Weg in ihre Büros buchstäblich über die Obdachlosen hinwegsteigen. Die symbolische Bedeutung ist offenkundig, und diese Alltagsszene stellt eine treffende Metapher der Weltwirtschaftsordnung dar« (S. 94f). Und wer sich für die Armen einsetzt, gilt als subversiv. »Die Krise der Weltwirtschaft ist dem Wesen nach moralischer Natur« (S. 117) – diese Erkenntnis wird von Wallis unterstrichen mit Zitaten aus Mt 25. Der Rassismus wird am Beispiel von Rodney King anschaulich gemacht. Als EuropäerInnen können wir uns hier nicht damit herausreden, wir seien nicht betroffen; gibt es doch auch bei uns latenten und offenen Ausländerhaß und Antisemitismus. Die Unterdrückung der Frau zeigt sich laut Wallis in den zur Prostitution gezwungenen Frauen der Dritten Welt über Vergewaltigungscamps bis hin zur Werbung und zur männlich geprägten Sprache. Das »Credo« des modernen Konsumismus lautet – in Abwandlung der bekannten Maxime von Descartes: »Ich kaufe, also bin ich!« (S. 184). Damit schließt sich der Kreis der -ismen beim Materialismus bzw. Konsumismus, der für Wallis offensichtlich eine besonders dicke Wurzel der weltweiten gesellschaftlichen Krise ist – das Ergebnis des Verlustes unserer spirituellen Traditionen. Für alle Varianten von Ungerechtigkeit gilt: »Wer aus Unterdrückung Nutzen zieht, ist für sie verantwortlich« (S. 147). Das eigentliche Problem ist nicht Geld oder Sex, sondern die ungerechte Machtverteilung. Große Teile der Menschheit werden ausgegrenzt, zu Objekten gemacht; ihre Würde als Ebenbilder Gottes wird vielen Armen, Farbigen und Frauen genommen, womit auch ihr Selbstwertgefühl zerstört wird. Dabei nehmen Materialismus, Rassismus und Sexismus Unterdrücker und Unterdrückte gleichermaßen gefangen, indem sie beide Seiten entmenschlichen. Diese wohlthuende Enthaltensamkeit von Schuldzuweisungen ermöglicht es Wallis, nach ganz neuen Lösungsmöglichkeiten zu suchen.

Der dritte und letzte Teil, »Hin zu einer alternativen Vision« (S. 205-331), bietet »keine Entwürfe für ein neues System«, sondern »bestenfalls einige wenige spirituelle Leitplanken und Straßenkarten« (S. 207). Es gilt, daß sich neue Visionen eher als Bewegung ausdrücken als in Parteien und Bürokratien und eher an den Rändern der sozialen Hierarchie entstehen als im Zentrum oder ganz oben. In vielen Beispielen weist Wallis hin auf »die Veränderung des Herzens, die Transformation des Denkens und die Befreiung des Geistes, die jedes ernstzunehmende Unternehmen zur Gesellschaftsveränderung untermauern müssen« (S. 209). Wallis' Entdeckung, daß die Frage nach den Armen im Alten Testament das zweitwichtigste Thema (nach dem Götzendienst) ist und im Neuen Testament in jedem sechzehnten Vers vorkommt, mag wohl auch für deutschsprachige »Bibeltreue« überraschend und beschämend sein. Wer Gott im Antlitz der Armen sieht, erlebt eine »zweite Bekehrung«. Voraussetzung dazu ist das Hingehen und das Zuhören; das Mitgefühl, welches damit beginnt, daß man sich in die Situation einer anderen Person versetzt. Anstelle von Planwirtschaft oder Marktwirtschaft plädiert Wallis für eine »Gemeinschaftswirtschaft« (S. 229), wie sie ansatzweise in Experimenten mit kooperativer Land- und Bauwirtschaft aufscheint. Diese Idee ist schon in der Bibel angelegt, ebenso das Konzept der »Umweltgerechtigkeit«, welches im biblischen »Schalom« inbegriffen ist. Damit die Unterschiedlichkeit von Schwarz und Weiß sowie Mann und Frau für alle Seiten eine fruchtbare Bereicherung darstellt, braucht es mehr als Anpassung der Schwarzen an die Weißen und Zulassung von Frauen in männlich dominierte Strukturen. In allen diesen Bereichen sollten die Kirchen vorgehen, Startkapital für alternative Investitionen bereitstellen und das Risiko des Anfangs tragen. Im Epilog beschreibt Wallis zwei selbst miterlebte Ereignisse, welche die Hoffnung auf Veränderung trotz verhärteter Ungerechtigkeits- und Gewaltstrukturen lebendig halten: Ein Gang-Gipfel in Kansas City im Frühjahr 1993, wo Vertreter der mächtigsten Großstadtbanden sich versammelten, um gemeinsam einen Weg zum Frieden zu suchen, und die »Gründung« des neuen apartheidfreien Südafrika im Frühjahr 1994.

»Die Seele der Politik« ist lebendig wie die Wirklichkeit, von der darin berichtet wird: Analyse und Lösungsansätze, persönlich erlebte Erfahrungen und wissenschaftliche Untersuchungen durchdringen sich in vielfältiger Weise, was das Buch etwas unübersichtlich macht, jedoch die Spannung beim Lesen erhöht. Was dieses Buch von anderen Analysen und ethischen Appellen unterscheidet, ist eben »die Seele«, das Zentrum: Alles beginnt mit einer neuen Ausrichtung auf Gott, mit der Wiederentdeckung der (christlichen) Werte, mit der Erneuerung der Spiritualität. Als Quellen der Spiritualität zieht Wallis

unbefangen auch Beispiele aus der Tradition der nordamerikanischen Indianer, der Inder (Gandhi) und der australischen Ureinwohner heran, obwohl er selbst fest auf (evangelikalem) christlichem Boden steht. Dies wirft bei mir einige Fragen auf. Trotzdem wünsche ich Jim Wallis und seinem Buch viele mit dem Herzen hörende LeserInnen, welche seine Vision zu ihrer eigenen machen und die ausgedrückte Hoffnung mit ihrem eigenen Leben zur Wirklichkeit werden lassen.

Therese Stähelin

Weitere Literatur:

Klaus Rudolf Berger. *Mann sein – verstehen und leben*. Wuppertal: Verlag und Schriftenmission der Evangelischen Gesellschaft für Deutschland, 1994, 208 S., DM 14,80

Historische Theologie¹

1. Allgemeines

Frömmigkeit: Gelebte Religion als Forschungsaufgabe. Interdisziplinäre Studententage. Hg. Bernd Jaspert. Paderborn: Bonifatius, 1995. 278 S., 8 Abb., DM 58,-

Frömmigkeit als Lebenspraxis des christlichen Glaubens ist schwer zu definieren, unterliegt doch die praxis pietatis wie alles dem Wandel der Zeiten. Deshalb meint auch nicht jeder, der von ›Frömmigkeit‹ spricht, dasselbe. Nimmt man dann noch Begriffe wie ›Volksfrömmigkeit‹ oder ›Spiritualität‹ mit hinzu und ordnet die Sache in religionsgeschichtliche Zusammenhänge ein, wird die Vielschichtigkeit noch verwirrender. Der *Evangelische Erwachsenen Katechismus* konstatiert: »Die Theologie ist das Gewissen der Frömmigkeit, und die Frömmigkeit ist das Gewissen der Theologie« (Gütersloh, 1975, S. 1241). Deshalb darf man das Phänomen nicht allein der religiösen Gestimmtheit überlassen, sondern es getrost einer wissenschaftlichen Analyse unterziehen. Diese Aufgabe hat sich eine mit Religionswissenschaftlern, Theologen, Historikern, Literaturwissenschaftlern, Kunsthistorikern und Psychologen besetzte Studententagung gewidmet, die im Februar 1993 in der Evangelischen Akademie Hofgeismar unter der Leitung des Herausgebers stattfand.

Leider hat man davon abgesehen, die generelle Problematik des Begriffs und seines Verständnisses einführend zu diskutieren, auch auf eine Zusammenfassung der Ergebnisse der neunzehn Beiträge von recht unterschiedlichem Gewicht wurde verzichtet. So muß sich der Benutzer selbst einen Eindruck vom Stand der Forschung verschaffen, die durch diesen Band sicher gefördert werden wird. Kirchengeschichtlich interessant sind Martin Jungs »Bemerkungen zur frömmigkeitsgeschichtlichen Erforschung der Reformationszeit« (S. 93-100) sowie der mit einer ausführlichen Bibliographie versehene instruktive kunsthistorische Beitrag von Hans-Walter Stork über »Die Frömmigkeit des Einzelnen – illustrierte Gebetbücher des Mittelalters« (S. 217-247; Literaturübersicht S. 239ff).

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Titel werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch (11/97) rezensiert.

Der ausführlichste Aufsatz des Bandes stammt vom Herausgeber selbst und ist zugleich der einzige, der nicht erstmals veröffentlicht wird. Es handelt sich um Bernd Jasperts theologiegeschichtlich orientierte Studie »Frömmigkeit und Kirchengeschichte« (S. 123-168; zuerst als Buch St. Ottilien, 1986). Er wurde offensichtlich unverändert übernommen, so daß hier nicht der neueste Stand erreicht werden kann. Der perspektivenreiche Aufsatz schließt mit »Konsequenzen und Aufgaben für die Frömmigkeitsforschung« (S. 160ff), auf deren Basis fruchtbar weiter gearbeitet werden könnte. Dieter von der Nahmer handelt über »Sanctus et vita sua. Vom Bild des Heiligen in frühmittelalterlichen Viten« (S. 169-183) am Beispiel von Antonius, Caesarius von Arles, Adalhard von Corbie, Odo von Cluny und Ansgar. Die Einzelbeobachtungen sind zwar durchaus aufschlußreich, werden aber nicht in den erforderlichen größeren Zusammenhang der Frömmigkeits- und sozialgeschichtlichen Bedeutung der Hagiographie für das frühere Mittelalter und seine Wirklichkeitsauffassung gestellt. In den Bereich der Kirchengeschichte gehört schließlich noch Urte Bejicks »Zwischen Verehrung und ›Ketzerei‹. Formen der Sakramentsfrömmigkeit im Mittelalter« (S. 185-194). Ein Namensregister (S. 267-278) schließt diesen interessanten Band ab.

Lutz E. v. Padberg

Elizabeth Isichei. *A History of Christianity in Africa: From Antiquity to the Present*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1995. 420 S.

Es gab bis jetzt kaum ernstzunehmende Versuche, die gesamte Geschichte des Christentums in Afrika geschlossen in einem Band darzustellen. Ein neuer Versuch wurde gewagt von Elizabeth Isichei, einer Neuseeländerin, die lange Jahre in Westafrika als Wissenschaftlerin und Hochschullehrerin gearbeitet hat.

Ihr Werk besticht durch die Fülle an verarbeitetem Material, durch die genaue Kenntnis Afrikas, seiner Menschen und deren kultureller Eigenheiten und Denkformen. Isichei stellt die Kirchen und religiösen Bewegungen in Afrika zutreffend dar als jemand, der lange dort gelebt hat.

Erhellend ist der geführte Nachweis, daß das Christentum schon von Beginn an in Afrika präsent war und nie aufhörte, auf dem riesigen Kontinent zu existieren, wenn auch zeitweise beschränkt auf gewisse geographische Regionen (Äthiopien, Ägypten). Die Autorin

entwickelt in ihrem Buch ein gutes Empfinden für das in europäischen Augen manchmal so Fremdartige der afrikanischen orthodoxen Kirchen, und es gelingt ihr, diese dem Leser näher zu bringen. Deutlich wird, daß sie sehr gut in Westafrika zu Hause ist, wohingegen andere Gebiete in ihrer speziellen Geschichte und Problematik weniger gut beleuchtet werden.

Das Besondere ihres Buches liegt nun darin, daß sie sich bemüht, die Begegnung mit dem Christentum mehr aus der Perspektive der Afrikaner darzustellen. Dagegen sind herkömmliche Darstellungen der Kirchengeschichte Afrikas sicherlich oftmals zu sehr aus der Sicht der Missionsgesellschaften und der handelnden Missionare geschrieben worden. Sie können sich nicht immer von einem gewissen ›Triumphalismus‹ der Missionen freimachen. Isichei zeigt nun die andere Seite, wie nämlich Afrikaner das Evangelium in ihre Kultur integrieren. Dazu läßt sie sehr ausführlich Afrikaner der ersten Generation, welche zum ersten Mal die Botschaft hörten, zu Wort kommen. Sie beweist schlüssig, daß oftmals die eigentliche Evangelisierung ganzer Landstriche durch die afrikanischen Helfer der Missionare, der Katecheten und Lehrer vollzogen wurde. Wenn die Rolle der Missionsgesellschaften und Missionare in der Vergangenheit überbetont wurde, so stehen heutige Autoren in der entgegengesetzten Gefahr. Auch Isichei ist nicht immer frei davon. Es bleibt historisch unbestreitbar, daß die Kirchengeschichte Afrikas weitgehend untrennbar verbunden ist mit der Missionsgeschichte europäischer und amerikanischer Missionsgesellschaften und Missionare.

Problematisch erscheint mir in dem Buch auch die Überbetonung der Bewegung der sog. unabhängigen afrikanischen Kirchen, so z.B. die Gruppe der Zion- oder Prophetischer Kirchen. Isichei selber beklagt die Tatsache, daß Wissenschaftler hierin oft lohnende Forschungsobjekte sehen, ohne die große Mehrheit der afrikanischen Christen zu beachten, die in den älteren oder Missionskirchen blieben. Trotz dieser Erkenntnis zieht Isichei nicht die Konsequenzen daraus. Darum läßt der zweite Teil des Buches eine gute systematische Übersicht vermissen, wie denn das Christentum der Mehrheit sich in den einzelnen Regionen Afrikas weiterentwickelt hat. Die Fülle der dargestellten afrikanischen Sonderkirchen und Bewegungen in ihrer bunten Verschiedenheit erschlägt den Leser und läßt ihn ratlos zurück.

Ungerecht und nicht sachkundig erscheint mir Isicheis Verurteilung neuer evangelikaler Missionen in Afrika. Sie scheint sie alle mit dem ›Gospel of Prosperity‹ zu identifizieren und vergleicht internationale Bewegungen wie ›Campus Crusade for Christ‹ mit internationalen Ölkonzernen (S. 336-337). Hier verläßt sie die wissenschaftliche Ob-

ektivität und gibt ihrer Abneigung freien Lauf. Es ist aber eine Tatsache, daß heute evangelikale Missionen in Afrika eine wachsende Bedeutung erlangen in dem Maße, wie bei den nichtevangelikalen die missionarische Kraft erlahmt.

Isicheis Werk ist als Einstieg in die afrikanische Kirchen- und Missionsgeschichte und die damit verbundenen Probleme gut geeignet. Ich wünschte mir, daß die Autorin evangelikale Missionsaktivitäten objektiver und ihrer gegenwärtigen Bedeutung angemessener dargestellt hätte. Auch erscheint mir die starke Betonung der afrikanischen Sonderkirchen einem Modetrend zu folgen, der diesem Phänomen unkritisch zuviel Raum in der Kirchengeschichte läßt. Die Kirchengeschichte Afrikas ist noch zu kurz, um hier schon endgültige Urteile abgeben zu können.

Bernd Brandl

Christoph Marksches. *Arbeitsbuch Kirchengeschichte*. Uni-Taschenbücher 1857. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. 201 S., 12 Abb., DM 19,80

Das vorliegende Buch ist eine hervorragende Arbeitshilfe für Studenten der Kirchengeschichte. In gut lesbarer und knapper Form gibt der Autor eine Einführung in die Kirchengeschichtswissenschaft und ihre Methoden. Damit eignet sich das Taschenbuch außerordentlich gut als Begleithilfe für Proseminare im Fach Kirchengeschichte. Angesichts der kürzer werdenden Studienzeiten hilft es, sich einen raschen Überblick zur Methodik einer umfangreichen Disziplin zu verschaffen. Es gibt dem Studenten sozusagen die Werkzeuge in die Hand, die er bei seinen kirchengeschichtlichen Arbeiten nutzbringend anwenden kann.

Der Autor skizziert zunächst den Standpunkt der Kirchengeschichtswissenschaft im Rahmen der allgemeinen Historiographie (S. 1-19). Ein erster Hauptteil vermittelt eine Einführung in die Quellenkunde und gibt einige bibliographische Informationen zu den wichtigsten Quellentexten (»Heuristik«, S. 20-84). Ein zweiter Hauptteil führt in die Hilfswissenschaften und die Quellenkritik ein (»Kritik«, S. 85-132). Ein sehr knapper dritter Teil möchte Grundlagen der Textinterpretation vermitteln (S. 133-138), Teil vier beschäftigt sich schließlich mit der Darstellung der Ergebnisse der historiographischen Arbeit (S. 139-149), während der Schlußabschnitt kurz das »Ziel kirchengeschichtlicher Arbeit« reflektiert (S. 150-153). Als Beigaben werden im Anhang weitere bibliographische Angaben mitgeteilt.

Das Buch ist flüssig und gut verständlich geschrieben, teilweise sogar humorvoll untermalt. Vor allen Dingen sticht die gute Didaktik hervor: Der Autor benutzt immer wieder Beispiele aus der Kirchengeschichte, um seine Arbeitsschritte zu erklären. Am Ende der Kapitel gibt er dem Leser Fragen mit auf den Weg, um das Gelesene zu rekapitulieren. Bilder und Graphiken ergänzen und unterstreichen den Text. Alles in allem zeigt Markschie, wie eine vielen langweilig erscheinende Materie durch die Darstellungsform zu einer anregenden Lektüre werden kann.

Kritisch anzumerken sind die zu technischen Details in § 3 (Quellenkunde) und § 6 (Hilfswissenschaften), die weit über den Horizont des Studenten und interessierten Laien hinausgehen. Wohl die wenigsten Studenten werden (leider) heute noch mit Originalinschriften und Akten arbeiten. Gleiches gilt für die Ausführungen über Paläographie, Heraldik, Sphragistik und Numismatik. Die didaktisch gut gedachten Beispiele aus der Kirchengeschichte sind zudem (dem Arbeitsgebiet des Verfassers entsprechend) übermäßig häufig aus dem Bereich der Alten Kirche entlehnt und stark philologisch geprägt. Die Literaturhinweise zu den wichtigsten Quellen, Lehrbüchern und Monographien sind hilfreich, aber hier bleibt die Frage, ob nicht weniger mehr gewesen wäre. Der Autor hat dieses Dilemma jedoch erkannt und die Bedeutung der Werke mit einem Sternchensystem klassifiziert. Aus evangelikaler Perspektive wäre die Einordnung der Kirchengeschichte als Teildisziplin der allgemeinen Geschichte ebenso zu diskutieren wie die Anlehnung an Gerhard Ebelings »Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift« (zuerst 1947). Die knappen Hinweise auf die Erstellung einer Proseminararbeit (S. 154f) ersetzen nicht das sich auf alle Fächer der Theologie beziehende (katholische) Werk von Albert Raffelt, *Proseminar Theologie: Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde*, Freiburg i.Br.: Herder, 51992.

Trotz dieser Kritik: Markschie's Werk gehört in die Hand eines jeden Theologiestudenten. Wer sich im Dschungel der Kirchengeschichtsschreibung schnell und sachkundig orientieren möchte, findet hier den rechten Wegweiser für ein effektives Studium.

Stephan Holthaus

Die Zeit der klassischen Missionsgeschichte aus dem Westen ist vorbei. Denn in vielen Ländern, die man früher als ›Missionsfelder‹ bezeichnete, bestehen inzwischen selbständige einheimische Kirchen, die ihrerseits missionarisch aktiv ist. Aus der Missionsgeschichte über Asien ist die *asiatische Kirchengeschichte* geworden, deren Entwicklung auch schon wieder eine eigene asiatische Missionsgeschichte hervorbringt. Dieser Tatsache trägt Klaus Wetzels *Kirchengeschichte Asiens* Rechnung, die – abgesehen von W. Schmidts auswahlartiger Darstellung *Der lange Marsch zurück: Der Weg der Christenheit in Asien*, München, 1980 – als erste deutschsprachige Arbeit über die Gesamtentwicklung in Asien sehr begrüßt werden muß.

Wetzels Buch, das im Januar 1996 mit dem ›George-W.-Peters-Preis‹ des Arbeitskreises für Evangelikale Missiologie (AfeM) ausgezeichnet wurde, reiht sich ein in eine Anzahl von Werken aus den letzten 25 Jahren, die den oben genannten Umbruch von der Missionsgeschichte zur Kirchengeschichte verstärkt markieren. Eine Auswahl sei hier genannt: 1971 erschien in Madrid *Historia de la Iglesia en América Latina* von Enrique Dussel. 1978 schloß sich die umfangreiche *Geschichte des Christentums in Lateinamerika* von Hans-Jürgen Prien an. 1994 erschien Adrian Hastings *The Church in Africa 1450-1950* in der Oxford History of the Christian Church. 1995 folgte Elisabeth Isichei mit *A History of Christianity in Africa* (siehe die Rezension von B. Brandl in diesem Band). Bezüglich des asiatischen Kontinents wurde 1980 Wolfgang Schmidts *Der Weg der Christenheit in Asien* veröffentlicht. 1985 kam Stephen Neills zweibändiges Werk *A History of Christianity in India* und 1992 Samuel Moffetts *A History of Christianity in Asia* (Bd. 1: Beginnings to 1500) heraus. Zu erwähnen ist auch die mehrbändige *History of Christianity in India* (Church History Association of India), in der H. Grafe 1990 (Erlangen) seine *The History of Christianity in Tamilnadu from 1800-1975* herausgegeben hat. Die drei letztgenannten Werke zu Asien sind in Wetzels Bibliographie noch nicht berücksichtigt.

Klaus Wetzels war von 1987-1993 Dozent an der Theologischen Hochschule ›Indonesisches Bibelinstitut‹ in Bata/Ostjava, wo er seine *Kirchengeschichte Asiens* zunächst als Vorlesungsskript in indonesischer Sprache verfaßte.

Die der Arbeit Wetzels zugrundeliegende Struktur ist die Spannung zwischen der Kontinuität der Kirchengeschichte Asiens vom Beginn

der Christenheit bis zur Gegenwart auf der einen Seite und dem tiefen Einschnitt um das Jahr 1500 auf der anderen Seite, der den starken Rückgang der alten asiatischen Kirchen und den Beginn der westlichen Missionsarbeit markiert. Im Gegensatz zu W. Schmidt (s.o.) gibt Wetzels der Kontinuität den Vorrang (S. 184 Anm. 49): Der Ursprung der Christenheit war asiatisch, und seitdem gab es in Asien die Gemeinde Jesu Christi, wenn sie auch durch politische (islamische Eroberung, Mongolensturm, Osmanisches Reich) und theologische Ursachen (geistlicher und lehrmäßiger Zerfall) von 1350 bis 1500 geographisch und demographisch stark dezimiert und an den Rand des Zusammenbruchs geführt wurde (S. 149ff).

In diesem Sinne ist Wetzels Arbeit aufgebaut. In den ersten acht Kapiteln wird die Entfaltung der Kirche(n) Asiens vom Zeitalter des Neuen Testaments an bis zu ihrem Zusammenbruch im 15. Jahrhundert geschildert (S. 1-172). Dabei werden drei Stränge ineinander verwoben und im Zusammenhang mit den weltgeschichtlichen Ereignissen verarbeitet: Missions-, Theologie- und Kirchengeschichte im engeren Sinne (mit besonderer Beachtung der Konfessionskunde zum besseren Verständnis der altorientalischen Kirchen). Die Entwicklungen in Asien sind im Zusammenhang der missionarischen Expansion, der theologischen Auseinandersetzungen und der daraus resultierenden Zersplitterung der Konfessionen zu verstehen (S. XI).

Im Gegensatz zu Moffett (s.o.), der sich mehr auf Persien beschränkt, geht Wetzels stärker auf die Entwicklungen der drei großen aus den christologischen Streitigkeiten hervorgegangenen altorientalischen Konfessionen auch im vorderasiatischen Raum ein. Von ihren Ursprüngen an verfolgt er die Wege der orthodoxen (chalcedonensischen), nestorianischen und monophysitischen Kirchen und ihrer jeweiligen Ableger. Wetzels versteht es, auf knappem Raum die verwinkelten Vorgänge verständlich zu machen. Besondere Erwähnung kommt der Missionstätigkeit der Nestorianischen Kirche zu, die sich entlang der ›Seidenstraße‹ von Persien über Indien bis nach China (und evtl. auch bis nach Indonesien [S. 142]) erstreckte. Das achte Kapitel über den Zusammenbruch der alten asiatischen Christenheit enthält eine interessante Tabelle, die die Entwicklung des Christentums in den ersten 15 Jahrhunderten anhand der prozentualen Anteile in Asien, Afrika und Europa darstellt. Während Asien im Jahr 500 fast 50% der Weltchristenheit ausmachte, waren es im Jahr 1500 nur noch 4%. In Europa waren die Christen in dem gleichen Zeitraum von 32,7% auf 94,2% angewachsen (vgl. eine entsprechende Aufstellung für 1800-1994 auf S. 533).

Das neunte Kapitel (S. 172-187) stellt eine Reflexion zur Kontinuität der Kirchengeschichte Asiens und den Übergang zu den Kapiteln

10-15 dar. Wetzel zeigt den auf Westasien und Südindien reduzierten und doch nicht abgebrochenen Weg der alten asiatischen Kirchen auf. Er macht überzeugend (am Beispiel Indonesiens) deutlich, daß es »in einem kulturellen Kontext, in welchem dem Einfluß der indischen und arabischen Kultur eine große Bedeutung zukommt, ... für das Selbstverständnis der Christen durchaus nicht ohne Bedeutung (ist), daß es in beiden Kulturkreisen, dem indischen und dem arabischen, seit frühester Zeit eine einheimische Kirche und Christenheit gegeben hat und bis heute gibt« (S. 185).

In den letzten sechs Kapiteln (S. 187-580) werden die Entwicklungen vom Beginn der von außerhalb Asiens kommenden Missionsunternehmungen bis in die Gegenwart hinein beschrieben. Waren die Ausführungen über die erste Epoche der asiatischen Kirchengeschichte (als Bestandteil der Universalkirchengeschichte) knapper gehalten (S. XII), so wird die Darstellung der zweiten Epoche, die sachgemäß einen kolonial- und missionsgeschichtlichen Charakter annimmt, nun ausführlicher. Wie im ersten Teil seiner Arbeit, so folgt Wetzel auch hier grundsätzlich zunächst chronologischen und, wo der Zusammenhang es erfordert, dann auch geographischen oder sachlichen Gesichtspunkten.

Zunächst wird die römisch-katholische Mission im 16. und 17. Jahrhundert mit ihren zwei »Wellen«, der franziskanisch-dominikanischen und der jesuitischen (Franz Xaver, S. 197) dargestellt (S. 187-225). Entscheidend war die Errichtung der »Congregatio de propaganda fide« durch Papst Gregor XV. im Jahre 1622, um die Mission aus ihrer politischen »Umklammerung« (S. 193) durch Spanien und Portugal zu befreien. Der katholischen Patronatsmission folgen die protestantischen (niederländischen) Herrscher, die ebenfalls nach dem Prinzip *cuius regio eius religio* 1605 auf Ambon (Molukkeninseln) die erste reformierte Kirche auf außereuropäischem Boden »gründen« (S. 239ff).

Erst hundert Jahre später setzt mit der dänisch-halleschen Mission die vom Pietismus getragene »freiwillige« Missionsarbeit ein (S. 271ff). Als die römisch-katholische Mission zum Ende des 18. Jahrhunderts hin ihre größte Krise erfuhr (Verbot des Jesuitenordens 1773 und der Propaganda-Kongregation 1808; S. 255-258), erlebte die protestantische Mission mit W. Carey 1793 einen Aufbruch, der das ganze 19. Jahrhundert über zunehmen und die Geschichte der Christenheit in Asien entscheidend verändern sollte (S. 292-412). Der Darstellung dieses Aufbruchs und seiner Folgen im Entstehen einer lebendigen evangelischen Christenheit in Asien widmet der Autor einen entsprechend großen Raum.

In den letzten beiden Kapiteln schildert Wetzel den Anbruch einer neuen Epoche der asiatischen Kirchengeschichte nach dem zweiten

Weltkrieg: die Phase der Selbständigkeit der asiatischen Kirche. Äußerer Auslöser dieser Epoche ist das Unabhängigwerden der meisten Länder Asiens von der Kolonialherrschaft. Eine besondere Rolle kommt in diesem Zusammenhang den Geschehnissen in China zu, wo das Christentum Ende der sechziger Jahre ausgelöscht zu werden drohte. In den letzten Jahrzehnten aber und heute wächst die Kirche innerhalb und außerhalb des Chinesischen Christenrates wie nie zuvor, übrigens ohne die Hilfe westlicher Missionare (S. 467-478, 534-537).

Die Selbständigkeit des asiatischen Protestantismus zeigt sich an seinem Eintritt in die Phase der eigentlichen Kirchen-, Theologie- und Missionsgeschichte. Eine entscheidende Rolle spielt dabei die evangelikale Bewegung, die seit 1951 (Gründung der World Evangelical Fellowship [WEF]) in vielen Ländern Asiens Wurzeln geschlagen hat und fast drei Viertel der Protestanten ausmacht (S. 568). Vielleicht hätte angesichts dieser Tatsache die Darstellung mancher evangelikaler Strukturen in Asien, z.B. der Evangelical Fellowship of Asia (EFA) oder der Asia Missions Association (AMA), etwas ausführlicher sein können. Diese Bewegung bildet jedenfalls neben dem wachsenden charismatischen Aufbruch und den Kirchen des ökumenischen Weltkirchenrates eine der drei großen Strömungen im asiatischen Protestantismus.

Im letzten Kapitel reflektiert Wetzel die aktuelle Stellung und Bedeutung des asiatischen Protestantismus im Gegenüber zum römischen Katholizismus, dessen Vormachtsstellung er abgelöst hat (S. 538), und innerhalb der Weltchristenheit. Hier nimmt der Protestantismus eine immer wichtiger werdende Rolle in Theologie, Mission und weltweiter Zusammenarbeit im ÖRK, vor allem aber auch in der WEF ein. Letztere hat ihren Sitz 1987 nach Singapur verlegt, ihr internationaler Direktor ist Augustin Vencer, ein Filipino (S. 572f). Das ist eines der Signale der Schwerpunktverschiebung in der Christenheit aus der westlichen Welt in die Zwei-Drittel-Welt, vor allem nach Asien.

Eine Besonderheit des vorliegenden Buches liegt in den »Fragen an die Kirchengeschichte«, in denen Wetzel im Anschluß an jedes Kapitel versucht, die dargestellten Tatsachen biblisch-theologisch und geistlich zu bewerten. Dabei hütet er sich vor allzu einfachen Schlüssen und bemüht sich – m.E. meist mit Erfolg –, der Komplexität der Geschichte Rechnung zu tragen. Ich halte das für eine gelungene und mutige Art, über die bloße Darstellung hinaus dem Leser (gerade aus dem Raum der Gemeinde) Anhaltspunkte (oder auch Kontrapunkte) für eine biblisch orientierte Urteilsbildung und eigene Schlußfolgerungen zu geben.

Nach einem Register sucht man leider vergeblich. Die detaillierte Gliederung kann diesen Mangel nicht ganz ausgleichen. Auch die Beifügung einiger geographischer Karten zur Orientierung des Lesers wäre hilfreich gewesen. Die Bibliographie (S. 585-605) ist nach Literaturtypen, Sachgebieten und geographischen Gesichtspunkten in 25 Abschnitte unterteilt. Leider wird nicht klar, welche Bedeutung den fettgedruckten Hervorhebungen zukommt. Es bliebe auch anzumerken, daß wohl die ursprüngliche Form des Buches als Vorlesung in indonesischer Sprache (S. IX) naturgemäß zu (kleineren) Wiederholungen am Anfang neuer Abschnitte und Kapitel geführt hat (z.B. S. 285/295). Das Druckbild ist nach didaktischen Gesichtspunkten gestaltet (verschiedene Schrifttypen, -größen und Unterstreichungen zur Hervorhebung von Personen-, Körperschafts-, Ortsnamen, Zitaten, Überschriften, Fußnoten, Betonungen des Autors etc.). Diese Einrichtung (die etwas an die Seitengestaltung in Karl Heussis *Kompendium der Kirchengeschichte* erinnert) erleichtert das Auffinden von Stichworten und einen schnellen Überblick. In den zahlreichen Fußnoten (969 allein im 14. Kapitel) finden sich weiterführende Literaturangaben, die ein vertiefendes Studium zu Teilgebieten erleichtern. Nicht immer finden sich die Literaturangaben der Anmerkungen auch in der Bibliographie wieder.

Mit seiner Kirchengeschichte Asiens hat Klaus Wetzel eine wichtige Arbeit vorgelegt, die durch einen weiten inhaltlichen und aktuellen Horizont, eine zielgerichtete Aufarbeitung und klare Durchführung überzeugt. Das Auseinanderhalten von Darstellung und Bewertung aus evangelikalem Blickwinkel halte ich für sehr gelungen. Ich wünsche diesem gründlichen und Neuland betretenden Buch eine weite Leserschaft – nicht nur unter Theologen, Historikern und Missionsleuten. Es führt unseren Blick weit über unser eigenes Land und unsere Zeit hinaus, um Gottes Wirken und den Weg der Gemeinde Jesu in der Welt Asiens verfolgen zu können. Gerade darin hat es Bedeutung für die Gemeinde Jesu in unserem Land in einer Zeit der ›Globalisierung‹ unseres Lebens. Denn »die Gemeinden Asiens, Afrikas, Lateinamerikas und im Pazifik sind nun zentral für den christlichen Glauben, hier werden entscheidende Weichen für die Gegenwart und Zukunft der Christenheit gestellt« (Andrew Walls, Direktor des ›Centre for the Study of Christianity in the non-western world‹, Edinburgh; zitiert bei Osei-Mensah, »The Challenge of Christian Leadership in Africa Today«, in: *East African Journal for Evangelical Theology* 8:2 [1989], S. 1, übers. v. Verf.).

Friedemann Walldorf

Weitere Literatur:

- Geschichte der christlichen Spiritualität*. Band 2: *Hochmittelalter und Reformation*. Hg. Jill Raitt in Verbindung mit Bernard McGinn und John Meyendorff. Würzburg: Echter, 1995. 488 S., Abb., DM 78,-
- Wolf-Dieter Hauschild. *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*. Band 1: *Alte Kirche und Mittelalter*. Gütersloh: Gütersloher Verlagsanstalt, 1995. 693 S., DM 78,-

2. Alte Kirche

Predigt in der Alten Kirche. Hg. E. Mühlenberg und J. van Oort. Kampen: Kok Pharos, 1994. 121 S., f 67,50

Die Aufsätze dieses Bandes gehen auf Vorträge zurück, die bei der Tagung der patristischen Arbeitsgemeinschaft in Herrnhut (2.-5.1. 1993) gehalten wurden. Nachdem sich diese AG früher mit *Juden und Christen in der Antike* (hg. v. J. van Amersfoort und J. van Oort) und der *Christlichen Exegese zwischen Nicaea und Calcedon* (J. van Oort und U. Wickert, beide ebenfalls bei Kok Pharos) beschäftigt hat, geht es nun in fünf Runden um einige Aspekte der Geschichte und Bedeutung patristischer Homiletik. Der Vortragsstil wurde weitgehend beibehalten. Griechisch- und Lateinkenntnisse sind teilweise vorausgesetzt, in anderen Beiträgen erscheinen (oft umfangreiche) Zitate in den Originalsprachen in Fußnoten.

E. Mühlenberg (Göttingen) widmet sich in »Augustins Predigten« (S. 9-24) den ca. 700 erhaltenen Predigten des Bischofs von Hippo. Er behandelt A.s systematische Aussagen zur Predigt (z.B. »Gott hat mich zum Austeiler bestellt ... Wir reden, aber der Herr selbst lehrt« und seine Predigtlehre in *De doctrina Christiana*) (S. 10-12) und fragt mit A.: »Warum muß Gott beim Predigen mithelfen?« (S. 12-15). Es geht um Rolle und Bedeutung der beim Leser als bekannt vorausgesetzten Bibel und deren homiletische Entfaltung (an Einzelbeispielen erläutert). »A. bringt für sein Predigen die ganze Theologie mit« (S. 17-19). Abschließend untersucht Mühlenberg, wie für A. Gott im Predigen und durch das Mittel der Predigt gegenwärtig ist.

C. Schäublin (Bern) zeigt in seinem Beitrag »Zum paganen Umfeld der christlichen Predigt« (S. 25-49), daß die Predigten von Augustin

und Hieronymus, obwohl sie genügend Anleihen und Spuren antiker Redekunst aufweisen (bei A. als ehemaligem Rhetoren nicht verwunderlich), dennoch etwas Neues sind (Gattungsbestimmung und Abgrenzung zur Diatribe u. Deklamation; S. 26, 32, 45-46): »Der entscheidende Unterschied liegt im Wirklichkeitsbezug der Predigt« (S. 49). Die schriftauslegende Homilie (»Ansprache im Anschluß an die gottesdienstliche Verlesung biblischer Schriften«; S. 27) hat kaum einen Vorläufer. Schäublin gelingt es zu zeigen, wie rhetorische Ausbildung und Fähigkeiten – bei allen Unterschieden und Abgrenzungen – den eigentlichen Predigtvortrag der alten Kirche geprägt und bereichert haben, ohne ihren wesentlichen Inhalt zu verfälschen. Es geht um Kontakt und unmittelbaren Austausch mit den Hörern, deren Reaktion und Vortragsweise: »Doch nicht nur die Länge einer Predigt könnte die Zuhörer überfordern; vielmehr gilt es um der Einfacheren willen auch einfacher zu sprechen ... Um nicht lästig zu fallen, wird man Wiederholungen von Bekanntem tunlich vermeiden« (S. 39). Abschließend plädiert Schäublin: »Insgesamt wäre es gut, wenn man davon abkäme, in der Verbindung mit der Rhetorik den eigentlichen Sündenfall der Predigt zu sehen«.

E. Junod (Lausanne) fragt »Wodurch unterscheiden sich die Homilien des Origenes von seinen Kommentaren?« (S. 50-81). Nachdem beide Genres beschrieben und durch Beispiele erläutert werden (S. 53-62), folgert Junod: »Zweck der Homilien ist die selektive Erklärung des biblischen Textes mit dem Ziel, ›die Kirche zu erbauen«« (S. 62), »zu lehren, was allen nützlich ist« (S. 77). Sie sind selektiv aufgrund der äußeren Bedingungen (Zeit, Länge und Art der *lectio*). Junod bespricht den Unterschied von ›jedes Wort auslegen‹ und ›die Kirche erbauen‹ (S. 65; »Der Kommentar muß sich zu dem ganzen Text äußern, ohne unbedingt die ganze Kirche dabei anzusprechen, während die Homilie auf die gesamte Kirche ausgerichtet ist, ohne unbedingt den gesamten Text unter all seinen Aspekten behandeln zu können«; S. 67). »Gemäß dem von Paulus gegebenen Beispiel (will Origenes) den Schleier lüften« (S. 67f). Origenes muß sich als ›strenger Redner‹ verteidigen: »Ich erscheine euch vielleicht als recht streng, aber ich kann doch nicht ›mit Kalk eine Wand übertünchen‹ (vgl. Hes 13.10), die schon bröckelt.« »... es ist die Aufgabe des Predigers anzuklagen, um zu bekehren« (S. 70-72; *Gen. Hom.* 10.1). Es geht um »Zurückhaltung in der Behandlung von Lehrfragen und der Ergründung einzelner ›Geheimnisse«« (S. 72-77; erläutert am Beispiel der Verstockung von Pharaos Herz). Predigt muß berücksichtigen, daß es unter den Hörern ›Einfachere‹ und ›Vollkommenere‹ gibt, und muß »also einen Mittelweg finden, dabei ›den Seelen (ihrer) Hörer Gutes‹ zu tun, d.h., eine solche Auslegung zu

geben, die sowohl für die einen als auch für die anderen von Nutzen ist« (S. 80).

W. Stoellgers Aufsatz (Hannover) untersucht eine konkrete Predigt in »Johannes Chrysostomos bei der Predigtarbeit: Bemerkungen zu Hom. 2 in Mt« (über Mt 1,1; S. 82-114). In seinem sehr gelehrten Beitrag (z.B. drei Zeilen Text und 43 Zeilen kleingedruckte Fußnoten, S. 97) schweift Stoellger streckenweise weit von der Predigtarbeit ab: Ausführlich wird dargestellt, wie verschiedene Väter vor Johannes Chrysostomos (JC) zu beweisen suchten, daß Christus aus dem Geschlecht Davids stammt (über die davidische Herkunft Marias), wo darin die Schwierigkeiten liegen, warum diese Frage wichtig war und welche ihrer Argumente der Antiochener JC (auch in anderen Predigten) aufgegriffen hat (ab S. 84). Ist man an genau dieser Frage interessiert, findet man bei S. eine hervorragende Abhandlung, die wohl viel Material seiner Heidelberger Dissertation (1973) zum Marienbild des JC enthält (zum ntl. Befund vgl. R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, 2. ed. [London: C. Chapman, 1993], S. 505-512 [Lit.]; Appendix II »Davidic Descent«). Doch widmet der Prediger selbst dieser Frage nur zwei der insgesamt 11 Paragraphen (nach der engl. Schaff-Ausgabe). Die anderen Abschnitte (§§ 1-7, 9-11) werden nur summarisch wiedergegeben (S. 82-84). Wenn Hom. 2 nicht dem normalen zweiteiligen Typus (von Textauslegung und aktualisierender Rede im paränetischen Teil) entspricht, wäre eine andere Homilie u.U. hilfreicher gewesen. Als Gesamtinterpretation dieser Homilie ist der Beitrag ungenügend. Freilich wünscht man sich Prediger und Hörer, die bereit sind, biblisch-theologische und dogmatisch wichtige Fragen zu verstehen und zur Lösung u.U. gemeinsam in den exegetischen Nahkampf zu treten. Hier kann man von JC lernen, der »durchaus auch akademischer Exeget und Lehrer sein (wollte), nicht nur ein auf die Erfordernisse des Tages beschränkter Kirchenmann und Prediger« (S. 114).

H.G. Thümmel (Greifswald) behandelt in »Materialien zum liturgischen Ort der Predigt in der Alten Kirche« (S. 115-122) das Verhältnis von gehaltener und schriftlich überlieferter Predigt, fragt nach Identität des Predigers (Bischof, Presbyter, Priester), Häufigkeit und Rhythmus von Predigten im Kirchenjahr. Vorbildlich ist, daß während der vierzigstägigen Fastenzeit, der Oster- und Pfingstwoche, oft »über größere zusammenhängende Textpartien der Hl. Schrift, über einzelne biblische Bücher gepredigt wurde« (S. 119). Die Predigt dauert von zehn Minuten bis zu zwei Stunden. Nach einem Abschnitt zur Raumordnung in den Kirchen des 4./5. Jh. (S. 120f) kommt der bei weitem amüsanteste Teil des Bändchens: die altkirchlichen Predigthörer (S. 121f). Sie klatschen Beifall, schwenken Tücher und bekunden auf andere Weise ihre Stimmung. Sie rufen dazwischen und werden

zur Ruhe ermahnt. Sie nörgeln an der Predigt und stellen den Prediger u.U. nach der Predigt zur Rede. Sie sollen den Predigttext schon im voraus lesen, sich über die Predigt in den Familien unterhalten, sie aufgrund ihrer Notizen nacharbeiten und das Gehörte weitersagen. Doch müssen sie sich auch sagen lassen, »ohne Geld zum Gottesdienst zu kommen, damit sie ungestört zuhören können und nicht auf Taschendiebe achten müssen« (S. 122)!

Hervorragend ist der abschließende »Rückblick und Ausblick« (S. 123-128) der Herausgeber. Hier wird zusammengefaßt und die einzelnen Beiträge in ein weiteres Koordinatensystem gesetzt. Auf offene Fragen, der Thematik inhärente Problemstellungen und Desiderata weiterer Forschung wird hingewiesen. Will man sich in Forschung und Lehre mit dem Thema des Bändchens näher beschäftigen, findet man hier die notwendigen bibliographischen Hinweise auf einige Überblicksdarstellungen und einzelnen Vätern gewidmete Arbeiten (v.a. Lit. zu den drei »Kappadokiern«). Namenregister (S. 129-132) und Bibelstellenverzeichnis (S. 133f) folgen den Aufsätzen.

Sowohl die heidnische Umwelt, die antike rhetorische Tradition und der liturgische Ort der patristischen Predigt kommen zur Sprache. Neben der Verhältnisbestimmung christlicher Predigt zu antiker Rhetorik wäre ein interessanter Beitrag gewesen, nachzufragen, ob und inwieweit sich die Predigt der alten Kirche an den im Neuen Testament aufgezeichneten Predigten orientiert (z.B. Mt 5-7; immer wieder wurde Hebr 1-12 in der Forschung als Homilie klassifiziert, vgl. O. Michel). Muß man die großen Missionsreden der Apostelgeschichte dabei vernachlässigen (S. 126)? Ist wirklich »unerwiesen, ob Christen in der Öffentlichkeit Missionspredigten hielten«? Hier wird ohne Rücksicht auf durchaus überzeugende konservative Positionen (z.B. F.F. Bruce) vorschnell auf historisch-kritischen »Ergebnissen« aufgebaut. Ist die Predigt der alten Kirche von der Predigtweise des palästinischen oder hellenistischen Judentums geprägt (jedoch Hinweise in »Rückblick und Ausblick«)? Ferner könnte man fragen, wie sich die aufgezeichnete patristische Predigt zu anderen, auf Erbauung abzielenden literarischen Gattungen ihrer Zeit verhält (z.B. Heiligenviten, Märtyrerakte, Briefe). Einige Sätze zum jeweiligen Werdegang und Forschungsschwerpunkt der Verfasser und knappe Informationen zur patristischen Arbeitsgemeinschaft, ggf. mit Kontaktanschrift, würden eine persönliche Note abgeben.

Empfehlen mag man das Buch den an Kirchengeschichte und Homiletik interessierten Lesern. Doch auch heutige Prediger werden, neben manchem Schmunzeln, reichlich Anregung finden und sich dabei auch öfters in Theorie und Praxis der Predigten der Väter ein kritisches Anfragen gefallen lassen müssen. Man denkt z.B. an Müh-

lenbergs Ausführungen zur Rolle des Gebets und der Predigtvorbereitung bei Augustin (S. 12-15). Heutige Prediger werden ihren Hörern weder alles mitteilen noch zur Nachahmung empfehlen wollen, was Thümmel für die altkirchlichen Predigthörer erarbeitet hat. Der nächste Band dieser Serie (für Nov. 1995 angekündigt) beschäftigt sich mit der *Rezeption der christologischen Formel von Chalcedon* (hg. v. J. van Oort und J. Roldanus).

Christoph Stenschke

Armin Sierszyn. *2000 Jahre Kirchengeschichte. Band 1: Von den Anfängen bis zum Untergang des weströmischen Reiches*. Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1995. 352 S., DM 39,95

Mit dem vorliegenden Buch eröffnet Armin Sierszyn, Dozent an der Staatsunabhängigen Theologischen Hochschule Basel (STH Basel), ein vierbändiges Werk, in dem er die nunmehr 2000 Jahre der Kirchengeschichte nachzeichnen möchte. Der erste, 352 Seiten starke Band beschäftigt sich mit der Frühkirche bis zum Untergang des weströmischen Reiches.

Bei der Vielzahl von guten kirchengeschichtlichen Gesamtdarstellungen, die auf dem Fachmarkt erhältlich sind, drängt sich die Frage auf, worin das Spezifikum dieses neuerlichen Entwurfs zu suchen ist. Tatsächlich geht es dem Autor nicht um einen neuen wissenschaftlichen Ansatz oder um eine Darstellung, in der die neuesten Ergebnisse historischer Forschung in den Mittelpunkt gerückt werden. Ziel des Buchs ist eine flüssige und allgemeinverständliche Darstellung der Geschichte des Christentums, die von theologischen Laien und von »Einsteigern« in die Disziplin der Kirchengeschichte verstanden wird. Daß der Autor allerdings auch den Fachkundigen nicht ganz aus dem Gesichtsfeld verliert, wird an den zahlreichen Fußnoten ersichtlich, die auf lateinische und griechische Quellen verweisen. Ein Laie wird wohl schwerlich Zugang zu ihnen finden. Tatsächlich ist es dem Autor gelungen, in einer anschaulichen und zeitgemäßen Sprache durch die Geschichte der Alten Kirchen hindurchzuführen. Das Buch liest sich erfreulich flüssig und läßt Erinnerungen an verstaubtes Historikerdeutsch schnell vergessen. Der narrative Schreibstil, der in präsentischer Zeitform gehalten ist, unterstützt außerdem das Anliegen des Autors, die Aktualität und Relevanz der in der Frühkirche oft leidvoll durchrungenen Fragestellungen deutlich werden zu lassen.

Inhaltlich führt Sierszyn seine Leser durch alle wichtigen Topoi der frühen Kirchengeschichte. Beginnend mit der Ausbreitung des Christentums bespricht er die Ära der Christenverfolgungen genauso wie das Ringen um die richtige Lehre im Kampf gegen Gnosis, Manichäismus und Neuplatonismus. Einen breiten Raum nimmt die Besprechung der apostolischen Väter, der Kirchenväter und der theologischen Kämpfe im 4. und 5. Jahrhundert ein. Das Mönchtum, dem der Autor bei aller kritischen Distanz großen Respekt entgegenbringt – so zumindest läßt er es uns in seinem Vorwort wissen –, wird besonders ausführlich besprochen und soll uns modernen Menschen die große »Lebenskompetenz« dieser Altvordern vor Augen halten. Kanonbildung, Entstehung der Bekenntnisformeln, die Ausformung fester Strukturen bis hin zur Entstehung des Papsttums und die Wende zur römischen Reichskirche gehören ebenfalls zum Inhalt des Buchs und runden es zu einer umfassenden Darstellung ab. Es gibt nur wenige Themen, die nicht in irgendeiner Form angesprochen würden. Zusammenfassend könnte man sagen: ein frisch geschriebenes und engagiertes Buch, das fundiertes Sachwissen vermittelt und anschaulich und allgemeinverständlich in die frühe Kirchengeschichte einführt. Diesem positiven Gesamteindruck stehen aber auch deutliche Schwachstellen des Buchs gegenüber.

Der Wunsch nach Allgemeinverständlichkeit und Überblick ist an vielen Stellen mit einer etwas schmalen Decke an Sachinformationen und detaillierteren Auseinandersetzungen erkaufte. Auch in dem Wissen, daß die Kunst einer verständlichen Darstellung der Kirchengeschichte im Filtern der Fakten und im Auslassen von »unnötigen« Fakten besteht, wäre eine breitere Diskussion vieler Themen dennoch sehr wünschenswert gewesen. Wer beispielsweise in dem Kapitel »Das Christentum und die Frau« eine differenzierte Untersuchung der Thematik erwartet, wird bald erkennen, daß er zu anderen Werken wird Zuflucht nehmen müssen. Im wesentlichen wird der neutestamentliche Befund dargestellt, während die Epoche vom 2.-6. Jahrhunderts nur mit wenigen, sehr allgemein gehaltenen Absätzen bedacht wird. Der Eindruck, daß die Sachinformation etwas kurz kommt, drängt sich auch in anderen Kapiteln des Buchs auf, in denen wichtige Themen höchstens anklingen, ohne daß es zu einer differenzierteren Betrachtung käme. Die Auswahl der Fakten, ihre Beschreibung und Deutung werden deshalb auf einen sachkundigen Leser bisweilen etwas mager wirken und immer wieder nach inhaltlichen Ergänzungen und alternativen Deutungen verlangen. Das vorliegende Buch führt in die Kirchengeschichte eben nur ein, es ersetzt aber kein klassisches Kompendium und vermittelt dem Leser auch keinen Einblick in die kirchenhistorische Fachdiskussion. Hinzu kommt, daß der Autor die angeführ-

ten Quellentexte für den unkundigen Leser nicht immer kritisch genug bewertet und aufarbeitet. Wenn beispielsweise die Viten eines Antonius oder Benedikt anhand zeitgenössischer Quellen geschildert werden, müßte zwischen legendenhafter Ausschmückung und historischer Wirklichkeit, soweit wir sie denn rekonstruieren können, deutlicher unterschieden werden. Historische Darstellung, narrative ausschmückende Stilelemente und geistliche Deutung miteinander zu verbinden kann gelegentlich zu einer Gratwanderung werden.

Trotz dieser kritischen Bemerkungen wird das vorliegende Buch all denen eine Bereicherung sein, die beginnen, sich mit der Geschichte der Christenheit aus privatem oder studentischem Interesse auseinanderzusetzen, und für die die trockene Fachliteratur mit einer Überfülle an historischen Fakten, wie sie der Klassiker »Heussi« bietet, eine schwer zu verdauende Kost wäre.

Wolfgang Klippert

Ekkehard W. Stegemann und Wolfgang Stegemann. *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1995. 416 S., DM 44,80

Das Buch erfreut durch seine Umschlaggestaltung: Die sogenannte »Mona Lisa von Sepphoris« ist abgebildet, jenes berühmte, seit kurzem am Fundort, im westgaliläischen Zippori, der Öffentlichkeit zugängliche Mosaik einer bezaubernden jungen Frau des ausgehenden 3. Jahrhunderts. Mit urchristlicher Sozialgeschichte hat dieses Bildnis aus einer römischen Villa gleichwohl nur am Rande zu tun, da es weder christlich noch jüdisch ist und mit Christusgemeinden in der mediterranen Welt nur unter der Voraussetzung zusammengebracht werden kann, daß nun einmal die Christen in einer realen Umwelt lebten, zu der auch römische Villen und schöne Frauen gehörten. Man könnte wohl ebenso auch eine Sozialgeschichte der Christen im 20. Jahrhundert durch ein Foto Marilyn Monroes oder Claudia Schiffers illustrieren.

Damit ist zugleich eine Problematik des vorliegenden Buches angezeigt: Welche Informationen besitzen wir über das Umfeld des frühen Christentums, und welche tragen zu einem besseren Verständnis christlicher Ursprünge und christlicher Entwicklung bei? Die Frage ist nicht neu. Vor allem in der angelsächsischen Forschung, aber auch in Deutschland, nicht zuletzt seit den viel diskutierten Publikationen

Peter Lampes und Wolfgang Wischmeyers, wird sie seit langem gestellt – und unterschiedlich beantwortet. Der Rezensent hatte sich mit ihr auseinanderzusetzen, als er eine Ausstellung über die Verbreitung des Christentums in den ersten Jahrhunderten vorbereitete und klären mußte, welche Objekte zur Illustrierung dieser Anfänge dienen können, von Inschriften über Papyri bis zu Skulpturen, Haushaltsgegenständen, Schmuck, Münzen, Sarkophagen, Ossuarien, Schatzfunden und Grabmemorien. Und hier ergibt sich bereits die erste Verwunderung: Realien, das heißt die tatsächlichen Funde aus der Zeit, spielen in diesem Buch so gut wie keine Rolle. Gerade am Beispiel der für die Autoren so wichtigen sozialen Rolle und Situation von Frauen ist diese Unterlassung schmerzlich spürbar: was ließe sich nicht zeigen und – sicher auch kontrovers – diskutieren am Spannungsbogen zwischen jener Miriam, deren Ossuar im Familiengrab der Kaiaphas-Sippe in Ost-Talpiot entdeckt wurde, mit einer Münze (Herodes Agrippas II.) im Mund ihres Schädels als Indiz für die Befolgung der paganen Sitte – im Herzen der hohepriesterlichen Familie! –, dem Fährmann Charon den Obolus für die Bootsreise in die Unterwelt zu zahlen, bis hin zur alten, archäologisch immer wieder erörterten Tradition, daß die Kirche Santa Prisca auf dem Aventin in Rom auf dem Haus jener Prisca steht, die als wohlhabende Freigelassene der ›gens Prisca‹ mit einem international tätigen Unternehmer namens Aquila verheiratet war und als Mäzenin des Paulus auftrat. Davon nichts bei Stegemann/Stegemann, sondern nur der karge Satz: »Wie bei den Männern gehört allerdings auch die überwiegende Mehrheit der Frauen zur Unterschicht. Für Prisca ergibt sich diese Zuordnung schon aus ihrer Berufstätigkeit (Apg 18,2)« (S. 334). Eine abenteuerlich-apodiktische Formulierung, ohne Beleg und gegen alle (unerörterten) Alternativen.

Was etwa wäre zu gewinnen gewesen aus einer Erörterung der alten Frage, ob Junia (Röm 16,7) eine Frau oder ein Mann war – philologisch ist das zwar längst zugunsten der weiblichen Lösung entschieden, doch allein die Tatsache, daß es die Frage gab und in manchen Kreisen noch immer gibt, ist mit allen Konsequenzen ein Phänomen der urchristlichen Sozialgeschichte. Statt dessen wird kommentarlos davon ausgegangen, daß Junia eine Frau und Apostolin war, und dennoch können sich Stegemann/Stegemann nicht entscheiden, ob »eine eheliche oder sonstige Beziehung zu einem Mann nur vermutet werden kann« (S. 332f) oder ob sie »offenkundig mit einem Mann (Andronikus) zusammengearbeitet hat« (S. 337).

Solche Beispiele stehen *pars pro toto*; unklar ist vor allem immer wieder, nach welchen Maßstäben die Autoren entscheiden, wann und warum sie die neutestamentlichen Quellen für bare Münze nehmen

und wann – und warum – sie das andernorts nicht tun. Sie sind, naturgemäß, befangen in herkömmlicher Methodenabhängigkeit, wie sie Neutestamentler, anders als Althistoriker und Altphilologen, noch immer akzeptieren. Mehr als einmal, beispielsweise bei der Pyramide der sozialen Schichtung in der jüdischen Gesellschaft Israels (S. 127) oder der unbenutzbaren, weil maßstabfreien und undifferenzierten Tabelle über Kosten und Preise (S. 48), bedauert man, daß das Autorenteam aus zwei Neutestamentlern besteht, und nur aus solchen: Soziologen, Demographen, Historiker, Archäologen und Philologen wurden offenbar nicht zu Rate gezogen, geschweige denn interdisziplinär um Mitarbeit gebeten.

Wenn man das Buch dennoch heranziehen sollte, trotz solcher und weiterer Mängel, trotz der sehr einseitig selektiven Bibliographie und des fehlenden Namens- und Ortsindex, dann nicht, weil es eine für das Studium geeignete, zuverlässige Einführungsmonographie wäre. Es ist vielmehr ein ungemein nützliches Lehrbeispiel für die Fülle von Deutungen, die Neutestamentler auf dem heutigen Methodenstand den neutestamentlichen Quellen entnehmen – daran ist in der Tat vieles wertvoll und weiterführend –, und wie sie zugleich befangen bleiben in einem Vorabwissen, das ihre Wege und Deutungen mehr als einmal gravierend beeinträchtigt. Es ist, mit anderen Worten, ein Buch, das anregt und herausfordert zu einer interdisziplinär erarbeiteten urchristlichen Sozialgeschichte, in der die Vielfalt der Realien und die Nüchternheit der Geschichtswissenschaften eine wesentliche Rolle übernehmen müssen.

Carsten Peter Thiede

Weitere Literatur:

- Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung.* Hg. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase. Teil II: *Principat*. Band 26,2: *Religion: Vorkonstantinisches Christentum, Neues Testament.* Hg. Wolfgang Haase. Berlin, New York: de Gruyter, 1995. 1068 S., DM 760,-
- Winrich A. Löhr. *Basilides und seine Schule: Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts.* Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 83. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. X, 414 S. DM 168,-
- Christoph Marksches. *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen*

(364-381 n. Chr.). Beiträge zur historischen Theologie 90. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. XII, 286 S. DM 178,-

3. Mittelalter

Gert Haendler. *Von der Reichskirche Ottos I. zur Papstherrschaft Gregors VII.* Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen. Hg. von Ulrich Gäbler, Gert Haendler und Joachim Rogge. Band I/9. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 1994. 176 S., DM 21,50

Mit diesem Band des Mitherausgebers Gert Haendler liegen nun alle elf Bände des von ihm betreuten ersten Teils (*Von der Alten Kirche bis zum Hohen Mittelalter*) der Reihe »Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen« vor. Ihr Ziel war es seit den ersten Planungen im Winter 1971/72, den von westlicher Literatur weithin abgeschnittenen Theologiestudenten in der ehemaligen DDR eine Hilfe zu bieten. Dankenswerterweise hat das ambitionierte und in der Tat für Studenten hervorragend geeignete Unternehmen die Wende überlebt. Nachdem die alte Evangelische Verlagsanstalt in Berlin aufgelöst und ein neuer Verlag gleichen Namens in Leipzig gegründet worden ist, scheint auch von dieser Seite her die Fortführung gesichert zu sein. Von den geplanten 37 Bänden der vier Teile stehen immerhin noch 20 aus. Gute Wünsche begleiten das Werk schon deshalb, weil seine Lieferungen im Gegensatz zu denen des ehemals westdeutschen Parallelunternehmens *Die Kirche in ihrer Geschichte* auch für Studenten erschwinglich sind.

Der vorliegende Band ist so aufgebaut, daß nach dem detaillierten Inhaltsverzeichnis vor dem eigentlichen Text die umfangreiche Bibliographie (S. 10-29) steht. Wenn auch aus der Fülle der Literatur ausgewählt werden mußte (Stand bis 1993), so findet der Benutzer hier doch breit gestreut und klug sortiert genügend Titel zur Weiterarbeit. Die dort genannten Titel werden zum Teil in den knappen Anmerkungen vollständig wiederholt, wobei die Angaben nicht immer übereinstimmen (z.B. Mayr-Harting S. 15 und S. 91 Anm. 23; Heidrich S. 23 und S. 165 Anm. 10; Theuerkauf S. 27 und S. 131 Anm. 16; bei Keller S. 14 muß die Seitenangabe S. 290-311 lauten). Der flüssig geschriebene Text des sorgfältig edierten Buches (kaum Druckfehler; S. 157 Anm. 26 muß es »Herbst 1075«, nicht 1975 heißen) verwendet aus-

fürhlich im Druckbild hervorgehobene, stets ins Deutsche übersetzte Quellenstücke, so daß der Benutzer die gebotenen Interpretationen selbst überprüfen kann. Dieses Verfahren ist schon deshalb zu begrüßen, weil so der Student sofort – freilich in kleinen Portionen – an die Quellen herangeführt wird. Da sie gelegentlich nach der Sammlung *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen* zitiert werden (z.B. S. 61 und 146f), muß er sich allerdings zumindest in diesen Fällen selbst um kritische Ausgaben bemühen. Den Abschluß bildet ein Personenregister (S. 174-176; Bonifatius ist hier merkwürdigerweise unter Winfrid eingeordnet).

Inhaltlich behandelt der Band in zwölf Kapiteln die Reichskirche unter den Ottonen und Saliern sowie die gregorianische Reform der Kirche bis zum Tode von Papst Gregor VII. im Jahre 1085. Es geht um jene spannungsgeladene Epoche, die mit der Einspannung der Reichskirche in die Belange des ostfränkischen Reiches unter Otto dem Großen einsetzte und mit dem dramatischen Streit zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. sowie dem Scheitern der hochgespannten Vorstellungen des Papsttums endete. In dieser Zeit zerbrach das aus der Idee des Monogenismus geborene Ideal der christlichen Universalität, also die Abstammung aller Menschen von dem einen Adam und das Zusammenleben der Völker in dem einen Glauben, das noch Karl der Große zur Regierung seines Vielvölkerreiches geschickt und kraftvoll zu nutzen gewußt hatte. Schon seine Nachfolger vermochten diese Einheitsvision nicht zu erfüllen, und auch die Instrumentalisierung der Bischöfe zu Reichsfürsten unter den Ottonen zeitigte nicht den gewünschten Erfolg. Die partikularen, oftmals von kleinräumigen Stammesinteressen bestimmten Kräfte erwiesen sich als stärker, und so wurde die »Spannung von Einheit des Königtums und polyethnischer Reichsstruktur« oder »von imperialer Einheit und landesherrlicher Vielfalt« zum heimlichen Hauptthema der deutschen Geschichte (Johannes Fried, *Der Weg in die Geschichte: Die Ursprünge Deutschlands bis 1024*, Berlin 1994, S. 19). Das Papsttum versuchte, wie schon im Frühmittelalter, die Einheitsvision aufrechtzuerhalten, geriet aber nach der an sich überfälligen Rezeption der von Cluny ausgehenden Klosterreform und nach der Krise der Reichskirche um 1054 in einen unheilvollen Streit mit der weltlichen Macht, die sich eben auch in heilsgeschichtlichen Zusammenhängen definierte. Aus dem Universalismus beider Mächte erwuchs die allmähliche Pluralisierung Europas. Der sogenannte Investiturstreit, bis heute mit klischeehaften Vorstellungen behaftet, war daher Ausdruck einer viel tiefer reichenden Krise, der Frage nach der rechten Ordnung in der Welt und der damit verbundenen Neuorientierung nämlich. Die lange selbstverständliche Welt des Frühmittelalters mit ihren archaischen

Strukturen war fragwürdig geworden und drohte in einem Prozeß der Ausdifferenzierung der Teilsysteme auseinanderzubrechen. In dieser Situation erwies sich die Spannung zwischen dem Vormachtsanspruch des Papsttums und dem theokratischen Amtsgedanken des Königtums als unüberbrückbar. Im 11. Jahrhundert prallten die Vorstellungen der Leitfiguren von *regnum* und *sacerdotium* aufeinander. Beide, Kirche und Staat, begannen danach, allmählich ein Bewußtsein ihrer Eigenständigkeit zu entwickeln. Bezogen auf den politischen Bereich könnte man das mit einem modernen Begriff auch einen Säkularisierungsschub nennen.

Da Haendler die Ergebnisse seiner traditionell angelegten Darstellung leider nicht eigens gebündelt hat, werden diese Zusammenhänge dem Benutzer erst allmählich deutlich. Die aufmerksame Lektüre enthüllt jedenfalls ein buntes Panorama dieser beiden wechselvollen Jahrhunderte, die für den Fortgang der europäischen Kirchengeschichte von kaum zu überschätzender Bedeutung gewesen sind.

Lutz E. v. Padberg

Lutz E. v. Padberg, *Mission und Christianisierung: Formen und Folgen bei Angelsachsen und Franken im 7. und 8. Jahrhundert*. Stuttgart: Franz Steiner, 1995. 419 S., 1 Abb., DM 136,–

Mit der vorliegenden Untersuchung hat sich der Autor, der an der Freien Theologischen Akademie in Gießen sowie an der Evangelischen Theologischen Fakultät in Leuven Kirchengeschichte lehrt, 1993 an der Universität Paderborn im Fach Mittelalterliche Geschichte habilitiert. Die Arbeit könnte ebensogut auch an einer theologischen Fakultät als kirchengeschichtliche Habilitationsschrift eingereicht worden sein; denn sie setzt sich zur Aufgabe, die christliche Fundierung Europas im Frühmittelalter durch die Missionierung zweier geschichtsträchtiger Völker, der Angelsachsen und der Franken, im Zusammenwirken zwischen kirchlichen Sendboten und politischen Herrschern zu erforschen. Die klare geographische, ethnische und chronologische Eingrenzung gilt dabei einem im höchsten Grade formativen Ausschnitt europäischer Kulturgeschichte überhaupt. Von den Auswirkungen sind alle späteren Generationen geprägt worden, bis sich schließlich in den letzten beiden Jahrhunderten jener ungeheure Zeitbruch der Moderne und Postmoderne vollzog, unter dessen Auswirkungen das damals angelegte Erbe mehr oder weniger bewußt preisgegeben wurde. Insofern stellt das Buch v. Padbergs – ohne dies

direkt anzusprechen – zugleich eine Art Spiegel dar, in welchem unsere heutige kulturgeschichtliche Degression tragisch sichtbar wird.

Der historische Rahmen ist abgesteckt durch zwei epochal signifikative Ereignisse, denen der Verfasser (Verf.) schon in früheren Arbeiten besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, nämlich der Entsendung des Benediktiner-Missionsbischofs Augustinus von Canterbury durch Papst Gregor den Großen im Jahre 596 und den Tod des Wynfrehth Bonifatius im Jahre 754. Die Verklammerung beider Gestalten sieht der Verf. zu Recht darin, daß es sich hier um eine einzige umfassende missionsgeschichtliche Bewegung gehandelt hat, in deren Verlauf die angelsächsischen Empfänger der christlichen Botschaft zu deren Trägern wurden und auf diese Weise dem Land und Volk ihres ethnischen Ursprungs ihren Dank abstatteten.

Die Geschichte der Missionierung bzw. Christianisierung Britanniens und Germaniens ist natürlich schon oft erforscht und dargestellt worden. In klassischer, bis heute nicht überholter Gestalt taten dies Albert Hauck und Hans von Schubert, deren großen Lehrbüchern und Einzeluntersuchungen der Verf. sich verpflichtet weiß – neben zahlreichen anderen älteren und modernen Autoren. Aber er bleibt dabei natürlich nicht stehen. Vielmehr stößt er vor zu den lateinischen Quellen, von deren reichlicher und gründlicher Auswertung der umfangreiche Anmerkungsapparat (er macht etwa 40% des Inhaltes aus) überzeugend Auskunft gibt.

Zur Begründung seines Unternehmens, den Christianisierungsprozeß unter den Angelsachsen und Franken trotz der unveränderten Quellenlage von Grund auf neu zu eruieren, verweist der Verf. auf das Aufkommen moderner Wissenschaftszweige, v.a. die sozial- und strukturgeschichtliche Forschung wie auch die Mentalitätsgeschichte, durch welche dem Geschehen neue Aspekte abgewonnen werden können. Er bemängelt jedoch bei deren bisheriger Anwendung auf die mittelalterliche Missionsgeschichte, daß ihr vielfach einseitiger Gebrauch zu erneuten Verzerrungen des Gesamtbildes geführt habe. Dem könne nur durch eine integrale Zusammenführung aller relevanten Aspekte begegnet werden. Dabei bringt der Verf. als seinen unverkennbar eigenen Beitrag auch die *theologische* Betrachtungsweise ein, ohne deren grundlegende Veranschlagung das frühmittelalterliche Geschichtsbild in der Tat zur ideologischen Karikatur verkommen würde. Dieser Gefahr weiß er immer wieder mit kräftigen Argumentationen zu wehren. In der Berücksichtigung der spirituellen Komponente geht der Verf. sogar so weit – und dies mit überzeugenden Gründen –, auch der hagiographischen Literatur, die einen Großteil seiner Quellen ausmacht, einen unverzichtbaren historischen Informationswert zuzuerkennen, natürlich bei aller hier gebotenen Ent-

mythologisierung des offensichtlich Legendarischen. Denn auch hier finde man wesentliche Beiträge zur Erhellung der Motivation der »Christianisierungsträger«. Als sein eigenes geschichtswissenschaftliches Leitbild gibt der Verf. an, einen Mittelweg zwischen dem Positivismus traditioneller kirchlicher und dem Immanentismus politisch-soziologischer Darstellungen zu beschreiten. Abgewiesen werden damit zu Recht alle monokausalen Erklärungsmuster und rein perspektivistischen Beurteilungen, welche an der komplexen Realität des frühmittelalterlichen Missionszeitalters scheitern müßten.

Die Studie gliedert sich in vier Teile, von denen der erste eine methodologische Einführung (S. 9-31), der vierte die auswertende Zusammenfassung (S. 350-367) bildet. Das eigentliche Korpus der Arbeit besteht in den beiden etwa gleich langen (je rund 150 Seiten umfassenden) Mittelteilen, von denen der eine der »Funktionsanalyse der Mission« (S. 32-189), also den Trägern des Prozesses und deren Methoden, der andere den »Veränderungspotentiale(n) der Christianisierung« (S. 190-349) gewidmet ist. Die hier gebrauchte Terminologie läßt auf eine weitgehende Indienststellung des strukturanalytischen Instrumentariums schließen. Sie macht in der Tat die eine Seite der wissenschaftlichen Konzeption der Untersuchung aus und erweist sich in ihrer Durchführung als sehr ertragreich. Der Theologe sollte sich aber von dieser ihm ungewohnten Begrifflichkeit nicht abschrecken lassen. Vielmehr kommt er hinsichtlich seiner ideellen Fragestellungen durchaus auf seine Kosten, zumal das Buch – abgesehen von seinen methodologischen und quellenkritischen Partien – in einem flüssigen, oft geradezu mitreißenden Stil geschrieben ist. Dadurch erschließt es sich (abgesehen von dem in den Anmerkungen konzentrierten wissenschaftlichen Spezialerörterungen) auch einer nicht fachspezifisch gebildeten Leserschaft ohne Schwierigkeit. Diese erfreuliche Beobachtung sei nachdrücklich herausgestellt angesichts der Tatsache, daß hier eine Epoche europäischer Kulturgeschichte zum Leuchten gebracht wird, welche niemanden unberührt lassen kann, der am Verständnis seiner eigenen geistigen Wurzeln interessiert ist. Es geht ja um die Frage, welche Rolle der Mission und Christianisierung beim Werden des christlichen Abendlandes zukam (S. 31).

Schon der Titel des Werkes signalisiert, daß sein Inhalt über seine bahnbrechende Bedeutung für die Geschichtswissenschaft hinaus besonders für den an *missiologischen* Fragestellungen Interessierten eine Fundgrube von Einblicken darbietet. Aus dieser Perspektive sind – dem Metier des Rezensenten entsprechend – die nachfolgenden Bemerkungen niedergeschrieben. Das ist schon dadurch legitimiert, daß eine hohe Anzahl der in der umfangreichen (rund 800 Titel umfassenden) Bibliographie (S. 369-412) missions- und religionsge-

schichtlichen Themen gewidmet ist, auch wenn die Zahl missiologischer Fachgelehrter sehr klein ist und sich auf je einen (bzw. 2) hervorragende(n) Repräsentanten der evangelischen (H.-W. Gensichen) und der katholischen (J. Schmidlin und Th. Ohm) Disziplin beschränkt. Hätte der Autor diesen Kreis erweitert, so würde durch solche Öffnung für die spätere, überseeische Missionsepoche und für die methodologische Grundsatzdiskussion noch eine Fülle geschichtlicher und aktueller Parallelen zu den vom Verf. eruierten theologischen Motiven, kommunikativen Strategien und Konversionsbewegungen zur Sprache gekommen sein. Hat doch schon der (ebenfalls nicht in der Bibliographie, wohl aber in den zahlreiche weitere Titel nennenden Anmerkungen erwähnte) Altmeister der modernen Missionswissenschaft, Gustav Warneck, seine schulbildende, wenn auch kontroverse Missionstheorie der Volkschristianisierung wesentlich mit den Erfahrungen der Germanenmission abgestützt. Solche missiologische Aktualisierung lag natürlich nicht im erkenntnisleitenden Interesse dieser historischen Untersuchung. Sie könnte aber ohne Schwierigkeiten und mit großem Gewinn in interdisziplinären Diskussionsrunden und in Lehrveranstaltungen nachvollzogen werden. Auf jeden Fall werden mit Sicherheit von dieser tiefschürfenden Untersuchung befruchtende Impulse auf die künftige Arbeit der Missionswissenschaft in all ihren Teildisziplinen ausgehen.

Schon in dem im Obertitel des Buches genannten Begriffspaar »Mission und Christianisierung« steckt eine missiologische Brisanz, die über die Aspekte der vom Verf. kenntnis- und gedankenreich vollzogenen Erörterung weit hinausgeht. Sind doch über das Verhältnis der in dieser Untersuchung häufig schlicht parallel bzw. konsekutiv gebrauchten beiden Begriffe seit Beginn der modernen evangelischen Missionsbewegung heiße Auseinandersetzungen geführt worden. Während von den spirituellen bzw. heilsgeschichtlichen Voraussetzungen des Pietismus her Mission und Christianisierung fast als Gegensätze behandelt worden sind, betrachteten andere erstere schlicht als logische Voraussetzung letzterer. Wenn man unter »Mission« mit Gustav Warneck »das ganze Handeln der Christenheit zur Pflanzung und Organisation der Kirche unter Nichtchristen« verstand, so bildete die Christianisierung des gesamten Volkslebens im Umfeld dieser einheimischen Kirchen die erstrebenswerte, wenn auch nie ganz abgeschlossene Konsequenz bzw. das eigentliche strategische Ziel, für welches erstere nur die funktionale und organisatorische Voraussetzung darstellte. Verstand man dagegen Mission wesentlich als glaubensweckende Verkündigung und ordnete man heilsgeschichtlich die pneumatische Umwandlung der Schöpfungs- und Erhaltungsordnungen erst der kommenden sichtbaren Aufrichtung der Herrschaft Christi auf

Erden (dem Tausendjährigen Reich) zu, so mußte der Versuch zu einer Christianisierung der Volksordnungen eher als Vermessenheit erscheinen, der im klaren Gegensatz zu dem sich stadienhaft verwirklichenden Heilsplan Gottes mit der Völkerwelt stand. In solcher Betrachtungsweise bildete die mittelalterliche Christianisierung ganzer Völker durch das konstantinische Bündnis zwischen Kaisertum und katholischer Kirche eher ein abschreckendes Beispiel, wobei die Mission zur »Propaganda« (Martin Kaehler) verkommen sei, während man mit Zinzendorf als das Ziel wahrhaft evangeliumsgemäßer Mission das gewissenhafte Mühen um die Bekehrung einzelner und deren Sammlung in fürsorglich pastorisierten Auswahlgemeinden erblickte. Die im letzten Drittel des vorigen Jahrhunderts vor allem zwischen Friedrich Fabri und Ernst Kaehler auf der einen Seite, Karl Graul, Ernst Buß und Gustav Warneck auf der anderen Seite geführte Debatte (vgl. hierzu die klassische Untersuchung von J.C. Hoekendijk, *Kirche und Volk in der deutschen Missionswissenschaft*, München 1967) ist in unserer Zeit seit Uppsala 1968 in gewandelter Gestalt wieder aufgeflammt in der Polarisierung zwischen dem Missionsverständnis der »Ökumeniker« und dem der »Evangelikalen«, welche letztere, um Mißverständnissen vorzubeugen, am liebsten nicht mehr von »Mission« – und schon gar nicht von »Christianisierung«! – sondern statt dessen von »transkultureller Evangelisation« bzw. »Weltevangelisation« sprechen. Gerade angesichts dieser traditionellen und aktuellen Fragestellung bietet das Buch v. Padbergs eine aufschlußreiche und trotz der historischen Distanz höchst relevante Lektüre.

Der Verf. macht nämlich in ebenso objektiver wie fairer Weise deutlich, daß bei einer unvoreingenommenen, sich einfühlend auf das Selbst- und Sendungsverständnis der damals Beteiligten einlassenden Betrachtung alle klischeehaften Mythen und Verdikte gleichermaßen unangebracht sind. Weder kann man supranaturalistisch die Missionsgeschichte des Frühmittelalters als von rein geistlichen Faktoren bewegtes Geschehen verstehen noch als ein rein säkulares Unternehmen, in welchem nur politische Machtinteressen der Christianisierungsträger und opportunistische Wünsche auf seiten der Christianisierten gewaltet hätten. Vielmehr teilten damals noch beide Seiten, Christen und Heiden, ein zwar unterschiedlich gefülltes, aber doch analoges einheitliches Welt- und Wirklichkeitsverständnis, in welchem diesseitiges und jenseitiges, leibliches und geistliches Heilsverlangen holistisch zusammengehörten. Weiterhin gibt der Verf. zu bedenken, daß der neuzeitlich so stark empfundene Gegensatz zwischen Individuum und Gemeinschaft, zwischen gewissenmäßig verantworteter Einzelentscheidung und korporativem Beschluß v.a. bei der Bekehrung und Taufe so noch nicht empfunden wurde. Wenn auch bei

frühmittelalterlichen Massentaufen gelegentlich herrschaftliche Zwänge mitgewirkt haben und angesichts der lateinischen Taufformel magische Mißverständnisse aufkommen konnten, so betonte man doch kirchlicherseits stets das Prinzip der Freiwilligkeit. Von den Täuflingen selbst wurde dieses angesichts des von jedem einzelnen in seiner Muttersprache (!) abzulegenden persönlichen Bekenntnisaktes in der Regel auch so empfunden. Die neuzeitliche Missionserfahrung v.a. in animistischen Stammeskulturen in Afrika und Ozeanien ist, wie besonders Johannes Warneck und Christian Keysser ausführlich dargestellt haben, zu ganz ähnlichen Beobachtungen und missiologischen Schlußfolgerungen gelangt.

Was der vorliegenden historischen Studie ihren hervorragenden missionswissenschaftlichen Wert gibt, ist die vom Verf. mit überzeugender Argumentation herausgearbeitete Tatsache, daß sie sich mit einer geschlossenen klassischen Missionsepoche beschäftigt. Diese war von einer klaren theologischen Motivation beseelt und von einer ihr entsprechenden Gesamtstrategie geprägt. Dabei bildete der universale Missionsbefehl des Auferstandenen nach Matthäus 28 (den der Verf. seiner Habilschrift als Leitvers voranstellt!) die Grundlage einer systematischen, auf alle in das Blickfeld kommenden Völker zielenden Heilsbemühung: »Dieses planvolle Hinaustragen der christlichen Botschaft bis an die Grenzen der bekannten Welt unterscheidet die frühmittelalterlichen Missionare von denen der frühen Kirche, in welcher der Missionshorizont auf den festen Raum des römischen Reiches begrenzt war« (S. 41). Zu ergänzen ist im Sinne des Verf.s, daß die Ausbreitung des Evangeliums in den ersten Jahrhunderten der Kirche weitgehend eine spontane Expansion (Roland Allen) war, in Verbindung mit der evangelistischen Verantwortung von Bischöfen und Priestern für ihre regionalen Bistümer und Pfarreien. Wir wissen das besonders durch das der vorliegenden Untersuchung vergleichbare klassische Werk Adolf von Harnacks, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 41924.

Das eigentliche Verdienst, die Sendung an die Völker nunmehr systematisch in Angriff genommen zu haben, spricht der Verf. dem berühmten Papst Gregor dem Großen zu, der sein Missionsverständnis u.a. in seinen beiden klassischen Missionsinstruktionen an König Aethelberht von Kent und Abt Mellitus (beide im Sommer d.J. 601) niedergelegt hat. Diese Dienstanweisungen sind insofern von überzeitlicher Bedeutung, als wir in ihnen sowohl einer erstaunlich aktuell anmutenden *heilsgeschichtlich*-eschatologischen Motivierung der Mission als auch gleichermaßen aktuellen Ratschlägen für die Missionsmethode, v.a. die Akkommodation, vorfinden. Mission stellt sich für Gregor und die von ihm inspirierten angelsächsischen Missionare als

ein Kampfgeschehen dar. Dieses konnte durchaus die Form eines (modern gesprochen) »power encounter« annehmen, in welchem die Missionare vor ikonoklastischen Akten nicht zurückschreckten. In der Regel sollten diese jedoch als Bekenntnisakt von den bekehrten Königen des zu missionierenden Volkes selbst vollzogen werden. In diesem Zusammenhang erörtert der Verf. auch den zwischen den beiden o.g. Missionsinstruktionen Gregors scheinbar bestehenden Widerspruch zwischen der Anweisung, die heidnischen Kultstätten zu zerstören oder aber sie christlich umzuwidmen. In beiden Fällen, so kristallisiert der Verf. heraus, gilt die gleichbleibende Forderung der Zerstörung des als dämonisch beurteilten heidnischen Kultbildes. Der positive Sinn dieser dramatischen Handlung liegt darin, den in seinem Heilswerk begründeten Sieg Christi über die Macht Satans und seines Heeres zu demonstrieren und die Heiden zu bewegen, sich von den nichtigen Götzen dem lebendigen Gott zuzuwenden und so den Herrschaftswechsel zu vollziehen. Dieser sinnfälligen Darstellung der strahlenden Herrschaft Christi dienten auch in Prozessionen vorangetrage Kreuze (das plastische Kruzifix stammt aus jener Epoche!) sowie die Ausgestaltung mannigfaltiger Sakramentalien. Es spricht für die differenzierende Fairness des evangelischen Autors, daß er in dieser Entwicklung trotz der dabei lauernden magischen Mißdeutungen keine germanische Paganisierung des Christentums, sondern vielmehr eine missionarische Anpassung an das Vorstellungsvermögen der Hörer erblickt.

Der Gefahr eines rein innerweltlichen Mißverständnisses der Heilsbotschaft durch die Christusrepräsentanz der bekehrten Könige haben die Missionare durch die Ankündigung des nahen Weltendes mit der Wiederkunft Christi einen deutlichen Riegel vorgeschoben. Diese biblische Einsicht wirkt umso erstaunlicher, als sie gerade in unserer Generation durch die Wiederentdeckung des eschatologischen Horizontes der Mission durch Karl Hartenstein und Walter Freytag erneut durchbrochen ist. Trotzdem lag den damaligen kirchlichen Sendboten jede apokalyptische Überhitzung und hektische Eile fern. Im frühmittelalterlichen Verständnis der Heilsgeschichte, wie sie v. Padberg herausarbeitet, ist die sog. »Zwischenzeit« (O. Cullmann) zwischen Auferstehung und Parusie Christi nicht einfach eine »Pause« (K. Heim), deren Sinn möglicherweise allein in der dringlichen Aufforderung bestünde, das eschatologische Heil zu ergreifen. Vielmehr impliziert die persönliche bzw. korporative Beugung unter die Herrschaft Christi ein sozial-politisches »Veränderungspotential«, dessen Einflüsse sich auf alle Lebensbereiche erstrecken. Deswegen werden in aller Regel bald nach Beginn der Mission in einer Stammesgemeinschaft die Könige zu aktiven Mitarbeitern der Missionare, indem

sie durch persönliches Vorbild und durch neue Gesetze, die dem Schutz des Lebens, der menschlichen Würde und der Stabilisierung der Gemeinschaft gelten, dem biblisch geoffenbarten Willen Gottes Geltung zu verschaffen suchen. Die mit staatlichem Einverständnis gegründeten Klöster werden damit zu Stützpunkten der fortschreitenden Missionierung und christlichen Erziehung des Volkes. Dabei erkennen die Könige im Gespür für die epochale Wende sehr bald die Bedeutsamkeit des christlichen Glaubens auch für die neue sakrale Legitimierung ihrer eigenen Herrscherwürde – in Analogie zu deren bisheriger heidnischer Sanktion – sowie zur Konsolidierung ihrer Herrschaftsbereiche nach innen wie nach außen.

Es war also die weitgehende Kongruenz der geistlichen und der sozialetischen Dimension der biblischen Botschaft, welche in Einschmelzung einheimischer und auch griechisch-römischer Traditionen die Schaffung einer christlichen Kultur ermöglichte und dem Abendland für das folgende Jahrtausend seine geistige Identität gab. Zugleich wird deutlich, daß die Kirche als Volkskirche ihren Einfluß auf die Seelen der ihr ganzheitlich eingegliederten ethnischen Gemeinschaft nur dadurch wahren konnte, daß sich im Selbstverständnis dieser Epoche geistliches Heil und soziales Wohl harmonisch ergänzten und daß die Sinngebung in allen Lebensbereichen eine wesentlich einheitliche war.

Die Frage, welche Konsequenzen es dagegen sowohl für den Fortbestand der Kirche als auch der europäischen Kultur haben würde, wenn die frühmittelalterliche Synthese unter dem Einfluß anderer geistiger Ströme zerbrechen würde, liegt natürlich außerhalb des Focus dieser geschichtlichen Untersuchung. In aktueller missiologischer Perspektive kann sie jedoch nicht verdrängt werden, und es ist in diesem Zusammenhang beachtlich, daß gerade in den derzeitigen strategischen Entwürfen für eine Re- bzw. Neuevangelisierung Europas sowohl auf katholischer als auch auf protestantisch-ökumenischer Seite (z.B. in Lesslie Newbigins Programm ›Gospel and Culture‹) eine erneute kulturwandelnde Synthese eine entscheidende Rolle spielt. Einige Elemente solch erneuter Synthese fließen unter dem Stichwort ›holistisch‹ auch in die evangelikale Missiologie ein, besonders natürlich bei den Anwälten des von Amerika ausgehenden ›Rekonstruktionismus‹. Von einer prämillenialistischen Position her kann man solchen Plänen mit durchaus ernstzunehmenden Gründen skeptisch gegenüberstehen. Dann aber wird man sein alternatives evangelistisches Konzept auf eine erneute biblisch-heilsgeschichtliche Besinnung zu gründen haben, die vor einer diakritisch-eschatologischen Standortbestimmung nicht zurückweicht. Den veränderten welt- und kulturgeschichtlichen Bedingungen entsprechend wird eine solche

evangelistische Vision radikaler noch als bei Gregor dem Großen auf den wiederkommenden Christus gerichtet sein.

Es ist dankbar zu begrüßen, daß die geschichtliche Untersuchung v. Padbergs, die in ihrem unmittelbar angesprochenen geschichtswissenschaftlichen Bereich bald als ein Standardwerk rezipiert werden dürfte, auch zu solchen theologischen Folgerungen Anstoß gibt.

Peter Beyerhaus

Weitere Literatur:

Carl Andresen und Adolf Martin Ritter. *Geschichte des Christentums 1/2: Frühmittelalter – Hochmittelalter*. Theologische Wissenschaft 6,2. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1995. 296 S., DM 36,-

Caroline Walker Bynum. *The Resurrection of the Body in Western Christianity*. New York: Columbia University Press, 1995. 384 S., 36 Abb., \$ 29,95

4. Reformationszeit

Martin Brecht. *Ausgewählte Aufsätze. Band I: Reformation*. Stuttgart: Calwer, 1995. 576 S., DM 98,-

Aufsatzsammlungen sind für Studierende und Lehrende im Prinzip eine erfreuliche Sache. Sie bündeln die an verschiedenen, gelegentlich sogar schwer zugänglichen Orten erschienenen Beiträge eines Autors zu einem abgegrenzten Themenbereich und erleichtern dadurch die eigene Arbeit. Wenn, wie im vorliegenden Falle, dieser die Auswahl auch noch selbst trifft, hält man gleichsam seine durch das Feuer der Forschungsdiskussion geläuterten Studien in der Hand, denn sonst würde er sie kaum erneut unverändert der kritischen Öffentlichkeit übergeben. Gewiß kommt es vor, daß jemand mit einem solchen Sammelunternehmen die Zahl seiner Buchveröffentlichungen aufbessern möchte. Das aber ist bei Martin Brecht, dem ungemein produktiven und in den Arbeitsgebieten Reformation und Pietismus gleichermaßen kompetenten Münsteraner Kirchenhistoriker, absolut auszu-

schließen. Es ist rundum zu begrüßen, daß er sich mitten in den Mühen der verantwortlichen Herausgabe der ersten beiden Bände der *Geschichte des Pietismus* (siehe die Rezension in diesem Bande) die Zeit genommen hat, aus dem umfänglichen Vorrat seiner Aufsätze (vgl. Christian Peters, »Martin Brecht – Schriftenverzeichnis«, in: *Luthers Wirkung. FS Martin Brecht*, hg. v. Wolf-Dieter Hauschild u.a., Stuttgart, 1992, S. 257-283) eine ausgewogene Auswahl zu treffen.

Geboten werden 26 Aufsätze aus den Jahren 1962 bis 1992, davon einer teilweise (S. 148ff) und einer vollständig (S. 188ff) als Erstdruck. Die Texte werden nicht im Reprintverfahren, sondern in einem einheitlichen Druckbild wiedergegeben. Dabei ist leider darauf verzichtet worden, jeweils Seitenumbruch und -zahl der Erstveröffentlichung anzugeben. Auch hat man sich dazu entschlossen, die Anmerkungen grundsätzlich an den Schluß der Aufsätze zu verbannen. Beides ist nicht gerade benutzerfreundlich und angesichts der Möglichkeiten der Textverarbeitung mit dem Computer sowie des hohen Preises eigentlich unverständlich. Abgesehen von formalen Korrekturen und Anspielungen auf den einstigen Kontext sind die Beiträge unverändert belassen. Bei dem umfangreichsten Aufsatz des Bandes über »Die gemeinsame Politik der Reichsstädte und die Reformation« (S. 411-470) wurde auf den Wiederabdruck des der Erstpublikation beigegebenen Nordhausener Gutachtens verzichtet (zuerst in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 94, Kan. Abt. 83 [1977], S. 180-263, dort S. 252-263). Gelegentliche Ergänzungen sind nur schwer als solche auszumachen (z.B. S. 268, Anm. 138; S. 470, Anm. 250; anders S. 392). Sorgfältige Register erleichtern die Benutzung des Bandes (S. 564-576).

Die Sammlung vermittelt einen guten Eindruck der breit gestreuten Forschungsinteressen Brechts, deren inhaltlicher Reichtum hier nur angedeutet werden kann. Die ersten elf Aufsätze sind dem Themenkreis »Luther« zugeordnet. Besonders hervorzuheben sind die zentrale und unverändert aktuelle Fragen behandelnden Arbeiten »Der rechtfertigende Glaube an das Evangelium von Jesus Christus als Mitte von Luthers Theologie« (S. 13-47; zuerst 1978; berechtigterweise programmatisch am Anfang des Bandes stehend), »Zur Typologie in Luthers Schriftauslegung« (S. 134-147; 1987) und »Geistliche Gemeindeerneuerung und Geistesgaben – ihre Beurteilung in der evangelischen Kirche Deutschlands vom 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts« (S. 148-163; gedruckt war 1988 nur der erste Teil unter dem Titel »Luthers Verständnis der Geistesgaben«). Einfühlsam an die Problematik der deutschen Wiedervereinigung knüpft der 1992 erstmals erschienene Aufsatz »Umgang mit Schuld in der reformatorischen Tradition« an (S. 164-187). Ein bisher nicht publizierter Vor-

trag zur 500. Wiederkehr von Luthers Geburtstag am 10. November 1983 diskutiert »Luthers Angebot an die Gegenwart« (S. 188-203). Er zeigt in beeindruckender Weise Martin Brecht nicht nur als Wissenschaftler, sondern als werbend von der Gnade des Glaubens redenden Theologen, wenn er betont, daß auch die komplizierte moderne Welt »nicht ohne einfache Grundmuster und Kategorien als Orientierungshilfe« auskommt. »Die Sinnfrage, vor der der heutige Mensch so ratlos steht, kann klar beantwortet werden, wo das gerechtfertigte Leben als Geschenk empfangen und die ihm anvertrauten Gaben für den Mitmenschen genutzt werden. Ob das als Beitrag zur Erhaltung der Welt akzeptiert wird oder die Fahrt der Menschheit auf den Abgrund zu sich nicht mehr aufhalten läßt, steht nicht in unserer Hand. Wir dürfen dennoch getrost und gelassen leben, denn nichts, nichts vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes« (S. 203). Abgerundet wird diese eher geistliche Perspektive durch zwei Beiträge zu Liedern Luthers, nämlich zu »Nun freut euch, lieben Christen gmein« (S. 93-104; 1990) und zu »Ein feste Burg« (S. 105-119; 1979).

Der Bereich »Reformatoren« ist durch neun Aufsätze vertreten, hinzufügen könnte man noch den überraschenderweise dem Luther-Teil zugeordneten Text »Martin Bucer und die Heidelberger Disputation« (S. 48-61; 1991). Die Auswahl konkretisiert, wie wenig es berechtigt ist, den Fortgang der Reformation nur mit dem Namen Luther zu verknüpfen. Behandelt werden unter anderem der Mainzer Theologieprofessor Adam Weiß (S. 207-216; 1991), Zwinglis frühe theologische Entwicklung (S. 217-236; 1985), Matthäus Albers' Theologie (S. 237-268; 1962) sowie Johannes Brenz (S. 269-299; 1970), eine Predigt des Simon Haferitz (S. 300-310; 1991) und das Predigtbuch Arsacius Seehofers (S. 380-393; 1988). Besonders wichtig für die Forschung waren und sind die Aufsätze zum theologischen Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525 (S. 311-347; 1974) und »Die Theologie Bernhard Rothmanns« (S. 348-393; 1985).

Im dritten Teil werden sechs Beiträge zur Rolle der Städte in der Reformation präsentiert. Es geht um das »Luthertum als politische und soziale Kraft in den Städten« (S. 471-494; 1980), die gescheiterte Reformation in Rottweil (S. 517-534; 1975) sowie verschiedene Kirchenordnungen.

Angeichts der enormen Produktion von Martin Brecht ist es verständlich, daß ihm die Auswahl schwerfiel. Wünsche werden deshalb je nach Interessengebiet des Lesers immer offenbleiben. Der Themenbereich »Luther« ist durch Brechts dreibändige Biographie bestens abgedeckt. Zu dem Gebiet »Reformatoren« hätte man sich, um Rothmann als Vertreter des Täuferiums nicht ganz alleine stehen zu

lassen, den Abdruck des Aufsatzes »Herkunft und Eigenart der Taufanschauung der Züricher Täufer« (*Archiv für Reformationsgeschichte* 69 [1973], S. 147-165) sowie als Summe von Brechts Brenzforschung den biographischen Beitrag zu Martin Greschats Sammelwerk *Gestalten der Kirchengeschichte*, Band 6: *Die Reformationszeit II* (Stuttgart, 1981, S. 103-117) gut vorstellen können. Der Abschnitt »Städte« schließlich hätte durch den Nachdruck von »Reformation zwischen Politik und Bekenntnis. Grundbedingungen der württembergischen Reformation« (*Blätter für württembergische Kirchengeschichte* 83/84 [1983/84], S. 5-19) noch gewinnen können.

Diese zugegebenermaßen subjektiven Wünsche ändern nichts an dem Gesamteindruck, mit diesem ersten Band ausgewählter Aufsätze einen repräsentativen Querschnitt aus Brechts Forschungen in der Hand zu halten. Ihm wären viele Leser zu wünschen, wenn dem nicht der für eine Paperback-Ausgabe recht hohe Preis entgegenstünde. Vor allem Studenten werden deshalb wohl lieber den Fotokopierer in Gang setzen, bekämen sie dann doch den gesamten Band für ein Drittel seines Preises.

Lutz E. v. Padberg

Calvinus Sacrae Scripturae Professor: Calvin as Confessor of Holy Scripture. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung vom 20. bis 23. August 1990 in Grand Rapids. Hg. Wilhelm H. Neuser. Grand Rapids: Eerdmans, 1994. 277 S., DM 39,80

J.A. de Jong präsentiert in seinem Referat unter dem Titel »An Anatomy of All Parts of the Soul: Insights into Calvin's Spirituality from His Psalms' Commentary« eine Art Psychogramm des Reformators. Er beobachtet, daß Calvin in seinem umfangreichen Psalmenkommentar einen Einblick in sein Innerstes gibt und dabei erkennen läßt, daß er keineswegs der asketische, distanziert-gefühllose Christ ist, sondern daß er sein Christsein und seine Berufung in der Gemeinschaft mit Gott und im echten Vertrauen auf ihn lebt. Dieses findet seinen Ausdruck im Gebet. Das Gebet Davids in den Psalmen, in das Calvin einstimmt, ist so vielgestaltig wie das Leben selbst. Aber es drückt aus, daß der Beter in den Wechselfällen des Lebens und selbst dann, wenn er das Gefühl hat, von Gott verlassen zu sein, auf Gott allein seine Hoffnung setzt. Der Beitrag bietet eine eindrucksvolle, sachgemäße und thematisch neue Beschreibung der Frömmigkeit des Reformators.

Der Beitrag von J.B. Torrance trägt den Titel »The Concept of Federal Theology – Was Calvin a Federal Theologian?« Er beantwortet die Frage negativ: Calvin ist kein Bundestheologe, weil er die Grundannahme der Föderaltheologie, nämlich eines mit der Schöpfung gesetzten *foedus naturale* und eines diesem nach- und untergeordneten *foedus gratiae* nicht teilt. Dieses Konzept eines doppelten Bundes gewinnt erst bei den Puritanern am Ende des 16. Jahrhunderts systembildende Bedeutung und fließt in das Westminster-Bekenntnis ein. Es charakterisiert die Orthodoxie puritanischer Prägung. Das theologische Problem bei einem *foedus naturale* ist, ob Gott nur dann gnädig sein kann, wenn die Bedingung dieses Bundes, nämlich die Erfüllung des Gesetzes, gegeben ist. Der Autor stellt heraus, daß Calvin keinen Bund gesehen hat vor dem Sündenfall. Und nach diesem nur einen Bund, nämlich das *foedus gratiae*, in dessen Dienst auch der sinaitische Bund steht. Im anderen Falle stünde ein *foedus naturale* über dem *foedus gratiae*. Dies würde bedeuten, daß das Gesetz der eigentliche Zweck der Gnade wäre, und dies sei eine andere Form des *gratia non tollit sed perficit naturam*. Indem ferner in das Bundeskonzept bilaterale Verpflichtungen hineingetragen werden und der Bund den Charakter eines Vertrags gewinnt, werde der Mensch auf seinen Beitrag zur Erfüllung der Bundesverpflichtungen angesprochen und das *sola gratia* der Reformatoren kompromittiert. Der Gott der Föderaltheologen ähnele mehr dem stoisch-aristotelischen Gott, nicht aber dem dreieinigen Gott, der in seinem innersten Wesen Liebe sei und aus Liebe sowohl die Welt geschaffen als auch aus ihren Sünden erlöst habe. – Der Aufsatz bietet neben seiner Beziehung zu Calvin eine gute Diskussion der theologischen Probleme der Föderaltheologie. In der Abgrenzung gegenüber dem rechtlichen Element bei der Bundestheologie kommt aber die in der Schrift doch klar erkennbare Korrelation von Gesetz und Schöpfung ebenso wie die von Gesetz und Christus zu kurz.

W.H. Neuser behandelt unter »Calvins Verständnis der Heiligen Schrift« die zentrale theologische Frage, wie der Reformator die verschiedenen von der Bibel berichteten Bündnisse einander zuordnet. Hierzu stellt er fest, daß Calvin ein wachstümliches Fortschreiten der Offenbarung lehrt. Zwar ist das Heil schon bei Abraham positiv vorhanden und offenbar, aber es wird in den folgenden Perioden weiter entfaltet bis hin zu seiner vollen Breite in Christus. Neuser beobachtet zu Recht, daß Calvin unter dieser Perspektive die Bibel als eine Einheit sieht und auch die alttestamentlichen Aussagen auf Christus bezieht – eine Sicht, die für die gegenwärtige Theologie mehr als problematisch ist.

In der Diskussion der Inspirationsauffassung Calvins ist Neuser bemüht, die Schrift von der in ihr mitgeteilten Botschaft zu unterschei-

den. Der Reformator habe nur eine Personalinspiration gekannt, und diese schlieÙe eine Verbalinspiration des Wortlauts der Bibel aus. Nun hat Neuser recht, insofern sich Calvin die Entstehung der Bibel nicht als mechanisches Diktat vorstellt, sondern mit den einschlägigen Begriffen der protestantischen Schriftorthodoxie (*dictare, notarii, amanuenses, scribae* u.a.) das Resultat des theopneustischen Wirkens des Heiligen Geistes bezeichnet. Indem aber Neuser dieses auf die Person der Autoren beschränkt und nicht die wörtliche Gestalt der Schrift einbezieht, unterstellt er Calvin eine Offenheit für eine kritische Betrachtung der Schrift.

P.E. Rorem stellt in seinem Beitrag die Frage, ob Calvin im *Consensus Tigurinus* einen Kompromiß eingegangen sei. Er konstatiert zunächst, daß Calvin das Abendmahl als Gnadenmittel sah, während Bullinger, der von Anfang an ein eigenes und von Zwingli unabhängiges, aber diesem ähnliches Abendmahlsverständnis entwickelt hatte, das Sakrament nur als ein äußeres Zeugnis Gottes sah; er unterschied dabei Zeichen und Sache. Beide waren sich aber darin einig, die leibliche Präsenz Christi im Sinne der römischen Transsubstantiationslehre und der lutherischen Ubiquität zu verneinen. – Im *Consensus* habe Calvin sein instrumentales Verständnis des Abendmahls weniger betont, und Bullinger mit der Anerkennung des Abendmahls als *implementum* und *auxilium* instrumentale Elemente in seine Sicht aufgenommen, aber unter der Perspektive, daß Gott selbst unmittelbar innerlich das Heil wirke, zwar in Verbindung mit dem Sakrament, aber nicht durch das Sakrament als solches. Bei diesem Kompromiß seien allerdings die bestehenden Differenzen nicht aus der Welt geschafft worden. Er sei auf dem Hintergrund der militärischen Bedrohung aufgrund des Interims und durch Frankreich zustande gekommen.

R.C. Gamble gibt einen Überblick über die Calvinforschung zwischen 1982 und 1990. Es ist zu beobachten, daß diese den Menschen Calvin entdeckt hat. Im Reformator wird nicht nur der Dogmatiker und Neuordner der Genfer Kirche gesehen, sondern bei allem auch der Mensch mit seinen unterschiedlichen Bezügen, die zu seiner geschichtlichen Situation gehören.

Auf dieser Linie liegt auch der ausführliche Beitrag von H.A. Oberman. Er unternimmt den Versuch, Strukturen und Motive beim jungen Calvin zu entdecken. Diese Aufgabenstellung ist anspruchsvoll, weil über den jungen Calvin nur ganz wenige Quellen vorliegen und Calvin im Unterschied zu Luther wenig über sich selbst gesagt hat. Zum Teil subtile, aber nicht weniger interessante Aspekte aus dem Leben und Denken Calvins zwischen 1525 und 1535 werden zutage gefördert. Es gelingt Oberman, die *initia Calvini* nachzuzeichnen und die Ehre Gottes, das verborgene Wirken des Heiligen Geistes,

das Wachstum des Reiches Gottes, die Gefahr des Götzendienstes und die Strategie des Satans als bereits beim jungen Calvin tragende Elemente auszumachen.

Zwei weitere Beiträge beschäftigen sich mit Calvins erstem Wirken in Genf (R. Hörsik) und seinem Aufenthalt in Straßburg (C. Augstijn). Sie berücksichtigen sowohl die Lebensumstände als auch die politische Situation, in denen sich Calvin jeweils befand, und diskutieren seine Tätigkeit.

Die im Anschluß an die Hauptvorträge des Kongresses abgedruckten zehn Seminararbeiten bringen verschiedene Themen zur Theologie Calvins zur Sprache. Seine Lehre von der *imago dei*, die Problematik des *sylogismus practicus* und hermeneutische Fragen werden ebenso diskutiert wie sein Verhältnis zu Farel. – Insgesamt bietet der Sammelband einen guten Einblick in den aktuellen Stand der Calvinforschung einschließlich bibliographischer Hinweise.

Bernhard Kaiser

Von der Reform zur Reformation (1450-1530). Hg. Marc Venard, deutsche Ausgabe bearbeitet und hg. von Heribert Smolinsky. *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*. Hg. Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky. Band 7. Freiburg i.Br., Basel, Wien: Herder, 1995 (zuerst Paris: Desclée, 1994). XX, 892 S., 48 Farbabb., 139 Schwarzweißabb., DM 248,–

Die groß angelegte Reihe *Die Geschichte des Christentums* schreitet zügig voran. Mit dem vorliegenden Band wird die Lücke zwischen den bereits erschienenen Teilen zum Spätmittelalter und vor allem zu dem über die Zeit der Konfessionen (1530-1620/30) geschlossen (vgl. *JETH* 7 [1993], S. 178-184). Er bildet in der umfassenden Darstellung der Achsenzeit zwischen Mittelalter und Neuzeit mit letzterem eine Einheit, was auch darin zum Ausdruck kommt, daß beide Bände die gleichen Herausgeber haben. In gewohnter Weise vom Verlag Herder sorgsam ediert, ist der von zehn Autoren verfaßte Band mit seinen umfassenden Literaturangaben und ca. 2500 Anmerkungen auf der Höhe der französischen und deutschen Forschung. In 45 Abschnitten entfaltet sich vor dem Leser das überaus vielfältige und bunte Panorama der Zeit zwischen Reform und Reformation, aufgelockert durch zahlreiche Abbildungen, die leider wiederum kaum mit dem

Text verbunden sind, überdies vielfach zu dunkel (z.B. S. 51, 80, 726, 738 und 742) oder zu klein (S. 144, 328, 727, 735 und 852) erscheinen. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis (S. XI-XX) und das Personenregister (S. 881-892) erleichtern die Benutzung des voluminösen Werkes.

Der chronologische Rahmen der behandelten achtzig Jahre wird abgesteckt durch den Fall von Konstantinopel 1453 und den Aufstieg der päpstlichen Macht und des kurialen Systems nach der Überwindung des Konziliarismus am Anfang und die Vorlage der Confessio Augustana 1530 am Ende. Marc Venard betont in seinem Vorwort, daß es sich bei den mit dieser Zeitspanne begonnenen drei Jahrhunderten um einen »besonders intensiven Abschnitt der Geschichte des Christentums handelt. Vielleicht war das Leben der Menschen im christlichen Raum zu keiner Zeit so von Religion durchdrungen wie damals. Im Krieg wie im Frieden, zu Zeiten von Revolution wie von Unterdrückung, auf Reisen wie zu Hause, in Stadt und Land, in Glaube und Moral – überall wurde gleichsam das Banner Christi hochgehalten. Gottes Gegenwart umfing die gesamte Existenz, das alltägliche Leben ebenso wie das außergewöhnliche« (S. V). Mag diese Einschätzung auch hinsichtlich der Religiosität des Mittelalters wie auch der Säkularisierungsschübe in der frühen Neuzeit überraschend anmuten, so regt sie doch auf jeden Fall dazu an, sich mit dem Beginn dieser Epoche intensiver zu befassen. Damals vollzog sich ein »erstaunlicher Prozeß religiöser Intensivierung ... Von den Christen wurde nun nicht mehr verlangt, lediglich implizit zu glauben, was die Kirche lehrt, und sich wohl oder übel ihren Geboten zu fügen; jeder sollte vielmehr ein explizites Bewußtsein von dem haben, was er glaubte, und dies unter Umständen auch erläutern können« (S. VI). Verbunden war damit freilich der Vorgang der Konfessionalisierung, der später Konfrontationen veranlaßte, bei denen oft genug der Waffenlärm als theologisches Argument herhalten mußte. Er führte allerdings ebenso zu enormen Anstrengungen in dem Bemühen um Verankerung der jeweiligen Lehre im Volk. Obschon »die Frühe Neuzeit in der abendländischen Zivilisation eine große Epoche der Christianisierung war, bereitete sie doch zugleich auch die Säkularisierung vor, und dies sogar durch den Erfolg derjenigen, die die Christen zu beußerten und besseren machen wollten« (S. VII). So steckte in dem Aufbruch bereits der Keim der Auflösung.

Die Grundlagen und Anfänge dieser Entwicklung beschreibt der vorliegende Band in vier großen Teilen. Der erste schildert unter der Überschrift »Erschütterte Kirchen« (S. 1-206) zunächst die Orthodoxie in der Frühzeit der türkischen Herrschaft. Der mit dem Eindringen der Türken in die Stadt am 29. Mai 1453 besiegelte Fall von Konstantinopel war schon seit langem abzusehen. So nahm man im

unbesetzten Teil der orthodoxen Welt »nach 1453 keinerlei Spuren eines besonderen Entsetzens wahr, wie auch der Rest der christlichen Welt anscheinend nicht übermäßig beunruhigt war« (S. 24). Dazu wird beigetragen haben, daß die neuen Herrscher »das Recht der Christen und Juden an(erkannten), ihren Glauben und ihre Kultfreiheit zu bewahren, wenn sie die Kopfsteuer für Nichtmuslime bezahlten« (S. 39). Der Westen hatte ohnehin andere Sorgen. In einem unvollständigen und kostspieligen Sieg war dort dem Papsttum die Niederringung des Konziliarismus gelungen. Der bald einsetzende Wandel der Nachfolger Petri zu Renaissancefürsten vertagte jedoch die dringend erforderlichen Reformen und förderte gerade dadurch immer neue Reformbestrebungen. Der kommende Erfolg des Protestantismus lag nicht zuletzt in dem Sittenverfall »jener Institution, von der er sich trennen wollte ... Er lieferte den rebellierenden Theologen die nötigen Energien, ohne die ihre Ideen toter Buchstabe geblieben wären« (S. 205). Hier wird man freilich die geistliche Motivation als entscheidendes Moment nicht vergessen dürfen.

Der zweite Teil erörtert »Die lateinische Christenheit im Übergang vom 15. zum 16. Jahrhundert« (S. 207-494). Besonders instruktiv beschreibt Francis Rapp das religiöse Leben in dieser Epoche (S. 212-304), aufgefächert nach den Bereichen Erziehung (einschließlich der *Devotio moderna*), Frömmigkeit und Protestbewegungen. Die einzelnen Länder der westlichen Christenheit werden in der Zusammenschau von Religion, Politik und Kultur betrachtet (Deutschland, Italien, Frankreich, England, Iberische Halbinsel, Ost-, Mittel- und Nordeuropa). Herausgefordert wurde die Kirche durch die reformerischen Ansätze der Waldenser, Lollarden, Utraquisten und Böhmisches Brüder. Den Waldensern etwa mußten auch ihre Gegner hohe Anerkennung zollen. So bemerkte Claude de Seyssel 1517: »Von ihrer Häresie abgesehen, führen sie ein reineres Leben als die übrigen Christen. Nur selten sprechen sie den Namen Gottes leichtfertig aus. Sie sind aufrichtig und halten ihr Wort. Die meisten von ihnen führen ein Leben in Armut und behaupten, sie seien die einzigen, die sich noch an Lehre und Sitten der Apostel hielten; in dem Maße wie sie im Stand der Unschuld als wahre Jünger Christi lebten, seien sie die wahre Kirche, und seinetwegen führten sie ein sittenstrenges Leben. Von unserer Seite Verfolgung zu erleiden ist für sie die höchste Auszeichnung« (S. 445). Solche Überzeugungen und Verhaltensweisen waren der Boden, auf dem die Reformation wachsen konnte.

Der dritte Teil diskutiert die »neuen Horizonte« (S. 495-672), die sich im Europa der Renaissance auftraten, repräsentiert nicht nur durch die Blüte der Kunst, sondern auch durch Bevölkerungswachstum, wirtschaftliche Expansion und Innovationen wie die Entwick-

lung des Buchdruckes. Auf der anderen Seite standen freilich bedrückende Ereignisse wie Hungersnöte, Pest, zunehmende Armut und die Plünderung Roms durch kaiserliche Truppen im Sommer des Jahres 1527 (»Sacco di Roma«). Es ging, so der spanische Humanist Alfonso Valdés, »bei dieser Strafe darum, das Volk der Christen aufzuwecken, so daß ihm, nachdem es von den Übeln, an denen es litt, geheilt wäre, die Augen geöffnet würden, damit wir, die wir diesen Namen so stolz führen, als wahre Christen leben« (S. 519). In diese Phase fällt auch die eingehend beschriebene Expansion des Christentums durch Portugal und Spanien sowie das zeitweilige Bündnis mit dem Humanismus. Kenntnisreich schildert André Godin, wie hier »eine kleine Schar hervorragender Männer zu den literarischen und künstlerischen, philosophischen und religiösen Quellen (*ad fontes*) des griechisch-lateinischen Altertums zurückzukehren« suchte und dadurch »so eine Art »Kulturrevolution« auslöste (S. 612). Die in diesen Kontext gehörende Auseinandersetzung zwischen Erasmus von Rotterdam und Luther wird mißlicherweise erst am Schluß des Bandes erörtert (S. 856-863).

Im vierten Teil wird dann eingehend die Reformation dargestellt (S. 673-879). Von Deutschland ausgehend, erfaßte sie in ihren verschiedenen Spielarten schließlich ganz Europa. »Aus ihr gingen nicht nur neue, getrennte Kirchen hervor, sondern sie brachte auch für die alte Kirche tiefgreifende Veränderungen und formte in dem mit ihr einhergehenden Prozeß der Konfessionalisierung nicht nur die religiösen Institutionen, sondern in hohem Maße den frühneuzeitlichen Staat und die Gesellschaft« (S. 675). Sie war bei alledem nicht so sehr Gegenreaktion (das Pontifikat Papst Leos X. [1513-1521] etwa war besser als das der meisten seiner Vorgänger), sondern »vielmehr die Antwort auf das wachsende Bedürfnis nach religiöser Erneuerung. Hinter den äußerlich blühenden Frömmigkeitsformen des ausgehenden Mittelalters verbarg sich ein tiefes Unbehagen an den herrschenden kirchlichen Zuständen, ohne das die rasche Ausbreitung der Reformation unverständlich bliebe« (S. 676). Durch die *devotio moderna* zur Nachfolge Christi aufgerufen und aus einer tief sitzenden Angst heraus immer stärker nach dem persönlichen Heil fragend, mußten manche Formen der kirchlich-geistlichen Macht den Menschen immer unerträglicher erscheinen. Martin Luther, der keineswegs eine neue Kirche gründen wollte, war es, der diese Phänomene, überwältigt durch seine eigene Erkenntnis des gnädigen Gottes, bündelte und geschichtswirksam ihre Lösung in Angriff nahm. »Man wartete auf Männer wie ihn, welche die Reform wirklich brachten oder zu bringen schienen« (S. 677). Darin liegt ein Grund für seinen außergewöhnlichen Erfolg, bei dessen Einschätzung man indes die besondere

politische Lage Europas nicht außer acht lassen darf. Diese Zusammenhänge werden präzise und auf der Höhe der Forschung hauptsächlich von Marc Lienhard entfaltet. Er schildert zunächst den Weg Luthers bis 1530, dann konzentriert die verschiedenen Aspekte von Luthers Botschaft (S. 713-720) und schließlich die Ausbreitung seiner Lehre in Deutschland und Europa. Ohne konfessionelle Engführungen wird sodann die Vielfalt der Reformation erörtert (S. 774-843): Lehre und Wirken von Huldrych Zwingli, die städtische Reformation in Straßburg, Basel und Bern, die radikalisierte Reformation (Karlstadt, Müntzer, Täufertum, spiritualistische Strömungen) und die französische Spielart (in der Stadt Meaux; Guillaume Farel). Das kurze Schlußkapitel unter der Überschrift »Ist die Einheit der Christen zu retten?« diskutiert die altgläubige Kontroverstheologie bis 1530, Luthers Verhältnis zu Erasmus und den Beginn der Gegenreformation, die die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung der Christenheit verblasen ließ (S. 844-878).

Das Werk *Von der Reform zur Reformation* stellt insgesamt betrachtet die zur Zeit umfassendste und beste Beschreibung der Epoche von 1450 bis 1530 dar.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Calwer Luther-Ausgabe. Hg. Wolfgang Metzger. 10 Bände. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1996. 2400 S., DM 68,- [Nachdruck der Neuausgabe von 1964-1968]

Heinrich Fausel. *D. Martin Luther: Leben und Werk*. Band 1: 1483-1521; Band 2: 1522-1546. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1996. 560 S., DM 19,95 [zuerst 1955]

Lucien Febvre. *Martin Luther*. Hg., neu übersetzt und mit einem Nachwort von Peter Schöttler. Frankfurt, New York: Campus, 1996. 340 S., 26 Abb., DM 58,- [zuerst 1928]

Hans Jochen Genthe. *Martin Luther: Sein Leben und Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 343 S., 25 Abb., DM 39,80; kartonierte Ausgabe als Bensheimer Heft 77. DM 29,80

Hans-Jürgen Goertz. *Antiklerikalismus und Reformation: Sozialgeschichtliche Untersuchungen*. Kleine Vandenhoeck-Reihe 1571. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 140 S., 11 Abb., DM 22,80

Berndt Hamm. *Bürgertum und Glaube: Konturen der städtischen Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996. 170 S., 11 Abb., DM 38,-

- Traudel Himmighöfer. *Die Züricher Bibel bis zum Tode Zwinglis (1531)*. Mainz: Zabern, 1995. XIV, 500 S., 23 Abb., DM 98,-
- Beat Hodler. *Das ›Ärgernis‹ in der Reformation*. Mainz: Zabern, 1995. VII + 208 S., DM 68,-
- Kirche und Gesellschaft im Heiligen Römischen Reich des 15. und 16. Jahrhunderts*. Hg. Hartmut Boockmann. Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philologisch-Historische Klasse. Dritte Folge 206. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 245 S., 12 Abb., DM 90,-
- Bernhard Lohse. *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 378 S., DM 78,-
- Karl-Heinz zur Mühlen. *Reformatorisches Profil: Studien zum Weg Martin Luthers und der Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 408 S., DM 98,-
- Hans Schwarz. *Martin Luther: Einführung in Leben und Werk*. Stuttgart: Quell, 1995. 231 S., DM 32,-
- 700 Jahre Wittenberg: Stadt – Universität – Reformation*. Hg. Stefan Oehmig. Weimar: Böhlau, 1995. 604 S., 36 Abb., DM 68,-
- Hellmut Zschoch. *Reformatorsche Existenz und konfessionelle Identität: Urbanus Rhegius als evangelischer Theologe in den Jahren 1520 bis 1530*. Beiträge zur historischen Theologie 88. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. X + 390 S., DM 178,-
- Huldrych Zwingli. *Schriften*. Hg. Thomas Brunnschweiler und Samuel Lutz. 4 Bände. Zürich, 1995. 2099 S., DM 138,-

5. Neuzeit

Gottfried Arnold (1666-1714). Mit einer Bibliographie der Arnold-Literatur ab 1714. Hg. Dietrich Blaufuß und Friedrich Niewöhner. Wolfenbüttler Forschungen 61. Wiesbaden: in Kommission bei Harrassowitz, 1995. V + 436 S., davon 72 S. Faksimile. DM 158,-

Seit der Dissertation von Jürgen Büchsel (*Gottfried Arnold: Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt* [Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 8], Witten, 1970) ist diesem bedeutenden Pietisten trotz mancher förderlicher Aufsätze keine größere Studie mehr ge-

widmet worden. Dies ist umso verwunderlicher, als man Arnold nicht einfach unter dem Etikett ›radikaler Pietismus‹ rubrizieren darf, denn er »bereitet mit seinem bewegten Leben und seinem hinterlassenen literarischen Werk allen schnellen und einlinigen Annäherungen fruchtbare Schwierigkeiten« (D. Blaufuß im Vorwort, S. 1). Hinzu kommt, daß sein Hauptwerk, die *Unparteiische Kirchen- und Ketzer-Historie* (1699/1700; 2. Auflage 1729), als unentbehrliche Quelle der theologischen Historiographie der Neuzeit noch nicht kritisch erschlossen ist, von Arnolds Predigtwerk und seiner Korrespondenz ganz zu schweigen. Deshalb ist es verdienstvoll, daß die Herausgeber im Juni 1990 in Wolfenbüttel ein interdisziplinär besetztes Arbeitsgespräch (Informationen zu den Fachrichtungen der Autoren werden leider nicht gegeben) zu Leben, Historiographie und literarischem Werk Gottfried Arnolds veranstaltet haben, dessen Beiträge nunmehr im Druck vorliegen. Der sorgfältig edierte, durch ein Personenregister erschlossene Band (S. 157 Zeile 4 muß es ›Gottesdienst‹ heißen; S. 194f werden die *Pietismus-Forschungen* unterschiedlich zitiert) wird ein wichtiges Arbeitsinstrument der Pietismusforschung werden.

In zwölf Beiträgen werden die verschiedensten Aspekte kenntnis- und materialreich beleuchtet. Steffen Arndal beschreibt das Verhältnis von »Mystik und Dichtung bei Gottfried Arnold« (S. 5-19) und zeichnet anhand zahlreicher Textbeispiele »ein weitgefächertes Bild, das, auf der Überzeugung der Authentizität übersinnlicher Erlebnisse fußend, von intellektualistischen Epigrammen über artistische Echodgedichte und Lieder bis hin zu einfachen Kirchenliedern und dem nüchternen Bericht reicht« (S. 19). Ernst Berneburg referiert knapp »Einige Gesichtspunkte und Fragen zur Wirkung der *Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie*« (S. 21-32) und betont dabei sowohl die historische Methodik als auch das theologische Anliegen Arnolds. Zu intensiver Beschäftigung mit dem Predigtwerk Arnolds regt in einer auch methodisch aufschlußreichen Studie Dietrich Blaufuß an (S. 33-54). »Dieser Weg in Arnolds Predigtwerk ist aussichtsreich, da hier ein Denker von Rang und hohem Problembewußtsein der ›ewigen Weisheit Christi‹ ›unter den Reden und Taten‹ von Jesus nachspürte« (S. 54). Dazu müssen freilich erst einmal die Quellen zusammengestellt und erschlossen werden, zunächst also ein Verzeichnis des Predigtbestandes. Hierfür liegen Vorarbeiten vor, aber noch stehen etliche Arbeitsschritte aus. Denn, so stellt Blaufuß zu Recht fest, »begibt man sich auf das Feld der Erforschung und Beurteilung der Predigt des Pietismus, dann wird man bescheiden« (S. 33). Immerhin vermag er Hinweise zu dem Predigtverständnis Arnolds sowie die Durchführung an einem Beispiel zu präsentieren.

Das Kernstück des Bandes stellt Reinhard Breymayers akribische Untersuchung »Der wiederentdeckte Katalog zur Bibliothek Gottfried Arnolds« dar (S. 55-143), der als vorzüglicher Faksimiledruck ebendieser *Catalogus bibliothecae b. Godofredi Arnoldi inspectoris et pastoris Perlebergensis* von 1714 nach dem Exemplar der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel (Sign.: Bc 40) beigegeben ist (S. 337-410; in den Anmerkungen bei Breymayer werden nur die Seitenzahlen des Kataloges, nicht aber die des vorliegenden Bandes angegeben). Geradezu spannend ist die Geschichte der Entdeckung des Kataloges durch Breymayer, dem schon manch glücklicher Fund gelungen ist. Er vermag deutlich zu machen, daß die Beschäftigung mit Auktionskatalogen auch der kirchengeschichtlichen Forschung durchaus von Nutzen sein kann. Hilfreich wäre es gewesen, diesem bibliographisch gesättigten Beitrag und dem Katalog ein eigenes Register beizugeben.

»Vom Wort zur Tat: Die Wandlungen des radikalen Arnold. Ein Beispiel des radikalen Pietismus« erörtert im Anschluß an seine oben genannte Dissertation Jürgen Büchsel (S. 145-164). Aufschlußreich sind insbesondere seine Hinweise zu Arnolds Aufhalten in Quedlinburg (1693-1697 und 1698-1701) und dem dortigen Pietismusstreit (nach Martin Schulz, *Johann Heinrich Sprögel und die pietistische Bewegung in Quedlinburg*, Diss. masch., Halle 1974) sowie zu seiner Gießener Zeit (1697/1698). Dort erlebte Arnold »zum ersten Mal mit, wie sich Pietisten verhielten, wenn sie selbst zu Macht und Ämtern gekommen waren«. Für ihn zerschlug sich dadurch die Hoffnung, »daß sich durch den Pietismus die Verhältnisse in der Kirche bessern würden« (S. 151), was ihn schließlich zur Annäherung an die verfaßte Kirche und zur Übernahme eines Pfarramtes führte. Büchsel bezeichnet Arnold als »Mitteltypus« unter den radikalen Pietisten, »er ist radikaler Pietist in der Kirche« (S. 162). Bei der Definition des radikalen Pietismus schließt er sich Emanuel Hirsch, Hans Schneider und F. Ernst Stoeffler (dieser hätte S. 162, Anm. 94 zitiert werden müssen) an. Zumindest beim Rezensenten bleibt dennoch das Unbehagen ob solcher Etikettierungen. Möglicherweise erging es den Herausgebern ähnlich, haben sie doch im Buchtitel auf dieses Epitheton verzichtet, sich allerdings auch nicht näher mit dieser üblichen Forschungskategorie beschäftigt. Inhaltlich gehört hinter Büchsel der Aufsatz »Gottfried Arnold in Gießen« von Hans Schneider (S. 267-299), ein auf neuen Stand gebrachter Nachdruck seines Beitrages zur Goeters-Festschrift von 1991.

Vor allem am Beispiel seiner Einschätzung von David Joris beschreibt Ursula Kreuder »Gottfried Arnolds Sicht der Täufer« (S. 165-177), denen er teils Sympathie, teils Kritik entgegenbrachte. Hanspeter Marti erörtert »Die Verkündigung des irdischen Paradieses. Spiritualis-

mus und Utopie bei Gottfried Arnold« (S. 179-196), Irina Modrow steuert kurze »Überlegungen zum Verständnis von Glauben und Kirche bei Gottfried Arnold und Nikolaus Ludwig von Zinzendorf« bei (S. 197-204). Eingehend diskutiert Günter Mühlpfordt Arnolds Bogomilenbild (S. 205-246), während Martin Pott dessen Verhältnis zu Christian Thomasius vorstellt (S. 247-265). Beide waren der Überzeugung, »in der Historie ein Mittel gefunden zu haben, die Notwendigkeit eines Neuanfangs, einer ›zweiten Reformation‹ menschlicher Verhältnisse, geschichtlich zu begründen«. Dies war für Thomasius mit nüchterner Vernunft anzugehen, was seiner Meinung nach Arnold jedoch nicht geleistet habe. Das trug ihm heftige Kritik ein, »eine Kritik, die im historischen Rückblick das Mißverhältnis des Aufklärers Thomasius zum Mystiker Arnold dabei paradigmatisch für das größere Mißverhältnis von Aufklärung und Schwärmerei werden läßt« (S. 265). Den Abschluß bildet der Aufsatz »Zu den philosophischen Quellen von Gottfried Arnold und zu Aspekten seines philosophischen Systems« von Siegfried Wollgast (S. 301-335), der Erich Seebergs Urteil bestätigt: »Bei Arnold findet sich eine starke Aversion gegen die Philosophie und gleichermaßen deren starke Nutzung, Bekenntnis zu ihr, zur Wissenschaft, zum Humanismus, überhaupt« (S. 335).

Hilfreich für die Weiterarbeit sind die Daten zur Biographie Arnolds sowie die Bibliographie der Arnold-Literatur von 1714 bis 1993, beide zusammengestellt von Hans Schneider (S. 411-424). Bei der Literatur wären nachzutragen Gottfried Horning, »Lehre und Bekenntnis im Protestantismus«, in: *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 3: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität* (Göttingen, 1984), S. 71-287, hier S. 106-108, und H.-J. Hoeppeke, »Arnold«, in: *Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde* 1, Wuppertal-Zürich 1992, S. 135f. Eine den gegenwärtigen Stand beschreibende Zusammenfassung ist dem Werk nicht beigegeben, dafür ist es wohl noch zu früh. Dennoch stellt der Sammelband die Forschung zu diesem bedeutenden Vertreter des Pietismus auf eine neue Grundlage.

Lutz E. v. Padberg

Johann Gottlieb Burckhardt. *Vollständige Geschichte der Methodisten in England*. 2 Theile. Mit einer Einführung von Michel Weyer. Stuttgart: Christliches Verlagshaus, Reprint 1995 (1795). 440 S., DM 78,-

Es gehört schon eine Portion Mut und Überzeugung dazu, ein Werk über den englischen Methodismus zweihundert Jahre nach dessen Er-

scheinen als Faksimile nachzudrucken. Diese selten anzutreffende Courage verdanken wir dem Christlichen Verlagshaus in Stuttgart und dem Reutlinger Kirchenhistoriker Michel Weyer. Vorab sei gesagt: die Herausgabe des Buches, die sicher ein hohes Verlagersisiko beinhaltet, verdient Respekt, Anerkennung und den nötigen Verkaufserfolg.

Mit Burckhardts zweiteiligem Werk liegt die erste deutschsprachige Geschichtsdarstellung über den englischen Methodismus erneut vor. Burckhardt, langjähriger Pfarrer an der legendären Savoykirche in London, war ein kritischer Freund des Methodismus, den er aus erster Quelle und eigener Anschauung kannte. In einer Zeit, in der in Deutschland die Aufklärung Triumphe feierte und der Spät Pietismus um Ansehen kämpfte, verteidigte der Autor die erwecklichen Aufbrüche in England. Sachkundig und kenntnisreich beschrieb er die geschichtlichen, theologischen und ekklesiologischen Besonderheiten des methodistischen Aufbruchs. Sein Ziel ist leicht erkennbar: Burckhardt ging es um die Widerlegung falscher Vorwürfe, die in Deutschland gegen den Methodismus in Umlauf waren. Der Methodismus sei, so Burckhardt, nichts anderes als die englische Variante des deutschen Pietismus, vergleichbar mit den Aufbrüchen um Spener und Francke. Mit dieser geschickten Anknüpfung, die faktenreich belegt wird, sollte den deutschen Agitatoren (insbesondere Wendeborn) der Wind aus den Segeln genommen werden. Auch im Methodismus werden laut Burckhardt die biblischen Dogmen verkündet. Vor allen Dingen gehören hier wie im Pietismus Glaube und Leben untrennbar zusammen.

Mit der Darstellung des Methodismus verfolgte Burckhardt jedoch noch eine weitere Intention. Die von der Aufklärungstheologie geprägte deutsche Kirche sollte vom englischen Pietismus lernen und neuen Schwung bekommen. »Wahre Aufklärung« ist nach Burckhardt die Verbindung von Glaube und Moral; Moral ohne Glaube führe dagegen ins Verderben. Andererseits wandte er genauso gegen eine verkopfte Orthodoxie ein, daß Glaube ohne Moral zur Erstarrung führe. Einfühlsam beschrieb er die dem deutschen Stil fremde Frömmigkeit des Methodismus. Er erklärte die emotionalen Ausbrüche bei der Verkündigung von Wesley und Whitefield, ohne sie generell zu rechtfertigen. Auch die typisch methodistischen Praktiken wie Gebetsnächte, Stichomantie, Einteilung der Gemeinde in »Banden«, Erbauungsversammlungen, Empfehlungsbriefe (»tickets«), volkstümliche Musik usw. werden nicht unkritisch erläutert. Gleiches gilt für die persönlichen und theologischen Unterschiede zwischen John Wesley und George Whitefield, die in einem ausführlichen zweiten Teil biographisch aufgearbeitet werden.

Burckhardt selber war stark vom Spät Pietismus Lavaters geprägt. Theologisch stand er Crusius nahe und sympathisierte mit der Deutschen Christentumsgesellschaft. Andererseits hatte auch er schon manche aufklärerischen Gedankengänge übernommen. Sein Manuskript wurde wohl schon 1789 abgeschlossen, denn nirgendwo findet sich ein Hinweis auf die Revolutionswirren in Frankreich. Interessant ist die Wortwahl: Burckhardt konnte noch unbefangen von der ›Sekte‹ des Methodismus sprechen – ganz ohne negative Implikationen.

Hervorzuheben ist die ausgezeichnete Einführung in das Leben und Werk Burckhardts durch Michel Weyer. Auf 60 Seiten erschließt er dem Leser die Welt am Ende des 18. Jahrhunderts. Dank dieser Einleitung wird die Lektüre des alten Buches zu einem wahren Genuß. Die Drucktype des Faksimiles ist leider an einigen Stellen sehr schwach wiedergegeben, in Bd. 1 S. 53 ist zudem der Textrand abgeschnitten. Das läßt sich jedoch leicht entschuldigen. Für die Freikirchenforschung insgesamt bietet der Band einen weiteren wichtigen Meilenstein.

Stephan Holthaus

Roger J. Busch. *Einzug in die festen Burgen? Ein kritischer Versuch, die Bekennenden Christen zu verstehen*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1996. 454 S., DM 48,-

30 Jahre ist es bereits her, daß die Bekenntnisbewegung ›Kein anderes Evangelium‹ gegründet wurde. Sie ist mit anderen bekennenden Gruppierungen ein kirchengeschichtliches Phänomen geworden. Für alle an der jüngsten Geschichte der Christen in der Evangelischen Kirche Interessierten ist das vorliegende Buch eine ausgezeichnete Fundgrube. Die über 450 Seiten stellen eine gekürzte Fassung der Dissertation des Verfassers aus dem Jahre 1994 an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau dar (Dissertationstitel: *Bekennend Christ sein*). Ziel der umfangreichen Untersuchung ist jedoch nicht, nur historisches Material zusammenzustellen, um wichtige Ereignisse und Erkenntnisse nicht in Vergessenheit geraten zu lassen. Ziel ist vielmehr »die Wahrnehmung von Christen, die sich als Christen in bekennenden Gemeinschaften ... verstehen ...« (S. 17).

Der Autor möchte die bekennenden Christen jedoch nicht nur wahrnehmen, sondern auch verstehen. Er konzentriert sich dabei auf die Auseinandersetzungen und Kämpfe, die durch das Bekennen der Christen entstehen. Damit liegt sein Hauptaugenmerk auf dem Kom-

munikationsgeschehen bekennender Christen untereinander und mit ihren Gegnern. Busch hat dazu neben anderen Veröffentlichungen zahlreiche Artikel aus dem Informationsbrief der Bekenntnisbewegung und *idea* zugrunde gelegt. Ihn interessiert, welche Bilder bekennende Christen von ihren Gegnern, der pluralistischen Volkskirche oder der vom Zeitgeist bestimmten Gesellschaft, haben. Er möchte nicht so sehr nur ihre Theologie wahrnehmen und rekonstruieren, sondern vielmehr die bekennenden Christen in ihren kommunikativen Lebensbezügen und in ihrem kommunikativen Handeln aufsuchen (S. 241). So geht es ihm um den Versuch, »verdeckte Bilder aufzuspüren, Kommunikationsprozesse zu analysieren und letztlich herauszufinden, wo denn diese konkrete Gestalt des Christseins als ›bekennende Gemeinschaft‹ oder Bekenntnisbewegung Wichtiges für die Kirche und in der Kirche zu sagen hat, wo sie aber auch ihrem in der Selbstbezeichnung implizierten Ansatz nicht wirklich gerecht wird – und warum nicht« (S. 256).

Busch möchte wissen, ob die bekennenden Christen wie die theologischen Fundamentalisten sich in feste Burgen zurückziehen oder ob sie sich ganz woanders als vermutet befinden.

Sein Instrumentarium kommt zu einem guten Teil aus der Kommunikationstheorie von Watzlawick. Im Mittelpunkt der Kommunikation steht bei Busch der Beziehungsaspekt. Seine Frage ist, wie die bekennenden Christen in ein Gespräch mit ihren Gegnern kommen, ob die Kommunikation abschließend, konstatierend, referierend, strategisch, konkret, verallgemeinernd, einladend oder offen ist. Dazu hat er neben dem theoretischen Teil auch konkrete Untersuchungen an Veröffentlichungen von fünf maßgeblichen Vertretern der Bekenntnisbewegung aus verschiedenen Generationen exemplarisch durchgeführt (Pastor Rudolf Bäumer, Pastor Paul Deitenbeck, Pastor Sven Findeisen, Probst Dr. Karl Hauschild und Pastor Martin Westerheide). Die Texte und Auswertungstabellen dazu finden sich im Anhang dieses Buches.

Busch möchte den Pluralismus unserer Gesellschaft und in der Kirche nicht negativ und schon gar nicht als Feindbild sehen. Er stellt Möglichkeiten der konstruktiv-kreativen Bewährung christlicher Existenz im Pluralismus dar (Abschnitt 3.3; S. 49). Nicht eine Insel der Seligen, nicht feste Burgen sind zu beziehen, sondern Offenheit im Sinne des dialogischen Diskurses, den er in Anlehnung und Abgrenzung zu Jürgen Habermas, Peter L. Berger, Martin Buber, Michel Foucault u.a. (S. 55ff) entwickelt. Busch konzentriert sich auf das ›Wie‹ des Diskurses (S. 63). Ihm geht es um eine »spezifische Weise der Partizipation am Pluralismus«, den er »Willen zum Dialog-Diskurs« bezeichnet. Er möchte eine Verengung des Diskursbegriffes auf

rein kognitive Prozesse verhindern und betont statt dessen die Notwendigkeit zur Öffnung für das andere und den anderen, auch für das Nicht-rationale. Also: Kein Einzug in feste Burgen!

Der »Dialog-Diskurs« soll eine zielgerichtete und bewußte Teilhabe am Prozeß der Gestaltung gesellschaftlicher Wirklichkeit einschließen (S. 64). Damit soll der bekennende Christ sich in den »Suchprozeß« nach Wahrheit in unserer Gesellschaft einschalten. Dieses Einschalten soll nicht nur durch Bekennen und entsprechendes Leben, quasi nebenbei und nur teilbewußt geschehen, handele es sich bei der Einbringung in den gesellschaftlichen Pluralismus doch sehr wohl um bewußte »operationalisierbare Prozesse der Kommunikation« (S. 64).

Busch faßt sein Bemühen in der These zusammen, das Bekenntnis, Christ zu sein, sei in einer pluralistischen Gesellschaft wohl nur »in der Weise des Willens zum und der Teilhabe am Dialog-Diskurs« (S. 66) möglich. Die Verweigerung der Teilnahme am Dialog-Diskurs ziehe notwendige Störungen der Kommunikation nach sich. So könnten z.B. strategische Faktoren die Oberhand gewinnen. Damit sei die Kommunikation nicht mehr machtfrei und die Wahrnehmung der Position des anderen werde verhindert.

Die selbstgestellte Frage, warum das »Wie« der Kommunikation für Christen im Pluralismus zu thematisieren sei, beantwortet Busch mit dem Hinweis darauf, daß es »kein »Labor-Christentum«, rein erhalten und unangefochten von den Bedingungen der »Welt«, wie es etwa die johanneischen Schriften zu suggerieren scheinen«, gäbe (S. 65). Er weist darauf hin, daß gerade evangelikale Schriften mit Nachdruck die johanneischen Schriften zitieren und sich darauf stark beziehen würden. Lediglich in einer Fußnote (S. 64f) macht Busch deutlich, daß Ähnlichkeiten zwischen den Haustafeln und den Evangelien aus gesprächstherapeutischer Sicht festzustellen sind (Echtheit, Wärme, Annahme; vgl. etwa Röm 12 und 15, aber auch 1Kor 13). Diese Hinweise berücksichtigen keineswegs all die Veröffentlichungen, die sich auf evangelikaler Seite gerade auch im Zusammenhang mit der Seelsorge zu biblisch begründeter Kommunikation äußern. Hier liegt ein erhebliches Defizit dieser praktisch-theologischen Arbeit vor.

Ein weiteres großes Defizit der Untersuchung liegt darin, daß die Auseinandersetzungen der bekennenden Christen in den 70er Jahren mit der »Frankfurter Schule« und damit auch mit Habermas nicht in die Analyse aufgenommen wurden. Wer aber am Schluß des Buches dann den bekennenden Christen einen dialogischen Diskurs für die zukünftigen Auseinandersetzungen vorschlägt, muß mit kommunikativen Störungen, Widerständen und Mißverständnissen rechnen. Die Bekennenden Gemeinschaften haben in den 70er Jahren gerade den Habermasschen Diskurs der gesellschaftlichen Veränderungen be-

gründet abgelehnt (u.a. *Ideologien – Herausforderungen an den Glauben*, Hg. Peter Beyerhaus, Bad Liebenzell 1979). Dies sollte Busch gewußt haben, denn allein der Begriff ›Diskurs‹ ist für viele bekennenden Christen bekanntlich äußerst problematisch.

Als problematisch müssen auch die Impulse und Anregungen am Schluß der Untersuchung gesehen werden, die den Pluralismus als einen Raum darstellen, in dem sich nach Busch bekennende Christen offen und nicht abgrenzend bewegen können. Aus der Universitätsperspektive kann sich der Autor womöglich die jeweils persönlichen Folgen bei dem einzelnen Christen an der Basis kaum vorstellen. Er setzt eine intellektuelle wie auch psychische Fähigkeit zum »Dialog-Diskurs« voraus, die nur wenige in einer Gesellschaft besitzen. Die aber, die diese Fähigkeit zum »Dialog-Diskurs« zu besitzen meinen, machen die anderen automatisch unwissentlich abhängig. Damit wird selbst dieses Konzept des »Dialog-Diskurses« zum Machtinstrumentarium, das es aber laut Definition nicht sein will. Wir müssen feststellen, daß jede Art von Kommunikation mit Macht und Strategie behaftet ist, bewußt oder unbewußt, willentlich oder unwillentlich. Wer das Gegenteil behauptet, eröffnet viele Felder zu Manipulation und unkontrollierter Machtausübung. Natürlich ist eine angemessene Streitkultur innerhalb der Kirche anzustreben. Inwieweit die Behauptung, einen offenen und fairen Streit zu führen, dann doch selbst wieder zum Machtinstrument werden kann, wird von Busch nicht berücksichtigt. Zu einer Streitkultur wären Begriffe wie Echtheit, Wahrhaftigkeit (Eph 4), Wertschätzung (Phil 2), persönliche Wärme und Annahme wichtiger als das vorgeschlagene Konstrukt eines »Dialog-Diskurses«.

Was den Pluralismus betrifft, sieht der Autor im Gegensatz zu den bekennenden Christen im Pluralismus offenbar keine Gefahren. Dies aber erscheint uns als Wahrnehmungsfehler des Autors. Die Orientierungslosigkeit z.B. im Pluralismus ist eine nicht zu unterschätzende Gefahr für Christen wie Nichtchristen. Das sollte Busch erkennen und den Pluralismus nicht verharmlosen. Aus Verantwortung für viele Mitchristen haben deshalb einzelne bekennende Christen das Wächteramt in dieser Kirche wahrgenommen. Ihnen nur Feindbildmentalität zu unterstellen, ist zu simpel.

Wichtig bei allen kritischen Anmerkungen bleibt der Spiegel, den Busch aus der Sicht der Kommunikationswissenschaften den bekennenden Christen bezüglich ihrer Sprache und Diskussionsart vorhält. Daraus ist sehr viel zu lernen. Dem sollte sich der Leser nicht zu schnell entziehen. Allerdings wäre eine ähnliche Untersuchung mit gleichem Raster und gleichen Kriterien an den Paulusbriefen oder den alttestamentlichen Propheten interessant. Könnten diese sich

heute im Pluralismus ohne »Dialog-Diskurs« noch behaupten? Oder säßen sie den angelegten Maßstäben entsprechend nicht schon längst in festen Burgen, womöglich hinter den dicksten Mauern im Verlies?

In Darstellung und Stil ist das Buch als wissenschaftliche Untersuchung nur für die Hand des geisteswissenschaftlich gebildeten Lesers geeignet. Diesen sei es als Hilfe zum Verständnis der bekennenden Christen und für diese selbst als Spiegel und Korrektur empfohlen.

Burghard Affeld

Die Einheit der Gemeinde: Aus 150 Jahren Evangelischer Allianz. Hg. Werner Beyer. Wuppertal: R. Brockhaus, 1995. 160 S., DM 9,95

Die weltweite Evangelische Allianz feiert 1996 ihr 150jähriges Bestehen. Für die *Deutsche Evangelische Allianz* Grund genug, einen kleinen Sammelband über Geschichte und Aufgabenbereiche der Allianz vorzulegen. Bekannte Allianzvertreter skizzieren darin in unterschiedlicher Gründlichkeit die Aufgaben, Strukturen, theologischen Ausrichtungen und Zukunftsvisionen dieses Christenbundes.

Inhaltlich gewichtig und ausführlich beschreibt Werner Beyer, Leiter der Gnadauer Bibelschule Falkenberg, den geschichtlichen Werdegang der deutschen Allianz. Wegen seines Umfangs (100 von 160 Seiten) und seiner Bedeutung beschränke ich mich auf diesen Teil des Buches. Beyer, der schon früher durch gelungene Beiträge zur Blankenburger Allianzarbeit hervorgetreten ist, eröffnet anhand von fünf biographischen Skizzen führender Allianzpersönlichkeiten manche neuen Einsichten in die ersten Jahre der Allianzarbeit in Deutschland. Neben den älteren Darstellungen von Nagel, Beyreuther und Voigt zur deutschen Allianz bietet Beyer damit detaillierte Einsichten und Korrekturen älterer Werke.

Schon sein erstes Kapitel über den eigentlichen Begründer der deutschen Allianz, den Berliner Pfarrer Eduard Kuntze, bringt Licht ins Dunkel der bisherigen Forschung. Eingebettet in den geschichtlichen Gang der Weltallianz wird an Kuntze deutlich, mit welchen Schwierigkeiten bei Gründung und Ausbreitung die Allianz in Deutschland zu kämpfen hatte. Konfessionalismus, Nationalismus und Konservatismus standen hier im Wege. Erstaunlich jedoch die Passivität mancher Allianzler, als es um den konkreten Ausbau eines der beiden deutschen Zweige ging. Interessant auch, daß von Deutschland aus fast ausschließlich solche Personen 1846 zur Gründungsverammlung nach London kamen, die selbst längere Zeit in England

gelebt und somit über den Tellerrand der eigenen Frömmigkeit geschaut hatten.

Der Faden der Allianzarbeit wird von Beyer durch eine kurze Biographie von Andreas Graf von Bernstorff weitergeführt, der immerhin 38 Jahre Vorsitzender der Allianz in Deutschland war. Der vielgeehrte Advokat war ebenfalls in England zum Glauben gekommen und versuchte in vielen Gremien und Vereinen, die Einheit der Gläubigen sichtbar darzustellen. Trotzdem wird bei der Darstellung seiner vielen Ehrenämter nicht deutlich, welche konkreten Impulse Bernstorff für die deutsche Allianzarbeit geleistet hat. Es scheint sich der Eindruck zu bestätigen, daß schon damals die strukturellen Schwächen der Allianz eine effektive Arbeit unmöglich machten. Die größere Stoßkraft scheint seit den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts doch schon von Bad Blankenburg ausgegangen zu sein. Zudem stellt sich die Frage, warum so wenig über die Arbeit des norddeutschen und westdeutschen Zweiges der Allianz bekannt ist. Auch Beyer deutet hier nur wenige Zusammenhänge an. Die Phase von 1858 bis 1886 bleibt für den Bereich der gesamtdeutschen Allianz noch ein unerforschtes Kapitel.

Kapitel zwei, vier und fünf beschäftigen sich mit führenden Persönlichkeiten (Anna von Weling, Tony von Blücher, Ernst Modersohn) des Blankenburger Zweiges der Evangelischen Allianz, einem eher freikirchlich geprägten Kreis, der kaum Zugang zu den anderen mehr kirchlich orientierten Allianzkreisen hatte. Leider bleibt im Artikel von Beyer die wichtige Frage offen, warum es nicht zu engeren Beziehungen zwischen beiden Gruppierungen gekommen ist. Die westdeutsche Allianz und Blankenburg unterschieden sich auch theologisch: hier eine kirchlich-erweckliche, dort eine mehr freikirchliche, von der Heiligungsbewegung geprägte Frömmigkeit. Dieser Fragestellung müßte unbedingt weiter nachgegangen werden.

Anzumerken bleibt, daß die Biographie über Anna von Weling (S. 54-72) schon an anderer Stelle erschienen ist, ohne daß darauf hingewiesen würde (in: *Stimmen aus Bad Blankenburg*, 1991, S. 105-125). Hoffentlich wird es dem Herausgeber bald möglich sein, die gesamte Geschichte der deutschen Allianz in ihrem geistes- und frömmigkeitsgeschichtlichen Umfeld systematisch darzustellen. Auch für die Gegenwart wäre ein solches Werk von erheblicher Bedeutung.

Stephan Holthaus

Hans Hauzenberger. *Basel und die Bibel: Die Bibel als Quelle ökumenischer, missionarischer, sozialer und pädagogischer Impulse in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.* Jubiläumsschrift der Basler Bibelgesellschaft. Hg. Gesellschaft für das Gute und Gemeinnützige. 174. Neujahrsblatt. Basel: Helbing & Lichtenhahn, 1996. 260 S., 31 Abb., DM 34,50

Stadt und Land Basel waren Anfang des 19. Jahrhunderts von starken sozialen, politischen, wirtschaftlichen und religiösen Umwälzungen betroffen. Man stand in der Entwicklung von einer Kleinstadt zur Handelsstadt, war hin- und hergerissen zwischen der freiheitlichen Helvetia und der französischen Besetzung. Soziale Spannungen taten ein übriges. Inmitten dieser revolutionären Veränderungen ist eine neue Hinwendung der Bevölkerung zur Bibel zu beobachten. So fallen die Gründung der Basler Bibelgesellschaft mit ihrem Traktatverein, der Basler Mission und der Pilgermission St. Chrischona in diese bewegten Jahre. Schon vorher hatte die Deutsche Christentumsgesellschaft von Basel aus im erwecklichen Sinne gewirkt und den Boden vorbereitet. Über die Gründungsphase dieser Werke informiert die vorliegende Festschrift.

Die Stadt galt Anfang des 19. Jahrhunderts deshalb als das ›fromme Basel‹. Der Grund lag nicht in der gesteigerten Kirchlichkeit aller Einwohner, sondern in den erwecklichen Aktivitäten von bekannten Politikern und Unternehmern, die sich in den Dienst des Reiches Gottes stellten. Sammelpunkt wurde seit 1780 die Christentumsgesellschaft, in der Männer aus unterschiedlichen Rängen sich gemeinsam um die Betrachtung des Wortes Gottes und der Missionsberichte aus anderen Ländern versammelten. Ihre Sekretäre Schmid, Steinkopf, Spittler und Blumhardt verstanden es, die aus der Bibel abgeleitete erweckliche Frömmigkeit auch in den praktischen Alltag der Gesellschaftsmitglieder zu tragen.

Wieweit die Erweckungsfrömmigkeit eben nicht in einem passiven Quietismus stecken blieb, zeigen die aus der Christentumsgesellschaft hervorgegangenen Werke. 1804 wurde auf Anregung von Steinkopf aus London die Basler Bibelgesellschaft gegründet. Von der Ausbreitung der Heiligen Schrift erhoffte man sich nicht nur eine Erhöhung des religiösen Kenntnisstandes, sondern auch eine Steigerung der allgemeinen Aufklärung des Volkes. Seit 1802 unterstützte der Traktatverein, in dem Flugschriften als Hilfen zum Bibelverständnis herausgegeben wurden, die Erweckten. Das unbedingte Vertrauen in die Heilige Schrift und die Überzeugung, kurz vor der Wiederkunft Christi zu stehen, inspirierte die Basler auch zur Gründung der Mission

im Jahre 1815. Daneben entstanden soziale und pädagogische Einrichtungen, meist unter der Initiative des rührigen Spittler.

Die aus den Quellen erarbeitete Studie Hauzenbergers besticht durch ihre Originalität und die Verbindung von Kirchengeschichte mit Lokal- und Sozialgeschichte. Der antiaufklärerische Grundgedanke der Christentumsgesellschaft wird ebenso überzeugend herausgearbeitet wie die stark eschatologisch motivierte Reich-Gottes-Sicht der Erweckten. Das Soziogramm der Erweckten bleibt allerdings in Allgemeinheiten stecken (Gewissenspiegel, Gesetzlichkeit). Hier hätte man sich eine bessere Interpretation der Quellen gewünscht. Als Stärke bleibt zu verbuchen, daß die Erweckungsgeschichte im Rahmen der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung betrachtet wird. So vermittelt Hauzenberg dem Leser einen lebendigen Eindruck vom Sozialleben der Stadt Basel am Anfang des 19. Jahrhunderts.

Das Buch leidet unter häufigen Wiederholungen. Leider wird dem Leser fast nichts Konkretes über das Bibelverständnis der Erweckten mitgeteilt. Die »ökumenischen« Kontakte mit katholischen Erweckten werden zwar aus den Quellen belegt, ihre Bedeutung bleibt jedoch auch hier im Allgemeinen stecken. Insgesamt hätte man sich eine bessere Interpretation des gewaltigen Quellenbefundes gewünscht. Die bewußte Reduzierung der Forschung auf bisher unveröffentlichte Archivalien führte zudem dazu, daß bisher publizierte Sekundärliteratur unberücksichtigt bleibt. Unverzeihlich ist auch, daß dem Buch eine adäquate Zusammenfassung der Ergebnisse fehlt.

Stephan Holthaus

August Jung. *Vom Kampf der Väter: Schwärmerische Bewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert. Dokumente aus Freien evangelischen Gemeinden und kirchlichen wie freikirchlichen Gemeinschaften.* Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5,1. Hg. Wolfgang Dietrich. Witten: Bundes-Verlag, 1995. 303 S., 41 Abb., DM 19,80

Angesichts einer zunehmenden Verunsicherung der Gemeinde Jesu durch die wachsenden Charismatischen Bewegungen kommt dieses Buch gerade zur rechten Zeit. Auf mehreren hundert Seiten entfaltet der Autor, Pastor i.R. der Freien evangelischen Gemeinden, die bisher unbekannteren Auseinandersetzungen der Freikirchen und Gemeinschaftskreise mit frühen enthusiastischen Gruppierungen Ende des 19. Jahrhunderts. Dabei greift Jung auf bisher unausgewertete und

unveröffentlichte Quellen zurück, insbesondere die ›Samanns-Akte‹ von Walther Hermes. Damit stellt diese Arbeit ein in der kirchengeschichtlichen Forschung seltenes Phänomen dar: Hier wird mit Originalquellen gearbeitet und wirklich Neues geboten.

Worum geht es konkret: Jung weist nach, daß es schon seit den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts eine rege und fundierte Auseinandersetzung mit frühcharismatischen Gruppen in den Freien evangelischen Gemeinden Deutschlands gab. Zunächst war es Peter Samanns, der im Sog der Heilungs- und Heiligungsbewegung seine schwärmerischen Lehren und Handlungen propagierte. Zusammen mit Jan Wildeman beeinflusste er damals weite Kreise der Freikirchen und Gemeinschaftsbewegung. Beide lehrten eine höhere Stufe der Heiligung, nämlich die vollkommene Heilung von allen Krankheiten und die Geistestaufe. Als die Bewegung schließlich alle Krankheiten als Werk von Dämonen bezeichnete und mit Exorzismen begann, kam es zu Chaos und Tumulten. Die Versammlungen mußten von der Polizei aufgelöst werden. Phänomene wie Schreien, Zuckungen, Tierlaute und Umfallen waren zu beobachten. Die Wunderprediger wedelten mit Jacken und Taschentüchern, um die Teufel auszutreiben. Im Einflußbereich dieser Gruppe standen neben Samanns und Wildeman andere bekannte evangelikale Führer, z.B. Carl Polnick, der Gründer der China-Allianz-Mission, und Ludwig Doll, Gründer der Neukirchener Mission. Zu erwähnen ist auch die Familie von Niebuhr, die als erste die Gedanken der Heiligungsbewegung nach Deutschland brachte.

Zu ähnlichen Phänomenen kam es Mitte der 80er und Anfang der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts durch die Verkündigung des schwedischen Evangelisten Fredrik Franson, der schon vorher als Heiligungsprediger im Ausland bekannt geworden war. Während seiner Evangelisationen im Wuppertal kam es zu drängerischen und schwärmerischen Extremen, gepaart mit einer apokalyptischen Endzeiterwartung. Auch hier mußte schließlich die Polizei eingreifen. Ähnliche Schwierigkeiten verursachte Pfarrer Carl Hermann Idel in Velbert. Idel hatte sich nach seiner Bekehrung von der Landeskirche gelöst und predigte die Lehre von der Sündenfreiheit des Gläubigen. Später gründete er gar eine ›Geisteskirche‹ der wahrhaft Geheiligten.

Sehr aufschlußreiche Informationen gibt auch das vierte Kapitel, das sich mit der direkten Frühgeschichte der deutschen Pfingstbewegung beschäftigt. Jung zeigt auf, daß insbesondere die Freikirchen durch ihre frühen Erfahrungen mit Samanns und Idel wesentlich weniger anfällig für die ›Kasseler Bewegung‹ waren als die Gemeinschaftsbewegung. Der Blankenburger Richtung der Evangelischen Allianz macht er den Vorwurf, sich nicht früh genug von der Pfingst-

bewegung distanziert zu haben. Dabei hatte schon der Freikirchler Otto Schopf sechs Wochen nach den Ereignissen um Dallmayer in Kassel ein warnendes Buch veröffentlicht, in dem er vor den Gefahren gewarnt hatte. Auch Konrad Bussemer schrieb 1905 (!) einen ausführlichen Artikel im »Gärtner« gegen die falsche Geistestaufentheologie von R.A. Torrey. Erst viel später (und zu spät) sind Gemeinschaftsprediger wie Elias Schrenk und Theodor Haarbeck auf die gleiche Spur umgeschwenkt. Man bedenke zudem, daß Jonathan Pauls überspannter Perfektionismus schon seit 1899 von freikirchlicher Seite immer wieder kritisiert worden war.

August Jung läßt in seinem Buch ausführlich die Quellen sprechen. So bekommt man einen lebendigen Eindruck von der Klarheit und Schärfe der theologischen Argumentation der Väter. Hier wurde vieles nüchterner und deutlicher gesehen und formuliert, als es heute der Fall ist. Außerdem wird nach der Lektüre klar, wie notwendig eine gute Kenntnis der Vorgeschichte der »Berliner Erklärung« von 1909 ist: Sie fiel nicht aus heiterem Himmel, sondern bahnte sich schon 25 Jahre lang an, eingeleitet durch die Schwierigkeiten mit der Heiligungs- und Heilungsbewegung. Hervorzuheben sind zudem die abgedruckten seltenen Bilder der verschiedenen Persönlichkeiten der damaligen Zeit und das ausführliche biographische Register im Anhang (S. 257-286). Die hervorragende Quellenarbeit des Autors belegen 393 Literaturangaben in der Bibliographie, viele davon erstmals ausgewertet. Im Anhang werden sieben Dokumente abgedruckt, u.a. die Heilungszeugnisse von Judd, Samanns, Anna von Blomberg und Doll, sowie die wichtige Arbeit von Heinrich Neviandt gegen Franson und seine Evangelisationsmethoden (S. 219-256).

Das Buch ist keine »Gute-Nacht-Lektüre«. Dem Leser wird einiges abverlangt – aber die Mühe lohnt sich. Man hätte sich allerdings eine bessere Hinführung zur Gesamthematik gewünscht, ebenso eine Zusammenfassung der Ergebnisse auch auf dem Hintergrund der derzeitigen Probleme. So wird der Leser mit einer Fülle von geschichtlichen Zusammenhängen allein gelassen. Etwas mehr Zurückhaltung wäre hinsichtlich der abgedruckten Zeitungsberichte nötig gewesen, die doch manchmal sehr subjektiv berichten. Schließlich hätte die radikale Ablehnung der Missionsmethoden Fransons sicher kulanter ausfallen können. Eines wird jedoch deutlich: Auch im Bereich der Charismatik gibt es nichts Neues unter der Sonne. Selbst die scheinbar neuen Phänomene eines »Toronto-Segens« sind geschichtlich als »alte Hüte« zu entlarven. Wichtiger jedoch: Die Väter der Freien evangelischen Gemeinden haben sich früh genug und biblisch fundiert davon distanziert und damit der Gemeinde Jesu einen wichtigen Dienst getan. Ihre profunden Bibel- und Geschichtskenntnisse führ-

ten dazu, daß die Pfingstbewegung innerhalb der Freikirchen wenig ausrichten konnte.

Stephan Holthaus

Werner Neuer. *Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*. Stuttgart: Calwer, 1996. XVIII, 939 S., DM 88,-

Am Anfang steht der Schock des Rezensenten über den gewaltigen Umfang des Rezensionsobjektes: Fast tausend Seiten wollen gelesen, verstanden und besprochen sein. Da läßt sich die zwar primitive, aber doch hartnäckige Frage kaum noch unterdrücken: Lohnt sich der Aufwand? Um das Ergebnis vorwegzunehmen: Er lohnt sich. Es lohnt sich auch für einen Nichttheologen wie den Rezensenten, diese dickleibige Biographie Adolf Schlatters (1852-1938) zu lesen.

Der Tübinger Theologe Werner Neuer, durch einschlägige Publikationen als profunder Schlatter-Kenner bereits ausgewiesen, hat eine wissenschaftliche Biographie vorgelegt, die man nur als mustergültig bezeichnen kann: sorgfältig und gründlich in der Auswertung der reichhaltigen Quellen, abgewogen im Urteil, klar und doch anschaulich in der Sprache.

Nach klassischem Muster erzählt Neuer chronologisch dem Leben entlang und zeigt auf, wie der 1852 in St. Gallen geborene Adolf Schlatter zu einem der wirkungsreichsten Theologen des 20. Jahrhunderts wurde.

Als wichtige Voraussetzung wird das fromme Elternhaus genannt, in dem Leben und Glauben, Tun und Reden eine Einheit darstellten. Auch in einer anderen Hinsicht bereitete das Elternhaus in gewisser Weise Prioritäten im Denken und in der theologischen Arbeit Schlatters vor, und zwar durch die unterschiedlichen Bekenntnisse von Vater und Mutter. Während der Vater aus der reformierten Kirche ausgetreten war und eine wichtige Rolle in der Freien Evangelischen Gemeinde von St. Gallen spielte, blieb die Mutter zeitlebens ein treues, wenn auch manchem kritisch gegenüberstehendes Glied der reformierten Kirche.

Neuer schildert die weiteren Lebensstationen Schlatters, sein Studium in Basel und Tübingen (bei Johann Tobias Beck), Pfarrdienst und Gründung eines eigenen Hausstandes; schließlich seine akademische Laufbahn von der Privatdozentur in Bern (1880-1888) über die Professur für Neues Testament in Greifswald (1888-1893), die Professur

für systematische Theologie in Berlin (1893-1898) bis zum »Höhepunkt und Abschluß des Wirkens in Tübingen (1898-1938)«.

Dabei stellt Neuer das thematisch weitgespannte Werk vor (allein die Zahl der Veröffentlichungen übersteigt 400 Titel) und gibt Einblick in dessen Rezeption bei Fachgelehrten und Gemeinde, der Schlatter mit seiner Arbeit immer ebenso dienen wollte wie der theologischen Wissenschaft. Es entsteht ein plastisches Bild dieses quicklebendigen Energiebündels, das seine Zuhörer in Predigt und Vorlesung gleichermaßen zu fesseln wußte. Aber nicht nur der Mensch Adolf Schlatter, auch der Gelehrte hat mit seinen zahlreichen exegetischen und philologisch-historischen Studien, seinen exzellenten Kenntnissen des pharisäischen Judentums Schüler und auch theologisch Andersdenkende zu faszinieren gewußt. Neuer gelingt es, Aktualität und Modernität des theologischen Werks Schlatters herauszuarbeiten. Es ist zu hoffen, daß er viele damit zu einer neuen Begegnung mit Schlatter und einer Auseinandersetzung mit seinen Arbeiten bewegt. Dabei behält Neuer bei aller Sympathie für den originellen Schweizer Theologen seinen klaren Blick für Zeitgebundenes und arbeitet subtil und fair auch Defizite heraus – etwa in Schlatters Beurteilung der deutschen Haltung vor und im Ersten Weltkrieg.

Die Biographie läßt kaum eine Frage offen. Und wenn, dann betrifft das entlegene Randgebiete, wie die Frage, die mir beim Lesen des Abschnitts über Schlatters Verhältnis zum ehemaligen Hofprediger Adolf Stoecker kam, mit dem er während seiner Berliner Zeit kirchenpolitisch zusammenarbeitete. Wie kam der betont philosemitisch eingestellte Schlatter mit dem (von Neuer nicht erwähnten) virulenten Antisemitismus Stoeckers zurecht? Das ist jedoch, wie gesagt, ein drittrangiger Kritikpunkt. Werner Neuer argumentiert durchweg auf der Höhe der historischen Forschung und schreibt damit mit dieser Biographie auch ein Stück Zeitgeschichte. Kompliment für dieses schöne und in jeder Hinsicht (auch formal) gelungene Buch.

Thomas Baumann

Kurt Nowak. *Geschichte des Christentums in Deutschland: Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. München: Beck, 1995. 389 S., DM 58,-

»Auch unter neuzeitlich-modernen Verhältnissen verschwinden Christentum und Kirche nicht aus der Geschichte oder treten so stark an den Rand, daß sie nur noch den Spezialisten zu fesseln vermögen.

Zwar gestalten sich ihre Erscheinungsformen und ihr Einflußbereich um, doch zählen sie weiterhin, aktiv und reaktiv, zu den geschichtsgestaltenden Mächten« (S. 9). Trotz mancher Meldungen vom angeblichen Tode Gottes hat das Christentum also im Säkularismus seinen unverzichtbaren Stellenwert, der angesichts zunehmender Orientierungslosigkeit sogar noch an Bedeutung zunehmen könnte. Deshalb unternimmt es der Leipziger Kirchenhistoriker Kurt Nowak, den Weg des Christentums »in der Fülle der Faktoren, Ereignisse und Probleme zu verfolgen, welche die deutsche Geschichte vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts bestimmt und geformt haben.« Dabei ist es sein Ziel, »Christentums-, Kirchen- und allgemeine Geschichte nicht als voneinander abgetrennte Sondergeschichten zu fassen, die nebeneinander herlaufen oder einander nur punktuell durchdringen, sie vielmehr als Einheit zu begreifen« (ebd.). Das in souveräner Quellen- und Literaturbeherrschung geschriebene, weithin alle nötigen Aspekte berücksichtigende und überdies auch noch gut lesbare Buch vermag diesem hohen Anspruch durchaus gerecht zu werden.

Nowak will ausdrücklich keine Kirchen-, sondern eine Christentumsgeschichte schreiben, also neben der Institution die eigene Welt des Glaubens berücksichtigen. Etwas umständlich bemerkt er, das sei mehr als bloße Kirchengeschichte, weil die Christentumsgeschichte »die außerkirchlichen Wirkungen und Folgen dessen aufzunehmen hat, was vorher exklusiv im Einfluß- und Geltungsbereich der Kirchen lag; sie ist weniger, weil sie nur soviel von der innerkirchlichen Geschichte einbezieht, als notwendig ist, um die außerkirchliche Wirkung des Christentums verständlich zu machen« (ebd.). Eine wirkliche Definition von ›Kirche‹ und ›Christentum‹ ist das nicht, zumal man im Verlauf der Darstellung gelegentlich den Eindruck haben könnte, diese Begriffe würden synonym gebraucht. Hier bestehen noch Unklarheiten, deren Auflösung auch den Bedeutungsgehalt und die Bezugfelder von ›Frömmigkeit‹, ›Christenheit‹ und ›Religion‹ berücksichtigen müßte. Wenn jedenfalls von der außerkirchlichen Wirkung die Rede ist, bleibt der Verzicht auf die Einbeziehung der Freikirchen und religiösen Sondergemeinschaften schwer verständlich. Dies umso mehr, als heute der offenkundige Schwundprozeß der verfaßten Kirchen die Frage aufkommen läßt, ob die Volkskirche durch die Bekenntniskirche abgelöst werde. In solchen Überlegungen offenbart sich die Rückwirkung des Selbstverständnisses der Freikirchen auf die sogenannte Volkskirche. Insofern ist deren Ausblendung in einer historischen Darstellung in der Tat fragwürdig. Nowak ist sich dessen bewußt, wenn er als Grund für dieses Vorgehen allein auf ›Raumgründe‹ verweist (S. 11).

Der große Vorzug des Buches besteht dagegen in der entschiedenen Berücksichtigung der ständigen Wechselwirkung von Christentumsgeschichte und deutscher Geschichte, denn nur so kann man der in solchen Darstellungen stets drohenden Gefahr der ›Theologisierung‹ der Phänomene entgehen. Das Christentum hat nicht nur Geschichte, es ist auch Geschichte. Die Festlegung auf Deutschland bedeutet bei Nowak nicht etwa ein Rückfall in nationalprotestantische Sichtweisen, das zeigt schon der Abschnitt über das Zeitalter der Französischen Revolution (S. 37ff). Davor bewahrt ihn vor allem die Konzeption seines Buches als Geschichte der Konfessionen. Er betrachtet Deutschland als ›trikonfessionelles Land‹ und berücksichtigt nahezu gleichgewichtig Protestantismus, Katholizismus und eben auch das Judentum.

Inhaltlich ist das Buch aufgeteilt in die Abschnitte »Übergangsgesellschaft und bürgerliche Welt (1770-1870)«, »Das Deutsche Reich (1871-1945)« und »Nachkriegszeit (1945-1949)«, innerhalb derer weitgehend chronologisch vorgegangen wird. Auch wenn am Anfang der beschriebenen Epoche noch vieles den Prägestempel des Christlichen trug, stand Deutschland gegen Ende des Jahrhunderts der Aufklärung doch vor einem religiösen Kulturumbruch, den Nowak mit den Begriffen Historisierung, Pluralisierung, Kirchenkritik und Polarisierung umschreibt. Das hochgestimmte Streben nach Vervollkommnung des Menschengeschlechtes ließ für manche Geistliche Religion und Ethik zu bloßen Wechselbegriffen werden (S. 31ff). Die alten Gegensätze und Deutungsmuster wurden davon freilich kaum berührt. Die Heilige Allianz von 1815 als Versuch, »Prinzipien des Politischen aus dem Geist eines ökumenischen Christentums zu formulieren«, war ein frommer Wunsch und ließ sich im 19. Jahrhundert nicht mehr durchsetzen (S. 63). Ganz im Gegenteil, hartnäckig hielten sich in der Phase der Restauration bestimmte Feindbilder: »Protestantismus stehe für Licht, Freiheit und Fortschritt, Katholizismus aber für Finsternis und Knechtschaft« (S. 65). Solche konfessionspolitischen Kampfpaparen zeitigten noch nach der Reichsgründung während des sogenannten Kulturkampfes und später im Umfeld des ›Antimodernisteneides‹ von 1910 ihre Wirkung (S. 149ff). Zunächst ging es darum, in der sich neu formierenden Gesellschaft einen angemessenen Platz zu finden. Der ultramontane Katholizismus besaß dabei übrigens einen beachtlichen Modernitätsvorsprung, der ihm in Zukunft erhebliche Gestaltungsmöglichkeiten verschaffen sollte (S. 134). Für die Zeit von Biedermeier und Vormärz schildert Nowak auch einfühlsam die Frömmigkeitswelten (S. 94ff, dort S. 97ff zu den Erweckten), ein in einer Geschichte des Christentums zentraler Aspekt, der leider in den folgenden Abschnitten zu wenig Beachtung findet.

Im Kaiserreich ging es angesichts der Herausforderungen durch die sich entfaltende Industriegesellschaft in den ›Kampf um die Leitkultur‹, der trotz der Überzahl der Evangelischen nicht einfach zu ihren Gunsten ausfiel. »Das Reich mit den Weihen des Protestantismus zu versehen, erwies sich als schwierig, denn es war eine säkulare Schöpfung« (S. 158). Aufgelöst wurden die vielfältigen Gegensätze erst im Kriegsenthusiasmus von 1914/15, der »im Deutschen Reich als Integrationsideologie über alle sozialen Brüche, politischen Spannungen und mentalen Verwerfungen hinweg« wirkte (S. 200), was übrigens kein deutsches, sondern ein intereuropäisches Phänomen war. Klar herausgearbeitet wird für diese Epoche ferner, daß die Judenfeindschaft »nicht die Inkubations-, sondern bereits eine Expansionsphase des modernen Antisemitismus« war. »In ihm gab nicht mehr der religiös-theologische Antijudaismus den Ton an, sondern der ökonomische, politische und kulturelle, alsbald auch rassische Ausgrenzungshaß« (S. 167), wofür nicht zuletzt der die antisemitische Karte ziehende Hofprediger und Parteipolitiker Adolf Stoecker steht. Weimar brachte dann die Explosion der Moderne, wie Nowak es treffend nennt. Die Weltanschauungsneutralität des Staates führte zwar eine mit Pathos vorgetragene theologische Wende herbei. »Eine veritable Theologie der Demokratie, die sich den Erfordernissen der pluralistischen Kultur und den Ansprüchen der parlamentarisch-demokratischen Verfassungsrealität stellte, sucht man in den zwanziger Jahren vergeblich« (S. 214). Mit nüchternen Worten und im Gegensatz zu manchen theologiegeschichtlichen Werken stützt Nowak berechtigterweise auch die ›dialektische Theologie‹ zurecht auf das, was sie war, »ein Bestandteil des neu angebrochenen Zeitalters der Apokalypsen und emphatischen Heilslehren« (ebd.).

Ähnlich nüchtern wird das Verhältnis von Christentum und Diktatur im Dritten Reich beschrieben (S. 243ff). Der in der Kirchenpolitik »nicht selten von der Improvisation, von flexiblen Reaktionen auf sich verändernde Gegebenheiten« lebende NS-Staat (S. 248) konnte seine Deutschen Christen trotz des Erfolges bei den protestantischen Kirchenwahlen vom 23. Juli 1933 nicht durchsetzen. Die DC-Bewegung war »nur ein Koloß auf tönernen Füßen«, der infolge der berüchtigten Sportpalastkundgebung vom 13. November 1933 »mit lautem Knall zersprang ... Die braune Kirchenrevolution ist auf halbem Wege stekengeblieben« (S. 254). Die Bekennende Kirche als Gegenstück wird von Nowak der später mit ihr verwobenen Geschichtslegenden entkleidet (was übrigens vor allem diejenigen zur Kenntnis nehmen müssen, die sie heute zum Vorbild in neuen Auseinandersetzungen erheben wollen). Bei aller Wertschätzung ist zu beachten, daß sie »aus verschiedenen kirchlich-theologischen Strömungen zusammengeflos-

sen und in ihrer spannungsreichen Vielfalt eine Notgemeinschaft gewesen« ist (S. 255). An Begeisterung für den »nationalen Volksstaat« mit seinem Führer ließen sich viele Bekenntniskirchlicher nicht von ihren Kontrahenten übertreffen. Was sie »von den Deutschen Christen unterschied, war nicht die Politik, sondern das Verständnis von Kirche, Evangelium, Bekenntnis« (S. 256). Der Zusammenhalt der vielfältigen und widersprüchlichen theologischen Traditionen ging dann auch schnell in die Brüche. »Das hohe Pathos der Frühzeit verlor sich schnell und machte Richtungskämpfen Platz. Die Lutheraner der »intakten Landeskirchen« gingen einen anderen Weg als die Unierten und Reformierten in den »zerstörten« Landeskirchen« (S. 257). Die Mehrheit der Protestanten scheint von den Richtungskämpfen zwischen Deutschen Christen und Bekennender Kirche ohnehin nicht sonderlich berührt worden zu sein (S. 259ff). Beachtlich ist andererseits, daß vor allem nach Ausbruch des zweiten Weltkrieges der Nationalsozialismus »im Krieg gegen die Kirchen nahezu auf der ganzen Linie den kürzeren zog ... Die seelsorgerlichen, gottesdienstlichen und caritativen Angebote der Kirchen waren bei den Deutschen wieder gefragt und erfuhren neue Wertschätzung« (S. 281).

In dem kürzeren Abschnitt über die Nachkriegszeit beschreibt Nowak den Umgang mit der Schuldfrage, die Stellung der Kirche in den Besatzungszonen und auch ihre Reaktion auf die »gigantischste Bevölkerungswanderung, die Europa seit dem Ausgang der Antike mit diesen Vertreibungen und Umsiedlungen erlebte« und die die konfessionell geschlossenen Regionen Deutschlands auflöste (S. 298). Das Buch endet mit dem »Jahr der doppelten Staatsgründung 1949«, dies eher aus pragmatischen Gründen, weil die Forschungslage mehr nicht ermöglichen. Perspektiven für die weitere Entwicklung gibt ein Ausblick. Nowak beschließt seine souveräne Darstellung mit den folgenden Sätzen: »In der mittel- und langfristigen Perspektive wird sich das Christentum in Deutschland wahrscheinlich auf einen minoritären Status zubewegen. Die momentane Fixierung der Konfessionen auf national begrenzte Probleme der Gegenwart ist nicht ohne weiteres zu kritisieren. Denn in ihr stecken Momente von transnationalem Gewicht. Auch ist die nationalstaatliche Phase des Christentums in Deutschland noch nicht überwunden. Gleichwohl steht für das Zukunftschristentum am Ende des zweiten Jahrtausends nach Christi Geburt sehr viel mehr auf dem Spiel als die Probleme, die durch das Zusammenwachsen beider deutscher Staaten entstanden sind« (S. 325f).

Ein Anhang mit ausführlichen Literaturhinweisen, knappen Anmerkungen und einem Personenregister (S. 329-389) vervollständigt Kurt Nowaks gelungenes Buch.

Lutz E. v. Padberg

Christian Georg Andreas Oldendorp. *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraibischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan.* Hg. durch Johann Jacob Bossart. Barby, 1777. 2 Bände. Nikolaus Ludwig von Zinzendorf. *Schriften: Materialien und Dokumente*, Reihe 2: Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorfs Leben und Werk in Quellen und Darstellungen XXVII, 1 und 2. Hg. Erich Beyreuther und Matthias Meyer. Reprint. Einführung von Erich Beyreuther. Hildesheim: Olms, 1995. 1068 S., 6 Kupfertafeln, DM 296,-

Mit Oldendorps *Geschichte der Mission der evangelischen Brüder auf den caraibischen Inseln S. Thomas, S. Croix und S. Jan* (Barby, 1777) hat der G. Olms Verlag erfreulicherweise die originalen Beschreibungen der drei wichtigsten Missionsunternehmungen der Brüdergemeinde im 18. Jahrhundert wieder zugänglich gemacht. Bereits 1989 erschien G.H. Losekiels *Geschichte der Mission unter den Indianern in Nordamerika* (1789). Darauf folgte im ersten Halbjahr 1995 die *Historie der grönländischen Mission von David Cranz* (1765) – überhaupt das erste Geschichtswerk der Herrnhuter Mission und Vorbild für die beiden anderen. In der zweiten Hälfte des Jahres 1995 schloß sich nun noch Oldendorps monumentaler zweibändiger Bericht an. Wie auch die beiden anderen Werke liegt er in bewährter Qualität als Nachdruck der Originalausgabe in Reihe 2 der »Materialien und Dokumente« zu N.L. von Zinzendorf, herausgegeben von Erich Beyreuther und Matthias Meyer, vor.

Um es vorwegzunehmen: Was hier beschrieben wird, ist »eine vehement aufbrechende große und tiefe, weitstrahlende Erweckungsbewegung unter den Negersklaven ... vor den Augen einer der Missionsarbeit unversöhnlich gegenüberstehenden Front von weißen Kolonisten« (S. 17*).

Die aufschlußreiche Einführung durch Erich Beyreuther und ein detailliertes Inhaltsverzeichnis für das ganze Werk eröffnen den ersten Band. Nach S. 444 folgt eine klimatische Tabelle der Insel St. Thomas aus dem Jahr 1776. Danach finden sich drei Falttafeln mit alten Karten des karibischen Archipels sowie der Inseln St. Thomas und St. Croix. Am Ende des zweiten Bandes steht erfreulicherweise ein recht ausführliches Register, das wohl schon Bossart erstellte und das gezieltes Nachschlagen ermöglicht. Im Anschluß daran sind drei weitere zeitgenössische Falttafeln eingefügt. Die erste zeigt Neu-Herrnhut auf St. Thomas, die beiden anderen Friedensthal, die Brüder-Plantage auf St. Croix, im Überblick und im Detail.

Im Jahre 1766, als der Brüder-Theologe Oldendorp (1727 [1721?]-1787, bezüglich des Geburtsdatums widersprechen sich die Aussage

auf Seite 44 mit der Angabe in Anm. 2) den Auftrag zum Erforschen und Verfassen der Geschichte der Brüdermission unter den Negerklaven in der Karibik bekam, war es in Europa noch weitgehend unerhört, von Schwarzen als von zu »der hohen Würde der Christen erhabene(n) Menschen« (S. a2) zu sprechen. Doch genau das sollte in dem Bericht zum Ausdruck gebracht werden. Nicht aus Gründen eines aufgeklärten Humanismus, sondern aufgrund der biblischen Überzeugung, »daß die schwarzen Menschen nicht weniger von GOTT geschaffen, und durch das Blut JESU Christi zur ewigen Seligkeit erloest seyn, als die weissen« (S. 529). Gerade im Jahr der Veröffentlichung des vorliegenden Berichtes (1777) wurde auch die Kritik am klassischen Christentum und seiner Mission im sog. Fragmentenstreit um die Äußerungen des Reimarus lautstark. In diesem Zusammenhang bemüht man sich in der Brüdergemeinde um eine gründliche Darstellung der Missionsarbeit, um so anhand der wirklichen Geschehnisse zu zeigen, »daß der lebendige Glaube an Jesum ... die Quelle aechter Tugenden und wahrer Glückseligkeit werde« (S. a2). Missionsgeschichte als Apologetik zum »Beweis von Geist und Kraft« (S. 42*) gerade angesichts der höchst problematischen Situation der Sklaverei.

1769 reist Oldendorp dann selbst auf die karibischen Inseln, um in zweijähriger Arbeit Material über die 1732 begonnene erste Missionsarbeit der Brüder zu sammeln. Mit einem 4000seitigen Manuskript kommt er zurück, das dann erst durch die Kürzung und Umarbeitung (vor allem des 2. Bandes) durch den Basler Brüder-Theologen und Dozenten an der Brüder-Akademie in Barby, Johann Jakob Bossart, zur Herausgabe 1777 fertig wird.

Nach dem Vorbild der ersten Brüder-Missionsgeschichte durch Cranz teilt Oldendorp seine Darstellung in zwei Bände. Den ersten widmet er der allgemeinen Lage von Land und Leuten, den zweiten der speziellen Missionsgeschichte.

Der erste Band umfaßt vier Bücher. Zunächst gibt der Autor einen Überblick der Geschichte und Geographie der Inseln. Dann wendet er sich mit großem Interesse und naturkundlicher Genauigkeit der Flora und Fauna zu. Eine solch »weltliche« Einführung zu einer Missionsgeschichte (!) entspricht dem schöpfungstheologisch motivierten weltoffenen und die Naturwissenschaft bejahenden Christentum des Grafen von Zinzendorf. Es fand seinen Ausdruck auch darin, daß die Brüder-Akademie in Barby »das Hauptgewicht nicht auf die Theologie, sondern auf die Naturwissenschaften« legte (S. 40*). Schließlich geht Oldendorp auf umfassende ethnologische und anthropologische Aspekte sowohl der »Blanken« wie auch der »Neger« ein. Erwähnenswert ist seine Sprachuntersuchung, bei der er einen Bibelvers

und Zahlwörter in 18 bzw. 20 verschiedenen afrikanischen Sprachen wiedergibt (S. 344ff).

Er schließt den ersten Band mit einer Abhandlung über Ursprung und Situation der Sklaverei auf den karibischen Inseln. Oldendorp lehnt die Sklaverei grundsätzlich nicht ab, widerspricht jedoch ihrer Kommerzialisierung als »Menschenhandel« (S. 350). Die Initialschuld sieht er bei den Weißen, die durch »die Bezauberung der europäischen Waaren, sonderlich des Brantweins fast jede menschliche und gesellschaftliche Pflicht unter den Negern aufgehoben« hätten (S. 349). Eine Erwähnung der quäkerischen Antisklavenbewegung, der Oldendorp bei seiner Rückreise über Pennsylvania/USA begegnet sein muß (S. 8*), finden wir nicht. Wenn Oldendorp von der angeblichen »Tummheit und Wildheit« (S. 370 und S. 308) der Schwarzen spricht und gleichzeitig von ihrer Menschenwürde im Empfang des Evangeliums (S. a2), so wird die Spannung zwischen biblischer Überzeugung und geschichtlicher Situation deutlich. Er dachte als Kind seiner Zeit, und doch geschah die Mission, die er beschrieb, im Horizont einer vollendeten Zeit (vgl. Hartmut Beck, *Brüder in vielen Völkern: 250 Jahre Mission der Brüdergemeine*, Erlangen, 1981, S. 185), deren Boten in der universalen Liebe Gottes den Grund ihrer Mission und das Fundament für wahre Menschlichkeit sahen (vgl. das Zeugnis des Nationalhelfers Cornelius, daß die Herrnhuter »die Schwarzen als ihre Brüder ansahen«; Christian Degn, *Die Schimmelmanns im atlantischen Dreieckshandel: Gewinn und Gewissen*, Neumünster, 1974, S. 47, zit. bei Beck, s.o., S. 60).

Der zweite Band widmet sich der konkreten Arbeit dieser Boten in den Jahren 1732 bis 1768. Es ist der Bericht vom Entstehen der ersten afrikanischen (staatlich anerkannten, S. 54) Freikirche, die auf amerikanischem Boden von europäischen Missionaren gegründet wurde. Ein wahrhaft internationales Unterfangen.

In fünf Büchern entfalten Oldendorp/Bossart die Geschichte. Dabei wird ein Spannungsbogen gezogen von der Motivation zur Mission durch die Begegnung Zinzendorfs mit einem Negersklaven am dänischen Hof 1731 bis zur Bestandsaufnahme der Arbeit im Jahr 1768. Zunächst berichtet Oldendorp vom Beginn der Mission durch die Handwerker-Missionare Dober und Nitschmann. Auch das anfängliche Fehlschlagen der Mission auf St. Croix sowie menschliche und strategische Schwächen werden nicht verschwiegen. Der zentrale Teil des Berichtes ist dem bahnbrechenden Wirken des oberschlesischen Brüdermissionars Friedrich Martin gewidmet. Ein wichtiger Meilenstein ist der Erwerb einer eigenen Plantage 1738, der man den Namen »Posaunenberg« (ab 1753 Neuherrnhut) gab. Von hieraus konsolidierte sich die Arbeit. Der Bericht gipfelt in der Darstellung der

Machenschaften des reformierten Predigers Borm, der die Rechtmäßigkeit der Brüder-Ordination und der kirchlichen Handlungen Martins anfecht. Als Folge droht die Ehe eines Missionars mit einer Mullatin (!) auseinandergerissen zu werden. Die beteiligten Missionare werden gefangengesetzt. Ohne von der besonderen Notlage der Mission zu wissen, besucht Zinzendorf im Moment der größten Krise die Insel. Durch seine Intervention werden die Urteile aufgehoben, und die dänische Krone bestätigt die Ordinationsrechte der Brüdergemeinde. Die Missionsarbeit und die Gemeinde werden stabilisiert.

Gerade durch diese Krisenzeit war die Gemeinde unter den Sklaven aufgeblüht wie nie zuvor. Die schwarzen Christen setzen die Arbeit selbständig fort, so daß die Zahl der Gemeindeglieder von 450 auf 650 anwächst (S. 576). Dadurch wird Zinzendorf zu einer seiner Zeit vorausseilenden Bemerkung veranlaßt: »Soll nicht dran gedacht werden, daß sich das ... Kirchlein selber maintainiert? Ich dächte: ja ... Wie Friedrich Martin und alle im Gefängnisse saßen, so machten sich sechs Mohren-Brüder auf und continuierten die Sache« (zit. bei K. Müller, *200 Jahre Brüdermission*, Bd. 1, Herrnhut, 1931, S. 7). Diese Aussage weist auf ein Denken, das so erst wieder bei den Missions-theoretikern Rufus Anderson und Henry Venn im 19. Jahrhundert zu finden ist und in der praktischen Verwirklichung noch im 20. Jahrhundert manche Hindernisse zu überwinden hatte.

Nach dem Tod F. Martins 1750 wird unter dessen Nachfolger, Georg Weber, die Arbeit auf St. Croix (Gründung von Friedensthal 1755) und St. Jan (Bethanien 1754) ausgeweitet (S. 781ff). Nachdem die Oberleitung der Mission für einige Jahre von der amerikanischen Brüdergemeinde in Bethlehem geführt wurde, übernahm Herrnhut sie 1765 wieder. Die inzwischen stark gewachsene Arbeit unterstand nun Martin Mack, der auch die auf weiteren Inseln neubegonnene Missionsarbeit übersah (S. 937, 961).

Am Ende des Berichtes steht eine Statistik aus dem Jahre 1768, die von insgesamt 4560 Taufen auf den drei Inseln durch die Brüder in 36 Jahren Missionsarbeit berichtet. Davon lebten 1768 noch 2616. Leider wird nicht deutlich, wie sich diese Zahlen zu den Angaben in der Einführung verhalten, die schon für das Jahr 1760 von insgesamt 17 000 Getauften auf den drei Inseln sprechen (S. 31*). Auf allen drei Inseln entstanden Kirchen und Gemeindezentren nach dem Vorbild von Herrnhut. Doch diese blühende Arbeit wuchs nicht ohne Opfer und Lebenshingabe. Erwies sich auch die anfängliche Bereitschaft der Brüder, selbst als Sklaven zu leben, um diese zu erreichen, als unnötig, so mußten doch 79 Männer und Frauen bis 1768 ihr Leben bei ihrer Mission lassen. Nicht zuletzt auch ihrer Erinnerung gilt die Aufzeichnung der Geschichte.

Wie in der Art der Berichterstattung Oldendorps (s.o.), so wird auch in der konkreten Arbeit der Brüder die Spannung zwischen dem Eingebundensein in die Gegebenheiten der Zeit (Sklaverei, Kolonialismus) und der biblischen Wirklichkeit, die sie verkündigten (brüderliche Gemeinschaft der Sünder unter dem Kreuz Christi), deutlich. Diese Spannung zeigte sich am klarsten in der (mit großen Bedenken eingegangenen, vgl. Beck, s.o., S. 43) kolonial-missionarischen Verknüpfung, die u.a. daraus erwuchs, daß die Brüder zu ihrem Unterhalt auch in die Plantagenwirtschaft verwickelt und somit zu Sklavenhaltern wurden. Einige der Missionare gingen in dieser Beschäftigung auf (bzw. unter, S. 500). Die Mehrzahl aber behielt das Ziel vor Augen und setzte im würdigen Umgang mit den Sklaven Zeichen. Gerade der Kauf einer eigenen Plantage gab den Brüdern »Spielraum für ihre Arbeit, mehr Freiraum inmitten aller gegebenen Abhängigkeiten und die Probe aufs Exempel, wie es bei ihnen mit der Brüderlichkeit gehen würde« (Beck, s.o., S. 49).

Welche Methoden verwendeten die Brüder in ihrer Mission? Da ist zunächst ihr grundlegender Ansatz der »Teamarbeit«. »Die ersten Sendgruppen waren jeweils ein Team, bei dem es nicht entscheidend war, ob jemand ein Handwerker oder Theologe, ein Akademiker oder Schuhmacher war« (Beck, s.o., S. 181). Man ergänzte sich, um gemeinsam überleben und missionieren zu können (S. 507). Zentral in ihrem Vorgehen waren die täglichen Abendversammlungen, in denen zunächst gesungen und dann ein »Vortrag der göttlichen Lehre« (S. 523) gehalten wurde. Daran schloß sich persönliche Seelsorge an. Außerdem veranstalteten die Brüder Leseklassen (S. 521). Für Kinder hatten sie eine Art Schule eingerichtet (S. 555) und auch besondere Kinderveranstaltungen, zu denen bis zu 400 Kinder kamen (S. 837, 920). Eine weitere wichtige Methode waren evangelistische und seelsorgerliche Besuche auf den Plantagen (S. 527). Bei alledem waren Freundschaft und Liebe die wichtigsten Wege der Verkündigung. Von Martin berichtet Oldendorp: »Er reichte ihnen die Hand als seinen guten Freunden ... er ... brach dem Hungrigen sein Brod, und theilte seinen geringen Vorrat mit dem Dürftigen« (S. 525f).

Die vielleicht weitreichendste Methode war die Einsetzung von »einheimischen« Mitarbeitern. 1738 segnete Martin zwei schwarze Brüder zu »Mitättesten« und acht weitere zu Diakonen (»Diener«) (S. 563) ein. Die Wirksamkeit der schwarzen Missionare kann nicht überschätzt werden. Oldendorp meint, daß sie »zur Erweiterung des Werkes Gottes ... selbst das meiste ... beigetragen« hätten (S. 526, vgl. auch S. 1011). Der Kieler Historiker Christian Degn nennt in diesem Zusammenhang vor allem den Nationalhelfer Cornelius »als den bedeutendsten unter den schwarzen Mährischen Brüdern« (Degn,

s.o., Der schwarze Evangelist, S. 338-345, zit. bei Beck, s.o., S. 520). Hierher gehören auch die sechs Predigten von schwarzen Nationalhelfern, die im »Beschuß« des zweiten Bandes abgedruckt sind (S. 1061-1068). Obwohl sich Oldendorp fast für ihren Abdruck entschuldigt (S. 1061), stellen sie doch ein wertvolles Dokument erster Anzeichen einer Partnerschaft im Sendungsauftrag dar.

Die Mission der Brüder auf St. Thomas, St. Croix und St. Jan war »Aufbruch zu Christus und den Brüdern« (S. 41*), Gehorsam aus Liebe zu Jesus Christus und Dienst am ganzen Menschen. Als solche hat sie die bleibende und verändernde Kraft des Evangeliums aller Religions- und Missionskritik gegenüber auf den Leuchter gestellt, nicht nur im Jahre 1777.

In diesem Sinne kann man Oldendorps Missionsgeschichte als ein gelungenes Werk »geschehener Apologetik« bezeichnen, das nicht schönreden, sondern sachlich und zusammenhängend informieren möchte. Es ist eine umfassende Darstellung vom wirklichen »Leben mit seinen Höhen und Tiefen« (S. 41*), die sich einbettet in die Gattung der Reiseliteratur des 18. Jahrhunderts (S. 39*f) und so den Horizont ihrer damaligen Leser erweiterte und ihr Denken herausforderte.

Die aktuelle Bedeutung der missionsgeschichtlichen Darstellung Oldendorps liegt m.E. darin, daß sie die gleichzeitige Schwachheit und Kraft der Mission aufweist. Ungeschminkt dokumentiert sie die Verflechtung, damit aber auch die Konkretisierung der Mission in ihrer Zeit. Mission geht auf die Situation der Welt ein und steht damit manchmal im ethischen Konflikt. Doch sie bleibt nicht dabei stehen. Wo das Evangelium vom ewigen Heil in Jesus Christus verkündigt und gelebt wird, wirkt sich das auf allen Ebenen des Lebens heilsam und konkret aus.

Der Bericht ermutigt, das heute ebenso heilsnotwendige und wirksame Evangelium in unserer so anderen und doch ähnlich spannungsvollen Welt zu kommunizieren und zu praktizieren. Dabei können wir von der Liebe und Einsatzbereitschaft der Brüder lernen. Allen, die sich mit der Beziehung zwischen Evangelium und Gesellschaft in historischer Perspektive beschäftigen wollen, sei Oldendorps Werk wärmstens empfohlen. Vor allem wird es für Missionsleute und Kirchenhistoriker (und wegen des ersten Bandes nicht zuletzt auch für geschichtlich interessierte Biologen und Anthropologen) eine Fundgrube über diese frühe Epoche protestantischer Weltmission darstellen.

Friedemann Walldorf

Der Pietismus im achtzehnten Jahrhundert. Hg. Martin Brecht und Klaus Deppermann. *Geschichte des Pietismus.* Hg. Martin Brecht, Klaus Deppermann, Ulrich Gäbler und Hartmut Lehmann. Band 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 826 S., 77 Abb., DM 178,-

Zwei Jahre nach dem mit verhaltener Freundlichkeit bis scharfer Kritik aufgenommenen ersten Band der großangelegten *Geschichte des Pietismus* (s. die Rezension in *JETH* 8 [1994], S. 226-233 sowie unten die Besprechung von *Pietismus und Neuzeit* 20) liegt nunmehr der Folgeband vor. Seine Planung ist noch von dem Freiburger Historiker Klaus Deppermann konzipiert worden. Nach dessen Tod am 12. August 1990 übernahm Martin Brecht, der bereits den ersten Band herausgegeben hat, die Betreuung dieses zweiten Bandes, der deshalb unter doppelter Herausgeberschaft erscheint und so dankenswerterweise noch einmal an Deppermann erinnert.

Konzeption und Stoffverteilung stellen bei einem solchen Mammutunternehmen naturgemäß eine besondere Herausforderung dar. Da man sich hier grundsätzlich für ein chronologisches Vorgehen entschieden hat, sich Lebensdaten und Bewegungen indes nicht an Jahrhundertgrenzen zu halten pflegen, sind Überschneidungen zwischen den beiden vorliegenden Bänden unvermeidbar, zumal Band 1 dem Titel gemäß bis in das frühe 18. Jahrhundert reicht. Zwangsläufig ergibt sich daraus weiterhin nach der Hervorhebung von Spener und Francke in Band 1 nunmehr neben der Darstellung von Zinzendorf und dem sogenannten radikalen Pietismus eine Konzentration auf die Ausbreitung des Pietismus in seinen verschiedenartigen Erscheinungsformen. Die Bewegung gerinnt gleichsam zur Geschichte. Diese aber wird ausgemacht von unterschiedlichen Personen, Mentalitäten und Zeitläufen. Band 2 trägt dem durch ein in den bisherigen Geschichten des Pietismus neues Gliederungsprinzip Rechnung, dem der Regionen und Länder nämlich. Noch 1990 war Johannes Wallmann der Meinung, der »gegenwärtige Forschungsstand« erlaube es nicht, »eine Geschichte des Pietismus nach seinen geographischen Verbreitungsgebieten« zu schreiben (»Der Pietismus«, *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. 4, Lfg. O 1, Göttingen 1990, S. 11). Bis auf wenige Ausnahmen behandeln demzufolge die 28 Kapitel (Band 1 kam noch mit acht Kapiteln aus) in gleichlautenden Überschriften den Pietismus in einzelnen Ländern und Staaten. Da nun einmal die bekannten Hauptformen (Spenerscher, Hallischer, Herrnhuter und radikaler Pietismus) in fast allen behandelten Regionen eine Rolle spielen und außerdem eine unüberschaubare Fülle von Personen in besonderem Maße den Pietismus bestimmen, sind auch hier Über-

schneidungen unumgänglich (siehe z.B. die Registerposition ›Zinzen-dorf‹).

Dem Herausgeber ist diese Problematik bewußt, wie die folgenden Sätze aus der »Einleitung« zeigen: »Die theologische, kirchliche, geistige und gesellschaftliche Rolle des Pietismus weist in den einzelnen Regionen und in den abfolgenden zeitlichen Phasen des 18. Jahrhunderts erhebliche Schwankungen auf. In manchen Territorien tritt er gar nicht auf, in anderen bleibt er kürzere oder längere Episode oder kommt wieder zum Verschwinden, je nachdem, welche Kreise ihn tragen oder an ihm festhalten. Das Format und die Originalität der führenden Persönlichkeiten ist unterschiedlich. Große Konzeptionen und Initiativen finden sich neben begrenzten Umsetzungen und Realisierungen oder auch nur der Partizipation an von außen kommenden Angeboten« (S. 1f). Das klingt nicht nur wie eine Binsenweisheit, es ist auch eine. Ohne weiteres könnte man hier den Begriff ›Pietismus‹ gegen den Namen einer anderen Bewegung austauschen. Das ändert freilich nichts an der Richtigkeit von Brechts Beschreibung für das vorliegende Konzept. Auch die biographische Methodik ist »immer noch der beste Zugang, um den Pietismus als historisches Phänomen zu erfassen«, zumal sich die Beachtung weiterer Aspekte relativ leicht in sie integrieren läßt (Wallmann, s.o., S. 11). Ob der Begriff ›Pietismus‹ für alle hier behandelten Strömungen anwendbar ist (etwa auch für den S. 617-665 erörterten Methodismus), sich also die hier zugrunde gelegte weitreichende Definition durchsetzen wird, muß die zukünftige Forschungsdiskussion zeigen (Johannes Wallmann hat sie energisch eröffnet, s.u. die Besprechung von *Pietismus und Neuzeit* 20). Der vorliegende Band reicht etwa durch die Aufnahme von Lavater, Oberlin, Jung-Stilling und Claudius sowie die Berücksichtigung der Christentumsgesellschaft in das 19. Jahrhundert und damit die Erweckungsbewegung hinein. Brecht prägt dafür den m.E. neuen Begriff ›Übergangspietismus‹ (S. 1), der wohl seinen früheren Vorschlag ›Spät Pietismus‹ ablösen soll (Martin Brecht, »Der Spät Pietismus – ein vergessenes oder vernachlässigtes Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte«, in: *Pietismus und Neuzeit* 10 [1984], 124-151). Hier besteht wegen der erforderlichen Verständigung der Forscher zweifelsohne noch Klärungsbedarf.

Diese notwendigen Hinweise zur Konzeption des Bandes verdeutlichen, daß der Leser sich mit ihr vertraut machen muß, um ihn mit Gewinn benutzen zu können. Das detaillierte Inhaltsverzeichnis (S. VII-XIV) ist dabei eine große Hilfe. Außer Rezensenten wird wohl kaum jemand das gewichtige Buch hintereinander weg durchlesen, man sollte es vielmehr als das verwenden, was es eigentlich ist, nämlich ein umfassendes Handbuch zur Geschichte des Pietismus, be-

stehend aus zahlreichen, nicht immer im Detail aufeinander abgestimmten Einzelbeiträgen. Dann lassen sich beispielsweise manche Kapitel der beiden vorliegenden Bände zu Gesamtdarstellungen kombinieren, beispielsweise Band 1, Kap. II und Band 2, Kap. XIV zum Pietismus in den Niederlanden (ähnlich III mit III-V. VII-IX; V mit VIII; VII mit II; VIII mit VI). Diesem Verfahren kommt die eigenständige Anlage der Kapitel entgegen. Sie beginnen jeweils mit einer Literaturübersicht (die verwirrenderweise mal alphabetisch, mal chronologisch angeordnet ist; vgl. S. 4f mit S. 198f), gefolgt von dem Text und den Anmerkungen. Diese sind unverständlicherweise nicht unten auf die Seiten gesetzt, so daß dem Benutzer ständiges Blättern nicht erspart bleibt. Einige allgemeine Quellen und Literatur werden jeweils abgekürzt zitiert, sie sind auf S. 755 verzeichnet (wie schon in Band 1 sollte endlich beachtet werden, daß das Werk von Goebel bereits 1992 im Gießener Brunnen-Verlag als Reprint erschienen ist). Wie bereits zu Band 1 moniert, fehlen etlichen Beiträgen abschließende Zusammenfassungen.

Der inhaltliche Reichtum des Bandes kann hier nur durch wenige Hinweise angedeutet werden. Am Beginn steht Dietrich Meyers gelungene kleine Monographie über »Zinzendorf und Herrnhut« (S. 3-106; der längste Teilbeitrag), die schon deshalb einen präzisen, nach den Quellen gearbeiteten Gesamteindruck vermitteln kann, weil sie auch die Zeit nach Zinzendorfs Tod und damit die Wirkungsgeschichte und weitere Entwicklung berücksichtigt (ergänze jedoch S. 34 mit S. 257ff). Nachdem Spener schon 1704 »dem kleinen Lutz seinen ›Spezialsegen« gegeben hatte (S. 6), wuchs Zinzendorf in der Welt des lutherischen kirchlichen Pietismus, zugleich aber in der seiner Großmutter Henriette Katharina von Gersdorf eigenen Unabhängigkeit auf. Von 1710 bis 1716 war der junge Reichsgraf Schüler in Halle, was nicht immer ohne Probleme abging, und somit den beiden Protagonisten des Pietismus verbunden. In seiner Liebe zu Christus sich stets gleichbleibend, war er gleichwohl ein Mensch »voller Paradoxien« (S. 8). Meyer arbeitet gut heraus, daß gerade deshalb die verschiedenen Entwicklungsphasen in Zinzendorfs Leben zu beachten sind, so insbesondere der Klärungsprozeß in den Jahren 1734 bis 1736, in dem »sich seine Trennung von Halle und der Aufklärung und seine bewußte Hinwendung zur lutherischen Kirche« vollzog (S. 9; vgl. S. 30ff). Zuvor war am 13. August 1727 in Berthelsdorf »die überkonfessionelle Brüdergemeine mit festen Ordnungen« entstanden, »die im ›Mahl des Herrn‹ als Gemeinschaftsmahl ihr Zentrum, ihre Einheit in Christus hatte« (S. 27). Nach dem Bruch mit dem »gesetzlichen Bekehrungsmethodismus Halles« (S. 31) wurde Zinzendorf zum selbständigen Theologen mit Examen in den lutherischen Lehrpunk-

ten (1734). Seine Bischofsweihe am 20. Mai 1737 geht letztlich auf das auferlegte Exil zurück. »So gab die Verbannung Zinzendorfs aus Sachsen den letzten Anstoß zur Bildung einer eigenen Freikirche« (S. 38), deren weitere Entwicklung Meyer detailliert auch über den Tod Zinzendorfs hinaus nachzeichnet. »Erwecklicher und idealistischer Geist wurden in der Brüdergemeinde fest zusammengehalten von der Klammer einer lebendigen Christusgemeinschaft, die aus dem Erbe Zinzendorfs und der Entstehungszeit Herrnhuts ihre Nahrung sog« (S. 87).

Ebenfalls recht umfangreich ist Hans Schneiders Beitrag »Der radikale Pietismus im 18. Jahrhundert« (S. 107-197; mit 450 Anmerkungen). Da sich auch nach der Jahrhundertwende die »Verhältnisse, die von vielen radikalen Pietisten als untrügliche Anzeichen für das endzeitliche Klimakterium betrachtet wurden, nicht änderten, bestand kein Grund, die apokalyptische Deutung der Gegenwart grundsätzlich anzuzweifeln« (S. 107). Wenn die radikalen Pietisten zwar aufgrund ihres Spiritualismus organisatorische Strukturen und verpflichtende Lehrgrundlagen ablehnten, so kam es nun gleichwohl zum Entstehen festgefügtter Gruppen. Dagegen stand allerdings das Reichsrecht des Westfälischen Friedens, das neben den drei anerkannten Konfessionen die Aufnahme und Duldung weiterer religiöser Gemeinschaften (»Sekten«) untersagte. So konnten die Obrigkeiten leicht gegen ihnen unbecome separatistische Konventikel einschreiten, obwohl das Reichsrecht nicht überall streng angewandt wurde. »Wahre Eldorados für anderwärts verfolgte radikale Pietisten bildeten aber die Grafschaften Ysenburg und Wittgenstein, wo ihnen die pietistischen Grafenhäuser großzügig Asyl gewährten. Die Grenzen der Toleranz wurden aber stets dann erkennbar, wenn die Obrigkeit sich angegriffen fühlte (Buß- und Drohworte der Inspirierten), kirchliche Ordnungen gefährdet schienen (Wiedertaufe durch die Neutäufer) oder die Lebensführung der Radikalen öffentliches Ärgernis bot (Buttlarsche Rotte)« (S. 109). Vor diesem Hintergrund beschreibt Schneider Denken und Wirken der Petersens, von Gottfried Arnold, Johann Heinrich Horch und Samuel König, die Separatisten im Wittgensteiner Land und in der Wetterau, die Buttlarsche Rotte, die Schwarzenauer Neutäufer, prophetische Einzelgänger, die Inspirierten, Johann Konrad Dippel, die Separatisten in Frankfurt am Main sowie Berleburg und die Spätblüte der philadelphischen Bewegung, eine wahrhaft bunte Mischung also. Natürlich ist zu fragen, was sie im Innersten zusammenhält, was also eigentlich »radikal« bedeutet. Eine knappe Definition bietet auch Schneider nicht, entschuldigend auf die »noch immer unzureichende Forschungslage« verweisend, die es unmöglich mache, »eine einigermaßen umfassende Gesamtschau der Geschichte des radikalen Pietis-

mus im 18. Jahrhundert zu bieten« (S. 110, vgl. S. 167). Daß es immer noch bei einem »Notbehelf« (S. 112) bleiben muß, registriert man mit Verwunderung, denn bereits 1983/84 hat er selbst einen umfangreichen Forschungsbericht vorgelegt (Hans Schneider, »Der radikale Pietismus in der neueren Forschung«, in: *Pietismus und Neuzeit* 8 [1982/83], S. 13-42 und 9 [1983/84], S. 117-151). Immerhin wagt Schneider einen Rückblick und Ausblick, in dem er den radikalen Pietismus mit seiner »das bisherige Kirchenwesen problematisierende(n) und destabilisierende(n) Wirkung« als »Teil einer europäischen Frömmigkeitsbewegung« versteht (S. 167). Gerade in dieser »Relativierung der konfessionellen Schranken« sei dessen kirchengeschichtliche Bedeutung zu sehen (S. 168). Neben der nicht zu unterschätzenden literarischen Leistung und literaturgeschichtlichen Wirkung des radikalen Pietismus, deren Blütezeit spätestens um 1740 vorbei war, betont Schneider vor allem dessen gesellschaftlichen Beitrag durch das Auftreten seiner Vertreter »als Advokaten religiöser, sozialer und literarischer Toleranz ... Radikale Pietisten haben durch die Verweigerung der Teilnahme am gottesdienstlichen Leben und an kirchlichen Amtshandlungen die Sozialkontrolle durchbrochen. Ihre Gesellschaftskritik fand ihren Ausdruck in der Relativierung oder Mißachtung der Standesgrenzen bis hin zur prinzipiellen Bestreitung ständischer Ordnungen. Waren ihre Forderungen und ihr Verhalten auch meist durch die chiliastische Naherwartung motiviert, so blieben sie doch auch in einer Gesellschaft, die mehrheitlich diese Prämissen nicht teilte, nicht ohne Wirkung« (S. 169). Gerade solche über die in vielen Beiträgen vorherrschende Prosopographie des Pietismus hinausführenden Perspektiven machen Schneiders Beitrag wichtig. Wenn man von jemandem eine Gesamtschau des radikalen Pietismus erwarten kann, dann von Hans Schneider.

Zwei gewichtige Abschnitte hat der verantwortliche Herausgeber Martin Brecht selbst beige-steuert. Der erste behandelt den württembergischen Pietismus (S. 225-295), auf den man schon deshalb gespannt ist, weil die Pietisten »zu württembergischen Kirchenvätern avanciert« sind und keine andere deutsche Landeskirche bis heute als so stark vom Pietismus geprägt gilt (S. 224; ob er »unbestreitbar ... die größte ihrer kirchlichen Gruppierungen« ist, dürfte allerdings nicht mehr so sicher sein). Kenntnisreich und detailliert schildert Brecht die Entwicklung bis zu dem 1743 ergangenen »Generalreskript betreffend die Privatversammlungen der Pietisten«, das sie als eigene Gemeinschaftsform innerhalb der Staatskirche tolerierte und »der dauernden Konsolidierung des kirchlichen Pietismus in Württemberg« zugute kam (S. 247), und sodann die Zeit Johann Albrecht Bengels und Friedrich Christoph Oetingers. Am Ende des 18. Jahrhun-

derts standen sich dann Pietismus und Aufklärung »feindlich gegenüber. Die Repräsentanten des Pietismus sahen sich in die Verteidigung gedrängt, die sie kaum offensiv zu führen vermochten. Sie zogen sich mitsamt ihrer weiterhin beträchtlichen Anhängerschaft zunächst in sich zurück« (S. 289).

Brechts zweiter Beitrag ist betitelt »Der Hallische Pietismus in der Mitte des 18. Jahrhunderts – seine Ausstrahlung und sein Niedergang« (S. 319-357). Die pietistische Theologie geriet in Halle rasch gegenüber der Aufklärung ins Hintertreffen und ging, von Ausläufern abgesehen, mit dem Tode Gotthilf August Franckes im Jahre 1769 ihrem Ende entgegen. Auch nach August Hermann Franckes Tod 1727 wurden Waisenhaus, Missionsarbeit und Erbauungspublizistik kraftvoll weitergeführt, der Bruch »vollzog sich gleichzeitig im Bereich der Theologie und der Universität, also auf für den Hallischen Pietismus essentiell wichtigen Betätigungsfeldern« (S. 327). Eindrucksvoll schildert Brecht, wie es infolge der unmittelbar nach dem Regierungsantritt Friedrichs II. im Jahre 1740 in die Wege geleiteten Rückberufung von Christian Wolff nach Halle und durch den dort lehrenden Sigmund Jacob Baumgarten allmählich zu einem Paradigmenwechsel kam. Auch die preußische Religionspolitik änderte sich, »von 1740 an wurden immer mehr Predigerstellen und Posten in der Kirchenleitung mit Vertretern der Aufklärung besetzt« (S. 342). Als Gründe für den Untergang dieses Zweiges des Pietismus führt Brecht in seiner leider sehr knapp gehaltenen Zusammenfassung (S. 352) an, daß erstens der Hallische Pietismus »der Aufklärungstheologie keine eigene fortentwickelte Konzeption entgegensetzen« hatte, sich zweitens immer mehr Theologen dem Buß-Schematismus versagten und »ihre Theologie dementsprechend am Paradigma der Aufklärung« ausrichteten und drittens »die Gemeinschaftsbildung unter verantwortlicher Beteiligung der Laien auf lokaler Ebene« zu schwach ausgeprägt war.

Nicht näher erörtert werden können hier die regionalgeschichtlichen Beiträge. Sie behandeln die Länder und Staaten Hessen, Pfalz, Elsaß und Baden (S. 198-224; Friedhelm Ackva), Bayern (S. 296-318; Horst Weigelt), Westfalen (S. 358-371; Christian Peters), Bremen und Niederrhein (S. 372-427; Johann Friedrich Gerhard Goeters; darin S. 390ff ausführlich zu Tersteegen), Niedersachsen (S. 428-445; Manfred Jakobowski-Tiessen), Dänemark und Schleswig-Holstein (S. 446-471; ders.), Norwegen (S. 472-488; Ingun Montgomery), Schweden (S. 490-522; ders.), Finnland (S. 523-541; Pentti Laasonen), Niederlande (S. 542-587; Johannes van den Berg), die Schweiz (S. 588-616; Rudolf Dellsperger) und Nordamerika (S. 666-699; A. Gregg Roeber). Den Methodismus bis 1784/1791, über dessen Daseinsberechtigung in diesem Band man sicher geteilter Meinung sein wird, behandelt um-

sichtig und mit reichen Literaturangaben versehen Patrick Streiff (S. 617-665; es fehlt ein Hinweis auf die soeben im Reprint erschienene *Vollständige Geschichte der Methodisten in England von Johann Gottlieb Burckhardt*, deren Ziel es gerade ist, den Methodismus als Variante des deutschen Pietismus zu beschreiben; siehe die Rezension in diesem Bande).

Den Schlußpunkt bildet Horst Weigelts Beitrag »Der Pietismus im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert« (S. 700-754), der sich mit der Diasporaarbeit der Herrnhuter, der Christentumsgesellschaft und einigen Einzelgestalten beschäftigt. Geprägt ist der »Pietismus zwischen 1780 und 1815/1819« von einem stärkeren Bewußtsein »seiner Gegnerschaft zur Aufklärung« einerseits und durch seine Nähe zum Sturm und Drang und zur Romantik »durch eine stärkere Betonung der Individualität und eine intensivere Pflege der Gefühlkultur sowie durch eine größere Gewichtung der subjektiven Erfahrung« andererseits (S. 700). Gerade dieser Aspekt macht die enge, stärker zu beachtende Verflechtung mit den geistesgeschichtlichen Strömungen der Zeit um die Jahrhundertwende deutlich. Dagegen wuchs der entschiedene Gegensatz zu den Anhängern der Neologie und des Rationalismus, die seit 1780 allenthalben an Einfluß gewannen. Dies verstärkte sich noch durch die Opposition der Pietisten zur »Französischen Revolution, in der sie den Geist der radikaleren Aufklärung wirksam sahen« (S. 744; dazu wäre zu berücksichtigen Thomas Baumann, »Jung-Stilling und die Französische Revolution«, in: *Pietismus und Neuzeit* 16 [1990], S. 132-154) und die sie den Antichristen umso rascher erwarten ließ. Weigelt versteht diese Phase des Pietismus als »Bindeglied zur Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts« (S. 745). Mit dieser zutreffenden Einschätzung bleibt freilich die Begriffsvielfalt (Pietismus, Übergangspietismus, Spät Pietismus, Erweckungsbewegung) bestehen.

Insgesamt gesehen ist der zweite Band der *Geschichte des Pietismus* gewichtig im mehrfachen Sinne des Wortes. Er stellt vor allem eine Fülle von Material bereit, das der Forschung weiterhelfen wird. Das verdeutlicht allein schon das umfangreiche Personenregister (S. 757-791; leider wird wieder zwischen historischen Personen und modernen Autoren nicht differenziert), das rund 3000 Eintragungen enthalten dürfte. Bei einem solchen Unternehmen können von akribischen Rezensenten aufzuspürende Versehen kaum ausbleiben. Auch an der Gesamtkonzeption kann man, wie hier geschehen, einige Kritik üben (freilich müßte man es erst einmal besser machen!). In der rechten Form gehört das zum Geschäft der Forschung. Auf jeden Fall aber wird dieses Werk als Handbuch einen exponierten Platz in der Pietismusforschung finden und Bestand haben.

Lutz E. v. Padberg

Das bekannte *Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, diesmal ein Jahr später als auf dem Titelblatt angegeben erschienen, präsentiert in vertrauter Aufmachung in den Sparten Aufsätze, Miscellen, Rezensionen und Bibliographie wiederum einen guten Querschnitt durch den Gang der Forschung.

Die neun Aufsätze, nicht durch ein Oberthema zusammengehalten, beginnen mit Johannes Wallmanns Erörterung der zentralen Frage »Was ist Pietismus?« (S. 11-27). Es handelt sich dabei um den Abdruck einer Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, der dadurch eine gewisse Brisanz erhält, daß sich Wallmann in dem gleichen Jahrbuchband kritisch mit dem von Martin Brecht herausgegebenen ersten Band der *Geschichte des Pietismus* auseinandersetzt, speziell deren Pietismusbegriff, und mit barschen Worten konstatiert, deren Konzeption könne man »getrost wieder vergessen« (S. 227; s.u. und die Rezension in *JETH* 8 [1994], S. 226-233). Man kann also gespannt sein, wie der Bochumer Kirchenhistoriker vor dem Hintergrund dieser Diskussion die gestellte Frage beantwortet. Er geht aus von einer 1990 formulierten eigenen Definition, in der er den Pietismus als »eine im 17. Jahrhundert entstehende, im 18. Jahrhundert zu voller Blüte kommende *religiöse Erneuerungsbewegung* im kontinentaleuropäischen Protestantismus« bezeichnet hatte (Johannes Wallmann, »Der Pietismus«, *Die Kirche in ihrer Geschichte*, Bd. 4, Lfg. O 1, Göttingen 1990, S. 7). In historischer Perspektive erörtert Wallmann zuerst, wie Veit Ludwig Frhr. von Seckendorff (S. 14: »Modernisierungsbewegung innerhalb der verfestigten konfessionellen Kirchentümer«), Johann Melchior Stenger (S. 16: Enthistorisierung des Begriffs, es gibt »Drängen auf Frömmigkeit, auf Gottseligkeit, also ›Pietismus‹ zu allen Zeiten«) und Philipp Jakob Spener (S. 16: »Reformbewegung innerhalb der lutherischen Kirche«; S. 18: Epochenbegriff) die Frage beantwortet haben, und kommt bei der detaillierten Erörterung zu dem Ergebnis, »daß wir über die Aporien und Probleme, die der Begriff bei seinem Aufkommen gezeigt hat, bis heute noch nicht wesentlich hinausgekommen sind« (S. 13; ob, wie es hier S. 19 und anderswo immer wieder geschieht, es wirklich berechtigt ist, Johann Jakob Schütz, die Petersens und Gottfried Arnold etwa mit der Buttlerschen Rotte in den Topf des ›radikalen Pietismus‹ zu werfen, müßte eingehender diskutiert werden). Der systematisch angelegte zweite Teil beschreibt das Wesen des Pietismus. Wallmann versteht den Pietismus

zunächst als Frömmigkeitsbewegung, in der durch den Einfluß Johann Arndts neben die Rechtfertigung die Heiligung tritt. »Das pietistische Heiligungsstreben steht von daher in der Kontinuität mit der mystisch-asketischen Frömmigkeit des mittelalterlichen Mönchtums« (S. 21; diese zugespitzte Formulierung wird entfaltet in Wallmanns oben angegebenem Handbuchbeitrag S. 12ff). Als entscheidende, über Orthodoxie und Arndtsche Frömmigkeitsbewegung ebenso wie über Luther hinausführende Neuerung führt Wallmann dann »die Mittelpunktstellung der Bibel« als wesentliches Element des Pietismus an (S. 22). Daß die Bibel in die Hand eines jeden Christen gehöre, gehe auf Spener zurück (schon Martin Brecht spricht in der *Geschichte des Pietismus* Bd. 1, Göttingen 1993, S. 372 von Speners »Hochschätzung der Bibel«, hier ist freilich noch mehr gemeint; vgl. auch, obschon mit anderer Akzentsetzung, Martin Schmidt, »Philipp Jakob Spener und die Bibel«, in: *Pietismus und Bibel*, Hg. Kurt Aland, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 9, Witten 1970, S. 9-58). Speners Erneuerung der Arndtschen Frömmigkeitsbewegung sah Wallmann bisher in dem Aspekt der Sammlung der Frommen und der chiliastischen Zukunftshoffnung (so in dem zitierten Handbuchartikel S. 10). Nun ergänzt er ihn um die Mahnung zum Bibellesen, damit in der Tat seine Definition von 1990 entscheidend erweiternd (ausführlicher entfaltet in seinem Aufsatz »Vom Katechismuschristentum zum Bibelchristentum. Zum Bibelverständnis des Pietismus«, in: *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Hg. Richard Ziegert, Stuttgart 1994, S. 30-56). Luther, so Wallmann, »hat nichts Erkennbares unternommen, um die Bibel unter das Volk zu bringen« (S. 24; er legte Wert auf die Lektüre des Katechismus), das habe der Pietismus geleistet. Diese deutliche Formulierung bedarf sicher noch der Präzisierung, denn immerhin hat Luther beispielsweise an der Leisniger »Kastenordnung« von 1523 mitgewirkt, die jeden Haushaltsvorstand verpflichtete, Kindern und Gesinde regelmäßig die Bibel vorzulesen (WA 12, 16f; vgl. Heinrich Karpp, *Schrift, Geist und Gottes Wort*, Darmstadt 1992, S. 208, auch S. 248). Immerhin ist es dem Pietismus »zuzuschreiben, wenn in den Schulordnungen des 18. Jahrhunderts das Lesen der Bibel für das wichtigste gehalten und damit der bis dahin an erster Stelle stehende Katechismus stillschweigend entthront wird« (S. 26). Der Pietismus ist also nicht nur Frömmigkeits-, sondern auch Bibelbewegung (diesen Begriff verwendet Wallmann nicht). Diesem Aspekt wäre nun, wie Wallmann zu Recht betont, nach den verschiedensten Seiten hin nachzugehen. Dadurch könnte auch die Debatte um die Definition des Pietismus und vor allem seine chronologische Begrenzung neue Nahrung bekommen.

Zu ihr äußert sich Johannes Wallmann dezidiert in der Miscelle »Fehlstart. Zur Konzeption von Band 1 der neuen »Geschichte des

Pietismus« (S. 218-235). Seine eigene Position differenziert »zwischen Pietismus im weiteren Sinn (die im lutherischen Deutschland hauptsächlich durch Johann Arndts ›Wahres Christentum‹ propagierte Frömmigkeit) und Pietismus im engen und spezifischen Sinn (die durch Spener initiierte Bewegung)« (S. 221, Anm. 4). Davon nun hat sich Martin Brecht als verantwortlicher Herausgeber des ersten Bandes der *Geschichte des Pietismus* (Göttingen 1993, S. 6) deutlich abgesetzt. Das wiederum beklagt Wallmann, der an den ersten beiden Bänden dieses Mammutunternehmens erstaunlicherweise nicht durch eigene Beiträge beteiligt ist, indem er eingehend die ›temporale Ausdehnung‹ und ›räumliche Ausweitung‹ (S. 219, 221) des Pietismusbegriffes kritisiert, zumal die Durchführung dieser Konzeption »in den Einzelkapiteln gar nicht ernsthaft versucht« werde (S. 222). Dementsprechend hart ist sein Gesamturteil: »Die Konzeption dieser neuen Geschichte des Pietismus kann man also getrost wieder vergessen. Ein Neuanatz, eine wirkliche Erweiterung des Pietismusbegriffs, wie seinerzeit bei Albrecht Ritschl, liegt nicht vor. Es bleibt alles beim alten« (S. 227). Deshalb wohl hat Wallmann in dem oben besprochenen Aufsatz darauf verzichtet, dieses Werk auch nur einmal in einer Anmerkung zu erwähnen. Seine Rezension entwickelt sich dann zu einer scharfen Auseinandersetzung mit den Beiträgen von Martin Brecht (S. 228ff), dessen Aufarbeitung der Forschungsliteratur er immerhin »schon als physische Leistung (für) bewundernswert« hält (S. 228. Vieles, so S. 229, sei jedoch mit »heißer Nadel genäht« worden, besonders bei den Literaturangaben. Wer so deutlich kritisiert, sollte sich selber möglichst keine Fehler leisten. Genau das ist aber ebd., Anm. 15 passiert, wo es S. 541f anstelle von S. 141f lauten muß.). Angesichts der an Kontroversen so reichen Geschichte der Pietismusforschung kann man gespannt sein, wie diese Debatte, die die Spezialisten zu entscheiden haben, fortgeführt werden wird (vgl. auch die Rezensionen der *Gesammelten Aufsätze* Wallmanns und des zweiten Bandes der *Geschichte des Pietismus* in diesem Bande). Von einem »Scheitern« des Unternehmens will Wallmann freilich nicht sprechen, lediglich von einem »Fehlstart«. Das der Sportwelt entnommene Bild ist etwas mißglückt, denn nach einem Fehlstart kann man sich nicht »in vollem Lauf« befinden, sondern muß die Sache abbrechen und ganz neu starten. Aber das sollte man wohl nicht als Perfidie, sondern als schlichtes Versehen werten. Deshalb vermag Wallmann der Geschichte des Pietismus abschließend auch »für das weitere Gelingen und das Vollenden nur alles Gute« zu wünschen (S. 235).

Die Reihe der Aufsätze wird fortgesetzt mit dem zuerst 1991 in einem Privatdruck erschienenen Beitrag von Theodor Mahlmann über »Johannes Kromayers Wirken für Schule und Kirche im frühen

17. Jahrhundert« (S. 28-54). Der lutherische Theologe Kromayer (1576-1643), zuletzt Generalsuperintendent in Weimar, hat sich als nüchterner Vertreter der Orthodoxie durch schulreformerische Arbeiten einen Namen gemacht. Mahlmann untersucht an seinem Beispiel die »auffallende Konstellation von Reformpädagogik, Kirche und Orthodoxie des frühen 17. Jahrhunderts« (S. 32) und zeigt dadurch, daß es an der Wirklichkeit vorbeigeht, »sich die nachreformatorische Zeit als eine Zeit des Epigontums und der Erstarrung vorzustellen« (S. 50). Die sehr umfangreichen Anmerkungen dieses Beitrages bieten eine Fülle von Material, unter anderem auch zu den Problemen der Arndt-Forschung. Ausgehend von der zutreffenden Bemerkung der Braunschweiger Amtsbrüder Arndts, die ihn »als den größten ungelehrtesten Esel, als der die Theologiam nicht gelernet, auch nicht versteht«, bezeichnet haben, und dem wichtigen Aufsatz »Johann Arndts Studienzeit« von Hans Schneider (*Jahrbuch der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 89 [1991], 133-175) verweist er auf notwendige Korrekturen in der Einschätzung Arndts.

Hans-Jürgen Schrader präsentiert eine bereits 1994 in französischer Sprache publizierte germanistische Untersuchung unter dem Titel »Vom Heiland im Herzen zum inneren Wort. ›Poetische‹ Aspekte der pietistischen Christologie« (S. 55-74), versehen mit vier Abbildungen und zahlreichen instruktiven Textbeispielen. Daß im 17. Jahrhundert die theologische Kommunikation auch durch das Medium der Dichtung erfolgen konnte, zeigt an einem interessanten Beispiel Martin Brechts Aufsatz »›Etliche durch des Lichts Natur poetice und sonst illustrierte Glaubens-Articul. Ein Lehr-Gedicht aus dem radikalen Pietismus« (S. 75-89). Der Verfasser dieses bisher völlig unbekanntes Beispiels »eines theologischen Systems aus der Zeit des Pietismus« (S. 75) ist der Theologe, Mathematiker und Astronom Johann Jakob Zimmermann (1644-1693; nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen reformierten Theologen aus Zürich, 1695-1756). Eine Kometenerscheinung im Winter 1680/1681 hatte er als Vorbote des göttlichen Strafgerichts und Zeichen der Verdammnis aller europäischen Kirchen gedeutet (vgl. Martin Brecht, »Chiliasmus in Württemberg im 17. Jahrhundert«, in: *Pietismus und Neuzeit* 14 [1988], S. 25-49, hier: S. 36ff). Zimmermanns Ziel war es, die philosophisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnisse seiner Zeit mit einem theologischen System zu kombinieren. Brechts sorgsame Interpretation des in der originalen Typographie wiedergegebenen Lehrgedichtes (S. 77-82; gedruckt 1690 am Schluß eines seiner Hauptwerke, dessen 16 [!] Druckzeilen umfassender Titel S. 76) zeigt, daß er dabei seinen pietistischen Hintergrund nicht verleugnete. »Der Versuch, wissenschaftlich-modern heilsgeschichtliche Zusammenhänge mit der Ekklesiologie und der

Weltordnung sowie mit der Existenz des glaubenden Individuums zu verbinden und dann alles auf eine Paränese hinauszu lenken, bleibt bei aller Zeitgebundenheit bemerkenswert« (S. 89).

Eine weitere Quellenpublikation findet sich in dem Beitrag »Pietistische Erziehung. Johann Christian Larches Memorandum zu Reformbestrebungen am Pädagogium in Halle (1716/22)« von Marianne Doerfel (S. 90-106). Lerche (1691-1768) war von 1716 bis 1723 Präceptor am Pädagogium in Halle und hat als Reaktion auf anhaltende Spannungen in dieser Zeit sein undatiertes Memorandum verfaßt (leicht gekürzt abgedruckt S. 97-106). Angesichts des von Franckes Bildungs- und Erziehungssystem aufgebauten Erwartungsdrucks kam es in Halle zu Disziplinschwierigkeiten, die den Zwiespalt zwischen der Härte der Erziehungsmittel und der Verpflichtung zum persönlichen Vorbild bei den Lehrern offenbarten. Larches »Hinweis auf die Ethik der Stoa, der gemeinsamen Wurzel von Christentum und Humanismus, sollte das zu positivistische Erziehungsverständnis des Pietismus an ein Erbe« erinnern, »das, von der Orthodoxie mißachtet, nunmehr vom Rationalismus bedroht war« (S. 97). Leider geht Doerfel nicht näher darauf ein, wie man in Halle auf das Memorandum reagiert hat.

Die Druckfassung eines 1992 gehaltenen Vortrages »Continental Protestant Refugees and their Protectors in Germany and London: Commercial and Charitable Networks« bietet Renate Wilson (S. 107-124). Der umfangreichste Aufsatz stammt von Johann Anselm Steiger: »Aufklärungskritische Versöhnungslehre. Zorn Gottes, Opfer Christi und Versöhnung in der Theologie Justus Christoph Kraffts, Friedrich Gottlieb Klopstocks und Christian Friedrich Daniel Schubarts« (S. 125-172). Ziel seines quellengesättigten Beitrages ist es, eine »theologisch-orthodoxe Strömung inmitten der Aufklärungstheologie« (S. 125) aufzuzeigen, was er mit Beispielen von Krafft (1732-1795), Klopstock (1724-1803) und Schubart (1739-1791) belegt. Die Vernunft, so sein Ergebnis, »soll die Versöhnungslehre nicht opfern, und die Rechtgläubigkeit soll die Vernunft nicht auf den Opferaltar tragen. Vielmehr soll der Intellekt des Menschen durch die Predigt der Versöhnung erleuchtet werden und das uns zugut geschehene Opfer Gottes sich aneignen«. Deshalb habe die Erforschung der Theologiegeschichte der Aufklärung darauf zu achten, daß die vernünftige Kritik ihre schärfste Kritik auf der Ebene der applikativen Theologie erfahre: »In den Predigten von eher unbekanntem Theologen und in der Dichtertheologie, die in der Aufklärungszeit zu einer Nische der orthodoxen Theologie avanciert und ein unschätzbares Potential konstruktiver reformatorischer Kritik entfaltet« (S. 172). Über »Die Beziehungen Lavaters zu Abt Jerusalem und zu anderen Mitgliedern des Collegium Carolinum« handelt anschließend Horst Weigelt (S. 173-190).

Der letzte Aufsatz des Bandes stammt von Stephan Holthaus und ist betitelt »Prämillenniarismus in Deutschland. Historische Anmerkungen zur Eschatologie der Erweckten im 19. und 20. Jahrhundert« (S. 191-211). Da »wir es in unserer Zeit mit einem starken Anwachsen der evangelikalen Kreise und damit auch ihrer Eschatologie zu tun« (S. 191) hätten, fragt er in seiner mit reichen Literaturangaben ausgestatteten Studie nach den geschichtlichen Wurzeln jener Vorstellung, die die Wiederkunft Jesu vor einer tausendjährigen irdischen Friedenszeit, nach der das Endgericht für die Völker stattfindet, erwarten. Da diese Überzeugungen besonders in Amerika beheimatet sind und in der deutschsprachigen Theologie vielfach undifferenziert von »Chiliasmus« gesprochen wird, bemüht sich Holthaus zunächst um die notwendigen Begriffserläuterungen. Instruktiv, weil mit einer Fülle bislang unbekannter oder unbeachteter Belege versehen, beschreibt er sodann den Prämillenniarismus in Deutschland. Reformation, Orthodoxie und Pietismus (Holthaus spricht merkwürdigerweise von »historischem« Pietismus«, S. 196) werden dabei der Themenstellung entsprechend nur kurz gestreift, die Entwicklung im 19. Jahrhundert dafür umso umfassender diskutiert (S. 199-207). Auf dieser Materialbasis vermag Holthaus in dem systematischen Schlußteil seines Aufsatzes herauszustellen, daß Teile des Protestantismus ohne Berücksichtigung ihrer »eigenwilligen apokalyptischen« Vorstellung nicht zu verstehen seien. »Die erwecklichen und konfessionellen Kreise des 19. und 20. Jahrhunderts haben aus ihrer eschatologischen Überzeugung ihre Dynamik und Stoßkraft erhalten. Die Überzeugung von der krisenhaften Situation der Welt führte zu einer starken Naherwartung der Wiederkunft des Herrn und zu missionarischen und apologetischen Anstrengungen« (S. 207f). Nicht ausgeblendet werden dabei der Hang mancher Prämillenniaristen zu festgefügtten Feindbildern, Verschwörungstheorien und Zahlenspekulationen hinsichtlich des Datums der Wiederkunft Christi. Da sich weltweit »diese eschatologische Sicht zahlenmäßig unter der protestantischen Christenheit schon in der Mehrheit befinden« (S. 211) dürfte, verlangt sie nach dem Interesse der Forschung. Sie scheint diese Aufgabe allerdings noch nicht erkannt zu haben, und schon deshalb verdient der Aufsatz von Holthaus volle Aufmerksamkeit.

Neun Rezensionen (S. 237-266), die mit eigenen Registern erschlossene, 318 Nummern umfassende Pietismus-Bibliographie von Udo Sträter und Christel Butterweck (S. 267-298) und ein Personen- und Ortsregister (S. 299-310) runden den vielfältige Anregungen gebenden Band ab.

Lutz E. v. Padberg

Das vorzustellende Werk ist die im Wintersemester 1993/94 an der Philosophischen Fakultät Zürich angenommene Dissertation des Verfassers. Daß der bekannte Gründer des Roten Kreuzes Henry Dunant in der Tradition der Erweckungsbewegung wurzelt, vermag den Kenner dieser Tradition nicht sehr zu verwundern, weiß er doch, daß sehr viele soziale Aktivitäten des 19. Jh.s ihren Ursprung in der erwecklichen Frömmigkeit haben. Um so mehr ist man gespannt, die Wurzeln dieser Frömmigkeit im Lebens Dunants aufspüren zu können.

Der Verf. will diese nun vor allem anhand vier im Jahr 1890 von Dunant entworfenen Diagrammen aufzeigen, die seine mit Hilfe biblischer Motive gewonnene Weltsicht entfalten. Dementsprechend liegt der Schwerpunkt der Untersuchung in der Besprechung dieser Bilder, während das einführende Kapitel (S. 13-39) eine biographische Einführung zu Dunant (S. 14-27), die allerdings kaum über lexikalische Informationen hinausführt, eine äußere Beschreibung der Diagramme (Maße und Material der Bilder) (S. 27-29) und die Darstellung der wichtigsten Quellen- und Sekundärliteratur (S. 31-39) beinhaltet. Auf S. 29f wird die Fragestellung der Arbeit präzisiert und damit die Grobgliederung des Hauptteils vorgegeben: ein Abschnitt, der die Darstellung der Diagramme beinhaltet. S. 29 gibt die Aufgabe vor, dies in einem deskriptiven und einem analytischen Teil zu tun; ein zweiter traditionsgeschichtlicher Abschnitt, der einerseits die Aussagen in Beziehung zur gesamtchristlichen Eschatologie zu setzen versucht und andererseits der Tradition Dunants zu seinem Pastor in der »Société Evangélique«, Louis Gaussen (1790-1863) in Genf, nachspüren will. Schließlich wird ein Vergleich zwischen Dunants frühem Werk *Le Saint-Empire-Romain* (1859) und den Diagrammen vorgenommen (S. 253-262).

Gewappnet mit diesen Hinweisen zum Aufbau erkennt der Leser, daß der Löwenanteil dem deskriptiven Teil der Arbeit gewidmet ist (S. 41-177). Diesem zugeordnet ist ein verkleinerter farbiger Abdruck der einzelnen Diagramme auf den S. 273-281, wobei nicht angegeben wird, ob die Unterteilung in einzelne Segmente, die durch dicke schwarze Linien vorgenommen wird, von Dunant oder vom Verf. stammt. Nach einer kurzen Beschreibung jeweils des gesamten Bildes wird dann, der vorgenommenen Segmentierung folgend, eine Transkription der von Dunant eingetragenen Notizen vorgenommen. Eine Darstellung des Inhalts der Diagramme, der eine Menge Wiederho-

lungen aufweist, würde den Rahmen dieser Rezension sprengen. Eine Kommentierung durch den Verf. wird nur in Form von Fußnoten gegeben, wobei ca. 2/3 aller dieser Fußnoten die Wiederholung der im Text der Diagramme vorgegebenen Bibelstellen sind. Wieso diese im Wortlaut abgedruckt werden, bleibt unklar. Die verbleibenden Fußnoten bieten meist die Regierungszeiten der erwähnten Herrscher (z.B. S. 72) oder technische Hinweise zu den Diagrammen (z.B. S. 63). Bemerkungen zu Entstehung und Tradition bestimmter von Dunant benutzter Elemente, die zu einer kommentierenden Analyse – auch nach der Arbeitsvorgabe, die sich der Verf. selbst gegeben hat – gehören, bleiben sehr selten (z.B. S. 66). Fußnoten, die die Gewohnheit der alten Sprachen, Zahlwerte durch Buchstaben zu bezeichnen, erklären (S. 71), sind für eine wissenschaftliche Arbeit mindestens außergewöhnlich, weil es sich hierbei um einen »Allgemeinplatz« handelt. Einen gesonderten Abschnitt, der die versprochene Werkanalyse bringen würde, bleibt der Verf. schuldig.

Mit großer Spannung wendet sich nun der Leser dem zweiten Abschnitt des Werks zu (S. 179-251), um Aufschlüsse über die traditions-geschichtliche Einordnung der Dunantschen Frömmigkeit und Laientheologie zu erhalten. Hier wird nun eine enzyklopädische Übersicht eschatologischer Motive aus der Kirchengeschichte gegeben, die bis auf wenige Ausnahmen aus Sekundärliteratur gewonnen ist. Es ist verständlich, daß für die Zusammenstellung eschatologischer Motive von der atl. Tradition bis zur Neuzeit die Fülle der Literatur nicht gesichtet werden konnte (so S. 38). (Dabei wäre allerdings zu fragen, wieso einschlägige Zusammenstellungen, etwa das alte Werk von Heinrich Corrody, *Geschichte des Chiasmus* (1781-1783), unbekannt geblieben ist.) Erstaunlich ist es jedoch, daß ein Absatz von mehr als 40 Seiten in das Werk eingearbeitet wurde, ohne nur an einer Stelle die Relevanz des Dargestellten für die Interpretation des Dunantschen Werkes erkennen zu lassen. An keiner Stelle wird nachgewiesen, ob die angeführten Vertreter einer bestimmten eschatologischen Tradition anfangend bei Barnabas und Justin und endend bei Hengstenberg und Kliefoth, die man jedoch vielleicht doch nicht so ohne weiteres in eine dogmengeschichtliche Linie bringen kann, wie es der Verf. tut, einen Einfluß auf Dunant ausübten. Hier wird weniger traditions- als rein motivgeschichtlich gefragt. An dieser Stelle muß exemplarisch auf einige Fehltritte hingewiesen werden: Es bleibt dem Leser unverständlich, wie Vertreter des linken Flügels der Reformation (Hans Huth; Melchior Hoffmann) unter der Überschrift »Katholische Eschatologie« abgehandelt werden (S. 216). Daß der unter der englischen Tradition aufgeführte Franzose Pierre Jurieu sein Werk nicht 1689, sondern schon 1686 veröffentlichte (S. 226), mag ohne weiteres als Versehen

angesehen werden. Der die »Erweckten« in Genf und Umgebung stärkende Besuch Speners (S. 15) kann nur eine Verwechslung mit dem Aufenthalt des Studenten Spener in 1660/61 sein. Dieser Genfbesuch hat – vorbehaltlich der Entdeckung bis dahin unbekannter Quellen – keinen Einfluß auf die Frommen dieser Gegend genommen. Nur am Rande und für eine Reihe methodischer Ungewöhnlichkeiten sei vermerkt, daß eine wichtige Quellenschrift, nämlich die Spenerschen »Pia Desideria«, nur in der gekürzten Volksausgabe Erich Beyreuthers benutzt wird (S. 236) – und das, obwohl eine wissenschaftliche mit der Alandschen Ausgabe leicht zugänglich ist. Am meisten fällt dem Leser jedoch auf, daß eine in die geschichtliche Entwicklung eingebundene Analyse der Apokalyptik Henry Dunants völlig fehlt. Nur an einer Stelle sei darauf hingewiesen, wie leicht das gewesen wäre: Der Leser des Textes der Dunantschen Tafeln erkennt schnell, daß dieser seine Einteilung der Kirchengeschichte mittels der Sendschreiben aus der Joh-Apk vornimmt. Nun hätte man anhand dieses Faktums Dunants Verhältnis zur pietistischen Tradition sehr leicht deutlich machen und analysieren können. Denn genau diese Einteilung findet sich seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert in Bereichen des radikalen Pietismus!

Eine Beantwortung der traditionsgeschichtlichen Frage war dann vor allem für den letzten Teil des Buches angekündigt, in dem das Verhältnis Dunants zu Louis Gaussen bestimmt werden sollte. Dieser Abschnitt umfaßt jedoch gerade einmal acht Seiten (S. 243-251). Der Verf. »nimmt an«, daß Gaussens dreibändiger Danielkommentar (Sonntagsschullektionen) und zum »ersten Blatt der Bibel« im Besitz Dunants war (S. 243f). Zunächst wird eine Darstellung des Verständnisses Gaussens zum Weltablauf vorgenommen (S. 244-248), bevor (S. 249f) ein tabellarischer Vergleich angestellt wird. Die Übereinstimmungen sind allerdings sehr allgemein gehalten, daß Dunant genauso gut von einem anderen Vertreter dieser Art der erweckten Tradition hätte beeinflußt sein können. Die Unterschiede lassen sich sehr leicht durch die unterschiedlichen Gattungen der verglichenen Werke Gaussens und Dunants und die weiter fortgeschrittene geistesgeschichtliche Entwicklung (etwa in der Beurteilung der Demokratie und der Jesuiten) erklären. Leider vermißt der Leser eine interpretierende Schlußfolgerung. Statt dessen findet er als überraschendes Ergebnis (gegen den Absatz von S. 15f, der überschrieben ist: »Theologische Prägung durch Louis Gaussen«): »Die nur einmalige Namensnennung Gaussens zeigt, daß Dunant ihm [scil. Gaussen] keine Referenz als Vordenker erweist« (S. 251).

Der zu guter Letzt vorgenommene »werksinterne Vergleich« zwischen der 1859 erschienenen Schrift, die Napoleon III. als politischen Heiland Europas vor der Wiederkunft Christi feiert, und den Dia-

grammen bringt noch einmal einen Vergleich mit Gausson mit dem gleichen Ergebnis: bewußte Distanz zu diesem (S. 260). Die Veränderungen bei Dunant, die der Verf. im Vergleich beider Werke festmacht, sind die Beobachtung intensiverer Apokalyptikstudien, die neue Rolle Frankreichs im apokalyptischen Szenario und die Entstehung einer ausgesprochenen Naherwartung (S. 261). Ohne die kurze Ausführung dieser Beobachtungen näher darzustellen (S. 261-263), seien hier nur zwei Beobachtungen wiedergegeben, auf die der Leser gerne eine Antwort erhalten hätte: Im Zuge der Weiterentwicklung der Eschatologie Dunants weist der Verf. auf dessen Engagement zur Wiederbesiedlung Palästinas hin. Dies ist jedoch ein prominentes Endzeitmotiv bei allen Vertretern der Erweckungsbewegung. Nun ist bekannt, daß Dunant den Gründer der »Tempelgesellschaft«, Christoph Hoffmann, der sich in Palästina auf die Wiederkunft Christi vorbereiten wollte, in Paris getroffen hat. Hier wäre es interessant gewesen, etwas über eine mögliche wechselseitige Beeinflussung – oder wenigstens eine Verhältnisbestimmung beider – zu erfahren. Etwas überraschend und nicht ganz einzuordnen in die Gesamtargumentation der Arbeit ist schließlich der letzte Satz des Abschnitts: »Wenn auch sein Zukunftsdenken seit Kindheit durch die biblische Prophezie geprägt war, schafft erst der intensive Kontakt mit dem deutschen Pietismus ab 1876 die Grundlage für die Aussagen der vier Diagramme« (S. 263).

Eine Dissertation hat die Aufgabe, die Forschung an einer ganz bestimmten Stelle weiterzuführen. Worin besteht dieses nun für die vorliegende Arbeit? Wer sich zukünftig mit der Apokalyptik Dunants oder mit apokalyptischen Traditionen des 19. Jahrhunderts beschäftigen will, wird die Darbietung des Textes der Dunantschen Tafeln gerne zur Kenntnis nehmen. Hinzuweisen sei noch auf das ständig deutlich vor Augen stehende Bemühen des Verf., die Wurzeln der in den Tafeln gezeigten Weltsicht aus biblischen Motiven zu erheben. Eine Beantwortung der traditionsgeschichtlichen Frage nach der Entstehung der Dunantschen Apokalyptik muß einer späteren Arbeit überlassen werden.

Klaus vom Orde

Ernst Schrupp. *Gott macht Geschichte: Die Bibelschule und das Missionshaus in Wiedenest*. Wiedenester Reihe. Wuppertal: R. Brockhaus, 1995. 249 S., Abb., DM 24,80

Das Missionshaus Bibelschule Wiedenest feierte 1995 sein 90jähriges Bestehen. Grund genug für den langjährigen Leiter, Ernst Schrupp, die Geschichte des Werkes aufzuschreiben. Auf über 200 Seiten entwirft er dabei nicht nur ein lebendiges Bild von der Entstehung und Entwicklung eines Bibelschul- und Missionswerkes, sondern entfaltet vielmehr ein Stück evangelikaler Nachkriegsgeschichte anhand der eigenen Biographie. Denn Schrupp war selber seit den 50er Jahren eine der führenden Persönlichkeiten des deutschen Evangelikalismus.

Schrupp berichtet in einem ersten Teil über die Entstehung und Entwicklung der Bibelschule, ihre ersten Jahre in Berlin, den Umzug nach Wiedenest im Rheinland und die verschiedenen prägenden Persönlichkeiten in der Lehrerschaft. Neben den Gründern Köhler und Warns liegt ein Schwerpunkt der Darstellung im Leben und Wirken von Erich Sauer, der über viele Jahrzehnte der Schule vorstand und mit seiner heilsgeschichtlichen Bibelauslegung großen Einfluß im In- und Ausland hatte. Ausgangspunkt für die Gründung der Bibelschule war die geistliche Not in Rußland, der man auf Allianzbasis durch die Ausbildung und Aussendung junger Leute abhelfen wollte. Später betonte die Schule stärker die Zusammenarbeit mit den Brüdergemeinden, ohne daß man eine konfessionell gebundene Ausbildungsstätte geworden wäre. In der Darstellung wird dabei immer wieder deutlich, daß eine bibeltreue Schrifthaltung mit einer starken Missionsausrichtung verbunden war. Zudem beschäftigte man sich schon in der frühen Zeit intensiv mit theologischen Fragestellungen: Abendmahl, Taufe, Gemeinde, Heilsgeschichte, Wiederkunft Jesu.

Der zweite Teil des Buches ist durch die Biographie des Autors geprägt, der seit 1948 Mitarbeiter in Wiedenest war. Seit dieser Zeit wurde der Gedanke an die Außenmission und das Prinzip der sendenden Gemeinde weiter ausgebaut. Durch die Gründung eines Missionshauses verband man organisatorisch Ausbildung und Aussendung, wobei man die Ortsgemeinden bewußt als Verantwortungsträger in die Pflicht nahm. Schrupp berichtet von den ersten Aussendungen nach Afrika und Asien, von den Konferenzen in Wiedenest und manchen internationalen Begegnungen. Auch Einzelheiten über die frühen Jahre der SMD, von Jugend für Christus und der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Missionen werden mitgeteilt, in denen Schrupp aktiv tätig war. Daneben geht es natürlich um personelle

Veränderungen im Werk, um Neubauten auf dem Gelände und Höhepunkte der Tagungsarbeit.

Schrupp konnte in der Darstellung aus manchen unveröffentlichten Tagebüchern und Privatmanuskripten schöpfen. Als langjähriger Leiter des Werkes schreibt er engagiert und fachkundig, wenn auch die Distanz zu den Ereignissen verständlicherweise fehlt. Die Lektüre wird leider durch manche Wiederholungen und durch ein problematisches Ineinander von darstellender und lehrmäßiger Stilistik erschwert. Schrupp will keine trockene Geschichte schreiben, sondern den Leser selbst herausfordern. Diese positive Intention wird jedoch besonders im zweiten Teil des Buches eher zur Falle, denn die Stringenz der Gedankenführung leidet unter dem Wechsel der Darstellungsformen und durch die Aneinanderreihung von Einzelbeobachtungen (z.B. der abrupte Exkurs auf S. 223-226) ohne innere Zusammenhänge. Auch die Gründung der Bibelschule bleibt etwas im Dunkeln: Welche theologischen Motive bewegten die Allianzmitglieder 1905? Wodurch kam die spätere Konzentration auf die Brüdergemeinden zustande? Welche Verbindungen hatte man zur Heiligungsbewegung? Schrupp erwähnt nicht, daß Köhler und Warns auch die Berliner Erklärung von 1909 unterschrieben haben. Zudem hätte man sich ein ausführliches Schlußwort gewünscht, um den Gang der Geschichte zusammenzufassen.

Problematisch ist die Darstellung über Erich Sauers Verhältnis zum Dritten Reich. Anhand seiner frühen Schriften und Äußerungen wird deutlich, daß er Adolf Hitler sehr schätzte und noch 1940 die Judenpogrome in Deutschland als »Greuelmärchen einer moralisch tiefstehenden Lügenpropaganda« bezeichnete (*Das Morgenrot der Welterlösung*, 31940, S. 135). Bei Schrupp wird Sauer jedoch als Verfolgter des Dritten Reiches dargestellt, was nur eine Seite der Medaille zu sein scheint. Hier wären weitere Nachforschungen unbedingt vonnöten. Schrupp selber geht mit seiner nationalsozialistischen Vergangenheit auf jeden Fall wesentlich selbstkritischer um und hat sich bis in die Gegenwart für eine Aussöhnung mit dem jüdischen Volk eingesetzt.

Das Schreiben einer Werksgeschichte hat von vornherein seine Schwierigkeiten. Schrupp hat es aber verstanden, die großen Linien der Wiedenester Geschichte zu skizzieren. Dabei wird deutlich, daß Gott hier am Werk war und durch viele Wunder aus kleinsten Anfängen ein großes Lehr- und Missionswerk entstehen ließ, das heute weltweiten Einfluß ausübt.

Stephan Holthaus

Johannes Wallmann. *Theologie und Frömmigkeit im Zeitalter des Barock: Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995. 439 S., 1 Abb., DM 178,-

Rechtzeitig zum 65. Geburtstag des bekannten Bochumer Kirchenhistorikers und Pietismusforschers Johannes Wallmann ist dieser repräsentative Band mit Nachdrucken von siebzehn seiner Aufsätze aus den Jahren 1968 bis 1992 erschienen. Die Beiträge handeln von der Orthodoxie und dem beginnenden Pietismus im 17. Jahrhundert. Um diese in der Forschung oftmals getrennt erörterten Bereiche in ihrer Eigenart und Zuordnung deutlicher zu erfassen, ist der Begriff ›Zeitalter des Barock‹ als Klammer gewählt worden. Bei der Auswahl hat Wallmann sich neben dem formalen Aspekt, an entlegenen Orten erschienene Aufsätze der Forschung leichter zugänglich zu machen, von dem Ziel leiten lassen, durch die »ausgewogene Streuung der Themen ... mit diesem Band einen Schlüssel zur gesamten protestantischen Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts geben zu können« (S. VI).

Die einzelnen Aufsätze sind für den Neudruck »noch einmal gründlich durchgesehen worden« (ebd.). Zusätze und Änderungen sind durchgängig nur in den letzten beiden, sich mit Kurt Aland auseinandersetzen den Aufsätzen, »bei denen der status controversiae nicht verwischt werden durfte« (ebd.), kenntlich gemacht. Ansonsten sind die Überarbeitungen zumindest in den Anmerkungen teils erkennbar (z.B. S. 111, Anm. 24 und S. 243, Anm. 43), teils nur erschließbar (z.B. S. 6, Anm. 16 und S. 234, Anm. 24). Vermutlich wegen dieser Veränderungen ist auf die Angabe des Seitenumbruchs der Erstdrucke leider verzichtet worden. Die Anmerkungen befinden sich grundsätzlich unten auf der jeweiligen Seite. Einheitlichkeit bei den Nachträgen konnte nicht erzielt werden, so wird beispielsweise das Buch von Markus Matthias in drei verschiedenen Fassungen zitiert (S. 243, Anm. 43; S. 349, Anm. 45 und S. 401, Anm. 32). Sehr hilfreich für den Leser sind die nur im Inhaltsverzeichnis neu hinzugefügten Zwischenüberschriften. Der Nachweis der Erstdrucke findet sich am Schluß des Bandes (S. 422-424; zu Nr. II muß die Seitenangabe 9-32, nicht 381-392 lauten), der durch Register erschlossen wird (S. 425-439).

Der in dieser Aufsatzauswahl zum Ausdruck kommende reiche Ertrag von Wallmanns Forschungen kann hier nur durch Hinweise auf die Themenvielfalt angedeutet werden. Am Anfang steht Arndt, auf dessen Bedeutung für den Pietismus Wallmann immer wieder hingewiesen hat: »Johann Arndt und die protestantische Frömmigkeit. Zur Rezeption der mittelalterlichen Mystik im Luthertum« (S. 1-19; zuerst 1984). Es folgen Beiträge über Herzog August zu Braunschweig und

Lüneburg (S. 20-45; 1980; geringfügig unterschiedliche Titelfassung im Inhaltsverzeichnis und zu Beginn des Aufsatzes), »Die Rolle der Bekenntnisschriften im älteren Luthertum« (S. 46-60; 1980), die Helmstedter Theologie (S. 61-86; 1977), Johann Conrad Dannhauer (S. 87-104; bisher nur französische Fassung 1990), »Reich Gottes und Chiliasmus in der lutherischen Orthodoxie« (S. 105-123; 1982), Johann Sebastian Bachs Bibliothek (S. 124-145; 1986) und die Einflüsse der Schweiz auf das deutsche Luthertum (S. 146-170; 1984). Die verbleibenden neun Aufsätze haben den Pietismus zum Thema. Eine kontroverse Frage behandelt »Labadismus und Pietismus. Die Einflüsse des niederländischen Pietismus auf die Entstehung des Pietismus in Deutschland« (S. 171-196; 1978). Neben zwei regionalgeschichtlichen Arbeiten (Baltikum und Finnland; Erfurt) kreisen die folgenden Beiträge um Spener: »Spener und Dilfeld. Der Hintergrund des ersten pietistischen Streites« (S. 197-219; 1968), »Geistliche Erneuerung der Kirche nach Philipp Jakob Spener« (S. 220-248; 1986); »Pietismus und Sozianismus. Zu Philipp Jakob Speners antisozianischen Schriften« (S. 282-294; 1983) und »Philipp Jakob Spener in Berlin 1691-1705« (S. 294-324; 1987).

Eine Besonderheit stellen die letzten beiden Aufsätze dar. Der erste ist betitelt »Spener-Studien. Antwort auf Kurt Aland« (S. 351-389; 1980). Diese Streitschrift reagiert auf Alands Beitrag »Philipp Jakob Spener und die Anfänge des Pietismus« (*Pietismus und Neuzeit* 4 [1977/1978], S. 155-189; Nachdruck in ders., *Supplementa zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen*, hg. v. Beate Köster, Berlin/New York 1990, S. 365-399), eine Auseinandersetzung mit Wallmanns umfassender Monographie unter gleichem Titel (Tübingen, 1970, 2. Aufl. 1986). Es handelt sich also gleichsam um die Rezension einer Rezension. Auf diese hat dann wiederum Kurt Aland reagiert mit dem Beitrag »Spener – Schütz – Labadie? Notwendige Bemerkungen zu den Voraussetzungen und der Entstehung des deutschen lutherischen Pietismus« (*Zeitschrift für Theologie und Kirche* 78 [1981], S. 206-234; Nachdruck in dessen *Supplementa* [wie oben], S. 400-428). Darauf bezieht sich der in der gleichen Zeitschrift abgedruckte Aufsatz Wallmanns »Pietismus und Chiliasmus. Zur Kontroverse um Philipp Jakob Speners »Hoffnung besserer Zeiten«« (S. 390-421; 1981). Zu Recht betont Wallmann eingangs: »Eine Wissenschaft erweist sich darin als lebendige Wissenschaft, daß sie über ihre Grundfragen Kontroversen hat. Daß wir heute eine Kontroverse um die Frage der Anfänge des Pietismus haben, ist ein eher erfreuliches als betrübliches Zeichen ... Ein Freibrief für fruchtlose Polemik darf damit nicht ausgestellt werden« (S. 390f). Ganz ohne polemische und scharfe Formulierungen geht es dann allerdings doch nicht ab. Die

inhaltliche Debatte muß zweifelsohne geführt werden, fraglich ist jedoch, ob sie in dieser personenbezogenen Weise wiederholt werden sollte. Deshalb erlaubt sich der Rezensent die Anfrage, ob der Nachdruck dieser beiden Aufsätze die Forschung wirklich zu fördern vermag, zumal es für den Leser zur eigenen Urteilsfindung mißlich ist, in diesem Fall nicht auch die Meinung des Kontrahenten direkt lesen zu können (das gilt vice versa natürlich auch für Alands gesammelte Aufsätze!). Die unterschiedlichen Positionen sind den Experten seit langem bekannt, beide Texte passen nicht unbedingt in die in der Einleitung genannten Auswahlkriterien und sind überdies in einer führenden wissenschaftlichen Zeitschrift jedermann leicht zugänglich. Kurt Aland ist am 13. April 1994 verstorben, nicht zuletzt deshalb wäre es vielleicht freundlicher gewesen, den Streit ruhen zu lassen. Aus Wallmanns Feder stammen noch etliche gewichtige Aufsätze, so daß die Lücke leicht hätte gefüllt werden können.

Wer sich jedenfalls mit der Kirchengeschichte des 17. Jahrhunderts beschäftigt, findet in Johannes Wallmanns gesammelten Aufsätzen in breiter Streuung vielfache Anregungen zum fruchtbaren Fortgang der Forschung. So kann man diesem vorzüglich edierten Band nur viele Leser wünschen, deren Kreis sich allerdings durch den exorbitanten Preis in überschaubaren Grenzen halten wird.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Gerhard Besier. *Der SED-Staat und die Kirche*. Band 3: *Höhenflug und Absturz*. Berlin: Propyläen, 1995. 976 S., 32 S. Abb., DM 98,-

Olaf Blaschke und Frank-Michael Kuhlemann (Hgg.). *Religion im Kaiserreich: Milieus, Mentalitäten, Krisen*. Religiöse Kulturen der Moderne 2. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1996. 360 S., DM 198,-

*August Hermann Francke. *Schriften und Predigten*. Hg. Erhard Peschke. Band 4: *Schriften zur Biblischen Hermeneutik I*; Band 5: *Schriften zur Biblischen Hermeneutik II*. Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. II. Berlin, New York: de Gruyter, 1995. 720 S., DM 368,- und 1996. 840 S., DM 428,-

Christoph Joest. *Spiritualität evangelischer Kommunitäten. Altkirchlich-monastische Tradition in evangelischen Kommunitäten von heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 494 S., DM 64,-

- Johann Kaspar Lavater. *Reisetagebücher*. Band 1: *Tagebuch Lavaters von seiner Studien- und Bildungsreise nach Deutschland 1763 und 1764*; Band 2: *Reisetagebuch nach Süddeutschland 1778. Reisetagebuch in die Westschweiz 1785. Briefftagebuch von der Reise nach Kopenhagen 1793*. Hg. Horst Weigelt. Texte zur Geschichte des Pietismus, Abt. VII 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. XI + 839 und 400 S., zus. DM 398,-
- Peter Maser. *Geschichte der Evangelischen Kirchen in der DDR*. de Gruyter Studienbuch. Berlin, New York: de Gruyter, 1996. 400 S., DM 48,-
- *Joachim Mehlhausen. *Kirchengeschichte V: Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*. de Gruyter Lehrbuch. Berlin, New York: de Gruyter, 1997. ca. 560 S., DM 68,-
- Kurt Meier. *Die Theologischen Fakultäten im Dritten Reich*. de Gruyter Studienbuch. Berlin, New York: de Gruyter, 1996. 400 S., DM 58,-
- *Pietismus und Neuzeit: *Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*. Hg. Ulrich Gäbler u.a. Band 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995 (ausgeliefert 1996).
- Die Protokolle des Rates der EKD 1945-1948*. Band 1: *1945-1946*. Bearb. v. Carsten Nicolaisen und Nora Andrea Schulze. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A 5. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. XLVII + 971, S. DM 225,-
- Manfred und Joachim Rieger. *Ole Hallesby: Der Fels aus Norwegen*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1996 (zuerst 1991). 295 S.
- Eberhard Röhm/Jörg Thierfelder. *Juden – Christen – Deutsche*. Band 3: *1938-1941: Ausgestoßen*. 2 Teilbände. Calwer Taschenbuch 50 und 51. Stuttgart: Calwer, 1995. 450 und 400 S., Abb., je DM 34,-
- Ulf-Michael Schneider. *Propheten der Goethezeit: Sprache, Literatur und Wirkung der Inspirierten*. Palaestra 297. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 248 S., DM 48,-
- *Philipp Jacob Spener. *Werke*. Studienausgabe herausgegeben von Kurt Aland in Verbindung mit Beate Köster. Band I: *Die Grundschriften*. Teilband 1: *Einleitung in das Gesamtwerk; Eigenhändiger Lebenslauf (1682); Pia desideria (1675); Das geistliche Priestertum (1677)*. Gießen: Brunnen, 1996. ca. 600 S., ca. DM 128,-
- Samuel Urlsperger (1685-1772): Augsburger Pietismus zwischen Außenwirkungen und Binnenwelt*. Hg. Reinhard Schwarz. Berlin: Akademie-Verlag, 1995. 280 S., 5 Abb., DM 68,-
- *Ulrike Witt. *Bekehrung, Bildung und Biographie: Frauen im Umkreis des hallischen Pietismus*. Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 2. Tübingen: Max Niemeyer, 1996. 270 S., DM 96,-

Praktische Theologie

1. Allgemeine Themen

Gottes Segen und die Segenshandlungen der Kirche: Ein Votum des Theologischen Ausschusses der Arnoldshainer Konferenz. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1995. 96 S., DM 9,80

Dieses dünne Bändchen im Taschenbuchformat hat mehr Gewicht, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Dahinter steht der Theologische Ausschuß und die Vollkonferenz der ›Arnoldshainer Konferenz‹, dem Zusammenschluß von 16 Kirchenleitungen aus den Gliedkirchen der EKD. Wie alle Ausschuß-Voten, hat auch dieser Band einen komplexen Hintergrund: Im April 1992 wurde der Theologische Ausschuß beauftragt, der Frage nach der theologischen Bedeutung und einer legitimen kirchlichen Praxis von Segenshandlungen nachzugehen. Das Ergebnis wurde im Oktober 1994 der Arnoldshainer Vollkonferenz vorgelegt, dort positiv aufgenommen, mit kleinen Verbesserungswünschen an den Ausschuß zurückgegeben, dann aber durch eine breite Öffentlichkeit bekannt (mit der Folge heftiger Kontroversen), daraufhin vom Theologischen Ausschuß und von Prof. Wilfried Härle, dem Vorsitzenden des EKD-Ausschusses zur »Homosexualität«, nochmals auf mißverständliche Formulierungen hin überprüft, im übrigen in der Sache aber unverändert als Diskussionsbeitrag mit den Empfehlungen der Vollkonferenz und ihres Vorsitzenden, Bischof Christoph Demke, veröffentlicht. Dem Ausschuß gehören mehr als zwanzig Theologen und Kirchenjuristen an, unter ihnen so bekannte Professoren wie Henning Graf Reventlow und Hartmut Jetter, aber auch ein den Evangelikalern nahestehender Kirchenrat wie Klaus Teschner.

In einer pluralistischen Kirche werden Kirchenleitungen mit unterschiedlichsten Erwartungen von ganz verschiedenen Seiten her konfrontiert. Von charismatischer Seite her stellt sich die Frage nach besonderen Segnungsgottesdiensten. Von eher freikirchlich denkenden Mitgliedern wird die Möglichkeit des Taufaufschubs für ihre Kinder wahrgenommen und die Frage nach einer Kindersegnung im Gottesdienst gestellt. Angesichts der volkkirchlichen Realität in unserer nachchristlichen Gesellschaft erhebt sich die Frage nach der Segnung eheähnlicher Lebensgemeinschaften. Auch Minderheitsgruppen, die

auf den Kirchentagen eine Plattform gefunden haben, wünschen den Segen der Kirche: so ertönt von lesbischer und homosexueller Seite schon lange die Forderung nach der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare, und aus der öko-religiösen Szene werden Kirchenleitungen mit der Praxis von Tiersegnungsgottesdiensten konfrontiert. Und nicht zuletzt angesichts der jahrhundertealten Praxis des katholischen Ökumenepartners kommen aus der Gesellschaft an die evangelischen Landeskirchen Erwartungen heran, sich bei der Segnung von Gegenständen und öffentlichen Einrichtungen zu beteiligen. Wahrhaftig keine leichte Aufgabe! Dazu kommt, daß in einer Zeit der massenhaften Abwanderung breiter Bevölkerungsschichten aus den Kirchen es für Kirchenleitungen und örtliche Kirchgemeinden schon eine erhebliche Versuchung bedeuten kann, wenn sich in den letzten Jahren ein zunehmendes Verlangen von Menschen verschiedenster Gruppen nach kirchlichem Segen zeigt.

Sieht man diese Hintergründe und das Aufsehen, das das vorliegende Votum bereits erregt hat, erstaunt zunächst die ruhige theologische Sachlichkeit, in der hier von dem Theologischen Ausschuß gearbeitet worden ist. Zuerst werden die zu behandelnden Begriffe (»Segen, Segnen, Einsegnen, Weihen«) näher bestimmt, S. 22-24. Dann kommen die Erscheinungsformen des Seg(n)ens knapp ins Blickfeld – in den Religionen, im katholischen Bereich, in säkularen Ersatzhandlungen und in magischen oder der Magie nahekommenden Entartungen, S. 25-29. Nach dieser Umschau wird nun nach den biblischen Grundlagen des Seg(n)ens gefragt, S. 30-39. Es wird herausgearbeitet, daß Segen immer von Gott kommt: Menschen können ihn nicht in eigener Kraft bewirken; und daß Segen personal ist: er gilt Gottes Volk, dem einzelnen, aber auch allgemeiner als Verheißung Gottes Geschöpfen. Segen kann sich unterschiedlich äußern: in Fruchtbarkeit, Wohlergehen, usw., aber auch in den in Christus erschlossenen geistlichen Gütern. Nicht verschwiegen wird, daß nach Dtn 28 ein enger sachlicher Zusammenhang zwischen der Segenszusage und der Gehorsamsforderung seitens Gottes besteht. Der segnende Mensch vergegenwärtigt den nur von Gott her möglichen Segen. Segen kann in der Familie oder auch im Kultus seinen Ort haben, wobei Segensgesten wie Handaufheben oder Handauflegen gebraucht werden. »Gesegnet« wird Gott im Lob seines Volkes; Menschen werden anderen zum Segen; Kinder, Brautleute, Reisende, die versammelte Gemeinde, Menschen bei der Einsetzung in ein Amt, aber auch Mahlzeiten und das Abendmahl werden gesegnet. – In einem weiteren Kapitel wird die wechselvolle Geschichte der Segenspraxis innerhalb der Evangelischen Kirchen nachgezeichnet, S. 40-52. Deutlich ist hier zunächst die Reaktion auf den verschwenderischen und klerikalisierten Umgang mit Segenshandlungen im katholi-

schen Bereich. Teils geriet der eigentliche Segensaspekt gegenüber dem kirchenamtlichen Rechtsakt (etwa bei Amtshandlungen) ins Hintertreffen. In der Aufklärungstheologie verflachte der Segen zum gegenseitigen mitmenschlichen Wunsch. Ob Segenshandlungen dem Amtsträger oder dem Allgemeinen Priestertum zuzuordnen sind, war oft umstritten. Besonders betont die Studie immer wieder (und übrigens wiederholt das ganze Buch hindurch) Luthers Votum bei der Einweihung der Torgauer Schloßkirche, daß durch »das Weihwasser des Wortes Gottes« und »das Räucherfaß des Gebetes« recht gesegnet werde. – Nach Hinweisen auf die gegenwärtige evangelische Segenspraxis, S. 53-56, schließt der Hauptteil des Büchleins mit zusammenfassenden theologischen Kriterien, S. 57-61. Dort wird u.a. ausdrücklich festgehalten: »Dem Ungehorsam gegen Gottes Gebot ist Fluch angedroht. Deshalb muß nach christlicher Überzeugung der Zusammenhang des Segens mit den Geboten Gottes beachtet werden. Segen »beschlagnahmt« und verpflichtet zu einem dem Schöpfer und Versöhner entsprechenden Verhalten ...« (S. 60). Angesichts des personalen Bezugs von Segen, können Gebäude oder Tiere nicht »gesegnet« werden, aber um der Menschen willen in die Bitte um Gottes Segen mit eingeschlossen werden (S. 60f). So weit, so gut.

Brisant ist vor allem der dann folgende Abschnitt »Empfehlungen«, S. 62-79. Man spürt von der ersten Seite an die Spannung zwischen Bedürfnisorientiertheit und der Erinnerung daran, daß die Kirche »nicht einfach aktuelle religiöse Bedürfnisse zum Maßstab ihres Handelns machen« kann, S. 62. Es wird auch festgestellt: »Kirchliches Segenshandeln kann nur im Konsens darüber geschehen, wen oder was die Kirche im Namen des dreieinigen Gottes zu segnen bevollmächtigt ist«, S. 63f. Und: »Wenn im privaten Bereich Segen erteilt oder empfangen werden soll, so darf dies dem nicht widersprechen, was für öffentliche Segenshandlungen gilt«, S. 64. Dem Charakter eines kirchlichen Ausschußpapiers entsprechend finden auch solche Formulierungen in die Dialektik eines Kompromißpapiers Eingang. Doch reibt man sich im folgenden die Augen, was zu gleicher Zeit dann eben auch gesagt werden kann, so daß sich der kirchliche Pluralismus in versöhnter Verschiedenheit präsentiert. Was (charismatische) Segnungs- und Lobpreisgottesdienste betrifft, werden durchaus realistische Gefahren aufgezeigt, und es werden Möglichkeiten dazu eröffnet, sofern die örtliche Gemeinde dies im allgemeinen Konsens befürwortet. Hinsichtlich der Kindersegnung wird erstaunlich viel Verständnis für unterschiedlich motivierte Elternwünsche nach Taufaufschub gezeigt und eine schlichte Segnung innerhalb des Gottesdienstes als Eröffnung des Weges auf die Taufe hin (im Sinne des altkirchlichen Katechumenats) empfohlen. Geht es dann um die Segnung eheähnlicher Lebensformen, wird zu-

nächst das biblisch-christliche Eheverständnis betont und eine Legitimierung eheähnlicher Lebensgemeinschaften etwa durch besondere Kasualhandlungen als nicht zum Auftrag der Kirche gehörend abgelehnt. Aber weil der Mut nicht gefunden wird, solche außerehelichen Intimbeziehungen als Sünde zu bezeichnen, werden die Betroffenen dann zunächst an Gottesdienst und Abendmahl mit dem dort zu empfangenden Segen verwiesen, und schließlich wird in Folge der mangelnden ethischen Fundierung die Möglichkeit eröffnet, daß im Rahmen der Seelsorge solch einem Paar Segen zugesprochen werden könne, S. 70. Schwieriger wird es noch bei den folgenden Erwägungen zur Segnung bei einer gleichgeschlechtlichen Partnerschaft. Ein ethischer Konsens in der Bewertung homosexueller Praktiken kann innerkirchlich nicht mehr – und ein ›neuer‹ Konsens noch nicht – beschrieben werden. Für den, der mit den ausdrücklichen biblischen Verboten gleichgeschlechtlicher Handlungen entsprechende Verhaltensweisen als Sünde bezeichnen muß, wirkt es wie billige Gnade, wenn die Studie dann »die Annahme des Menschen durch den barmherzigen Gott« betont, die sich in »Fürbitte um Gottes Schutz und Geleit« für die Betroffenen sowie in der »Einladung zum Gottesdienst und zum Abendmahl äußert, wo Menschen ihre Zugehörigkeit zur Gemeinde erfahren und den Segen Gottes für ihr christliches Leben zugesagt bekommen«, S. 72. Was hier gesagt wird, ist ja nicht einfach für den homosexuell empfindenden Menschen gemeint, der um des Gebotes Gottes willen auf ein sündhaftes Ausleben seiner Sexualität verzichtet, sondern vom Kontext her auf gleichgeschlechtlich lebende Paare gemünzt! Weil die ethische Basis fehlt, wird in diesem Fall auch das seelsorgerliche Handeln der Kirche untergraben, das Hilfe zum Leben in den Ordnungen Gottes bietet und im Fall von Verharren in einem dem Wort Gottes widersprechenden Verhalten auch Gemeindezucht (inkl. Abendmahlszucht) zu üben bereit ist. – Nach einigen Leitlinien zur Segnung von Gegenständen, Gebäuden und Tieren, die im Rahmen der auf S. 60f niedergelegten Grundsätze bleiben, kommt das Buch mit dem Abdruck verschiedener Materialien (Beispielberichte, Gebete, liturgische Hilfen) unterschiedlicher Qualität zum Abschluß, S. 80-92.

Ein einheitliches Urteil zu diesem gewichtigen Votum scheint mir angesichts seines dialektischen Charakters nicht möglich. Es ist ein Dokument, das sich einerseits um seriöse theologische Fundierung bemüht, auch Weisheit und Augenmaß in einer Reihe von Empfehlungen beweist – und zugleich das Dilemma des volkkirchlichen Pluralismus dokumentiert, den Herausforderungen der Zeit immer wieder nur in Form der Synthese begegnen zu können.

Helge Stadelmann

Heinz Rügger. *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft: Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie*. Europäische Hochschulschriften XXIII/469. Bern, Frankfurt a.M., New York: Peter Lang, 1992. 302 S., DM 76,-

Sabine Bobert-Stützel. *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*. Gütersloh: Chr.Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, 1995. 384 S., DM 128,-

Die Entdeckung Dietrich Bonhoeffers für die Praktische Theologie schreitet zügig voran. Nach den Monographien von Gerhard Ludwig Müller, *Bonhoeffers Theologie der Sakramente*, Frankfurt 1979 (die viel Praktisch-Theologisches enthält), von Ernst Georg Wendel, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers*, Tübingen 1985, und von Christoph Zimmermann-Wolf, *Einander beistehen: Dietrich Bonhoeffers lebensbezogene Theologie für gegenwärtige Klinikseelsorge*, Würzburg 1991, arbeiten die beiden hier anzuzeigenden Dissertationen (Rügger: Diss. Heidelberg, 1990/Bobert-Stützel: Diss. Berlin, 1994) nun vor allem die in die Ekklesiologie eingebettete Seelsorgelehre und – umfassender – die an die alte pastoraltheologische Tradition kreativ anknüpfende Pastoraltheologie des Finkenwalder Predigerseminar-Direktors auf. Damit rückt der bisher eher vernachlässigte Bonhoeffer der Finkenwalder Zeit in den Interessenbereich der Forschung. Daß dabei eine Praktische Theologie sichtbar wird, die in einem solchen Maß in einer biblisch begründeten Bekenntnisbindung (Barmen, Dahlem) verwurzelt war, daß sie die gewonnenen Erkenntnisse im Widerstand gegen ›Kirche‹ und Staat und unter erheblichen Opfern für Lehrer und Schüler bewährte, sichert ihr bis heute zu Recht eine besondere Aufmerksamkeit.

Die leicht zu lesende Arbeit von Heinz Rügger geht der Frage nach, »wie für Bonhoeffer eine Seelsorge aussieht, die als Prädikat christlicher Gemeinschaft ... verstanden wird« (S. 15f). Nicht seine Seelsorgelehre allgemein, sondern sein Seelsorgeverständnis im Kontext bruderschaftlicher Ekklesiologie – und damit die Verwirklichung des Bonhoefferschen Leitbildes von Kirche als seelsorgerlicher Gemeinschaft – ist Gegenstand der Untersuchung. Diese Fragestellung bringt es mit sich, daß in sehr verdienstvoller Weise die Entwicklung des ekklesiologischen Denkens Bonhoeffers – von der fast schon abstrakt-theologischen Ekklesiologie der ›Sanctorum Communio‹ hin zu einem wachsenden Interesse an den Nöten und dem geistlichen Lebensvollzug der ›Ekklesia Militans‹ – nachgezeichnet wird. In die sich so entfaltende bruderschaftliche Ekklesiologie ist Bonhoeffers Seelsorgevollzug eingebettet. Bruderschaft als seelsorgerliche Gemeinschaft ist für ihn die konkrete Gestalt einer wesensnotwendig

seelsorgerlichen Kirche. In der Frühschrift ›Sanctorum Communio‹ (1930) unterscheidet Bonhoeffer deutlich zwischen ›priesterlicher‹ und ›beratender‹ Seelsorge. Der »als Gemeinde existierende Christus« will in der priesterlichen Seelsorge dem anderen begegnen. In der priesterlichen Seelsorge tritt einer für den anderen in der Fürbitte um Sündenvergebung und Erlösung ein, nimmt die Beichte entgegen, spricht die Vergebung zu und zielt mit diesem Handeln auf die Aufrichtung der Herrschaft Christi im Leben derer, die zur Gemeinde gehören. Dieser priesterliche Aspekt läßt bereits deutlich erkennbar eine Verankerung der Seelsorge in der Ekklesiologie erkennen. In der beratenden Seelsorge geht es – auf der horizontalen Ebene – um den menschlichen Beistand und Rat, der den anderen befähigen soll, in Freiheit Entscheidungen zu treffen, die dazu beitragen, das irdische Leben nach Gottes Willen zu gestalten. Ganz im Gefolge seines Doktorvaters Rudolf Bohren arbeitet Rüeegger heraus, daß diese beratende Seelsorge, weil nicht pneumatologisch begründet, bei Bonhoeffer zu wenig theologisch legitimiert wird und daher neben der priesterlichen Seelsorge geradezu als belanglos erscheint. In einer pneumatologisch bestimmten Ekklesiologie könnten beide Aspekte verbunden werden. – Für die Zeit ab 1935 arbeitet Rüeegger ein differenziertes Bild heraus: Da ist einerseits der Seelsorgelehrer Bonhoeffer, der in seinen Finkenwalder Seelsorgevorlesungen angehenden Pfarrern eine stark vom Amtsverständnis her entworfene Seelsorge lehrt, die ein »pfarrherrliches Gefälle ... von oben nach unten« (S. 252) aufweist. Lediglich, wenn er über Seelsorge unter Amtsbrüdern spricht, scheint noch einmal etwas von den Ansätzen eines bruderschaftlich-ekklesiologisch eingebetteten Seelsorgeverständnisses durch. Die ›beratende Seelsorge‹ von Bruder zu Bruder wird jetzt nur noch negativ bewertet. Auf der anderen Seite gelingt es Rüeegger aber, geradezu im Kontrast dazu den Seelsorger Bonhoeffer während der Finkenwalder Zeit anhand von Briefen und von der im Rückblick verfaßten Schrift »Gemeinsames Leben« nachzuzeichnen. Im Kontext der gelebten bruderschaftlichen Ekklesiologie von Finkenwalde werden hier die Ansätze einer seelsorgerlich-bruderschaftlichen Kirche modellhaft weitergeführt und umgesetzt. Diesen Ansatz erkennt und vertritt Rüeegger als richtungweisend. Der selbst freikirchlich geprägte Theologe Rüeegger findet zu den mehr amtstheologisch bestimmten Elementen im Werk Bonhoeffers nur einen distanziert kritischen Zugang (ganz im Gegensatz zu S. Bobert-Stützel, s.u., die stärker die bei aller Eigenständigkeit gegebene Verwurzelung Bonhoeffers in der Tradition Luthers und des Neuluthertums herausarbeitet, dabei – S. 263 – Rüeegger gar »Unkenntnis von Bonhoeffers Amtstheologie« vorwirft, sich insge-

samt stärker auf die gesamten veröffentlichten und unveröffentlichten Äußerungen Bonhoeffers einschließlich der Finkenwalder Seelsorgevorlesung gründet und im übrigen bei Bonhoeffer auch die beratende/diakonische Seelsorge stärker gewichtet sieht, als Rüeffer dies zugesteht). Trotzdem: In einer Zeit, in der sich die Frage nach der künftigen Gestalt von Kirche immer drängender stellt, kann Rüeffer's Arbeit den Blick dafür schärfen, wie eine das allgemeine Priestertum ernst nehmende Gemeinde aussehen könnte, in der seelsorgerliche Bruderschaft gelebt wird.

Schönheitsfehler in dem lesenswerten Buch sind lediglich a) die leserunfreundliche Gestaltung der Anmerkungen jeweils als Kapitelendnoten, deren stark abkürzende Form zudem ein dauerndes Weiternachschlagen im Literaturverzeichnis nötig macht; und b) das Fehlen jeglicher Register am Schluß.

Während Rüeffer's Buch einen Teilaspekt der Praktischen Theologie Bonhoeffers behandelt, kommt diese in dem beachtlichen Werk von *Sabine Bobert-Stützel*, zumindest hinsichtlich der Finkenwalder Periode, umfassend ins Blickfeld. Damit wird eine Forschungslücke geschlossen. Im spezielleren Sinn fragt die Autorin danach, wie Bonhoeffer damals die pastoraltheologische (lutherische) Tradition in den verschiedenen Gebieten der Praktischen Theologie für die Erfordernisse des Kirchenkampfes aktualisiert hat. Ihre wesentliche Verortung hat die praktisch-theologische Lehre Bonhoeffers im als Christusbekenntnis verstandenen Bekenntnis zur Heiligen Schrift und in den Bekenntnisschriften, die vor allem von der Barmer Theologischen Erklärung und in den Entscheidungen der 2. Bekenntnissynode von Dahlem her gelesen werden. Im einzelnen wird deutlich, wie Bonhoeffer immer wieder an Luther und die neulutherische pastoraltheologische Tradition kritisch anknüpft, sie aber nur teilweise rezipiert. Andere Traditionen werden am Rande ebenfalls beachtet und teilweise rezipiert, wie aus dem angelsächsischen Bereich freikirchliche Modelle des Seminarlebens und katholisch-klösterliche Frömmigkeitsformen; ja, sogar Ausdrucksformen indischer Spiritualität (S. 115, 132) können gelegentlich mitbedacht werden.

In einem ersten Teil (S. 29-91) geht es um das Gegenüber von Amt und Gemeinde: Einsetzung in das Geistliche Amt; Verhältnis von Amt und Allgemeinem Priestertum; die innere und äußere Berufung zum Amt. Der zweite Teil (S. 92-206) widmet sich ausführlich der Person, der bruderschaftlichen Einbindung, der Spiritualität und der theologischen Existenz des Pfarrers. Gegenstand des dritten Teils (S. 207-353) sind ausführliche Analysen der Bonhoeffer'schen Homiletik, Seelsorgelehre und Katechetik. Mit einem knappen Ausblick (S. 354-363), in dem die Verfasserin recht subjektiv skizziert, in welche Richtung eine

Bonhoeffer-Rezeption heute weiter- und über den Finkenwalder Lehrer hinausgehen müßte, schließt das Werk.

Im Vergleich zu der Dissertation Heinz Rüeggers fällt das ungleich größere Maß an Gelehrsamkeit auf, das sich in Sabine Bobert-Stützels Werk dokumentiert. Bei ihr zeigt sich eine umfassende Kenntnis und Berücksichtigung nicht nur der veröffentlichten Werke Bonhoeffers, sondern auch der einschlägigen Archivalien. Ebenfalls umfassend ist die kritische Interaktion mit einer breiten Sekundärliteratur. Veröffentlichte und archivalische Quellentexte, Sekundärliteratur zu Bonhoeffer und allgemeine Sekundärliteratur werden darüber hinaus übersichtlich in einem gut aufgegliederten Literaturverzeichnis am Ende des Bandes dargestellt. Daß auch in diesem Buch Register fehlen, ist gerade angesichts der Fülle der verhandelten Einzelthemen bedauerlich. Trotzdem legt man das Buch mit dem Eindruck aus der Hand, daß hier in ausgesprochen kompetenter Weise wesentliche Seiten Bonhoeffers als eines Lehrers der angefochtenen Kirche erschlossen worden sind. Der Verfasserin gilt dafür Anerkennung und Dank.

Helge Stadelmann

Gottfried Wenzelmann. *Nachfolge und Gemeinschaft: Eine theologische Grundlegung des kommunitären Lebens*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1994. 304 S., DM 88,-

Die vorliegende Veröffentlichung ist der zweite Hauptteil und »innere Schwerpunkt« einer praktisch-theologischen Dissertation bei Prof. Dr. M. Seitz, Erlangen. In ihr versucht der Verfasser, die »Grundlagen des kommunitären Lebens im Horizont reformatorischen Glaubens darzustellen und das Verhältnis der kommunitären Gemeinschaften zum Ganzen der Kirche herauszuarbeiten« (S. 7).

Der erste (unveröffentlichte) Hauptteil, der thesenartig vorgestellt wird, enthält Untersuchungen zum »präsentischen und eschatologischen Charakter der Gottesreichsverkündigung Jesu« und macht deutlich, daß beide Aspekte untrennbar zusammengehören (S. 11). Weiter wurde als Struktur der *Basileia-Verkündigung* deren sowohl »indikativischer, den Menschen beschenkender« als auch »imperativischer, den Menschen beanspruchender Charakter« herausgearbeitet. Entgegen gängigen Verdächtigungen im evangelischen Raum (»Zwei-Stufen-Ethik«, »Gesetzlichkeit«, »Extremismus«, u.a. mehr) tritt der Autor für das Existenzrecht von Kommunitäten im Raum der evangelischen Kirchen ein und wertet sie als wichtige »Experimentierfel-

der geistlicher Lebensvollzüge« (S. 256). – Vom Indikativ der Basileia-botschaft Jesu her ist nach ihm zu folgern: »Christsein kommt sowohl in den als auch außerhalb der Kommunitäten vom zugesprochenen Heil her; auf dieser Grundlage ist jedes Lohndenken ausgeschlossen« (S. 12). Vom Imperativ her gilt andererseits: »Der Anspruch des Glaubens darf weder von der Gnade abgelöst noch mittels der Gnade beseitigt werden ... Indem Gott den Menschen beschenkt, fordert er ihn für sich ein.« Das allen Christen gemeinsame Heil läßt Raum für verschiedene Gestalten des Christseins. »Von solchen Gestaltwerdungen ... kann sich, trotz der möglichen Vielfalt im einzelnen, kein Christ dispensieren« (S. 12f). »In der Heiligung ist jeder Christ unabhängig von seiner speziellen Lebensführung dazu gerufen, sich als Gottes Eigentum gestalten zu lassen« (S. 14).

Im ersten Hauptkapitel der Veröffentlichung untersucht Wenzelmann *exegetisch* anhand der Synoptiker die »Nachfolge in der Situation des irdischen Jesus« (S. 15-110), wobei er herausarbeitet, daß nicht jedes Wort Jesu unterschiedslos an alle seine Hörer ergeht. Während manche Worte sich »an das gesamte Gottesvolk« richten, ergehen andere an den engeren Jüngerkreis, an »die Gruppe von Menschen, die Jesus die meiste Zeit seines Wirkens begleiten« (S. 45). – Als Kerngedanken bei seinem Durchgang durch die wichtigsten Nachfolgeabschnitte hält Wenzelmann fest: a) daß tragender Grund der Nachfolge »die Berufung durch Jesus« ist (S. 40); b) daß diese »Bindung an die Person Jesu« (S. 40f) bedeutet; c) daß sich Nachfolge als »Lebens- und Schicksalsgemeinschaft mit ihm« vollzieht und d) »Lebenshingabe und Martyriumsbereitschaft« mit einschließt (S. 41f). – »Die Selbstzueignung des Herrn in seinem Ruf und in seiner Hingabe ist die motivierende Kraft dafür« (S. 42). – »Die Forderung, alles zu verlassen, ist kein asketischer Selbstzweck. Sie dient vielmehr der *Freiheit für den Auftrag* und verleiblicht das Moment des Ausschließlichen und Absoluten im Dienstverhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern. Damit steht der Verzicht im Dienst der anbrechenden Gottesherrschaft« (S. 43). – Unter dem Leitgedanken »Nachfolgebedingungen« behandelt Wenzelmann dann u.a. das Verhältnis von »Besitz, Armut und Nachfolge« (S. 55ff) wie auch die »Stellung Jesu zu Ehe und Ehelosigkeit« (S. 78ff). – Für die kommunitäre Fragestellung sind neben den Gemeinsamkeiten dann aber auch die Differenzen zwischen der *vor- und nachösterlichen Nachfolge* zu beachten. Wenzelmann sieht hier vor allem die *Gefährdung einer gesetzlichen Nachahmung* Jesu: »Im Mittelpunkt steht dann nicht mehr die personale Beziehung des Glaubenden zu Jesus Christus und eine daraus sich ergebende Lebensgestaltung, sondern das Kopieren der einen oder anderen Verhaltensweise. Legitimes kommunitäres Leben auf reformatori-

schem Boden muß sich entschieden von einem solchen Selbst(-miß)verständnis freihalten« (S. 111). – Ein weiteres Spannungsmoment besteht darin, daß in der nachösterlichen Nachfolgewirklichkeit jeder Christ betroffen ist, »aber nicht in derselben Weise«. – »Vom Evangelium begründetes komunitäres Leben ist ... innerhalb der alle Christen betreffenden Nachfolge zu begreifen. Zugleich ist es jedoch eine konkrete, besondere Ausformung derselben, die sich nicht als Norm der Kirche versteht« (S. 112).

Auf die biblisch-exegetische Grundlegung folgt im zweiten Hauptteil der Veröffentlichung die *praktisch-theologische Anwendung*: »Konsequenzen aus der Nachfolge für das komunitäre Leben« (S. 111ff). – In den Ausführungen dieses Teils findet man eine Fülle von Anregungen und Ermutigungen zu verbindlicher Nachfolge, die man nicht nur für das spezifisch komunitäre Leben mit großem persönlichen Gewinn studiert. Jeder Seelsorger und Gemeindeleiter kann aus dem reichen Schatz von Erfahrungsweisheit, den Wenzelmann verarbeitet, praktische Nutzenwendungen ziehen. So etwa aus dem Abschnitt über die Frage der »Berufung« (S. 114ff) mit Einzelaspekten wie: »Berufungsgewißheit«, »Selbstannahme«, »Selbsthingabe«, »Gemeinschaftsfähigkeit«, »Urteilsvermögen und Entscheidungsfähigkeit«, »Beständigkeit und Geduld«, »einsame und gemeinsame Glaubensvollzüge« u.a. – Für unsere Zeit und den Gemeindealltag besonders relevant und anregend sind die Ausführungen zu den »evangelischen Räten«, vor allem die Abschnitte über die »Armut« (S. 144ff), über Autorität und »Gehorsam« (S. 200ff), aber auch der Abschnitt über »Ehelosigkeit« (S. 172ff), liest man ihn z.B. im Blick auf die Single-Gesellschaft. – Auch die Frage der »Verbindlichkeit« von Engagements (S. 231ff) mit den darin liegenden Möglichkeiten und Gefährdungen wird behandelt. – Den Abschluß bilden Ausführungen zum Auftrag der Kommunitäten und zur deren Zuordnung zur *Kirche*, die Wenzelmann als »Zusammengehörigkeit im Gegenüber« beschreibt (S. 270).

Oskar Föllner

2. Homiletik

Bryan Chapell. *Christ-Centered Preaching: Redeeming the Expository Sermon*. Grand Rapids: Baker, 1994. 375 S.

Mit dieser Kurzrezension möchte ich auf ein interessantes Homiletikbuch hinweisen, das 1994 in den USA erschienen ist. Verfasser ist Bryan Chapell, Präsident des reformierten Covenant Theological Seminary in St. Louis und ebenda Professor für Praktische Theologie. Der homiletische Ansatz ist der des ›Expository Preaching‹, also der Auslegungspredigt. Predigt nach diesem Modell gründet erkennbar in der Exegese und legt den Text für die Hörer aus. Dem biblischen Text kommt Priorität gegenüber dem aktuellen Kontext zu. Hierin liegt ein deutlich bibelbezogener Akzent als bei den meisten homiletischen Entwürfen im Gefolge der empirischen Wende seit den 60er Jahren. Trotzdem kommt der hörerbezo-genen Ausarbeitung der einzelnen Predigtteile in der Beschreibung des praktischen Vollzugs eine größere Aufmerksamkeit zu als in den meisten deutschen Lehrbüchern, die vor lauter Grundsätzlichkeit den Weg hin zur Praxis nur schwer finden. Chapell stellt hier detaillierte Überlegungen an zur Gestaltung der Einleitung, der Präsentation der Textauslegung, der Struktur der Predigt einschließlich der Übergänge von einem Predigtteil zum andern, der Praxis situationsnaher Illustrationen und Anwendungen sowie der Gestaltung eines effektiven Predigtschlusses. Die Behandlung unmittelbar rhetorischer und liturgischer Aspekte der Homiletik wird allerdings in einen umfangreichen Teil von insgesamt sieben Appendices an den Schluß des Buches verbannt. Dies erweckt den Eindruck, als seien diese Aspekte aus der praktisch-theologischen Reflexion ausgeklammert und eher pragmatischen Anhängen vorbehalten, statt sie z.B. schöpfungstheologisch und pneumatologisch zu begründen und aus ihrem pragmatischen Eigenleben in die Praktische Theologie heimzuholen.

Chapell steht durchgängig in reger Diskussion mit der (amerikanischen) Homiletikliteratur. Gegenüber bekannten Entwürfen des ›Expository Preaching‹ wie dem von Haddon Robinson (*Biblical Preaching*, Grand Rapids 1980) findet sich bei dem reformierten Autor eine auffällige Verbindung von Exegese und Systematischer Theologie bei der Grundlegung der Auslegungspredigt. Der Weg führt nicht unmittelbar vom Text (Exegese) zur Predigt. Vielmehr wird bei jedem Text folgende systematisch-theologische Überlegung einbezogen: Aus 2Tim 3,16 (= die inspirierte Schrift ist nütze zur Belehrung, Korrektur, etc.,

um aus sündigen Menschen brauchbare Diener Gottes zu machen) schließt Chapell, daß jedes Bibelwort – ausdrücklich oder impliziert – einen Aspekt des menschlichen Gefallenseins anspricht, auf den hin der Text unter Hinweis auf Christus als Antwort anzuwenden ist, um den (sündigen) Hörer im o.g. Sinn zu verändern. Chapell nennt dies den »Fallen Condition Focus«; und die homiletische Konsequenz heißt »Christ-Centered Preaching«. Unter dieser systematisch-theologischen Vorgabe kann jeder alt- oder neutestamentliche Text im Sinne des »Expository Preaching« in seiner Selbstentfaltung ausgelegt und zugleich christozentrisch angewendet werden. Ich kann diesen Versuch zunächst einmal nur respektvoll zur Kenntnis nehmen und in seiner theologischen Intention würdigen. Die Praxis müßte aber zeigen, ob dieser Ansatz inhaltlich/thematisch sowie gattungsmäßig der Vielfalt und Eigenart unterschiedlicher biblischer Texte gerecht werden kann, oder ob im Ergebnis doch eine theologische Einebnung der Texte erfolgt. Eine gewisse Skepsis scheint mir hier vom nötigen exegetischen Gewissen des Auslegungspredigers her angebracht. Auf jeden Fall aber ist dies ein Buch, mit dem zu beschäftigen sich auch für den deutschen Leser lohnt.

Helge Stadelmann

3. Seelsorgelehre

Wilfried Veese. *Wie Seelsorge zur Hilfe wird: Antworten auf Lebensfragen aus biblisch-therapeutischer Sicht*. Moers: Brendow, 1995. 157 S., DM 16,80

In dem flüssig geschriebenen Buch veröffentlicht Pfarrer Wilfried Veese, Psychotherapeut und Studienleiter der Deutschen Gesellschaft für Biblisch-therapeutische Seelsorge, seine zum großen Teil für die Ratgeberecke der Zeitschrift »Neues Leben« verfaßten und überarbeiteten Artikel. In den Zusatzinformationen finden sich ergänzende, neu erstellte oder aus anderen Publikationen übernommene Beiträge. Aus diesem Grund ist es ein sehr praktisches Buch, das zur Seelsorge Mut machen, konkreten Rat in Problemen geben und über die Arbeit der Biblisch-therapeutischen Seelsorge informieren will.

In einem einleitenden Kapitel stellt er unter der Überschrift »Grundlagen der Seelsorge« kurz und prägnant das Konzept der Biblisch-therapeutischen Seelsorge dar. Die folgenden vier Kapitel gehen ausführlicher auf die Themen Ehe, Familie, Gottesbeziehung und psychische Störungen ein. Im letzten Abschnitt bespricht er weitere Problemfelder wie Angstzustände, Arbeitslosigkeit, Schlaflosigkeit, Aggression, Gewichtsprobleme, Sinnfindung und das Erkennen von Gottes Willen aus der Bibel. Ein kurzes Literaturverzeichnis schließt das Buch ab.

Die Zahl der angeschnittenen Themen und der praktische Anlaß machen das Buch Veasers zu einem guten Hilfsmittel in der Hand des Gemeindemitarbeiters, Pastors und auch des Betroffenen. Trotz der Kürze sind die Artikel fachlich fundiert und geben hilfreichen Rat in schwierigen Situationen. Das Preis-Leistungsverhältnis paßt, und wem die bisherigen Veröffentlichungen der DGBTS zu umfangreich waren, findet hier eine knappe und gelungene Darstellung ihres Ansatzes. Durch Gliederung, Skizzen, Blöcke, Zwischenüberschriften, Zeichnungen und Fallbeispiele ist das Buch sowohl für den wenig vorgebildeten Interessierten als auch den routinierten Seelsorger angenehm zu lesen und zugleich informativ. Seinem Anspruch, biblisch-therapeutisch zu sein, wird dieses Buch durchaus gerecht, indem Aussagen der Bibel und psychologischen Erkenntnissen ein angemessener Platz eingeräumt wird. Sowohl Fehlentwicklungen geistlichen Lebens als auch uneffektive Psychotherapieschulen und unausgereifte Seelsorge werden kritisch betrachtet. Das Literaturverzeichnis hätte neben der verwendeten Fachliteratur noch weiterführende Allgemeinliteratur zu den behandelten Themenkreisen enthalten können. Insgesamt ist das Buch eine lohnenswerte Anschaffung, um sich schnell, kompetent und praktisch zu zahlreichen Themen zu orientieren.

Martin Sachs

Paul Vitz. *Der Kult ums eigene Ich: Psychologie als Religion*. Gießen, Basel: Brunnen, 21995. 206 S., DM 27,80

1977 erschien Vitz' Buch *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*, das sich kritisch mit dem Menschenbild der modernen Psychologie auseinandersetzt. Die Veröffentlichung einer revidierten Neuauflage begründet der Autor damit, daß die Psychologie zwar insgesamt an Popularität eingebüßt habe, aber dennoch Bildung und Gesellschaft weiterhin entscheidend präge. Die Neuauflage ist um ein

Kapitel ergänzt (8. Kap.), in dem Vitz die Verbindungen zwischen der Spiritualität des New Age und der humanistischen Psychologie nachweist. Wegen des fehlenden Bezugs zum deutschen Kontext nahmen die Herausgeber das sechste Kapitel der Originalausgabe (»Self-Theory and the Schools«) nicht in die deutsche Übersetzung auf.

Das Buch ist Frucht langjähriger Erfahrung und persönlicher Auseinandersetzung des Autors mit der humanistischen Psychologie. Vitz, Professor für Psychologie an der New York University, sah sich mit seiner Hinwendung zum christlichen Glauben und mit seinem Übertritt zum Katholizismus gezwungen, von den Wertmaßstäben der humanistisch geprägten Psychologie Abstand zu nehmen. Er meint, daß viele die Tragweite des Themas noch nicht erkannt hätten (S. 13), und argumentiert daher engagiert, zeitweise in scharf kritischem Stil.

Die Hauptaussage von Vitz läßt sich wie folgt zusammenfassen: Die Psychologie ist zu einer Religion geworden in dem Sinne, daß sie zu einer kulthaften Vergöttlichung der menschlichen Person, des Selbst, führe. Die Psychologie habe sich dem Narzißmus und dem Egoismus verpflichtet. Die Folge sei, daß sich der Mensch als Individuum zum Schaden von Ehe, Familie und Gesellschaft isoliere, was Vitz als »Selbstismus« bezeichnet. Veränderung und Kreativität stünden hoch im Kurs, aber dabei stoße man überkommene Werte über Bord. Man frage nur noch nach den eigenen Rechten, nicht aber nach den Pflichten.

Die Stärke von Vitz' Buch ist der Versuch einer anspruchsvollen, umfassenden Darstellung. Er behandelt das Thema aus wissenschaftlicher, philosophischer, wirtschaftlicher, ethischer und religiöser Sicht und deckt damit ein breites Spektrum ab. Vitz weist nach, beginnend bei Feuerbach bis hin zu Jung, Fromm, Rogers, Maslow und May, wie diese das menschliche Individuum vergöttlichen wollen. Die in diesen Schulen entwickelten Ideen wurden und werden populär-wissenschaftlich umgesetzt, so daß man heute auf breiter Ebene über Begriffe wie Selbstwert, Selbstwertgefühl, Selbsteinschätzung usw. spricht. Obwohl das Konzept des Selbst nicht konkret definiert ist, sondern nur ein soziales Konstrukt darstellt, ist der »Selbstismus« die Philosophie der Konsumgesellschaft geworden. In einer interessanten Untersuchung weist Vitz nach, wie besonders die humanistische Psychologie zum Wegbereiter der New-Age-Bewegung wurde. Er zeigt auch anhand der Bücher der Pastoren Fosdick und Peale auf, wie humanistische Ansätze mit protestantischem Gedankengut verbunden wurden; besonders Peales Buch *Die Kraft des positiven Denkens* fand hierzulande auch in christlichen Kreisen weite Verbreitung.

Folge einer so umfassenden Behandlung des Themas ist allerdings, daß die eher praktisch-seelsorgerlichen Ausführungen bei Vitz zu knapp geraten sind. Themen wie Depression, Beziehungsabhängigkeit

oder Elternbeziehung werden auf jeweils ca. einer Textseite zu vereinfacht behandelt. Der Leser ist hier auf weiterführende Literatur angewiesen.

Anzuerkennen ist Vitz' Bemühen, zu einer Kritik aus christlicher Sicht zu gelangen. Er kommt zu dem richtigen Urteil, daß die humanistische Psychologie die Selbstsucht und Gottesferne des Menschen nicht als dessen Grundprobleme erkennt. Befremdend ist aber, daß der Autor gerade in dem Kapitel, das der Kritik aus christlicher Sicht gewidmet ist (Kap. 9), nur zwei Bibelstellen erwähnt. Vitz argumentiert hier zu allgemein nur mit christlichen Lehraussagen. Spätestens an dieser Stelle im Buch müßte der Autor stärker biblisch argumentieren. Vitz zufolge können wir nur in der Gottesbeziehung, in der Liebe zu Gott, unserer Selbstbezogenheit entfliehen und unsere Identität finden. Leider konkretisiert Vitz diesen wichtigen Punkt zu wenig. Die Gottesbeziehung stellt sich für den Autor in einer mystischen Spiritualität dar, wie sie bei dem Zisterziensermönch Bernhard v. Clairveaux zu finden ist (vgl. auch Kap. 11: Dem Selbst entkommen) – der Leser merkt, daß Vitz stark von katholischer Frömmigkeit geprägt ist. Wenig hilfreich sind denn auch Sätze wie: »Wir brauchen Predigten, ... die uns das mystische Erlebnis einer völligen Hingabe unseres Willens nahebringen« (S. 181; vgl. S. 24, wo er von echten religiösen Erlebnissen spricht). Vitz schreibt sein Buch »im Geist der Zusammenarbeit mit anderen Glaubensrichtungen« (S. 12) – versteht er Jesus deshalb (nur) als einen Religionsgründer (S. 188)?

Die deutsche Übersetzung ist bis auf wenige Ausnahmen (komplizierter Stil: S. 129, Z. 2-5; S. 169/170; Zitat S. 172) gelungen. Die Literaturhinweise S. 9-11 und die auch mit deutschen (!) Literaturangaben versehenen Fußnoten bieten sehr gute Hilfe für ein Weiterstudium. Manche Fußnoten (Nr. 13 zu Kap. 6, Nr. 5 zu Kap. 11) sind allerdings so wichtig, daß sie der Autor in den laufenden Text hätte aufnehmen sollen.

Wer umfassende Argumente zur Diskussion um die Hintergründe und die Rolle der humanistischen Psychologie sucht – er wird sie in Vitz' Buch zur Genüge finden.

Martin Link

4. Gemeindeaufbau/Gemeindewachstum

Paul Beasley-Murray/Hans Guderian. *Miteinander Gemeinde bauen: Ein anderer Weg, Kirche zu sein*. Wuppertal/Kassel: Oncken, 1995. 320 S. DM 19,95

Freikirchlicher Gemeindeaufbau zieht zunehmend Interesse auf sich. 1995 erschienen neben den wissenschaftlichen Untersuchungen zum baptistischen (B. Marchowitz, *Freikirchlicher Gemeindeaufbau*, Berlin: de Gruyter) und zum methodistischen Freikirchenmodell (H.M. Niethammer, *Kirchenmitgliedschaft in der Freikirche*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht) noch zwei allgemeinverständliche Selbstdarstellungen von Vertretern freikirchlicher Gemeindebünde: Karl Heinz Knöppel, der ehemalige Präses des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, legte eine präzise kleine Schrift zum Gemeindeverständnis einer ›FeG‹ vor (*Wozu ist Gemeinde gut? Fragen und Antworten zur Gemeindepraxis*, Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 126 S.). Und die baptistischen Autoren Paul Beasley-Murray und Hans Guderian veröffentlichten gemeinsam das hier anzuzeigende Buch *Miteinander Gemeinde bauen*.

In einer früheren Fassung war das Werk 1992 unter dem Titel *Radical Believers* mit Paul Beasley-Murray als Autor erschienen. Die Übersetzung sowie eine weitgehende Überarbeitung unter Berücksichtigung der deutschen Verhältnisse besorgte dann der Referent für Gemeindeaufbau im Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden (Baptisten), Hans Guderian. Entstanden ist so ein leicht lesbares und zugleich umfassendes Kompendium freikirchlichen Gemeindeverständnisses und -lebens. In acht Kapiteln werden die Themen »Glaube und Taufe«, »Abendmahl«, »Gottesdienst«, »Leben in der Gemeinschaft«, »Gemeindeleitung«, »Übergemeindliche Zusammenarbeit«, »Pastoren und Mitarbeiter« sowie »Missionarische Arbeit und soziales Engagement« behandelt. Dazu gewinnt der Leser in drei Anhängen Einblicke in die Geschichte und das Selbstverständnis baptistischer Freikirchen. Das Buch bietet eine Fülle wertvoller Einsichten theologischer und praktischer Art zu Themen wie Allgemeines Priestertum, Taufe, Gottesdienst- und Abendmahlsgestaltung, Religionsfreiheit, Trennung von Kirche und Staat, missionarische Existenz, etc. Der Verf. dieser Rezension hat es mit großem Gewinn gelesen. Wenn im folgenden einige Probleme aufgegriffen werden, dann nicht, weil das Buch vor allem problematisch wäre! Vielmehr sollen diese Punkte Gebiete markieren, in denen Weiterarbeit fruchtbar sein könnte.

Grundlegend für das baptistische Gemeindeverständnis ist, daß man ›Gemeinde nach dem Neuen Testament‹ – und das heißt zunächst einmal ›Gemeinde von Gläubigen‹ – sein will (S. 8, 116, 272). [Dabei stellt der 1. Satz des Buches, S. 7, den Sachverhalt allerdings gerade auf den Kopf: »Die baptistische Art und Weise, Gemeinde zu bauen, ist gerade zu ein ›Idealbild‹ für das, was als Lebensgemeinschaft des Volkes Gottes im Neuen Testament beschrieben wird.« Umgekehrt wäre richtig!]. Eine Reihe im NT durchgehend bezugter Grundansätze werden als verbindliche Elemente neutestamentlich verantworteten Gemeindebaus herausgearbeitet: die Gemeinde als Gemeinschaft von Gläubigen, die Taufe ausschließlich als Taufe glaubender Menschen, die so in den Leib Christi eingefügt werden, das allgemeine Priestertum der Gläubigen und die Selbständigkeit und Autorität der Ortsgemeinde. Trotzdem wird von den Autoren – zumindest im Ansatz – die (seit E. Schweizer und E. Käsemann Allgemeingut gewordene) These übernommen, im NT fände sich ein Nebeneinander unterschiedlichster Gemeindeformen, die von Ort zu Ort differierten (vgl. S. 140, 213). Müßte in diesem Fall nicht grundsätzlicher überlegt werden, wie dann der freikirchliche Anspruch aufrecht erhalten werden kann, ›Gemeinde nach dem Neuen Testament‹ zu bauen? Gemeinde nach dem Neuen Testament könnte es dann doch – mangels einer normativen NT-Ekklesiologie – nur noch als Kunstprodukt einer subjektiven theologischen Auswahl geben. Jeder Theologe und jede Denomination hätte in der Folge lediglich zu begründen, warum er/sie gerade diese Auswahl an ekklesiologischen Elementen – im Unterschied zu anderen Merkmalen – als notwendig zu einer zeitübergreifend gültigen Ekklesiologie gehörig betrachtet. Und jede Kirche könnte in diesem eingeschränkten Sinn mit ihrer jeweils begründeten Auswahl den Anspruch erheben, Gemeinde nach dem Neuen Testament zu sein. Ist hier genügend zwischen deskriptiver Wiedergabe der frühen Entwicklung apostolischer Gemeinden und präskriptiver Gemeindelehre innerhalb des NT unterschieden? Die hier angedeutete Problematik mag als Hinweis auf die Notwendigkeit gelten, daß sich evangelikale Theologie angesichts der Bedeutung des Themas eingehender mit den exegetischen Grundlagen neutestamentlichen Gemeindeverständnisses befassen und dabei u. a. herausarbeiten sollte, wie es um Einheit und Vielfalt des ntl. Gemeindezeugnisses steht.

Überraschend stark betont das Buch das Modell kongregationalistischer Gemeindeleitung. Letztlich leitet sich die Gemeinde selbst (S. 139, 171). Letzte Autorität (unter Christus) kommt der Gemeindeversammlung zu (vgl. vor allem Kap. 5, S. 137-173). Dieser pointierte Kongregationalismus gerät mit manchen Aussagen des NT über die Leitungsautorität des Hirtenamtes (Älteste!) in Spannung, was die

Autoren durchaus wahrnehmen. Diese Spannung gilt aber als unlösbar: »Einerseits gestehen wir den Leitern durchaus eine gewisse Autorität zu, andererseits hat doch die Gemeinde stets die letzte und entscheidende Autorität« (S. 155). Die Überbetonung der ›Gemeindeversammlung‹ als des obersten Organs der Gemeinde wird schon daraus deutlich, daß der Schriftbeweis für dieselbe doch etwas gezwungen erscheint (S. 144ff, 158ff). Daß es Aussagen im NT gibt, die ausdrücklich von der Leitungsautorität der Ältesten sprechen, wird nicht verschwiegen. Aber gerade in diesem Zusammenhang wird schnell darauf rekurriert, daß es offensichtlich im NT verschiedene Leitungsmodelle gebe (S. 213). Immerhin, so wird S. 214 festgestellt, besteht in allen Baptistengemeinden Konsens, daß es keine Ein-Mann-Leitung durch den Pastor geben könne: »In dieser Hinsicht bemühen sich alle Baptisten darum, ihr Gemeindeleben wirklich nach dem Neuen Testament auszurichten, wo es in der Regel immer eine Vielgestaltigkeit in der Leitung der Gemeinde gab«. – Die Unsicherheit hinsichtlich der ntl. Lehraussagen bzgl. der Leitung der Gemeinde zeigt sich auch darin, daß bei der Auslegung von Jak 5 (Krankensalbung) statt von den »Ältesten«, die zum Kranken gerufen werden, von »den Diakonen oder anderen Schwestern und Brüdern«, die der Pastor zum Kranken mitnimmt, gesprochen wird (S. 75). Die gleiche Schwäche zeigt sich auch in der m.E. nicht überzeugenden Begründung für weibliche Älteste und Pastorinnen (S. 207ff). – Der starke Kongregationalismus der frühen Baptistengemeinden im England des beginnenden 17. Jahrhunderts mag als Reaktion auf die sie verfolgende episkopale und mit der absoluten Monarchie verbundene anglikanische Kirche verständlich sein. Das Buch deutet selbst an, daß in England und den USA Baptisten zudem traditionell ihre Schwierigkeiten damit hatten, ein Verhältnis zu den Aussagen des NT über den Ältestendienst zu finden – im Unterschied zum deutschen Baptismus, der, mitgeprägt von reformierten Überzeugungen, m.E. einen viel milderen Kongregationalismus, wenn nicht gar ein mit kongregationalen Elementen angereichertes presbyteriales System der Ortsgemeinde praktiziert (vgl. die Andeutungen S. 211, 217, 303). – Es sei hier nur angemerkt, daß die neuere Gemeindegrowthforschung die Rolle von Leitungspersönlichkeiten für einen dynamischen Gemeindeaufbau positiver gewichtet, als dies der historische Kongregationalismus vermag – wobei solche Leiter allerdings die gabengemäße Ausübung des Allgemeinen Priestertums durch die Gemeindeglieder fördern und sie nicht unterbinden.

Diskutieren ließe sich durchaus auch über Themen wie das moderat-sakramentalistische Taufverständnis (S. 33ff), die für Baptistengemeinden eher ungewöhnliche, im Buch aber sehr verständnisvoll dar-

gestellte Praxis der (nicht die Glaubenstaufe voraussetzenden) offenen Mitgliedschaft (S. 47, 301f), den überraschend neuen Gedanken eines gemeindlichen Gedenkens an Verstorbene beim Abendmahl (S. 76), die Vereinbarkeit des Verständnisses einer speziellen Ordination durch den Gemeindebund mit dem sonst im Buch vertretenen Kongregationalismus (S. 224ff, wobei das vorgetragene Ordinationsverständnis insgesamt einer eingehenderen theologischen Begründung bedürfte), wie die nähere Begründung für die legitime Koexistenz des geforderten politischen Engagements von Baptisten mit der von ihnen propagierten Trennung von Kirche und Staat (S. 261f).

Der vor allem aus Baptisten bestehende Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden ist die größte Freikirche in Deutschland. Von daher schon mag es für viele nicht-baptistische Christen von Interesse sein, durch dieses anregende Buch Einblicke in die Grundlagen des Gemeindebaus dieser Freikirche zu erhalten. Es ist ein vielseitiges und praxisnahes Buch, dem es gelingt, baptistisches Selbst- und Gemeindeverständnis verständlich zu machen. In den gegenwärtigen kirchlichen Umbrüchen an der Schwelle zum 21. Jahrhundert, in dem es dazu kommen könnte, daß selbst die heutigen Landeskirchen unter freikirchlichen Existenzbedingungen leben müssen, ist solch eine Darstellung besonders willkommen.

Helge Stadelmann

Manfred Beutel. *Leidenschaft einüben: Ein geistliches Energieprogramm*. Emmelsbüll/Wuppertal: C&P Verlag/Oncken Verlag, 1995. 108 S., DM 24,80

Der Verfasser ist Pastor im Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden und als Referent für Gemeindeaufbau seit einigen Jahren auch überregional tätig. Eine wichtige Grundfrage durchzieht das ganze Buch: Wie kann es zu einem unverkrampften, fröhlichen Christsein im Leben einzelner und in ganzen Gemeinden kommen, das glaubwürdig ist und christusferne Menschen ermutigt, Jesus kennenlernen zu wollen? Richtig ist auch die Analyse, daß bei vielen Nachfolgern Jesu das geistliche Leben auf Sparflamme heruntergebrannt ist, aber tief im Herzen die Sehnsucht nach einer durchgreifenden und anhaltenden Erneuerung lebendig ist. Doch wie kann sie geschehen? Der Autor macht dazu in drei Teilen des Buches Vorschläge und gibt praktische Anleitungen. Im ersten Teil geht es um das Thema »Eine leidenschaftliche Spiritualität entdecken – 10 Impulse zu einem begeisterten

Christsein«. Es wird die Frage aufgegriffen: Wie entsteht eine Leidenschaft und eine Begeisterung für Christus, die echt und vom Heiligen Geist gewirkt ist? Denn nur die Bekenntnisse der Christen sind glaubwürdig und einladend, denen man abspüren kann, daß sie aus einem Leben der fröhlichen, unverkrampften Christusbefolgung resultieren.

Hilfreich ist die Anleitung, das persönliche Christsein auf seine Stärken und Schwächen zu hinterfragen, die Blockaden für ein überzeugendes Glaubensleben deutlich in den Blick zu bekommen und den Glauben in seiner dreifachen Beziehung zu Gott, zur Gemeinde und zur Welt sehen und leben zu lernen. Zur persönlichen Nachahmung empfohlen werden die wichtigen »Fünf Schritte des Dienens«, die man im Leben Jesu entdecken kann und die unser Christsein erfrischen können. Befreiend ist dabei die Frage: »Was paßt zu mir?« Jeder darf seine gottgeschenkten Gaben entdecken und sie ohne neidischen Blick auf den anders Begabten treu für Jesus einsetzen. So wird jeder unguete Druck vermieden. Wirklich ein guter und wegweisender erster Teil!

Der zweite Teil »Das Gebetstraining – 10 Wege zu einem eigenen Profil« gibt mancherlei Anregungen für die lebendige Gestaltung des persönlichen Gebets und auch für das gemeinsame Beten in der Gruppe oder in der gesamten Gemeinde. Besonders wertvoll ist das Kapitel »Danken verändert«, weil klar begründet wird, warum das Einüben der Dankbarkeit für die Beziehung zu Gott, für das eigene Leben und für den Dienst an anderen Menschen so wichtig ist. Hier wird eine Quelle der Kraft, der Freude und Vollmacht aufgezeigt, die das geistliche Leben positiv revolutionieren kann. Obwohl Gebetsrezepte verneint werden, wirkt einiges doch rezeptartig, etwas kompliziert und ist nicht unbedingt für jeden praktikabel.

Im dritten Teil geht es um das Thema »Wie deine Gemeinde geistliche Leidenschaft gewinnt – 10 offene Türen zu gemeinsamer Leidenschaft«. Die biblische Schau der schöpfungsmäßigen Einheit des Menschen nach Geist, Seele und Leib ist gut herausgearbeitet worden. Die Killer der geistlichen Leidenschaft wie Werkgerechtigkeit, Minderwertigkeitsgefühle, Lust und Laune etc. werden klar aufgezeigt und die unbedingt wichtige Bereinigung ungeklärter persönlicher Beziehungen aufgezeigt. Allerdings wird biblisch verkürzt fast nur auf das Abendmahl verwiesen, das allein versöhnte Beziehungen und die Heilung von Verletzungen nicht bewirken kann, wenn nicht vorher eine Aussöhnung stattgefunden hat. Von der Heiligen Schrift nicht legitimiert und von Beutel auch nicht überzeugend biblisch-theologisch begründet ist die empfohlene Anleitung zu gegenseitigen Segnungen in der Gruppe, die Öffnung für »prophetische Eindrücke« beim Abendmahl, die Ergebenheit von Christen in den Willen Gottes

mit dem Fatalismus der Moslems auf eine Stufe zu stellen und von einer besonderen »Gabe des Gebets« zu sprechen, die nur 14% der Christen haben sollen. Kritisch hinterfragt werden muß sicher auch die Empfehlung, in der Gemeinde »ein experimentierfreundliches Klima zu schaffen« und dem Gebetskreis nahezufragen, experimentierfreudig viermal hintereinander kegeln oder segeln oder Pizza essen zu gehen. Das Offensein für neue Wege, die Gott heute mit uns gehen will, ist die richtige Einstellung, die letztlich auch gemeint ist.

Fazit: Wer sich nach einer Erneuerung der geistlichen Leidenschaft in seinem eigenen Leben und in seiner Gemeinde sehnt, der bekommt in diesem Buch gute und hilfreiche Impulse, die der Heilige Geist zur Neubelebung der Christen in seinen Dienst nehmen kann.

Helmut Weidemann

Wolfgang Reinhardt. *Das Wachstum des Gottesvolkes: Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*. Mit zwei Schaubildern und vier Tabellen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995. 387 S., DM 78,-

Evangelikale Theologie hat ein vitales Interesse daran, daß die Praktische Theologie als Handlungswissenschaft im biblischen Wort gegründet bleibt, so daß ihre Konzepte und Handlungsanweisungen exegetisch und theologisch sauber fundiert sind. Insofern ist die hier anzuzeigende exegetische Studie von Wolfgang Reinhardt von hohem Interesse für den Praktischen Theologen. Es handelt sich um eine an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal unter der Leitung von Prof. Haacker gefertigte und 1992 eingereichte Dissertation, die nun in gekürzter Form erschienen ist.

Der vom Verlag gewählte werbewirksame Umschlagtitel »Das Wachstum des Gottesvolkes: Biblische Theologie des Gemeindegewachstums« verheißt in dieser Breite zwar mehr, als die speziell auf das lukanische Doppelwerk zugeschnittene Monographie halten kann, dennoch ist dies nicht bloß ein Spezialwerk für Lukasforscher. Schon die Widmung (»Den hauptamtlichen und ehrenamtlichen Mitarbeitern im Gemeindeaufbau« und »In memoriam Fritz Schwarz«) zeigt das Interesse des Autors an der Praxis. Der Schlußteil (»Vierter Hauptteil«) der detaillierten Studie baut dem an einer Theologie des Gemeindegewachstums Interessierten hervorragende Brücken hin zur Praxis: Zunächst werden die induktiv gewonnenen Ergebnisse der Exegese in 19 theologisch dichten Thesen samt zusammenfassenden

Begründungen gebündelt (S. 308-340), und dann in einem dogmatischen und praktisch-theologischen Ausblick die Konsequenzen für die Theologie und Praxis des Gemeindebaus gezogen (S. 341-350).

Nach methodischen Vorüberlegungen (S. 15-38) nimmt Reinhardt in einem ›Ersten Hauptteil‹ zunächst sprachliche Analysen zum Wortfeld »Wachstum des Gottesvolkes« in der Apg vor, die ihn als Kenner der neueren sprachwissenschaftlichen Methoden und Fragestellungen erweisen (S. 39-55). Ein umfangreicherer ›Zweiter Hauptteil‹ geht dem traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Wachstumsaussagen nach, wobei die alttestamentlich-jüdische Evidenz und verschiedene Wachstumsaussagen im Lukas-Evangelium eingehend untersucht werden (S. 56-142). Gerade im Berücksichtigen des alttestamentlichen Hintergrundes und der Jesustradition erweist sich der Verf. als guter Haacker-Schüler und ›Enkel‹ der neueren Tübinger Exegese. Der zentrale ›Dritte Hauptteil‹ ist der Exegese der Wachstumsaussagen in der Apostelgeschichte gewidmet (S. 143-307). Folgende Stellen werden dabei in ihrem Kontext im einzelnen behandelt: Apg 1,15; 2,41+47b; 4,4; 5,14+28b; 6,1.7.31; 11,24b; 12,24; 13,49; 16,5; 18,10b; 19,20; 21,20; 28,31. Einzelergebnisse können hier nicht dargestellt und diskutiert werden. Auffällig ist jedoch die durchgängig sorgfältige exegetische Arbeitsweise des Verf., die gründliche Auseinandersetzung mit der internationalen Literatur und die Treue zum biblischen Text. Reinhardt widersteht der Versuchung, solche Texte, die der moderne Mensch als ungewöhnlich, seinen Erfahrungshorizont sprengend und folglich befremdlich empfinden mag, ›exegetisch‹ wegzuerklären. Er setzt sich wiederholt und durchgehend für die Geltung des biblischen Textes ein, und zwar aufgrund einer jeweils gut nachvollziehbaren exegetischen Einzelbegründung. Damit wird zugleich ein Beitrag zur – im deutschen Kontext notwendigen – Rehabilitierung von Lukas als Historiker geleistet. (Ein weiterer in dieser Hinsicht relevanter Teil der Dissertation, der der Kürzung zum Opfer fiel, erscheint auf englisch unter dem Titel: »The Numerical Growth of the Jerusalem Church according to Acts«, in: R. Bauckham [Hg.], *The Book of Acts in its Palestinian Setting*, Grand Rapids 1996).

Dies ist ein sowohl für die Lukasforschung als auch für die Praktische Theologie wichtiges Buch. Diesem positiven Gesamteindruck gegenüber fallen äußere Kleinigkeiten nicht weiter ins Gewicht wie etwa die eher unüblich in den fortlaufenden Text integrierten Zwischenüberschriften, die schwache Klebebindung des Rezensionsexemplars, die dazu führte, daß das Literaturverzeichnis bereits vor Ende der Lektüre nur noch in Form einer Lose-Blatt-Sammlung vorlag, oder auch das Fehlen von Indexen am Ende des Buches. Dem Autor,

Dozent und MBK-Mitarbeiter in Bad Salzuflen ist für diese gelungene Arbeit zu danken. Möge sie angesichts der vielen rein pragmatischen Gemeindegrowthskonzepte heute zu einer gründlichen Besinnung auf die biblischen Grundlagen des Gemeindebaus beitragen.

Helge Stadelmann

Kai S. Scheunemann. *Kirche für Distanzierte: Das Erfolgsgeheimnis der Willow Creek-Gemeinde*, Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1995. 86 S.

Kirchenbeheimatete bieten Kirchenentfremdeten ein »Zuhause« in der *Willow Creek Community Church* an. Das bedeutet, daß diese Gemeinde das ist, was jede Gemeinde (Kirche gläubiger Menschen) vor Ort sein kann: eine missionierende Gemeinde im eigenen Umfeld. Denn »Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist«, um Bonhoeffers Parole in Anspruch zu nehmen.

Und gerade darin sieht der Autor das »Erfolgsgeheimnis« von Willow Creek: Sie ist radikal Kirche für andere. Nur so konnte sie in 20 Jahren eine der größten Gemeinden in den USA werden. Vom Nullpunkt im Jahre 1975 ist sie auf 20 000 Menschen gewachsen, die sich »Woche für Woche zu den fünf angebotenen Gottesdiensten« versammeln. Von den etwa 35 000 Personen, die sich zu Willow Creek zählen, sind fast 10 000 verbindliche Gemeindeglieder in mehr als 1000 Kleingruppen integriert. Etwa 350 teil- und vollzeitlich angestellte Mitarbeiter koordinieren die Dienste, die von über 5000 engagierten Laien in nahe an 100 Dienstbereichen in der Großstadt Chicago und darüber hinaus ausgeführt werden. Das sind nur etliche der beeindruckenden Zahlen, die vom »Erfolg« der Willow Creek-Gemeinde sprechen.

Nachdem Scheunemann den Lebenslauf von Bill Hybels, Sohn eines Großbetriebinhabers, geschildert hat, geht er auf Ruf und Vision ein, die den Dreiundzwanzigjährigen vom Geschäftsmann zum Gemeindegründer verwandelten. Gottes Wirken ist unverkennbar. Auch nimmt der Autor die Leser »hinter die Kulissen« und zeigt ihnen zehn *Grundwerte* einer Kirche für Distanzierte. Und damit bin ich bei dem eigentlichen Thema des Buches. Wer von Willow Creek lernen will – und es gibt viel zu lernen –, wird hier einen wichtigen Ansatz finden. Denn die darauf folgende »7-Schritte-Strategie« spricht mehr von Methoden, die für Willow Creek zwar bedeutsam, aber in einen anderen Kontext kaum übertragbar sind.

Man spürt es dem Schreiber auf jeder Buchseite ab, mit welcher Leidenschaft und Überzeugung er seinen Lesern und Leserinnen das, was Gott in der Willow Creek-Gemeinde getan hat, als etwas auch in Deutschland Machbares ans Herz zu legen versucht. Von daher ist das Buch allen, die ein Anliegen für die zunehmende Zahl Entkirchlichter unserer postmodernen Gesellschaft haben, nur zu empfehlen.

Ein Schwachpunkt ist m.E. der, daß der Autor keine kritischen Fragen stellt. Wer die Gemeindeerneuerungsbewegungen seit den 60er Jahren in den USA beobachtet hat, weiß von den Wellen, die über den Atlantik auf Europas Festland spülten, und mit welcher Begeisterung sie hier aufgefangen wurden. Gott beruft sich an bestimmten Orten zu gewissen Zeiten Menschen, die er mit seinem Geist für konkrete Dienste zurüstet, um Gemeinde Jesu zu bauen. Wenn das Buch die deutschen Leser zum Gebet um Personen mit einer Vision für Frankfurt oder Freiburg, Darmstadt oder Dresden motivieren könnte, dann hat es seinen Dienst getan.

Hans Kasdorf

5. Gemeindepädagogik

Christian Grethlein. *Gemeindepädagogik*. Berlin/New York: de Gruyter, 1994. 367 S., DM 54,-

Der Hallenser Praktische Theologe Christian Grethlein sieht zum einen die Notwendigkeit konzeptioneller Arbeit auf dem Gebiet der Gemeindepädagogik vor einem allzu schnellen Praktisch-Werden, zum anderen kritisiert er die bis dahin vorliegenden Entwürfe von Adam/Lachmann, Nipkow und Degen. Sie werden der gegenwärtigen Situation von Gemeinde, die durch Traditionsabbruch und Wahlverhalten auch im Bereich der Daseins- und Wertorientierung gekennzeichnet ist, nicht gerecht.

Sein eigener Entwurf zur Gemeindepädagogik will deshalb in einem ersten Teil »grundlegende Kriterien für die Bewertung der gemeindepädagogischen Handlungsfelder« bereitstellen. Von diesen aus sollen in einem zweiten Teil die einzelnen Handlungsfelder kritisch beleuchtet und handlungsorientierend weitergeführt werden. Schließlich will der dritte Teil anhand der beiden Themen »Gottesdienst als

Zentrum der Gemeinde« und »Mitarbeit als Dienst« die Versäulung der einzelnen gemeindepädagogischen Handlungsfelder aufbrechen.

Das Buch hat das wichtige Anliegen, Auszubildenden im kirchlichen Dienst eine erste theologisch und pädagogisch reflektierte Orientierung über die gemeindepädagogischen Arbeitsfelder zu geben, kirchlichen Mitarbeitern einen über ihr eigenes Praxisfeld hinausgehenden Horizont zu eröffnen und Pädagogen auf einen lange von ihnen übersehenen Bildungsbereich aufmerksam zu machen.

Dafür ist im *konzeptionellen ersten Teil* hilfreich, daß Grethlein seine Grundentscheidungen und das methodische Vorgehen offenlegt und damit nachvollziehbar macht und so dem Leser ermöglicht, zu einem eigenen kritischen Standpunkt zu finden.

Auf eine kurze Einführung in die Geschichte der Gemeindepädagogik anhand einzelner ausgewählter Veröffentlichungen der letzten 20 Jahre hin erfolgt eine konzentrierte Bestimmung des Gemeinde- und des Pädagogikverständnisses von »Gemeindepädagogik«.

Dabei entscheidet sich Grethlein für ein Gemeindeverständnis im Anschluß an CA 7 unter Einbeziehung der ethischen Konsequenzen aus Sakramenten und Predigt. Erfreulich ist, daß er nicht bei formalen Bestimmungen stehenbleiben, sondern inhaltlich-sachliche Konstitutiva von Gemeinde gewinnen will, die er in der »normativen Bestimmung« zusammenfaßt: »Gemeinde ist der Zusammenschluß der Getauften und am Tisch des Herren Kommunizierenden, die entsprechend dem in Taufe und Herrenmahl Geschenkten, den hieraus folgenden ethischen Konsequenzen und dem in der Heiligen Schrift bezeugten Zu- und Anspruch Gottes zu leben versuchen« (S. 37). Doch sieht er selbst realistisch die Diskrepanz zwischen dieser Bestimmung und der vorfindlichen Realität und will deshalb diese Bestimmung als Intention verstanden wissen, deren Spannung zur Realität pädagogisch zu bearbeiten ist.

Allerdings wird das Anliegen einer inhaltlich-bestimmten Ekklesio- logie für die Gemeindepädagogik in der Durchführung selbst wieder in Frage gestellt, wenn bei den gemeindepädagogischen Kriterien im Anschluß an Foitzik Gemeindepädagogik primär dadurch gekennzeichnet ist, daß sie dem *einzelnen* helfen will, ohne die Absicht zu haben, ihn in die Gemeinde zu integrieren. Oder wenn die berechtigte Forderung nach einer Elementarisierung der Inhalte in gemeindepädagogischen Angeboten realisiert werden soll, die »nicht binnentheologisch oder kirchlich Wichtiges, sondern für die Daseins- und Wertorientierung sowie die Lebensgestaltung Bedeutungsvolles« enthalten. Leider wird nicht ausgeführt, was damit konkret gemeint ist und nach welchen Kriterien bestimmt wird, was bedeutungsvoll ist, so daß die Frage offen bleibt: Geht es um eine Elementarisierung der

biblisch zentralen und soteriologisch entscheidenden Inhalte oder um eine Veränderung der Inhalte entsprechend den von der modernen Zeitsignatur für bedeutungsvoll gehaltenen Werte?

Entscheidend für eine Gemeindepädagogik ist ferner das zugrunde gelegte Pädagogikverständnis. Ohne sich eingehender mit dem Erziehungsbegriff zu beschäftigen, wird er als weniger geeignet für die Gemeindepädagogik abgelehnt und im Anschluß an die Argumentation Nipkows der Bildungsbegriff bevorzugt. Dieser gebe Raum für die Einbeziehung empirischer Befunde, enthalte großes kritisches Potential, das am deutlichsten in der Mittelpunktstellung des Subjektes hervortrete. Inhaltlich bezieht sich ein solches Bildungsverständnis auf die Schlüsselfragen: »Friedens- und Umweltproblematik«, die Fortschrittsproblematik und »die Nord-Süd-Problematik«. Grethlein sieht die theologische Nähe des Bildungsbegriffes »zu den Zielen der ökumenischen Bewegung: Bewahrung der Schöpfung, Frieden und Gerechtigkeit«. Damit ist der besondere konzeptionelle und inhaltliche Schwerpunkt einer solchen Gemeindepädagogik benannt: Die Entscheidung für den Bildungsbegriff beinhaltet pädagogisch die Präferenz für die kritische bzw. emanzipatorische Pädagogik. Diese korrespondiert auf der theologischen Seite mit den politischen Zielen des konziliaren Prozesses. Für eine *Gemeindepädagogik* muß allerdings gefragt werden, wo dieser Bildungsbegriff als 'vermittelnde Kategorie zwischen objektiver Welt und dem Recht auf das Selbstsein des Subjekts' noch Raum läßt für den Anspruch Gottes auf die Prägung eines Lebens, wenn sich Bildung in der Spannung zwischen der vorgegebenen Lebenswirklichkeit und dem Subjekt vollzieht. Es besteht die Gefahr, daß es sich hierbei nur noch um ein immanentes, von soziologischen, sozialpsychologischen oder politischen Überlegungen und Zielen bestimmtes Geschehen handelt, für das von Zeit zu Zeit nach theologischen Rückbindungen gesucht wird.

Im *zweiten Teil* werden die grundsätzlichen Überlegungen auf die gemeindepädagogischen Handlungsfelder Taufe, Kindergarten, Kindergottesdienst, Schule, Konfirmandenzeit, Jugendarbeit, Erwachsenenbildung und Altenbildung angewandt. Mit dieser Auswahl bewegt er sich weitgehend im Rahmen der Felder seiner Vorgänger Adam/Lachmann und Nipkow. Leider läßt er das zentrale pädagogische Feld der Familie entfallen, dafür legt er einen stärkeren eigenen Schwerpunkt auf das Thema Taufe.

Jedes Handlungsfeld wird nach einem einheitlichen methodischen Raster bearbeitet:

1. In historischer Perspektive; 2. In der Gegenwart; 3. In kritischer gemeindepädagogischer Sicht; 4. Handlungsorientierende Anregungen. Eine besondere Stärke sind die zu jedem Kapitel zusammenge-

tragenen historischen und sozialempririschen Aspekte, deren Kenntnis als Hintergrund für gemeindepädagogische Entscheidungen hilfreich sind. Bei den im konzeptionellen Teil gewonnenen gemeindepädagogischen Kriterien (Subjektivität des einzelnen; Sozialraum Gemeinde; Berücksichtigung von Taufe und Herrenmahl; Örtliche, regionale und ökumenische Dimension von Gemeinde; Verhältnis der Mitarbeiter/Mitarbeiterinnen untereinander; Finanzielle Grenzen) werden wichtige Aspekte bedacht, auch wenn zu fragen ist, ob nicht andere Punkte (z.B. die Frage nach konkreten Zielen) noch vordringlicher gewesen wären. Sowohl hier als auch bei den handlungsorientierenden Anregungen vermißt der Leser spezifisch *pädagogische* Überlegungen und Anregungen. Die Ausführungen legen den Schwerpunkt auf strukturelle Überlegungen.

Eine Besonderheit von Grethleins Entwurf ist der *dritte Teil*, in dem er integrierend für alle Handlungsfelder den Gottesdienst und das Thema »Mitarbeit als Dienst« behandelt.

Erfreulich ist, daß der Gottesdienst als gemeindepädagogisch bedeutsamer und zugleich die verschiedenen Handlungsfelder integrierender Ort in den Blick kommt. Wünschenswert wäre allerdings eine eingehendere Beschäftigung mit den *gemeindepädagogischen* Chancen des Gottesdienstes gewesen. So wird zwar das im Gottesdienst liegende gemeindepädagogische Potential erwähnt und die Notwendigkeit, zu entsprechenden Gestaltungsformen zu kommen, betont, die Realisierung bleibt dann aber im Allgemeinen stecken, wenn lediglich einige Beispiele von Gemeindearbeit, in denen liturgische Elemente vorkommen (Konfirmandenarbeit, Taufpraxis, Kirchentag), erwähnt werden, ohne daß diese pädagogisch erschlossen werden.

Auch mit dem Kapitel »Mitarbeit als Dienst« wird ein zentrales pädagogisches Aufgabefeld von Gemeinde benannt. Zu fragen ist allerdings: Gibt es nicht gerade zum Zusammenwirken der Mitarbeiter als Dienstgemeinschaft gemeindepädagogisch viel mehr zu sagen als allgemeine und soziologische Überlegungen zu den Rahmenbedingungen des Dienstes? (Man vergleiche dazu z.B. den nicht nur seelsorgerlich, sondern auch gemeindepädagogisch inhaltsreichen Brief des Paulus an Philemon.) Grethleins Vorschlag einer Reform des Gottesdienstes, der zur integrierenden Mitte der Mitarbeiter aus allen Handlungsfeldern und damit zur Überwindung ihrer Versäulung beitragen kann, ist bedenkenswert. Für diesen aus der Gemeindeaufbauliteratur bekannten Vorschlag wünscht man sich in der Gemeindepädagogik konkrete pädagogische Hilfen zu seiner Realisierung.

Fazit: Grethleins Entwurf liegt in Ansatz und Durchführung auf ähnlicher Linie wie die seiner Vorgänger Adam/Lachmann und Nipkow. Manche der Grundlagen, z.B. die Ekklesiologie, sind bei ihm in-

tensiver angedacht und stärker theologisch begründet als bei seinen Vorläufern. Das zusammengetragene historische und sozialempirische Material kann für jeden Leser hilfreich sein. Die von Grethlein selbst hervorgehobene »horizontenerweiternde Bedeutung biblischer Perspektiven in der gemeindepädagogischen Theoriebildung« kommt angesichts des erdrückenden Paradigmas der modernen Zeitsignatur über zaghafte Versuche noch nicht hinaus. Hier wünscht man sich mehr Mut, den biblischen Leitlinien Hilfreiches auch für den modernen Menschen zuzutrauen.

Wer der Übernahme der im konziliaren Prozeß vertretenen politischen Zielsetzungen als zentralen Auftrag der Gemeinde nicht zustimmen kann, wird eine an der theologischen Grundlage von Gemeinde, d.h. an der Heiligen Schrift, orientierte breitere Beschäftigung mit Auftrag und Ziel einer Gemeindepädagogik und entsprechende Hilfen zu ihrer Realisierung vermissen. Der pädagogisch interessierte Leser wird feststellen, daß die Festlegung auf den kritischen Bildungsbegriff bestimmte Aspekte besonders betont (z.B. die Subjektivität des einzelnen im Lernprozeß), dafür aber zentrale Bereiche einer Pädagogik ausblendet. Insgesamt wirkt sich aus, daß zwar sowohl bei der ekklesiologischen als auch bei der pädagogischen Bestimmung theologische Begründungen gesucht werden, aber der Reichtum der Aussagen der Heiligen Schrift zu den Fragen der Gemeindepädagogik noch nicht fruchtbar gemacht wird.

Markus Printz

Weitere Literatur

Manfred Hermanns. *Prinzip des Dialogs, nicht der Herrschaftsfreiheit in der kirchlichen Jugendarbeit*. Versuche, Skizzen, Resümees aus dem Johann-Michael-Sailer-Institut, 1. Köln: Verlag die Heimstatt, 1995. 53 S.

6. Frauenordination

Christine Globig. *Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie: Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*. Kirche und Konfession, 36. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994. 206 S., DM 58,-

Mit gemäßigt-feministischem Engagement bemüht sich Christine Globig, die Akzeptanz von Frauen im öffentlichen kirchlichen Verkündigungs- und Leitungsamt im ökumenischen Kontext zu fördern, indem sie in ihrer Kieler Dissertation von 1992 die Legitimität der Frauenordination im Rahmen lutherischer Ekklesiologie zu begründen und anderen (hochkirchlichen) Partnern im ökumenischen Gespräch als Gedankenanstoß zu vermitteln versucht. Die Arbeit läßt in erfreulicher Offenheit deutlich werden, wie stark die innerkirchliche Entwicklung hin zum Frauenpastorat (und Frauenbischofsamt) und der damit verbundene Wille zur Macht durch die säkulare Frauenbewegung mitbestimmt wurde. Sie macht auch evident, welch starkes hermeneutisches Motiv im Umgang mit der (biblischen und theologiegeschichtlichen) Tradition der auf ein bestimmtes Interpretationsziel gerichtete Wille ist: Was als gewünschtes Interpretationsziel bereits feststeht, wird in exegetisch-theologischer Einzelargumentation – mit der Bibel gegen die Bibel, und mit Luther gegen Luther – durchgesetzt. Wer allein einmal anhand der von Globig herausgearbeiteten Evidenz beobachtet, wie die ›Exegese‹ im Lauf dieses Jahrhunderts jeweils das ›begründend‹ nachvollzogen hat, was durch Umwelt und praktische Zwänge an Entwicklungen auf das Frauenpastorat hin vorgegeben war, mag schon seine Zweifel an der Objektivität und alleinigen Textverpflichtung moderner Exegese bekommen – insofern man bei moderner Hermeneutik seit Gadamer überhaupt noch von ›alleiniger Textverpflichtung‹ reden kann. Ähnlich mag es dem gehen, der bisher meinte, das, was ›lutherisch‹ genannt werden könne, müsse mit Luther übereinstimmen. Verkauft die Verfasserin doch gerade das, was Luther selbst abgelehnt hat, nämlich die Ordination von Frauen zum Wortamt, als allein konsequente lutherisch-ekklesiologische Position.

Nach einer grundsätzlich in die Fragestellung einführenden Einleitung (S. 11-22) wird in einem zweiten Kapitel (S. 23-48) die Position Luthers zu Frau und Kirche dargestellt. Luthers Wiederentdeckung des Allgemeinen Priestertums hätte den Frauen bereits die Türe zum Verkündigungsamt aufschließen müssen – und nicht nur zur Ausführung legitimer Nottaufen. Doch habe der Reformator ihnen diese Tür

unter Berufung auf die Ständelehre gleich wieder verschlossen. Obwohl Luther sich tatsächlich hinsichtlich des Verhältnisses von Mann und Frau im Rahmen seiner Ständelehre auf biblische Aussagen (Haustafeln, Schöpfungsordnung) beruft, sieht die Verfasserin diese Sicht Luthers mehr durch die damalige gesellschaftliche Situation bedingt. Dies erleichtert es im letzten Teil der Dissertation (Kap. 5, S. 143-182), aufgrund der heute ganz anderen Umweltsituation in der Frauenfrage Luther quasi ›links‹ zu überholen: Weil der Frau heute berufsmäßig alle Möglichkeiten offenstehen und weil in lutherischer Sicht (E. Wolf) der weltliche Beruf und Stand auch immer eine göttlich legitimierte Setzung ist, öffnen sich im aktuellen gesellschaftlichen Kontext für die Frau auch ekklesiologisch-amtstheologisch ganz neue Möglichkeiten; und Luthers Allgemeines Priestertum kann heute konsequenter gelebt werden, als es der Reformator selbst verwirklichte.

Infolge der Diskussion, die durch die Wahl Maria Jepsens zur ersten lutherischen Bischöfin der Welt 1992 ausgelöst wurde, dekretierte der Rat der EKD, die Kritik an der Wahl einer Frau in das evangelische Bischofsamt verlasse den Boden der evangelischen Kirche, und eine prinzipielle Kritik an der Frauenordination verlasse den Boden der in der Evangelischen Kirche geltenden Lehre (*Frauenordination und Bischofsamt*, S. 3f). Hat man dies vor Augen, liest sich besonders spannend in Kap. 3 (S. 49-102), wie im Lauf weniger Jahrzehnte in diesem Jahrhundert das, was innerhalb der Lutherischen Kirchen zunächst undenkbar schien, innerhalb der Bekennenden Kirche und der Frühzeit der EKD zunächst in der Gestalt eines Frauenamtes sui generis doch denkbar wurde – und schließlich nach der vollen amtstheologischen Gleichstellung von Männern und Frauen in der Kirche (vgl. S. 11-14) zur offenbar einzig legitimen Denkmöglichkeit avancierte. Kapitel 4 (S. 103-142) behandelt verschiedene amtstheologische Entwürfe – die mehr hochkirchlichen, am Gedanken der Repraesentatio Christi orientierten von P. Brunner und J. Heubach einerseits, und die mehr von der Schöpfungsordnung her argumentierenden von P. Althaus und W. Elert andererseits –, die den Dienst von Frauen in der Kirche zwar nicht in Frage stellen, aber das Leitungs- und Lehramt der Frau absprechen. Globig hält diese Entwürfe einer gut lutherischen Sicht des Allgemeinen Priestertums für nicht angemessen. Ebenso hält sie ein von der Charismenlehre her entworfenen spezielles Frauenamt (wie in der Bekennenden Kirche) für theologisch nicht weitgehend genug, weil es der von Gal 3,28 her zu begründenden Gleichheit von Männern und Frauen in Christus nicht gerecht werde.

Daß das, was Christine Globig zu legitimieren versucht, in den heutigen gesellschaftlichen Kontext paßt, läßt die Studie zweifellos deut-

lich werden. Daß es genuin lutherisch sei, wird nur den überzeugen, der bereit ist, Luthers biblisch begründete Komplementarität von Allgemeinem Priestertum und im Willen Gottes begründeter Schöpfungs- und Gemeindeordnung zugunsten des amtstheologisch allein gültig gemachten Allgemeinen Priestertums preiszugeben. Daß es gar biblisch sei, wird mich so lange nicht überzeugen können, wie es nur gegen konkrete biblische Aussagen begründet werden kann.

Helge Stadelmann

Women in the Church: A Fresh Analysis of 1 Timothy 2:9-15. Hg. Andreas Köstenberger, Thomas R. Schreiner, H. Scott Baldwin. Grand Rapids: Baker, 1995. 334 S., \$ 21,99

Dies ist ein wichtiges, kenntnisreiches und detailliert exegetisch argumentierendes Fachbuch zu der theologisch nach wie vor umstrittenen Frage, ob es vom Neuen Testament her legitim ist, Frauen in den gemeindlichen Hirten- und Lehrdienst zu berufen. Während auf der praktischen Ebene diese Möglichkeit in immer mehr Kirchen eröffnet wird – ganz so, als sei die Frage theologisch bereits in Übereinstimmung mit der Bibel geklärt –, findet sich eine zunehmende Zahl von Evangelikalen in einem Dilemma vor. Angesichts des wachsenden sozialen Konformitätsdrucks steht man vor der Frage, wie mit widerständigen Bibelaussagen umgegangen werden soll. Der zentrale Text in dieser Hinsicht ist 1Tim 2,9-15. Die historisch-christliche Position war zweifellos die, daß dieses Bibelwort in aller wünschenswerten Klarheit das weibliche Hirten- und Lehramt in der Kirche ausschließt. Die neuere feministische Exegese hat dies bestätigt – und gerade aufgrund dessen den Text kritisch hinterfragt und abgelehnt. Auch einzelne kritische Evangelikale sind so vorgegangen; so etwa Paul K. Jewett (*Man as Male and Female*, Grand Rapids 1975, S. 112f, 119), der vertrat, daß Paulus hier irrte und im Widerspruch zu seinen sonstigen Aussagen stand. Da die meisten Evangelikalen aber nicht so ausdrücklich Sachkritik an der Bibel üben möchten, entstanden unter dem sozialen Druck der letzten Jahre eine Vielzahl von Interpretationen der Timotheusstelle, die den Text als eine situationsbezogene und auf eine bestimmte Problemkonstellation im damaligen Ephesus begrenzte Aussage umdeuten. (Das augenblicklich wohl bekannteste Buch in dieser Hinsicht stammt von der Gründerin und Präsidentin der Gruppe ›Christen für Biblische Gleichheit‹, Catherine Clark Kroeger, und ihrem Mann Richard Clark Kroeger, *I Suffer Not*

a Woman: Rethinking 1Timothy 2:11-15 in Light of Ancient Evidence, Grand Rapids 1992, 3. Aufl. 1994). In dieser Situation bietet das hier anzuzeigende Buch die wohl gründlichste und detaillierteste Analyse der umstrittenen Pastoralbriefstelle, die es bisher gibt. Grund genug, auch die deutschsprachigen Leser auf dieses Werk aufmerksam zu machen.

Women in the Church ist ein Sammelband, jedoch herausgeberisch so gut gearbeitet, daß das Werk wie ein Buch aus einem Guß wirkt: Nach einer Einführung in die thematische Entfaltung des Ganzen durch die Herausgeber bauen die Einzelbeiträge wie Kapitel aufeinander auf, ergänzen sich exakt und nehmen ausdrücklich aufeinander Bezug. – Im ersten Kapitel (S. 13-52) widmet sich S.M. Baugh eingehend der Analyse der religiösen und sozialen Situation der Stadt Ephesus; 1990 hatte er seine Dissertation gerade zu diesem Thema abgeschlossen. Anlaß zu diesen Untersuchungen ist die heute viel vertretene These, 1Tim 2,11-15 sei rein zeitbedingt durch eine besondere religiös-»feministische« Herausforderung in dieser Stadt veranlaßt. Detailliert wird nachgewiesen, daß diese These ein von der Quellenlage her nicht zu belegendes Konstrukt ist. – Das zweite, kürzere Kapitel (S. 53-63) beschäftigt sich mit den Implikationen der Gattungsanalyse des 1.Timotheusbriefes. Der Autor, David Gordon, diskutiert dabei u.a. die Fragestellung, welche Wege dem Autor einer Gelegenheitschrift – und alle Briefe des NT sind »Gelegenheitschriften« – offenstehen, um deutlich zu machen, ob das von ihm Geschriebene lediglich situativ oder normativ gemeint ist. In 1Tim 2 wird von V. 13+14ff her deutlich, daß V. 11-12 nicht nur in einer gegebenen Situation, sondern in einer transsituativen Norm begründet sind. – Im dritten Kapitel (S. 65-80) analysiert Scott Baldwin die Bedeutung des Wortes *authenteo* in 1Tim 2,12. Catherine Kroeger hatte bereits 1979 das Wort in einem Artikel mit Fruchtbarkeitsriten in Verbindung gebracht, was in der Fachliteratur aber auf Ablehnung stieß; 1992 hatte sie daraufhin in dem o.g. Buch *I suffer not a Woman* zusammen mit ihrem Mann vertreten, das Wort bedeute in 1Tim 2,12 »sich als Urheber (des Mannes) zu bezeichnen«, was den ephesischen Frauen hier von Paulus verboten werde. Wie Baldwin durch gründliche Wortstudien nachweist, läßt sich Kroegers Übersetzung nicht halten. Verschiedene Bedeutungsnuancen sind möglich, die aber alle mit dem »Ausüben von Autorität« zu tun haben. (Welche dieser Bedeutungsmöglichkeiten hier zutrifft, soll dann allerdings erst aufgrund der Einzelausführungen der Kap. 4+5 entschieden werden). – In Kapitel vier (S. 81-103) untersucht Andreas Köstenberger in eingehenden Sprachvergleichen mit biblischer und hellenistischer Literatur die komplizierte Satzstruktur von 1Tim 2,12. Wie deutlich wird, sind die

beiden Verben *authentēin* und *didaskein* parallel gebraucht. Hinsichtlich des ›Lehrens‹ zeigt sich, daß das Wort hier durchaus neutral gebraucht ist. Den Gedanken des ›falschen Lehrens‹ legt der Text selbst nicht nahe, man würde sonst auch wie in 1,3 und 6,3 das Wort *hetero-didaskalein* erwarten. Dann ist aber auch das Wort *authentēin* hier nicht als Bezeichnung des Mißbrauchs von Autorität gemeint, sondern einfach neutral in der Bedeutung »Autorität ausüben«. Der Text untersagt Frauen also nicht nur den Mißbrauch von Autorität und die Ausübung falscher Lehre (beides stünde ja auch Männern nicht zu), sondern ist grundsätzlicher gemeint. – Im Zentrum des Buches steht das von Thomas Schreiner verfaßte fünfte Kapitel (S. 105-154), wo in ausgedehntem Dialog mit der neueren Sekundärliteratur in Kommentaren und Fachartikeln – und dabei insbesondere mit der neueren evangelikal-feministischen Literatur! – der Abschnitt 1Tim 2,9-15 interpretiert wird. Einige Ergebnisse seien hier in Stichwortform angedeutet: Frauen sollen sich mit guten Werken ›schmücken‹, statt mit sich selbst zur Schau stellender Kleidung; in gemischten Gemeindeversammlungen sollen sie nicht lehren, können in einer angemessenen Haltung aber durchaus am Lernen beteiligt sein; Grund für die Einschränkung im Bereich des Lehrens und der Autoritätsausübung sind die Schöpfungsordnung sowie die Vorgänge im Zusammenhang mit dem Sündenfall (usw.). Offenbar lag die traditionelle christliche Exegese doch nicht so verkehrt mit ihrem Verständnis! Ob aus V. 14 allerdings zu lesen ist, daß die Frau verführbarer und kompromißbereiter ist als der Mann, wie Schreiner vertritt, fragt sich. Auch die Erklärung von V. 15, daß sich daran, daß die Frau ihre schöpfungsgemäße Mutterrolle bejaht, zeichenhaft ihre (eschatologisch verstandene) Errettung ablesen läßt, ist noch kritisch zu überprüfen. (Diese Exegese von V. 14-15 wird auch in keinem anderen der Aufsätze des Buches vertieft). – Hoch interessant ist anschließend der Beitrag von Robert Yarbrough zur hermeneutischen Problematik von 1Tim 2,9-15 in Kapitel sechs (S. 155-196), in dem er der Frage nachgeht, welche hermeneutischen Weichenstellungen die Erhebung der (vom biblischen Autor intendierten) Bedeutung und der (für den – damaligen und heutigen – Leser sich ergebenden) Bedeutsamkeit eines Textes in seinem im Wortlaut feststehenden Gegebensein bestimmen. Nach einer Skizze der Inhalte und der (z.T. verheerenden) gesellschaftlichen Auswirkungen der 68er Kulturrevolution im Bereich des Rollenverständnisses von Mann, Frau und Familie wird überzeugend nachgewiesen, wie sich in der Folge seit 1969 in Fachzeitschriften zunächst zögernd, dann stärker und seit 1990 dammbruchartig eine wachsende Flut von Artikeln findet, die die neutestamentlichen Aussagen zur Unterordnung der Frau in der Ehe und zum Verzicht auf das Hirten- und Lehramt

in der Gemeinde entweder sachkritisch ablehnen oder in progressiver Weise uminterpretieren. Bemerkenswert ist dabei die wachsende Zahl evangelikaler Autoren, die dem Trend folgen. Weiter verdeutlicht Yarbrough, daß die ›progressive‹ Auslegung von 1Tim 2,9-15 hermeneutisch riskant ist, weil sie cartesianisch im Ansatz und letztlich sachkritisch im Ergebnis ist – mit all den relativierenden Auswirkungen, die solch ein Vorgehen ganz allgemein auf biblisches Glauben und Verkündigen haben wird. Während Evangelikale weithin in anderen Gebieten der Tendenz kritischer Theologie und Exegese widerstanden haben, die Maßstäbe wissenschaftlicher Arbeit von der modernen Kultur diktieren zu lassen, erliegen in der Frauenfrage manche dieser Gefahr, was am Beispiel des Nestors evangelikaler Exegese, F.F. Bruce, exemplifiziert wird. Weiter setzt der Verf. sich mit der hermeneutischen Argumentation auseinander, die die Frauenfrage analog zur Sklavenfrage setzt und in diesem Zusammenhang vertritt, das Neue Testament stütze teilweise unakzeptable Sozialstrukturen, die vom Evangelium her überwunden werden müßten; während die Schrift in Glaubensfragen autoritativ sei, könne dies in solchen Fällen hinsichtlich sozialer Strukturfragen nicht gelten. Yarbrough stellt allerdings in Frage, ob in diesem Fall die biblischen Aussagen zu beiden Problemkreisen zutreffend verstanden worden sind. (Die Sklaverei-Analogie findet sich übrigens nicht erst seit K. Giles in den 90er Jahren. Vielmehr erhielt die erste Frauenordination in der Neuzeit, die 1854 im Umfeld der Finneyschen Erweckungsbewegung an Antoinette Brown vollzogen wurde, wesentliche Impulse durch den Kampf christlicher Sklaverei-Gegner). Andererseits sieht der Verf. aber auch, daß ein ›konservativer‹ Mißbrauch der neutestamentlichen Aussagen zu Mann und Frau sowie männliche Inkompetenz im geistlichen Dienst ebenfalls ein hermeneutisches Klima schaffen können – und mitgeschaffen haben –, das progressive Neuinterpretationen von Stellen wie 1Tim 2 fördern kann. Hier ist zwischen Skylla und Charybdis der Weg zu einer Exegese zu finden, die sich unbeirrt an die vom Autor intendierte Textbedeutung in ihrem ursprünglichen Kontext bindet und diese auch hinsichtlich der Bedeutsamkeit des Textes durchhält. – Im letzten, siebten Kapitel (S. 197-208) diskutiert Harold Brown 1Tim 2,9-15 im Gegenüber zu dem vermeintlichen paulinischen ›Durchbruch‹ in Gal 3,28. In diesem eher knappen Beitrag setzt sich der Verf. dafür ein, den soteriologischen Aussagehorizont von Gal 3,28 nicht gegen die biblisch breit begründeten Schöpfungsordnungen auszuspielen. – Ein Epilog der Herausgeber (S. 209-211) faßt die Ergebnisse des Bandes zusammen. – Es folgt als erster Anhang (S. 213-267) eine von Daniel Doriani geschriebene ausführliche Geschichte der Interpretation von 1Tim 2. Dieser Appendix ist infor-

mativ in seinen historischen Einblicken, aber a) zu lang, b) repetitiv und c) weit über historische Fragestellungen hinausgehend eine Streitschrift dafür, daß das Lehrverbot für Frauen etwas mit deren Wesensart zu tun habe und Männer besser für das Lehramt geeignet seien. Man ahnt, warum in diesem gut redigierten Band dieser Beitrag in den Anhang verwiesen wurde. Ein weiterer Appendix über den Gebrauch des Wortes *authentico* in der Gräzität (S. 269-305) und eine informative Bibliographie (S. 307-321) sowie ein Schriftstellen-, Autoren- und Sachindex (S. 323-334) beschließen dieses lesenswerte Buch, dem auch im deutschen Sprachraum die gebührende Aufmerksamkeit zu wünschen ist. Es ergänzt gewissermaßen als Spezialstudie den breiter angelegten Sammelband *Recovering Biblical Manhood & Womanhood: A Response to Evangelical Feminism*, Hg. John Piper und Wayne Grudem (Wheaton: Crossway, 1991, 566 S.), an dem so bekannte Autoren wie R. Ortlund, D. Carson, S.L. Johnson, D. Moo, P. Patterson, u.a., mitgewirkt haben, und der 1993 von ›Christianity Today‹ zum ›Book of the Year‹ gewählt worden war. Evangelikale Arbeiten auf diesem Niveau stehen zum Thema in Deutschland noch aus.

Helge Stadelmann

7. Missionswissenschaft

Johann Ludwig Krapf. *Reisen in Ostafrika ausgeführt in den Jahren 1837-1855*. Unveränderter Neudruck des im Jahre 1858 mit der Verlagsangabe »Kornthal: Im Selbstverlage des Verfassers, Stuttgart: In Commission bei W. Stroh« erschienenen Buches. Mit einer Einführung hg. v. Werner Raupp. *Afrikanische Reisen*, Bd. 2. Münster, Hamburg: Lit, 1994 [1995]. 1064 S., DM 88,80

Dem Historiker Werner Raupp aus Tübingen bzw. Dußlingen ist sehr dafür zu danken, daß er die *Reisen in Ostafrika* von Ludwig Krapf (1810-1881) neu aufgelegt hat. Der bisher einzige Nachdruck des sehr seltenen Werkes war 1964 von dem Bonner Spezialisten für Reisege-schichte, Professor Hanno Beck, veranlaßt worden. Bei der Neuauflage ist das Buch zwar etwa auf DIN-A6-Format verkleinert worden, es ist aber immer noch gut lesbar geblieben. Hanno Becks Vorspann zur

letzten Auflage ist weggefallen. Dafür hat Raupp selbst eine neue Einleitung von zwanzig Seiten verfaßt. In diesem Teil stellt er kurz Krapfs Biographie, seine missionarische Arbeit und Überlegungen zur Mission dar, durchaus nicht unkritisch gegenüber Krapfs Äußerungen zu Mission und Kolonialismus. Er würdigt den schwäbischen Pietisten als Pionier afrikanischer Linguistik, seine *Reisen* in der Gegend der heutigen Staaten Kenia und Tansania als »Klassiker der Afrika-Literatur« (Einführung, S. 6). An diese Einführung schließt sich ein Lebenslauf an, mit ausführlichem Itinerar der Entdeckungsreisen Krapfs von der Gegend bei Mombasa aus ins Landesinnere. Auf einer dieser Reisen hat er auch als erster Europäer den fast 5200 m hohen Mount Kenya »entdeckt« und die Hypothese aufgestellt, daß dessen Schmelzwasser eine der seit der Antike gesuchten Nilquellen darstellt. – Ein Literaturverzeichnis mit Bibliographie und Sekundärliteratur zu Krapfs Lebenswerk, aber auch zum Leben seiner Kollegen und Mitarbeiter Johannes Rebmann und Johann Jakob Erhardt beschließt diesen Teil.

Nicht nur Bibel-, Missionsschulen und Theologischen Seminarbibliotheken ist die Anschaffung dieses Werkes besonders zu empfehlen. Auch Freunde der afrikanischen Missionsliteratur werden an der Neuauflage ihre Freude haben. Das Buch leistet einen wertvollen Einblick in das Leben eines typischen Basler Missionars, der später als Lehrer und Inspektor auch in der Pilgermission St. Chrischona mitarbeitete. Schließlich ist das Buch von besonderem Interesse für alle, die sich mit den herausragenden Gestalten des schwäbischen Pietismus beschäftigen. Ein wichtiger Beitrag zur württembergischen Patrologie, nun wieder im Original zugänglich!

Jochen Eber

Jochen Eber. *Glossário alemão – português de palavras eclesiástico – teológicas = Deutsch-portugiesisches Fachwörterbuch kirchlich-theologischer Begriffe*. Tübingen: Buchhandlung Proclaim im Albrecht-Bengel-Haus, 1995, 110 S., DM 10,-

Dieses Fachwörterbuch ist eine hilfreiche Neuerscheinung, die den Zugang zur deutschen – wie auch portugiesischen – theologischen Literatur in vielfacher Hinsicht ermöglicht. Besonders Übersetzungsarbeiten werden dadurch erheblich erleichtert. Gedacht ist das Wörterbuch zunächst für Theologiestudenten, Bibelschüler und auch Dozenten portugiesischer Sprache, die wegen fehlender theologischer Lite-

ratur in der eigenen Muttersprache oder auch im Rahmen von Postgraduiertenstudien mit deutschen Büchern arbeiten wollen. Über diesen Kreis hinaus kann das deutsch-portugiesische Fachwörterbuch auch bei der Ausbildung von Missionaren und Theologen, die in portugiesischsprachige Länder ausreisen, hilfreich sein.

Das Werk umfaßt etwa 9000 Stichwörter, darunter lateinische, griechische, hebräische und einige englische Fachbegriffe, die in deutschsprachigen theologischen Texten vorkommen. Wichtig ist dabei, daß der Verfasser, der bis Ende 1994 am CETEOL (Zentrum für theologischen Unterricht – eine pietistisch geprägte Institution innerhalb der Arbeit der Gnadauer Brasilienmission in São Bento do Sul, Südbrasilien) als Dozent tätig war, nicht nur Fachausdrücke aus dem universitären Kontext, sondern auch Worte aus allen wichtigen Bereichen des kirchlichen Spektrums mit aufnimmt. Beachtenswert ist schließlich auch, daß man bei zu vielen Stichwörtern nicht nur die Übersetzung des deutschen Begriffs, sondern auch eine kurze Wortklärung vorfindet.

Claus Schwambach

Autoren der Aufsätze

Manfred Dumm, Richener Straße 31/1, 75031 Eppingen
Wilhelm Faix, Wartburgstraße 3, 75031 Eppingen
Prof. Dr. Eta Linnemann, Lindenweg 22, 26789 Leer-Loga
Dr. Helmuth Pehlke, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. habil. Rainer Riesner, Amselweg 18, 72810 Gomaringen
Christoph Stenschke, 83 Rosemount Viaduct, Aberdeen AB1 1NS

Rezensenten

P. Burghard Affeld, Wesereschstraße 74, 49084 Osnabrück
Doz. Dr. Jim Anderson, Fichtenweg 8, 35447 Reiskirchen
Doz. Dr. Armin Daniel Baum, Talstraße 8, 35625 Hüttenberg-
Hoichelheim
Dr. Thomas Baumann, Heiligenstraße 9, 77933 Lahr
Prof. Dr. Hans F. Bayer, 8808 Paragon Circle, USA-St. Louis/Missouri,
63123
Klaus Rudolf Berger, Bentzlerstraße 8, 32657 Lemgo
Prof. Dr. Peter Beyershaus, Stiffurtstraße 5, 72074 Tübingen
Wolfgang Bluedorn, Th.M., 19 Fleckers Drive, GB-Cheltenham
GL51 5BB
Bernd Brandl, Ludwig-Doll-Straße 2, 47506 Neukirchen-Vluyn
Dr. Joachim Cochlovius, Geistl. Rüstzentrum Krelingen,
29664 Walsrode
Dr. Manfred Dreytza, Geistl. Rüstzentrum Krelingen, 29664 Walsrode
Doz. Dr. Jochen Eber, Chrischonarain 200, CH-4126 Bettingen
Vikar Stefan Felber, Am Rennsteig 4, 96117 Lichteneiche
Doz. Dr. Oskar Föller, Bibelschule Adelshofen, 75031 Eppingen
P. Dr. Roland Gebauer, Nauborner Straße 24, 35578 Wetzlar
Doz. Dr. Wilfrid Haubeck, Jahnstraße 49, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach
Drs. Walter Hilbrands, Meisenweg 1, 74584 Crailsheim
Rektor Gerhard Hörster, Jahnstraße 48, 35716 Dietzhöhlztal-Ewersbach
Cand. theol. Daniel Holder, Duggingerhof 54, CH-4053 Basel
Dr. Stephan Holthaus, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Bernard Huber-Röthlisberger, Bahnhofstraße 1, CH-5040 Schöftland
Pfr. Dr. Hansjörg Kägi, Baumgartenweg 3, CH-5040 Schöftland
Doz. Dr. Bernhard Kaiser, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Prof. Dr. Dr. Hans Kasdorf, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Dr. Herbert H. Klement, Kleinbeckstraße 32c, 45549 Sprockhövel
Studienleiter Wolfgang Klippert, Am Hovestadt 20, 57489 Drolshagen
Martin Link, Dorfstraße 57, 35625 Hüttenberg-Rechtenbach

Karl Möller, 60 Grosvenor Street, GB-Cheltenham GL52 2SG
Dr. Klaus vom Orde, Limperstraße 23, 45657 Recklinghausen
Prof. Dr. Lutz E. v. Padberg, Bonhoeffer Straße 13, 48351 Everswinkel
Doz. Dr. Helmuth Pehlke, Forstbachweg 26, 35625 Hüttenberg-
Reiskirchen
Pfr. Dr. Markus Printz, Friedhofsweg 1, 75031 Eppingen-Adelshofen
Thomas Renz, 62 Gratton Road, GB-Cheltenham GL50 2BY
Doz. Dr. habil. Rainer Riesner, Amselweg 18, 72810 Gomaringen
Martin Sachs, Liebigstraße 87, 35392 Gießen
Seminarleiter Dr. Norbert Schmidt, Dürerstraße 43, 35039 Marburg
Doz. Dr. Eckhard J. Schnabel, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
P. Michael Schröder, Franzenburg 8, 35578 Wetzlar
Cand. theol. Claus Schwambach, Ludwig-Krapf-Straße 5,
72072 Tübingen
Rektor Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 35394 Gießen
Pfr. Therese Stähelin, Hardstraße 80, CH-4052 Basel
Christoph Stenschke, Department of New Testament, Kings College,
GB-Aberdeen AB9 2UB
Carsten Peter Thiede M.A., Friedrich-Ebert-Straße 52, 33102 Paderborn
Wiss. Ass. Friedemann Walldorf, Schiffenberger Weg 111,
35394 Gießen
P. Helmut Weidemann, Talstraße 14, 35394 Gießen
Assistent Manfred Wolf, Chrischonarain 200, CH-4126 Bettingen

