

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

75. Jahrgang Heft 3 August 2010

Unter Mitwirkung von

Thomas Kaufmann · Ulrich H.J. Körtner
Michael Meyer-Blanck · Konrad Schmid

herausgegeben von

Andreas Lindemann

Aus dem Inhalt

Michael Meyer-Blanck

Die fünf theologischen Hauptfächer auf 750 Seiten

Udo Schnelle

Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010.

Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der
Forschung

Wilfried Engemann

Homiletische Literatur zu Beginn des 21. Jahrhunderts.
Schwerpunkte, Problemanzeigen und Perspektiven (Teil II)

Ulrich Schröter

Theologie an Universitäten und Hochschulen in der DDR

Martin Honecker

Neue Literatur zu Ethik und Sozialethik. Nachtrag



Mohr Siebeck

THEOLOGISCHE RUNDSCHAU

75. Jahrgang 2010 Heft 3

Forschungsberichte

- Michael Meyer-Blanck*: Die fünf theologischen Hauptfächer auf 750 Seiten 251
Udo Schnelle: Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010.
Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung 265
Wilfried Engemann: Homiletische Literatur zu Beginn des 21. Jahrhunderts.
Schwerpunkte, Problemanzeigen und Perspektiven (Teil II) 304
Ulrich Schröter: Theologie an Universitäten und Hochschulen in der DDR 342
Martin Honecker: Neue Literatur zu Ethik und Sozialethik. Nachtrag 355

Diskussionsbeitrag

- Paul Silas Peterson*: Der neue Atheismus und die Geschichte des Christentums
(David Bentley Hart, *Atheist Delusions*) 364

Einzelbesprechungen

- Melanie Köblmoos*: Th.B. Dozeman/K. Schmid (Hg.), *A Farewell to the Yahwist* . . . 371
Henning Graf Reventlow: Ch. Vasantha Rao, *Ecological and Theological Aspects of
Some Animal Laws in the Pentateuch* 372
Michael Tilly: Joseph Dan, *Kabbalah* 375
Andreas Lindemann: Kurt Erlemann/Karl Leo Noethlichs/Klaus Scherberich/
Jürgen Zangenberg (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur* 377

Mitarbeiter dieses Heftes

Prof. Dr. Wilfried Engemann, Universitätsstr. 13–17, 48143 Münster – *Prof. Dr. Martin Honecker*, Auf dem Weiler 31, 53125 Bonn – *PD Dr. Melanie Köblmoos*, Fuhsbütteler Str. 533, 2237 Hamburg – *Prof. Dr. Andreas Lindemann*, An der Rebwiese 38, 33617 Bielefeld – *Prof. Dr. Michael Meyer-Blanck*, Weißenburgstr. 21, 53175 Bonn – *Paul Silas Peterson*, Marktgasse 15, 72070 Tübingen – *Professor Dr. Henning Graf Reventlow*, Laerholzstr. 29, 44801 Bochum – *Prof. Dr. Udo Schnelle*, Am Sandteich 31, 38376 Süpplingenburg – *OKR i.R. Ulrich Schröter*, Nöldnerstr. 43, 10317 Berlin – *Prof. Dr. Michael Tilly*, Im Mühlgarten 6, 65344 Martinthal

Die fünf theologischen Hauptfächer auf 750 Seiten

Michael Meyer-Blanck

Module der Theologie, 5 Bände in Kassette, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2009 / Palmedia Publishing Services GmbH, Berlin: PETER MOMMER, Altes Testament, 160 S.; HANNA ROOSE, Neues Testament, 159 S.; KLAUS FITSCHEN, Kirchengeschichte, 156 S.; FRANK SURALL, Systematische Theologie, 160 S.; ALEXANDER DEEG / DANIEL MEIER (unter Mitarbeit von JÜRGEN BELZ), Praktische Theologie, 156 S.

Kollegen, die diese fünf Bände angezeigt sahen, schlugen die Hände über dem Kopf zusammen: Wie kann man die gesamte Kirchengeschichte, die gesamte Praktische Theologie auf 150 Seiten präsentieren? Denn dies versucht in der Tat diese kleine Kassette mit fünf Bänden. Für das Grundstudium bzw. für das Bachelor-Studium in den neuen Studiengängen soll eine Einführung in die Denkweise der fünf Hauptdisziplinen der Theologie anhand des wichtigsten Grundwissens geboten werden. Schon an dieser Stelle kann – trotz der Abschnitte in den Bänden zur Systematischen und zur Praktischen Theologie – gefragt werden, ob nicht ein sechster Band über die Religions- und Missionswissenschaft sinnvoll gewesen wäre, da gerade eine theologische Urteilsbildung im Hinblick auf die anderen Religionen in letzter Zeit immer wichtiger geworden ist. Andererseits ist eben in Prüfungsordnungen allgemein die Fünzfzahl der Fächer geläufig. Zu bewundern ist auf jeden Fall die Planung, die es ermöglichte, alle fünf Bände zusammen zu produzieren und im Herbst 2009 erscheinen zu lassen.

1. Antworten befragen statt nur Fragen beantworten!

Das Bemerkenswerte besteht inhaltlich darin, dass zumindest die historischen Bände keinen Überblick anhand von einzelnen exemplarischen Themen, sondern das *Gesamte* des Grundwissens bieten wollen, aber eben in einer an Umfang und an Tiefe begrenzten Weise. Die Vorgaben machten die Aufgabe, einen Band der Reihe zu schreiben, von vornherein schwierig und wahrscheinlich für manchen angefragten Autor auch abschreckend. Liest man dann, dass die Frage des Pentateuchs auf 14 Seiten, der Römerbrief auf

1 Seite, die altkirchliche Dogmenentwicklung auf 17 Seiten¹ und die Liturgiegeschichte auf 2 [!] Seiten² abgehandelt wird, dann kann man das Erschrecken über die erzwungene Kürze nachvollziehen, besonders wenn es sich um das eigene Fach handelt. Je ferner andererseits die Gegenstände von der eigenen Arbeit sind, desto neugieriger wird man auch, wie denn wohl die neuesten Diskussionen dargestellt sein mögen und welche Akzente gesetzt werden. Gewiss eignen sich die Bände nicht für eine einführende Lektüre ohne didaktische Erschließung und Begleitung. Gerade lernpsychologisch gilt, dass sich Fakten nur nach der eigenständigen Erarbeitung und Problematisierung einprägen und nicht durch die bloße Lektüre. Aber das trifft andererseits auch für umfangreichere Darstellungen zu, die dann – wer wüsste das nicht als Prüfer in Examina – auch nur in Ausschnitten gelesen werden. Dabei ist allerdings das Problem nicht von der Hand zu weisen, dass viele kurz angerissene Einzelinformationen kein lebendiges Bild schaffen können, das sich bei der Lektüre einprägen kann. Um etwas behalten zu können, benötigt man viel an eindrucksvoller und so einprägsamer Lesezeit. Man denke nur an Bücher wie Gerhard von Rads alttestamentliche Theologie, an Rudolf Bultmanns Geschichte der synoptischen Tradition oder an Hans Lietzmanns grandiose Geschichte der Alten Kirche. Bei der Lektüre solcher umfangreichen Werke erschließt sich das Denken des jeweiligen Faches nicht durch bloße Informationen, sondern durch einen packenden Darstellungsstil, der einem bestimmten Denkstil entspricht und durch das Lesen in diesen hineinnimmt. Lehrbücher schreiben bedeutet darum – aus didaktischen, lernpsychologischen Gründen – nicht primär das Komprimieren von Informationen, sondern die Überlegung, wie man das Interesse des Lesers gewinnt und über viele Seiten behält. Denn (theologische) Bildung erfordert mehr als die zuträgliche Dosierung von Informationen. Notwendig ist der eigene Zugang zu der lehrend vermittelten Sache.

Die Autorinnen und Autoren des vorliegenden Werkes bemühen sich auf jeden Fall sehr darum, dass das von ihnen präsentierte, sehr begrenzte Fachwissen nicht im Modus des bloßen Auswendiglernens rezipiert wird. In der Regel sind darum die Fragen am Ende jedes größeren Abschnittes (im Band zum Alten Testament beispielsweise acht, in der Praktischen Theologie dreizehn Sammlungen von zwei bis vier Fragen) weniger Kontrollfragen, die zur Repetition von gelesenen Fakten auffordern, sondern Impulsfragen, die zur eigenen Urteilsbildung gedacht sind. Didaktisch bewusst nennt so Hanna Roose im Band zum Neuen Testament ihre Arbeitsanweisungen nicht

¹ Klaus Fitschen, Kirchengeschichte, 26–44.

² Alexander Deeg / Daniel Meier, Praktische Theologie, 24–26.

»Fragen«, sondern »Impulse«. Vielfach wird in den Bänden darauf hingewiesen, dass es beim Studium auf die eigene Urteilsbildung ankommt und die bloße Rezeption von Ansichten lehrender Autoritäten gerade für die Theologie als Form der Selbst- und Weltdeutung fatal wäre. Geradezu beschwörend heißt es mehrfach, dass die Theologie eine kritische Annäherung an die Deutungen anderer erfordert. In den exegetischen Bänden (besonders in demjenigen zum Neuen Testament) wird so immer wieder darauf hingewiesen, dass es sich bei einer Frage um eine in der gegenwärtigen Forschung höchst umstrittene Problematik handelt. Schön formuliert Peter Mommer: »Treten Sie mit Ihren Dozentinnen und Dozenten in einen Dialog – und befragen Sie deren Antworten statt nur Fragen zu beantworten.«³

So sind in allen Bänden gewisse Sicherungen eingebaut, die dem Missverständnis wehren sollen, als habe man mit dem Lesen der knappen Darstellungen »die gesamte Theologie« erfasst. Dass die Autoren jedoch Missverständnisse in Kauf genommen haben, verdient andererseits allen Respekt. Einen gewissen Ausgleich zu der Kürze suchen die Autoren dadurch zu schaffen, dass sie umfangreiche (10–12 Seiten), zum Teil ausführlicher kommentierte Literaturlisten anfügen.

2. *Altes Testament*

Schon die Inhaltsübersicht zeigt, dass dieser erste Band von PETER MOMMER⁴ den zünftigen Alttestamentler schrecken kann – enthält er doch auf jeweils knapp 50 Seiten die Themen, die sonst in eigenständigen umfangreichen Bänden zur Darstellung kommen! Hier findet sich in Kurzform eine *Geschichte Israels* und seiner Umwelt (»Die Welt des Alten Testaments«, 9–66), eine *Einleitung* (»Die Entstehung der einzelnen Bücher des Alten Testaments«, 67–137) und schließlich auch die Skizze einer *Theologie* (»Grundgedanken zu einer Theologie des Alten Testaments«, 139–148). Dabei könnte die unverhältnismäßige Kürze dieses letzten Kapitels in dem bereits ver-

³ Altes Testament, 148.

⁴ M. ist Oberstudienrat im Hochschuldienst in Bochum. Dort wurden die Lehramtsstudiengänge schon im Jahre 2002 auf das Bachelor / Master-Modell umgestellt; Bochum hatte damit auch den ersten Bachelor-Studiengang in der Theologie. M. schreibt im Vorwort selbst von dem »Stirnrunzeln«, das das Fehlen der Diskussion verschiedener Positionen hervorrufen könnte (7). Dabei ist M. etwas zu selbstkritisch, was etwa die Diskussion der verschiedenen Landnahmemodelle (39–44), die Überlegungen zu verschiedenen Übersetzungen des AT (59–66) oder die verschiedenen Identifizierungen des »Gottesknechtes« bei Deuterocesaja (95f.) zeigen.

brauchten Seitenumfang begründet sein oder der Verunsicherung in der Frage entsprechen, ob es überhaupt eine »alttestamentliche Theologie« gibt (oder nur eine Religionsgeschichte des antiken Israel). Dabei wagt es M. sogar, mit dem Ersten Gebot eine »Mitte« des AT anzugeben. Der Bezug auf dieses sei ein »gangbarer Weg, wesentliche Inhalte der alttestamentlichen Religion auch im Kontext des Christentums zu verstehen und im Kontext der eigenen Religion fruchtbar zu machen« (140). Hilfreich ist der an dieser Stelle hinzugefügte Hinweis, dass es sich beim AT immer um so etwas wie den Spiegel der offiziellen Religion handele, die von der »gelebten Religion« der Menschen, wie sie sich etwa in archäologischen Funden zeigt, deutlich unterschieden werden müsse. Diese kleine Bemerkung macht neugierig, denn mit dem Stichwort der »gelebten Religion« könnten sich Gesprächsfäden zu anderen Fächern ergeben.⁵ Leider ist dann aber an dieser so interessanten Stelle für weitere Bemerkungen kein Platz. Deutlich ist zudem, dass bei der Produktion der Bände offensichtlich keine Zeit blieb, für einige Querverweise zwischen ihnen zu sorgen. Insofern wird auch hier wieder die gut begründete, aber für die theologische Urteilsbildung wie für die kirchliche Praxis auch problematische Arbeitsteilung der fünf Disziplinen festgeschrieben. Positiv gewendet kann man sagen: Die Bände bleiben auf Entdeckungen und Ergänzungen in disziplinenübergreifenden Einführungsveranstaltungen angewiesen.

Der Band »Altes Testament« scheint mir von einer wohltuend unaufgeregten Nüchternheit geprägt zu sein, besonders was die Einleitungsfragen angeht. So wird die klassische Beschreibung der Pentateuchquellen (J, E, P) geboten, dabei aber die Problematik der Eigenständigkeit von E und der Frühdatierung von J aufgrund des dann für Jahrhunderte verstummenden Schöpfungsthemas beschrieben (67–77); und so endet die Überlegung zu Gericht und Zukunftshoffnung bei Amos (Am 5,14f.) mit einer offenen Frage an die Leser (107).

Nüchtern ist auch das Plädoyer für den Namen »Altes Testament«, der ja keinesfalls »überholt« bedeuten muss.⁶ M. votiert gegen den Begriff »Erstes Testament« folgendermaßen: »Nach unserem Verständnis setzt ein zweites Testament das erste außer Kraft« (9). M. lässt sich nicht von jeder neuen

⁵ Den Begriff der »gelebten Religion« mag man – so wie ich selbst – für redundant und letztlich für irreführend halten; das ändert aber nichts daran, dass es sich um eine wichtige Kategorie der neueren praktisch-theologischen Diskussion handelt, vgl. dazu A. Grözinger / G. Pfeleiderer (Hg.), »Gelebte Religion« als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002.

⁶ Hier ist M. in der Tat Recht zu geben – man denke nur an die Kirchenältesten, an eine Altstadt oder an ein Altbier!

Forschungshypothese beeindrucken, sondern urteilt (was etwa die umstrittenen Spätdatierungen angeht) eher zurückhaltend. Man gewinnt den Eindruck, dass durchaus noch ein Grundbestand der Forschungsmeinungen von vor 30 bis 40 Jahren Vertrauen verdient. So werden die Studierenden an das Bewährte und weniger an das Allerneueste gewiesen. Außerdem finden sich treffende Formulierungen: Die Bibel ist für M. Gottes Wort »in dem Sinn, dass sich in ihr das Wort Gottes offenbart, es ist nicht damit identisch« (13; vgl. 34 zur Unterscheidung von historischer und religiöser Wahrheit).

Was allerdings die exegetischen Methoden wirklich bedeuten, wird anhand deren äußerst knapper Erklärung (17–27) nicht deutlich, weil Textbeispiele fehlen. Demgegenüber erschließt etwa das archäologische Beispiel zur Rekonstruktion der Belagerung Jerusalems durch die Assyrer im Jahre 701 gut den Zusammenhang historischen Forschens und theologischen Deutens (37f. 50f.). Einleuchtend heißt es schließlich zum Thema der Zuordnung beider Testamente: »So berufen sich am Ende beide, Judentum wie Christentum, mit gleichem Recht oder Unrecht auf das AT. Bei aller Verschiedenheit sind sie sich aber darin einig, dass sie den kommenden Gott und seine Herrschaft erwarten, die unter den Bedingungen menschlicher Existenz immer nur »wie durch einen Spiegel« zu erkennen ist.« (145)

3. Neues Testament

Wie schon der Band zum Alten Testament ganz auf das Hebräische verzichtete, so richtet sich auch HANNA ROOSES Buch⁷ »an interessierte Leser ohne Griechischkenntnisse und ohne umfangreiche historische oder theologische Vorkenntnisse« (Vorwort, 7). Auch hier heißt es, die durch die Texte aufgeworfenen Fragen und Probleme hätten »Vorrang vor möglichen Antworten« (ebd.). In dem Buch findet sich ein erster methodischer Teil (»Fragen der neutestamentlichen Wissenschaft an die biblischen Texte«, 9–45), dem sich dann Abschnitte zu Paulus (47–80), den synoptischen Evangelien (81–105), der Apostelgeschichte (107–114) und schließlich zum Corpus Johanneum, den übrigen Briefen und der Apokalypse (115–144) sowie einige Bemerkungen zum Kanon (145–148) anschließen.

Zurückhaltender als Peter Mommer ist R. hinsichtlich der theologischen Hermeneutik des NT. R. formuliert gleich einleitend: »Die Frage, ob bzw. inwiefern die biblischen Texte »Wort Gottes« sind, liegt außerhalb der histo-

⁷ R. ist Professorin für Biblische Theologie mit dem Schwerpunkt Neues Testament und Religionspädagogik an der Universität Lüneburg.

risch-kritischen Exegese. Sie untersucht nur die menschliche Dimension dieser Texte, ohne ein Urteil darüber zu fällen, inwiefern wir hier dem »Wort Gottes« begegnen.« (10; eine ähnliche Bemerkung beschließt das Buch, 148.) R. geht es u.a. darum, mit Nichtchristen »ohne Missionierungsdruck ins Gespräch zu kommen« (ebd.). Das ist in der Tat für den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule zentral. Andererseits könnte dieser Gedanke auch zu einer falschen Trennung zwischen den theologischen Fächern führen. Denn R.s Urteil trifft zwar auf die historisch-kritische Methode zu, aber nicht auf das Fach Neues Testament insgesamt einschließlich der Theologie und Hermeneutik. So kann die systematische Frage nach dem für den Glauben Entscheidenden (nach dem »Wort Gottes«) von der Dogmatik nicht ohne Bezug auf die biblischen Texte geklärt werden. Dogmatik als Suchbewegung benötigt die theologische Deutung auf der Höhe der historischen Forschung und damit die neutestamentliche Theologie. Im vorliegenden Band wird dagegen stillschweigend vorausgesetzt, dass die Frage der »neutestamentlichen Wissenschaft« mit der historisch-kritischen Exegese identisch sei. Es fehlen entsprechende Hinweise auf die neutestamentliche Theologie und Hermeneutik. Die damit vertretene »Trennung« zwischen der »historischen Ebene« und der »Ebene unseres (christlichen?) je individuellen Glaubens« (10) lässt sich gerade im Religionsunterricht nicht durchhalten.⁸ Dass es bei allen Arbeitsschritten um Inhalte geht, zeigt gleich das Beispiel zur Übersetzung – übrigens mit der empörend ideologisierenden Übersetzung von Röm 10,4 aus der »Bibel in gerechter Sprache« (14). Wenn da der Vergleich der Übersetzungen keine Neugier hervorruft – dann ist wohl auch sonst nichts zu machen.

Im Folgenden bietet R. dann viele didaktisch gut aufbereitete Grundinformationen mit hilfreichen Tabellen und Textbeispielen wie zur Motivik von Wundererzählungen (22f.), zum synoptischen Vergleich (29–34) oder zur Frage nach dem historischen Jesus (35–37). Es folgen Hinweise zu verschiedenen alternativen Auslegungsmethoden; an dieser Stelle wären Verweise und Abstimmungen beim AT- und NT-Band gut gewesen.

Auch im Paulusteil gibt es hilfreiche Tabellen (u.a. 56f. zur Vita) und wieder die Präsentation nicht geklärter Probleme (etwa 64f. zu Abfassungszeit und -ort des Philipperbriefes). R. formuliert offensichtlich bewusst die

⁸ Im RU geht es immer um die Unterscheidung des Redens über Religion vom religiösen Reden selbst, aber nicht um die Trennung oder die Beschränkung auf nur eine Seite. Bildend wirkt der kontrollierte Wechsel zwischen beiden Sichtweisen. Das gilt gerade auch für Nichtchristen im RU. Außerdem denke ich, dass man nur durch diese doppelte Perspektive auch evangelikal geprägten Studierenden den Weg zur neutestamentlichen Wissenschaft ebnet.

offenen Fragen, ohne selbst die Antwort vorzugeben. So geschieht es auch beim Markusschluss (88f.) wie bei der Frage der Historizität der Darstellungen in der Apg (112f.). Das ist didaktisch geschickt, wie sich überhaupt der Band von R. durch zahlreiche und einfallsreiche Impulse zur eigenen Urteilsbildung auszeichnet. Schade finde ich es aber, dass hier (wie in allen Bänden der »Module«) Lesehinweise nicht bei den angesprochenen Problemstellungen gegeben werden, sondern dass sich diese nur gesammelt in einer abschließenden Gesamtbibliographie finden.

Erfreulicherweise überschreitet R. im Pauluskapitel ihre eigene Begrenzung auf das Historische, indem sie die großen Theologumena – u.a. »für uns gestorben«, Opfergedanke, Rechtfertigungslehre – auch theologisch diskutiert (66–74). Unklar bleibt mir in dem bemerkenswerten Abschnitt 3.4 zum *λόγος* (74–80) das Verhältnis von Christologie und Toraverständnis bei Paulus (77f.). Treffend heißt es dann zum jüdisch-christlichen Dialog, wir müssten prinzipiell damit rechnen, »dass Matthäus eine Position vertreten könnte, die uns persönlich nicht »gefällt« und mit der wir uns kritisch auseinandersetzen sollten« (96).

4. Kirchengeschichte

Vor kurzem erzählte mir ein kirchenhistorischer Kollege, dass er für seine Vorlesungen »Kirchengeschichte I bis V« etwa 3000 Seiten Text geschrieben habe, weil der lange Zeitraum, der ökumenische Horizont und die soziokulturellen Bedingungen eben eine derart differenzierte Darstellung auch für die Studierenden erforderten. Geht man davon aus, dann stehen für den »Modul«-Band gerade 5% dieses Umfangs zur Verfügung! KLAUS FITSCHEN⁹ hält sich entsprechend nach motivierenden Eingangsworten »Wer keinen Gefallen findet am Studium der Geschichte, ist eine grobe Sau« (7) nur kurz mit methodologischen Erwägungen auf und stellt dann die fünf Teile der Kirchengeschichte so ausführlich wie hier möglich dar: das antike Christentum (21–46), das Mittelalter (47–72), die Reformation und ihre Folgen (73–94), die Neuzeit (95–116) und die kirchliche Zeitgeschichte (117–147). Damit ist der Platz erschöpft, und es folgen die Literaturhinweise. Bei diesen ist besonders die Bemerkung zu den Internetquellen wichtig: Diese seien zwar im Blick auf Abbildungen und Quellentexte wichtig, setzen aber einen bereits erworbenen Grundbestand an »Informationen aus se-

⁹ F. ist Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte (mitsamt der Geschichte des Antiken Christentums) an der theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

riöser Literatur« voraus (149). Ermutigend klingt – zumal nach der Lektüre der beiden exegetischen Bände – auch das Eingangsvotum, »dass in der Kirchengeschichte vieles nicht umstritten und diskutabel ist, sondern lebenslang gilt« (9).

Erhellend sind trotz der Kürze die Bemerkungen zur Entwicklung der Kirchengeschichte als Disziplin sowie zu ihrer Einordnung in die nichttheologische Geschichtsschreibung. Hier wird etwa kurz und präzise vermerkt, dass die historiographische Kategorie der »Konfessionalisierung« den komplexen »Prozess der Ausbildung konfessioneller Identitäten in der Frühen Neuzeit« meint, »bei dem die Rechts-, Kunst-, Sozial- und Politikgeschichte eine ebenso große Rolle wie die Kirchengeschichte spielte« (16). Sehr kurz wird hier auch das Verhältnis von »Dogmengeschichte« und »Theologiegeschichte« (die letztere unter Einschluss der von der Kirche abgelehnten Lehren) geklärt (17).

F. wählt für die Antike nicht den geläufigen Ausdruck »Alte Kirche«, sondern spricht vom »antiken Christentum«, weil er damit die Inkulturation in die antike Welt betonen will (21). Faszinierend in ihrer Klarheit fand ich die Darstellung der altkirchlichen Lehrentwicklung, die von der Trinitätslehre Tertullians und Origenes' (26–29) über die Inkulturationsbedingungen des frühen Christentums (30–35)¹⁰ bis zu den großen Streitigkeiten des 4. und 5. Jh.s führt (36–46).

Zum Mittelalter wird festgestellt, dass es zwar nicht finster war, dass aber die Reformation einen auch zivilisatorisch notwendigen Bruch bedeutete (47). Im Zusammenhang der Entstehung des christlichen Europa werden die römische Liturgie als »erfolgreicher Exportartikel« (51) und die Rolle des Mönchtums (51–54) herausgestellt. Kurz und präzise werden die Problematik des »filioque« sowie die damit zusammenhängende Entfremdung und Trennung von Ost- und Westkirche erklärt (60–62). Bei der Beschreibung der Scholastik und der Gottesbeweise, die auf das Verhältnis von Glaube und Vernunft führen (65–68), wäre wiederum eine Verbindung zur Systematischen Theologie hilfreich gewesen.

Der Leser wird neugierig, wenn er erfährt, dass es bei Luther »wohl 1518« (75) zu seiner reformatorischen Entdeckung kam; leider geschieht das jedoch ohne weitere Hinweise auf diesen zwei Seiten (!) zu Luther (74–76).

¹⁰ Hier bleibt dann eine einzige Seite für das altkirchliche Mönchtum (32f.).

In demselben Abschnitt werden auch das konfessionelle Zeitalter¹¹, Pietismus und Aufklärung behandelt.

Bei der Einleitung zur Neuzeit ist nicht ganz klar, was der Student darunter genau verstehen soll – wurde doch zuvor schon die Aufklärung bis zu Kant behandelt, während jetzt von der »Zeit nach dem Dreißigjährigen Krieg« die Rede ist (95). Der Schwerpunkt der Darstellung liegt dann aber doch auf dem 19. Jh., wobei besonders der Abschnitt zum Katholizismus hervorzuheben ist (111–116; vgl. 121 f.).

Völlig zutreffend, aber in der Darstellungsweise ein bisschen verwirrend sind die Angaben zur Abschaffung des Religionsunterrichts in der Novemberrevolution 1918 (104) und zu seiner Garantie in der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (118).¹² Prägnant wird schließlich die Kirche in der DDR beschrieben. Hier kam es nach F. zur »Neuaufgabe des Kirchenkampfes in der sozialistischen Diktatur«, wozu das Fazit formuliert wird: »Die gottlosen Phrasen wechselten, die Rituale blieben die gleichen.« (133) In diesem Abschnitt (133–136) geht die sachliche Darstellung in ein den Leser packendes Engagement über.

5. Systematische Theologie

Der Stoffumfang der Systematik umfasst bekanntlich die Dogmatik, Ethik und Religionsphilosophie bzw. Fundamentaltheologie, so dass dazu wie beim Alten Testament wiederum drei Bände gehören würden. FRANK SURALL, Privatdozent für Sozialethik und Systematische Theologie in Bonn, teilt den Stoff aber gerade nicht so auf, sondern verwendet die Hälfte des Umfangs für die Grundfrage, was denn »Systematische Theologie« bedeutet und welche ihre Arbeitsweisen sind. Nach kurzen Vorbemerkungen zum vorliegenden Buch und zur theologischen Enzyklopädie (9–17) folgen Überlegungen zu den Quellen Bibel, Bekenntnisse und außertheologische Bezugstexte (37–61) sowie eine Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Kirche (62–77). Gerade dieser Abschnitt ist wichtig – könnte man doch bei einem Bachelor-Studiengang, der weder auf das Pfarramt noch auf das Lehramt hinführt, fragen, ob dieser überhaupt noch etwas mit der Kirche zu tun

¹¹ In der Bemerkung, dass die tridentinische Liturgie zur Norm »bis ins 20. Jahrhundert hinein« wurde (86), hätte man ebenso knapp und genauer formulieren können: »bis zum Messbuch Pauls VI. 1970«.

¹² Es stimmt nicht, dass Günter Dehn vor 1945 »sein Amt nie antreten« konnte (123): Im WS 1931/32 und im SS 1932 lehrte er trotz schwerster Störungen in Halle, vgl. G. Dehn, *Die alte Zeit, die vorigen Jahre*, München 1962, 263–285.

habe, merkt S. an (11). Erst im zweiten Teil werden Dogmatik (78–81), Theologische Ethik (92–116), Fundamentaltheologie (117–120) sowie schließlich die Wahrnehmung der anderen Religionen, die neuere Theologiegeschichte und gegenwärtige systematisch-theologische Tendenzen angesprochen (121–152).

Insofern werden hier – anders als in den drei historischen Bänden – nicht die Grundinformationen des Faches dargestellt, sondern die Informationen zum Fach, also die Grundfragestellungen, unter denen Einsichten formulierbar werden. Positiv anzumerken ist, dass der kurze Abschnitt zur theologischen Enzyklopädie (13–17) stellvertretend für alle Bände Orientierung gibt. Das ist wichtig, damit man nicht nur einzelne theologische Module studiert, sondern Theologie. Da die Systematische Theologie mehr eine Art des geordneten Fragens ist als eine Sammlung von verbindlichen Antworten, ist diese mehrperspektivische Zugangsweise angemessen. Freilich müssen es die Studierenden auch lernen, diese Haltung des Fragens an den Gegenständen der materialen Dogmatik und Ethik einzuüben. Dazu kann das Buch von S. den Weg weisen. Dabei werden auch in diesem Buch durchaus Inhalte thematisiert. So beginnt die Darstellung mit einer Art Prolegomenon über den christlichen Glauben an die Offenbarung in Jesus Christus (18–28). Mit diesem Einstieg ist sofort klar, worum es der christlichen Theologie geht: um das vertrauende »als« im Verhältnis zu dem historischen Jesus, eben als dem im Glauben bekannten Christus (21).

Dabei beschreibt S. die Systematik in der Weise, wie diese seit der Transformation der Theologie im 19. Jh. geläufig geworden ist, nämlich als eine Glaubenslehre (28–36) und nicht nur bzw. primär als eine Schriftlehre. Dies gilt, wengleich die Bibel auch nach diesem Band eine »grundlegende Quelle« der Systematischen Theologie bleibt (39–51). Aber es geht eben immer um die Vermittlung mit dem gegenwärtigen Daseins- und Wahrheitsbewusstsein, so dass sich *sola scriptura* und *sola experientia* (48) miteinander verbinden. Schön formuliert S.: »Die Schriftautorität wird nicht mit dem Ersatz eigener Reflexionen durch wortgetreue biblische Versatzstücke gewahrt« (50) und evangelisch ist nicht die Formel »Schrift und Tradition«, sondern die Schrift *in* der Tradition (55). Damit ist einer schrifthermeneutischen Naivität wie einer aktualistischen religiösen Befindlichkeit zugleich der Boden entzogen – wobei auch Literatur, Bilder, Musik und Film, christliche Zeitgenossenschaft und Kritiker des Christentums zu den systematisch-theologischen Quellen zu zählen sind (57–61). An dieser Stelle zeigt sich, wie fruchtbar und wie notwendig es ist, die Erwägungen zur Frage des »Wortes Gottes« im alttestamentlichen und neutestamentlichen Band der »Module« systematisch einzuholen.

Im Teil über das Verhältnis von Wissenschaft und Kirche erreicht die Reflexion ein angemessen hohes Niveau, wenn etwa das empiristische (naturwissenschaftliche) Wissenschaftsparadigma als *positionell* gekennzeichnet (64) und dann festgestellt wird, dass das Wissen um die eigene Grenze »die Theologie vor einer leichtfertigen Identifizierung mit ihrem Gegenstand« bewahrt (70). Der Gegenwartsbezug und die erkennbare Positionalität machen die Systematische Theologie unverzichtbar für die Kirche (77) – und für die Wissenschaft insgesamt, möchte man hinzufügen.

Entsprechend diesen differenzierten und hilfreichen Überlegungen (besonders für Studierende als Anfänger im »Hause der Wissenschaften«) fallen dann die Bemerkungen zur materialen Dogmatik und Ethik sowie zur Fundamentaltheologie äußerst knapp aus (78–120).¹³ So charakterisiert S. sein eigenes Buch selbst als »Fundamentaltheologie für Anfänger« (120). Dem entsprechen die Bemerkungen zu den anderen Religionen und zur Theologiegeschichte (126–140); dabei hätte ich auf diesen Teil lieber verzichtet und die klassischen Positionen (Schleiermacher, Barth) anhand von exemplarischen Problemstellungen der materialen Dogmatik entfaltet. Auf jeden Fall aber kann man sagen, dass der grundlegende Ansatz bei S. eine gute Orientierung zur Theologie insgesamt gibt und damit im Konzert der fünf Bände eine zentrale Aufgabe erfüllt.

6. Praktische Theologie

Auch bei der Praktischen Theologie handelt es sich um eine systematische Theoriebildung. Ihre Quellen sind jedoch über die schriftlichen hinaus auch die aktuellen Praxisformen der Christen, ja religiöse Praxisformen in der Kirche und im Umfeld der Kirche überhaupt. Mit der Pluralisierung der Praxisformen aber hat sich die Praktische Theologie zu einer grandiosen Unübersichtlichkeit entwickelt. Aus der klassischen Exegese und Aneignung kirchlicher Quellen (Predigten, Liturgien, Katechismen, Kirchenordnungen etc.) wurde die empirische Erforschung religiöser Praxis und eine fundamentale religionssoziologische und religionspsychologische Theorie der Aneignung und Mitteilung glaubender Gewissheit. Das Vielfältige und gleichzeitig kaum Fassbare wird in den Grundrissen und Handbüchern der Praktischen Theologie der letzten Jahrzehnte deutlich. An die Stelle der einfachen Gliederung in die kirchlichen Arbeitsfelder Homiletik, Poimenik, Katechetik usw.

¹³ Offensichtlich der Kürze geschuldet ist die unglückliche Formulierung, dass die Sakramente »das Heilsgeschehen sinnlich veranschaulichen« (88).

traten perspektivische Gliederungen¹⁴ bzw. komplizierte Matrix-Konstrukte.¹⁵ Eine einfache Gliederung nach den Arbeitsfeldern ist nun nicht mehr möglich und ein »Modul« von 150 Seiten eine gehörige Herausforderung.

ALEXANDER DEEG, inzwischen Leiter des EKD-Zentrums für Predigtkultur in Wittenberg, und DANIEL MEIER, Akademischer Rat am Institut für Christliche Publizistik an der Universität Erlangen-Nürnberg, lösen das Problem ähnlich wie Frank Surall, so dass man das Buch als »Prolegomena der Praktischen Theologie« bezeichnen könnte. Die Autoren entscheiden sich für eine Mischform der verschiedenen Gliederungsmöglichkeiten und können dabei selbstverständlich nicht den Stoff selbst entfalten, sondern wichtige Fragestellungen nahe bringen, mit denen man sich die Inhalte selbst erschließen kann. Dabei vollbringen D. und M. das Kunststück, das Fach in zwei Gliederungsformen hintereinander darzustellen (wobei die beiden Teile nicht einfach den beiden Autoren entsprechen!).

Nach einer kurzen Hinführung (»Zugänge zur praktischen Theologie«, 9–22) folgen die Handlungsfelder (23–68); neben den klassischen werden hier auch die Diakonie und Publizistik angesprochen. Danach erfolgt ein zweiter Durchgang unter der Überschrift »Zentrale Themen in praktisch-theologischer Reflexion« (69–138), wo »Religion«, »Kirche«, »Kultur«, »Massenmedien« und »Sprache« thematisiert werden.¹⁶ Im Schlussabschnitt »Praktische Theologie als Wissenschaft« (139–146) wird diese als »Übung vernetzten Denkens« beschrieben, und die Netzskizze zu den sieben Handlungsfeldern und den fünf zentralen Themen¹⁷ entspricht in etwa dem von G. Otto 1986 vorgelegten Schema. Dabei fällt allerdings auf, dass Verbindungslinien *zwischen den einzelnen Handlungsfeldern* nicht eingezeichnet sind. Diese sollte man

¹⁴ So bei Gert Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie*, München 1986 (=Bd. 1); *Handlungsfelder der Praktischen Theologie*, München 1988 (=Bd. 2). Dazu vgl. M. Meyer-Blanck, *Neuere Entwürfe zur Praktischen Theologie*, ThR 64 (1999) 197–216.

¹⁵ So im Gütersloher »Handbuch der praktischen Theologie«, von dem zwischen 1981 und 1987 die umfangreichen Bände 2, 3 und 4 erschienen, während der Band 1 (Theorie) für immer ausblieb; zu diesem Kuriosum vgl. Peter C. Bloth, *Entwicklungen der Praktischen Theologie in den letzten zwei Jahrzehnten*, ThR 61 (1996) 413–464. Dieses Gütersloher Handbuch ist auch ein Spiegel der Ausdehnung der kirchlichen Arbeitsformen von der Parochie in zahlreiche funktionale Dienste.

¹⁶ Das entspricht der Unterscheidung von »Reflexionsperspektiven« und »Handlungsfeldern« bei G. Otto, Bd. 1 (s. Anm. 14). Bei Otto findet sich auch eine zusammenfassende tabellarische Darstellung (71).

¹⁷ 140; vgl. 20 die noch komplexere Skizze sowie 69f. die Lese- und Arbeitsanweisungen dazu.

in einer 2. Auflage wenigstens thematisieren – man denke nur an die Verbindungen zwischen Homiletik und Liturgik, die durchaus ausbaufähig sind.

Durchaus sympathisch ist es mir, dass mit diesem Band eine Art Vermittlungstheologischer Ansatz vorliegt, der keinen künstlichen Gegensatz zwischen allgemeiner religionstheoretischer Orientierung des Faches einerseits und der Konzentration auf die pastorale Berufspraxis andererseits konstruiert (wobei das zweite bisweilen abwertend »clerical paradigm« genannt wird). Der Band verfolgt bewusst ein »komplementäres«, kein »substitutives« Modell praktisch-theologischer Ansätze (11). Die wichtige Anfrage, ob es die »natürliche Religion« des Menschen denn überhaupt gibt, findet sich nur kurz und etwas versteckt (72).

Hinzuzufügen ist, dass einige Impulse sehr einfallsreich und weiterführend sind; man vergleiche z.B. auf S. 21 die Analyse von Bette Midlers »From a distance« in biblischer, historischer, empirischer und ästhetischer Perspektive sowie auf S. 109 den Impuls zu Form und Inhalt der christlichen Botschaft (im Abschnitt »Kultur«). In dem Buch ist eine Menge an Theorien verarbeitet und auch gut erklärt (vgl. besonders 130–134 zur Semiotik).¹⁸ Das Studium der (Praktischen) Theologie wird insgesamt durch die prägnant formulierte Einsicht gefördert werden: »Religion mag ein individuelles Phänomen sein, ein privates ist sie nicht.« (75)

7. Fazit

In mancher Hinsicht kann man gewiss Zweifel haben, ob diese Bände allein zu einem Grundstock an theologischer Bildung führen werden. Die Autoren selbst gehen davon nicht aus, sondern sie rechnen mit der Notwendigkeit einer guten Lehre. Selbst haben sie auf jeden Fall alle Sorge dafür getragen, dass das bloße Auswendiglernen von wenigen Fakten den Rezipienten mindestens ein schlechtes Gewissen verursacht. Bei allem fragmentarischen Wissen soll ein Bewusstsein dafür bleiben, dass es in der Theologie um den

¹⁸ Allerdings hat Niklas Luhmann die Religion nicht als »Kontingenzbewältigung« beschrieben (74). Luhmann spricht zwar von der »Kontingenzformel Gott« (Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt/M. 2000, 147–186) bzw. von der Überführung unbestimmbarer Kontingenz in bestimmbare (Funktion der Religion, Frankfurt/M. 41996 [1982]); der Begriff »Kontingenzbewältigung« geht jedoch zurück auf Hermann Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Darmstadt 1986, 160–178. Demgegenüber wäre dieser Gedanke für Luhmanns nicht am Subjekt orientierte Religionstheorie fremd. – Der Verzicht auf Fußnoten in den »Modulen« bringt eben doch gewisse Probleme mit sich.

Zusammenhang von Wissen und Deuten, von Fakten und Personen, von Beweisen aus den Quellen und Wissen um das nicht Beweisbare geht.

Da die Autoren sämtlich mit Lesenden ohne Vorwissen rechnen, dürften die Bände über die Studierenden hinaus auch für die Hand von wissenschaftlich interessierten Laien geeignet sein, die sich einen Überblick zu den Argumentationsmustern evangelischer Theologie verschaffen wollen. Bekanntlich setzen viele Glaubensbücher allzu »existenziell« an, indem sie an den Alltag und persönliche Erlebnisse anknüpfen. Gerade damit aber befriedigen sie meist nicht das Informationsbedürfnis hinsichtlich der theologischen Argumentationslogik.¹⁹ Bei diesen Bänden hingegen wird davon ausgegangen, dass die Leser zu eigenen Verknüpfungsleistungen von Wissenschaft und Wirklichkeit fähig sind und darum eine kurzgefasste, niveauvolle Übersicht ohne unnötige Schnörkel wünschen. Ohne Einschränkung kann man von diesen fünf »Modulen« sagen: Manches fehlt und manches wird zu kurz abgehandelt, aber alles führt an den Stil und an das Niveau der akademischen Theologie heran. Damit können nicht zuletzt auch interessierte Laien verstehen, wie die fünf Hauptfächer der evangelischen Theologie heute funktionieren.

Freilich wird eben durch die »Module« auch an vielen Stellen deutlich, dass die schieflich-friedliche Aufteilung in fünf Fächer, wie sie den akademischen Betrieb kennzeichnet, nicht unproblematisch ist. Es darf jedenfalls nicht zufrieden stellen, wenn die Studierenden Wege über die Fächergrenzen suchen sollen, die ihnen in der Lehre nicht aufgezeigt werden.

¹⁹ Oftmals wird damit das Argumentationsniveau, das einem akademisch gebildeten Nichttheologen angemessen ist, unterschritten. Es gibt ja nicht nur das Bedürfnis nach evangelischer »Spiritualität«, sondern auch noch den Wunsch nach evangelischer Klärung von Sachverhalten.

Aus der Literatur zum Johannesevangelium 1994–2010

Erster Teil: Die Kommentare als Seismographen der Forschung

Udo Schnelle

CHRISTIAN DIETZFELBINGER, Das Evangelium nach Johannes I.II (ZBK.NT 4.1/2). Theologischer Verlag, Zürich 2001, 406 S./387 S. – FRANCIS J. MOLONEY, Belief in the Word. Reading John 1–4. Augsburg Fortress, Minneapolis 1993, 230 S. – DERS., Signs and Shadows. Reading John 5–12, Augsburg Fortress, Minneapolis 1996, 231 S.; – DERS., Glory not Dishonor. Reading Joh 13–20 (21). Augsburg Fortress, Minneapolis 1998, 217 S. – DERS., The Gospel of John (Sacra Pagina 4). The Liturgical Press, Collegeville 1998, XXII + 594 S. – LUDGER SCHENKE, Johannes: Kommentar. Patmos, Düsseldorf 1998, 443 S. – UDO SCHNELLE, Das Evangelium nach Johannes (ThHK 4). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1998.⁴2009, XXVIII + 346 S. – MARK W.G. STIBBE, John, Readings: A New Bible Commentary. JSOT Press, Sheffield 1993, 224 S. – MICHAEL THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12 (RNT). Pustet, Regensburg 2009, 903 S. – HARTWIG THYEN, Das Johannesevangelium (HNT 6). Mohr Siebeck, Tübingen 2005, XII + 796 S. – SJEFF VAN TILBORG, Das Johannesevangelium. Ein Kommentar für die Praxis. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2005, 320 S. – KLAUS WENGST, Das Johannesevangelium I/II (ThKNT 4.1/2). Kohlhammer, Stuttgart 2000.2001, 399 S./350 S. – ULRICH WILCKENS, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998.²2000, VIII + 353 S.

I. Einleitung

Bis in die 1970er Jahre hinein hatte die Johannesinterpretation R. Bultmanns¹ an vielen Orten einen kanonischen Rang. Dies zeigte sich im akademischen Unterricht, in den damals neu erschienenen Kommentaren² und in zahlreichen Monographien bzw. Lehrbüchern, die Bultmanns historischen

¹ Vgl. R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II), Göttingen ¹⁹1968 (=1941).

² An Bultmanns Kommentar orientierten sich nachhaltig: S. Schulz, Das Evangelium nach Johannes (NTD 4), Göttingen 1972; Jürgen Becker, Das Evangelium nach Johannes I.II (ÖTK 4/1.2), Gütersloh ³1991.

und theologischen Urteilen fast vollständig folgten.³ Nun orientiert sich die Erforschung des Vierten Evangeliums seit ca. drei Jahrzehnten neu. Der Wandel betrifft alle zentralen Bereiche der Johannesexegese – sowohl die methodischen Voraussetzungen als auch alle religionsgeschichtlichen und theologischen Zentralfragen des 4. Evangeliums (Gnosis, Inkarnations- und Kreuzestheologie, Eschatologie, Sakramente, Pneumatologie, Verhältnis zu den Synoptikern, vorjohanneische Quellenschriften). Wie sehr die Johannesforschung in ihrer ganzen Breite von dieser Entwicklung betroffen ist, zeigen vor allem die seit 1993/94 erschienenen wissenschaftlichen Kommentare zum Johannesevangelium. Kommentare sind Seismographen der Forschung, weil sie am zuverlässigsten die Veränderungen im Denken anzeigen. Obwohl sie naturgemäß in vielen Einzelfragen differieren, repräsentieren sie dennoch in unterschiedlicher Weise die Einsicht, dass bisher überwiegend anerkannte Lösungsmodelle nicht mehr hinreichen, um die literarische Gestalt, den religionsgeschichtlichen Standort und die Theologie des Johannesevangeliums zu erfassen. Dabei ist der Kommentar von R. Bultmann immer noch das Referenzwerk, von dem man sich absetzt oder dem man zustimmt, so dass Bultmanns Thesen in der folgenden Darstellung jeweils den Ausgangspunkt bilden, von dem aus die entscheidenden methodischen Weichenstellungen und inhaltlichen Neuansätze benannt werden.

II. Der Neuansatz in der Textwahrnehmung

R. Bultmann steht mit seiner Johannesinterpretation in der Tradition einer stark literarkritisch orientierten Exegese, wie sie um die Jahrhundertwende z.B. von Hans Hinrich Wendt⁴, Julius Wellhausen⁵ und Eduard Schwartz⁶ betrieben wurde.⁷ Ziel dieser Arbeiten war es, den vorliegenden Text des Johannesevangeliums durch eine eingehende Analyse seiner Vor- und Nachge-

³ Vgl. das Johannes-Kapitel bei H. Conzelmann, Grundriß der Theologie des Neuen Testaments, München ²1968, 351–390; Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin 1975, 410–460.

⁴ Vgl. H.H. Wendt, Das Johannesevangelium, Göttingen 1900; Ders., Die Schichten im vierten Evangelium, Göttingen 1911.

⁵ Vgl. J. Wellhausen, Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium, Berlin 1907; Ders., Das Evangelium Johannis, Berlin 1908.

⁶ Vgl. E. Schwartz, Aporien im vierten Evangelium, NGWG.PH (1907) 342–372; (1908) 115–148.149–188. 497–560.

⁷ Zur Forschungsgeschichte vgl. W. Schmithals, Johannesevangelium und Johannesbriefe (BZNW 64), Berlin 1992, 100 ff.

schichte zu erklären. Ausgangspunkt der Überlegungen Bultmanns war die Hypothese, dass ein Redaktor das durch äußeres Einwirken in Unordnung gebrachte und verstümmelte ursprüngliche Johannesevangelium⁸ nicht nur wieder in Ordnung zu bringen versuchte, sondern es auch mit Zusätzen versah, um in seinen Augen bedenkliche theologische Aussagen abzumildern. Freilich ist nach Bultmanns Ansicht diesem Redaktor die Wiederherstellung der ursprünglichen Textfolge nicht gelungen, so dass sich nun der Exeget der Neuzeit dieser Aufgabe annehmen muss. Nicht das Evangelium in seiner Endgestalt ist Gegenstand der Interpretation, sondern ein von allen Zusätzen gereinigter, in die ursprüngliche Reihenfolge gebrachter Text. Im Mittelpunkt der Auslegung Bultmanns steht also nicht das überlieferte Johannesevangelium, sondern die gestalterische Kraft des Exegeten, dem es gelingt, das Problemnäuel zu entwirren, indem er die diachrone und synchrone Struktur des Evangeliums durch zwei dreischichtige Traditions- bzw. Redaktionstheorien erklärt. Zu den joh. Traditionen gehören 1) eine Semeia-Quelle, 2) eine Offenbarungsreden-Quelle und 3) die Vorlage für die Passionsgeschichte. Die Entstehungsgeschichte des Johannes-Evangeliums setzt 1) mit den Traditionen ein; es folgt 2) der Evangelist Johannes, der das Material zu ordnen, zu ergänzen und zu interpretieren versucht und 3) die »kirchliche Redaktion«, auf die die unbefriedigende Textfolge und die theologischen Spannungen innerhalb einzelner theologischer Lehrstücke (vor allem im Bereich der Sakramente und der Eschatologie) zurückgehen. Schließlich wird das Evangelium religions- und theologiegeschichtlich eingeordnet (gnostischer Erlösermythos, »kirchliche Redaktion«) und einer Interpretationsmethode unterworfen, die es angeblich selbst vertritt (Entmythologisierung, existentielle Interpretation).

Die Aporien dieses Ansatzes sind seit gut drei Jahrzehnten deutlich⁹: Die Konzentration auf die Vorgeschichte des Textes führt zu einer Vernachlässigung der Makrostruktur des vorliegenden Evangelientextes. Die Behauptung eines besseren Textsinnes und literarkritisch verwertbarer Spannungen in der Textabfolge reichen allein nicht aus, um durch Textumstellungen und das Ausscheiden angeblich sekundärer Passagen die »ursprüngliche« Gestalt des Johannesevangeliums wiederzugewinnen. Sprachliche oder theologische Eigentümlichkeiten angeblicher »Quellen« lassen sich nicht überzeugend her-

⁸ Vgl. Bultmann, Joh, 164 Anm. 2.

⁹ Zur Kritik an Bultmann vgl. zuletzt: J. Frey, Die johanneische Eschatologie I (WUNT 96), Tübingen 1997, 119–150.

ausarbeiten¹⁰, so dass die subjektive Einschätzung der Exegeten ein methodisch nicht mehr kontrollierbares Gewicht bekommt. Die Annahme sekundärer Überarbeitungsschichten beruht auf Vorentscheidungen der Exegeten, die jeweils bestimmen, was als vereinbar oder widersprüchlich zu gelten hat und wo Redaktoren am Werk waren. Zudem konnten die Theorien Bultmanns und seiner Nachfolger nicht schlüssig aufzeigen, dass die Texte nur dort einen guten Sinn ergeben, wo sie angeblich ursprünglich einmal standen. Das Argument des scheinbar »ursprünglichen« und damit »besseren« Textsinnes, der vom Exegeten gegen die vorliegende Textabfolge erst festgelegt werden muss, überzeugte immer weniger. Zumal es zum Charakter eines jeden gelungenen Textes gehört, durch Variationen, Differenzierungen, Umstrukturierungen, Erweiterungen und neue Aspekte den Gedankengang voranzutreiben und die Hörer/Leser zu weiterführenden Einsichten zu führen, so dass ein gedankliches Fortschreiten durch thematische Präzisierungen/Aktualisierungen gerade kein Anzeichen für einen sekundären Prozess ist. Ein guter Autor/Theologe zeichnet sich dadurch aus, dass er nicht immer dasselbe schreibt und in der Lage ist, seine Themen zu variieren, zu expandieren, zu aktualisieren, zu präzisieren und zu applizieren. Ebenso sind neue, überraschende Themen und Bilder nicht Indizien für sekundäre literarische Prozesse, sondern Kennzeichen der Kreativität eines Autors. Die Frage nach dem Status von Texten bleibt bei diesem Modell ungeklärt, denn es ist gerade für die Interpretation ein wesentlicher Unterschied, ob einem Text der Status eines Primär- oder Sekundärtextes zugewiesen wird. Demgegenüber setzt sich immer mehr die Erkenntnis durch, dass die vorliegende literarische und theologische Gestalt des Johannesevangeliums nicht das Resultat mehr oder weniger verunglückter Redaktions- und Kombinationsarbeit ist, sondern unmittelbarer Ausdruck eines imposanten literarischen und theologischen Aussage- und Gestaltungswillens. Als methodischer Grundsatz gewann deshalb die Forderung an Bedeutung, eine neue Textanordnung sei erst dann gerechtfertigt, wenn die Unmöglichkeit der überlieferten Textfolge auf den Ebenen der Syntax, Semantik und Pragmatik erwiesen ist. Dieser Nachweis wurde für das Johannesevangelium bisher in keinem Bereich überzeugend erbracht. Also hat der Exeget zunächst das Evangelium in seiner jetzigen Gestalt zu interpretieren.

¹⁰ Zur johanneischen Sprachstruktur vgl. E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums* (NTOA 5), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1987; E. Ruckstuhl/P. Dschulnigg, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium* (NTOA 17), Freiburg (Schweiz) und Göttingen 1991.

Mit diesen Grundeinsichten verbinden sich in der aktuellen Johannesexegese zwei methodische Prämissen: 1) Das Johannesevangelium wird als ein kohärenter und literarisch höchst anspruchsvoller Text wahrgenommen. Alle Teiltexthe bis auf die Satzebene hinunter müssen aus dem Ganzen des Evangeliums als dessen Konstituenten begriffen werden.¹¹ Nicht eine mögliche Vor- oder Nachgeschichte entscheidet über den Sinn johanneischer Texte, vielmehr liegt der Verstehensschlüssel der Einzeltexte immer in der intratextuellen Welt des gesamten Vierten Evangeliums. 2) Die Lektüre auf rein synchroner Ebene und die Integration literaturwissenschaftlicher Fragestellungen lenken den Blick vom Autor und seiner Aussageabsicht auf die Leser bzw. Hörer des Evangeliums, ihre Verstehensbedingungen und ihre Rezeption des Textes. An die Stelle der werk- oder autorenzentrierten Betrachtungsweise tritt nun ein funktionales Verständnis des Johannesevangeliums als eines literarischen Werkes im Rahmen einer bestimmten Kommunikationsstruktur. Dabei kommt dem Akt des Lesens eine besondere Bedeutung zu, denn die Art und Weise, wie der Leser mit einem Autor durch dessen Text hindurch kommuniziert, bestimmt zu einem erheblichen Teil das Textverständnis.

Unter Aufnahme von Arbeiten des Literaturwissenschaftlers Wolfgang Iser setzte sich sowohl in Europa als auch in Übersee (Südafrika, Nordamerika, Australien) die Überzeugung durch, dass ein Werk erst durch das Gelesenwerden seine Wirkung erzielt und somit der Lesevorgang erst Sinn konstituiert. Die einem Text anhaftende Bedeutung kann daher nur »als Produkt erfahrener und d.h. letztlich verarbeiteter Wirkung« begriffen werden, »nicht aber als eine dem Werk vorgegebene Idee«.¹² Es gibt deshalb keinen hinter den Texten festliegenden Sinn, den es durch die Kunst der Interpretation zu erheben gilt, sondern Sinn entsteht immer erst in der Interaktion von Text und Leser. Damit will Iser allerdings nicht rein subjektiven Interpretationen Tür und Tor öffnen, vielmehr geht er davon aus, dass die den Text steuernden Elemente wie Personen, Gegenstände, Normenaussagen, Traditionen, Zitate, Erzählperspektiven u.a.m. die Wahrnehmung durch den Leser wesentlich bestimmen. Damit ist aber noch nicht ein »objektiver« Sinn konstituiert, vielmehr gilt: »Der Leser bestimmt zwar nicht, was der Sinn ist; indem er ihm jedoch die Bedingung seiner Aktualisierung schafft, vermag er das zu

¹¹ Von besonderer Bedeutung für die Aufnahme literaturwissenschaftlicher Fragestellungen in die Johannesexegese war R.A. Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design*, Philadelphia 1983.

¹² W. Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung* (UTB 636), München 1990, 41 f.

erfassen, was ihm zu produzieren aufgegeben war.«¹³ Innerhalb des damit benannten Prozesses der Rezeptionssteuerung kommt das Modell des »impliziten Lesers« zum Tragen. Damit ist kein realer Leser gemeint, sondern »eine Textstruktur, durch die der Empfänger immer schon vorgedacht ist.«¹⁴ Es ist die intendierte Leserrolle, das gedachte Rollenangebot für die möglichen Leser, das sich aus dem Zusammenspiel der im Text angelegten Perspektiven und ihrer Realisierung durch den Leser ergibt. Erst im Spannungsraum zwischen diesen beiden Welten wird Lektüre zu einem wahrhaft produktiven Prozess, in dem die Differenz zwischen dem Rollenangebot des Textes und der Disposition des Lesers Verstehen und damit auch Sinn schafft.

Die Relevanz dieses Konzeptes für die Exegese ist offenkundig, sowohl der praktische Vollzug der Textauslegung als auch seine hermeneutischen Voraussetzungen sind davon gleichermaßen betroffen. Es ergibt sich die Möglichkeit, die Texte mit einem verfeinerten Instrumentarium zu lesen und zu interpretieren, um so zu einem umfassenden Verstehen zu gelangen. Dass innerhalb der Exegese das Johannesevangelium bevorzugter Gegenstand einer rezeptions-ästhetisch orientierten Lektüre ist, dürfte kein Zufall sein¹⁵, enthält es doch wie kein anderes Evangelium Steuerungselemente wie Kommentarworte¹⁶, Symbolbegriffe¹⁷, verschiedene Sprachebenen, Vor- und Rückverweise, Ironie, intensive Personenbeschreibung sowie überraschende Textabfolgen und Perspektivenwechsel.

Wie spiegeln sich diese neue Textwahrnehmung und die damit verbundenen methodischen Veränderungen in den Johanneskommentaren wider bzw. wie haben die neueren Kommentar die neue Entwicklung mit herbeigeführt?

Zuerst ist hier der Kommentar von HARTWIG THYEN zu nennen, der zwar erst 2005 erschien, aber es war der Bultmann-Schüler Thyen, der durch seinen Forschungsbericht¹⁸ und durch zahlreiche Aufsätze¹⁹ den Wandel in-

¹³ Iser, aaO., 241.

¹⁴ Iser, aaO., 61.

¹⁵ Vgl. M.W.G. Stibbe, *John as Storyteller (MSSNTS)*, Cambridge 1992; ders., *John's Gospel, New Testament Readings*, London/New York 1994; F.F. Segovia (ed.), »What is John?« *Reader and Readings of the Fourth Gospel*, Atlanta 1996.

¹⁶ Vgl. C.J. Bjerkelund, *Tauta Egeneto (WUNT 40)*, Tübingen 1987.

¹⁷ Vgl. dazu C.R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel*, Minneapolis 1995; O. Schwankl, *Licht und Finsternis (HBS 5)*, Freiburg 1995.

¹⁸ Vgl. H. Thyen, *Aus der Literatur zum Johannesevangelium*, ThR 39 (1974), 1–69, 222–252, 289–330; ThR 42 (1977), 211–270; ThR 43 (1978), 328–359; ThR 44 (1979), 97–134.

¹⁹ Vgl. H. Thyen, *Studien zum Corpus Iohanneum (WUNT 214)*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007. Ausdrücklich zu erwähnen sind am Ort ihrer Erstveröffentlichung: H. Thyen, *Art. Johannesevangelium*, TRE 17, Berlin 1987, 200–225; ders., *Das Johannes-*

nerhalb der Johannesforschung wesentlich mitgestaltete. Bereits der erste Satz des Kommentars formuliert das Programm: »Im folgenden kommentieren wir das uns im Kanon überlieferte Evangelium von Joh 1,1 bis Joh 21,25 als einen kohärenten und hoch poetischen literarischen und auktorialen Text« (1). Das hermeneutische Grundaxiom T.s lautet: Nur der vorliegende Gesamttext Joh 1–21 kann Gegenstand der Interpretation sein. Sieht man vom textkritisch eindeutig sekundären Abschnitt Joh 7,53–8,11 ab, wird nicht nach Vorformen oder Ergänzungen des Textes gefragt, sondern in synchroner Zuspitzung richtet sich der alleinige Blick auf die jetzt vorliegende Textfläche Kap. 1–21.

Eine wirkliche Begründung für diese Position wird von T. nur in Ansätzen gegeben; so weist er darauf hin, dass die handschriftlichen Zeugen weder für Textumstellungen noch für nachträgliche Bearbeitungen irgendein ernstzunehmendes Indiz bieten. Deshalb »dürfte unser Evangelium öffentlich nie anders als in seiner überlieferten kanonischen Gestalt existiert haben. Darum haben wir hier auf die Erörterung aller Fragen nach der vermeintlichen Genese unseres Evangeliums, nach seinen mutmaßlichen Quellen oder gar nach einem bereits literarisch verfaßten Vorläufer (Fortna), sowie nach seiner vermeintlich sekundären Bearbeitung durch eine »kirchliche Redaktion« (Bultmann, Becker u.a.) verzichtet«(1).

Wer hier mehr erfahren will, wird – etwas thetisch – auf die bereits erschienenen Arbeiten des Autors verwiesen, in denen sich die methodischen Begründungen für diese Einschätzung finden. Dies stimmt, ist aber für den Leser/Käufer des Kommentars sehr unbefriedigend, denn er muss weiter Zeit und Geld investieren, um des Autors Argumente kennen zu lernen. Im Kommentar selbst finden sich an den neuralgischen Stellen kurze argumentative Bemerkungen und Verweise auf weiterführende Literatur (z. B. bei der Kapitelreihenfolge 4–7 und dem Übergang 14,31/15,1). Während großflächige Textumstellungen in fast keinem Kommentar mehr vorgenommen werden, bleibt Joh 21 als mögliches Indiz für eine Nachgeschichte (und damit vielleicht auch für eine Vorgeschichte) des Evangeliums umstritten. Hier vertritt T. schon seit Jahrzehnten eine dezidierte Minderheitenposition, die ihn offenbar nötigt, an diesem Punkt ausführlicher Rechenschaft abzulegen. Entscheidend ist die Interpretation von Joh 20,30.31: »Auch wenn die meisten Exegeten in diesen beiden Versen

Evangeliums als literarisches Werk, in: D. Neuhaus (Hg.) *Teufelskinder oder Heilsbringer – Die Juden im Johannesevangelium* (At 64), Frankfurt ²1993, 112–132; ders., Johannes 10 im Kontext des vierten Evangeliums, in: *The Shepherd Discourse of John and its Context*, hg. v. R.T. Fortna/J. Beutler (MSSNTS 67), Cambridge 1991, 116–134, 163–168; ders., Johannes und die Synoptiker, in: *John and the Synoptics*, hg. v. A. Denaux (BETL 101), Leuven 1992, 81–107; ders., Die Erzählung von den bethanischen Geschwistern (Joh 11,1–12,19) als »Palimpsest« über synoptischen Texten, in: *The Four Gospels* (FS F. Neirynck), hg. v. F. Van Segbroeck u.a. (BETHL 100), Leuven 1992, 2120–2150.

immer noch den *ursprünglichen Schluß* des Evangeliums erkennen wollen und Joh 21 als den sekundären Nachtrag eines epigonalen Redaktors von bescheidenem literarischem Vermögen beurteilen, plädieren wir hier für die ursprüngliche und unauflösbare Zusammenghörigkeit von Joh 21 mit den vorausgegangenen Kapiteln 1–20 und dafür, daß gerade dieser vermeintliche »Nachtrag« ein unentbehrlicher Schlüssel für die Interpretation unseres Evangeliums ist« (772). Joh 20,30.31 schreibt T. eine Brückenfunktion zu, indem diese Verse den Corpus des Evangeliums beschließen und zugleich zum Epilog Joh 21 hinführen. Über die massiven Gegenargumente, die Joh 21 als Nachtrag ausweisen, werden die Leser nicht informiert. Anzumerken ist schließlich, dass nun erstmals eine koptische Handschrift (wahrscheinlich 4. Jh. n. Chr.) eine Textgestalt des Johannesevangeliums bezeugt, die offenkundig mit Kap. 20 endet.²⁰ Damit ist der sekundäre Charakter von Joh 21 nicht erwiesen, es zeigt sich aber, dass es Abschriften (und damit auch Vorlagen!) des Johannesevangeliums ohne Kap. 21 gab.²¹

Der (teilweise glänzende) Ertrag des synchronen Blickes ist im Kommentar von T. an vielen Stellen zu sehen. Zwei Beispiele: Der literarkritisch oft verstümmelte Abschnitt Joh 6,1–71 wird als ein Text mit sieben Szenen gelesen, der von den beiden Eckstücken 6,1–13 und 6,66–71 gerahmt wird und voller intertextueller Bezüge (besonders zu Markus) ist (vgl. 332). Um diesen Text mit seinen zahlreichen Verweisen zu verstehen, bedarf es keiner literarkritischen Operationen. Zu Joh 17 stellt T. heraus, dass hier bereits vor dem vollendeten Erlösungswerk der Erhöhte betet und zahlreiche inhaltliche Verbindungen zu Joh 13 bestehen. Joh 13 und 17 bilden eine *Inclusio* um den Block der Abschiedsreden und vereinen so alle Textkomplexe im Liebesgedanken (vgl. 681). Manchmal sieht T. allerdings auch zu viel; was z.B. die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1–11) mit Mk 2,18–21 als Prätext zu tun haben soll, erschließt sich mir nicht (vgl. 152).

Neben Thyen ist LUDGER SCHENKE ein profilierter Vertreter einer dezidiert an der Textoberfläche orientierten Johannesinterpretation. Er untersucht in seinem leserorientierten Kommentar weder die Vorgeschichte des Johannes-Evangeliums, noch analysiert er seine »Schichten« oder unterscheidet zwischen Tradition und Redaktion. Vielmehr wendet er sich dem Endtext des Evangeliums zu, das er als literarisch geglücktes und theologisch hochbedeutsames Werk ansieht. Er will die Leser durch den Text des Buches führen, sie auf Linien und Knoten, Themen und Echos aufmerksam machen und an dem im Text sich vollziehenden Kommunikationsgeschehen zwischen dem Autor und seinen Ersthörern bzw. Erstlesern beteiligen. »Die Leser brauchen nicht hinter den Text zu blicken, um ihn zu verstehen. Ich

²⁰ G. Schenke, Das Erscheinen Jesu vor den Jüngern und der ungläubige Thomas, in: L. Painchaud/P.-H. Poirier (Hg.), *Coptica – Gnostica – Manichaica* (FS W.-P. Funk), Québec/Leuven 2006, 893–904.

²¹ Vgl. auch M. Lattke, Joh 20,30f. als Buchschluss, ZNW 78 (1987), 288–292.

halte die Meinung für falsch, das Verstehen des JohEv hänge von der Einsicht in seine Vorgeschichte ab, ohne leugnen zu wollen, daß solches Wissen interessant und hilfreich sein könnte« (7). Dementsprechend werden die klassischen Einleitungsfragen auch nur in einem »Anhang« behandelt (vgl. 398–440), denn sie sind für das Verstehen des Werkes nicht konstitutiv.

Sch. versteht das Vierte Evangelium ausdrücklich als Drama²², das sich in folgende Akte gliedert: Prolog: Einstimmung/Perspektive (1,1–18); 1. Akt: Exposition (1,19–3,21); 2. Akt: Wiederholung/Verdichtung (3,22–5,46); 3. Akt: Höhepunkt (6,1–10,39); 4. Akt: Peripetie (10,40–12,36); 1. Epilog: Bilanz des Unglaubens (12,37–50); 5. Akt: Abschied/Katastrophe (13,1–20,29); 2. Epilog: Bilanz des Glaubens (20,30–31); Nachspiel: Zukunftsperspektiven (21,1–24); Buchschluss: 21,25. Diese Klassifizierung kann dazu dienen, die Struktur des Evangeliums besser zu erfassen; vor allem die Personenkonstellationen und der Rhythmus der Orts- und Zeitangaben werden deutlicher wahrgenommen, worin zweifellos die Stärke des Kommentars von Sch. liegt.

Zugleich ist aber anzumerken, dass im Johannesevangelium fast durchgehend dramatische *und* epische Stilelemente zu einer spannungsvollen Einheit verbunden sind. Der Evangelist verfügt über ein reiches Repertoire an Erzählmitteln (z.B. Dialoge, Monologe, berichtende Abschnitte, Kommentare, Rückblicke, dramatische Steigerungen, verschiedene Zeitperspektiven), die er speziell durch das ständige Ineinanderfließen der textinternen und textexternen Perspektive effektiv einsetzt. Gegen eine einlinige Bestimmung des Johannesevangeliums als Drama spricht vor allem, dass es nicht auf eine Lösung am Ende der Erzählung angelegt ist, sondern vom ersten Vers an ist die Lösung immer präsent. Sah Bultmann das 4. Evangelium noch als Hauptzeugen der von ihm intendierten »Entmythologisierung«, interpretiert es Sch. ausdrücklich als »Mythos: »Das JohEv ist kein naives, sondern bewußtes Reden in Mythen und Rätseln. Autor und Leser wissen darum. Insofern das JohEv einen Lernprozeß zur Darstellung bringt, kann man sogar sagen, daß in ihm ein bewußtes Einüben solcher Sprache erfolgt. Jünger und Leser sollen durch das JohEv in die Rätselsprache Jesu eingeweiht, in seiner Sprachwelt heimisch werden. Sie sollen eine Sprache erlernen, mit der sie die mit Jesus in die Welt gekommenen Wirklichkeit Gottes am tiefsten benennen können« (416). Literaturgeschichtliche Analyse und hermeneutischer Ansatz verbinden sich so; Leser und Jünger erkennen gleichermaßen, dass in Jesus die Wirklichkeit Gottes irdisch erschien und nur in mythisch-religiöser Sprache ausgesagt werden kann. Gottes Präsenz in der Welt kann nur, um für menschliche Erfahrung wahrnehmbar zu sein, im Mythos erzählt werden. »In der Tiefe der im JohEv erzählten Handlung soll nach der Absicht seines Autors ein göttliches Geschehen sichtbar werden, von dem nur im Mythos gesprochen werden kann« (415).

²² Vgl. L. Schenke, *Das Johannesevangelium*, Stuttgart 1992, 202–223; vgl. zuvor E. Hirsch, *Das vierte Evangelium*, Tübingen 1936, 83–91.

Wie geht Sch. mit den notorischen literarkritischen Problemen des Evangeliums um? Bei der Kapitelreihenfolge Joh 4–7 verweist er überzeugend auf die zahlreichen Vernetzungen der einzelnen Kapitel nach vorn und hinten und kann zeigen, dass zahlreiche thematische Wiederaufnahmen, Vor- und Rückverweise den Textkomplex verbinden. So wird zum Abschnitt Joh 5,1–47 festgestellt: »Trotz aller Eigenständigkeit und inneren Geschlossenheit ist er deutlich als Teil eines Ganzen konzipiert« (95). Zum Verhältnis zwischen erster (13,31–14,31) und zweiter (15,1–16,33) Abschiedsrede betont Sch., dass sie trotz eigener Akzente und Perspektiven nicht literarkritisch getrennt werden können: »Die Verschiebung ist vielmehr vom Autor kalkuliert und Teil seines literarischen Plans« (297). Bei Joh 21 ist sich Sch. (ähnlich wie Thyen) seiner Sache sehr sicher: Für ihn werden in Joh 21 bestimmte Themen der vorangehenden Darstellung einer Lösung zugeführt, die zuvor bewusst offen gelassen wurden. Es gilt, »daß der Abschnitt in engster Beziehung zum Kontext steht und das übrige Evangelium in bestimmter Hinsicht auf ihn hingebordnet wurde« (382). Hier ist Joh 21 nicht mehr Appendix, sondern Zielpunkt des gesamten Evangeliums.

Da der Kommentar keine Anmerkungen hat, Sch. (wie auch Thyen) teilweise thetisch argumentiert und Gegenargumente kaum der Erwähnung für wert hält, bekommen die Leser/Leserinnen die Argumente für den sekundären literarischen und theologischen Charakter von Joh 21 nicht zu Gesicht (z.B.: Joh 20,29 verbietet weitere Erscheinungen; das Verhältnis Lieblingsjünger/Petrus wird gegenüber Joh 1–20 geradezu umgedreht; zwei Buchschlüsse lassen sich kaum plausibel machen; Joh 21 ist eine andere/eigene theologische Welt). Dies schwächt die zahlreichen wertvollen Beobachtungen des Kommentars auf synchroner Ebene nicht, weist aber auf ein Grundproblem hin, das alle Kommentare betrifft: Die Ergriffenheit von der eigenen Erkenntnisfähigkeit und Logik sollte nicht dazu führen, andere Sichtweisen zu vernachlässigen.

FRANCIS J. MOLONEY veröffentlichte zwischen 1993 und 1998 einen dreibändigen narrativen Kommentar zum Johannesevangelium, der dann die Grundlage für den einbändigen Kommentar in der Reihe »Sacra Pagina« bildete. Obwohl beide Auslegungen sachlich übereinstimmen, unterscheiden sie sich durch die Vorgaben der Kommentarreihe »Sacra Pagina« nicht unerheblich, so dass ich mich überwiegend an den drei Einzelbänden orientiere. Sie sind der erste ausführliche narrative Kommentar zum Johannesevangelium.

Der 1. Band enthält die methodische Grundlegung und auf dieser Basis eine Auslegung von Joh 1–4. Die Überschrift des Eingangskapitels zeigt zugleich dessen Funktion an: »Preparing to Read the Fourth Gospel. Ausge-

hend von der synchronen Ebene des Jettxtes entfaltet M. seine Texttheorie, es gilt: »Narrative texts were written for readers. A real author writes a narrative to communicate a point of view to the intended reader through an implied author who tells a story to an emerging implied reader, often through the agency of a narrator speaking to a narratee« (Belief in the Word, 4).²³ Die Bausteine der Textwelt und ihrer Interpretation sind damit genannt; in der Folge werden dann die Fragen nach dem Autor (real author, implied author) und dem Leser (implied reader, intended reader = die johanneische Gemeinde, real reader = jeder, der die Lektüre des Evangeliums wagt) behandelt. Dabei hängt die Bedeutung eines Textes von der Interaktion zwischen dem »implied reader« und dem »real reader« ab. »The implied reader is integral to the journey which is told through the narrative; the real reader may have a different experience« (Belief in the Word, 21). Eine gelungene Lektüre und damit Verstehen liegt dann vor, wenn sich beide Welten miteinander verschränken und das Glaubensexperiment des impliziten Lesers innerhalb der Erzählstruktur des Vierten Evangeliums zusammenwächst mit dem des realen Lesers.

Wie sich diese Texttheorie in der konkreten Interpretation auswirkt, soll an Beispielen verdeutlicht werden. Die grundlegende Bedeutung des Prologs (Joh 1,1–18) wird von M. darin gesehen, dass er den Leser über die Heilsbedeutung Jesu Christi informiert und dadurch zur weiteren Lektüre ermuntert, die bestätigen muss, ob das Leben Jesu jene Erwartungen erfüllt, die der Prolog weckt. Der Prolog beginnt somit den Leser zu formen, der Leser »is part of the drama of the narrative that is about to begin« (Belief in the Word, 52). Der Leser muss sich fragen, wie der präexistente Logos identisch sein kann mit der Geschichte des Jesus von Nazareth. Er wird vom impliziten Leser gewissermaßen hineingezogen in die Glaubenserfahrung einer Gemeinschaft, die in den Aussagen von Joh 1,14c (»und wir sahen seine Herrlichkeit«) und Joh 1,16b (»aus seiner Fülle haben wir alle genommen«) kulminieren. Der Leser muss sich fragen: »How did this happen? The prose narrative of the Gospel which follows attempts to answer this question« (Belief in the Word, 45).

Offenkundig ist der Konnex zwischen Joh 2,1–12 und 4,46–54, in beiden Fällen bewirkt ein Wunder Jesu Glauben, so dass M. beide Abschnitte mit der gleichen Überschrift versieht: »Faith in the Word of Jesus at Cana«. Die von den beiden Kana-Perikopen gerahmten Texte interpretiert M. unter dem Aspekt des Reisemotivs: »A Journey of Faith in Israel« (Joh 2,13–3,36); »A Journey of Faith in Samaria« (Joh 4,1–42). Auf dieser »Reise« kommt es zu Begegnungen zwischen Jesus und Repräsentanten des Judentums; das Wirken Jesu in Israel und die Reaktionen der Juden sind das eigentli-

²³ Vgl. Moloney, John, 13: »The following commentary works from the conviction that it is possible to identify a strong narrative unity across the Fourth Gospel. In assessing that narrative unity, however, we must never lose sight of the world behind the text ... However, I will concentrate on the world in the text, attempting to show how the story has been designed and told in order to influence the world in front of the text.«

che Thema dieser Kapitel. Mit dem zweiten Wunder in Kana (Joh 4,43–54) beschließt der Erzähler seine Glaubens-Reise durch Israel und Samaria. Wenn der Leser bei Joh 4,54 angelangt ist, dann darf er sich als jemand ansehen, der verstanden hat, was glauben an Jesus heißt: Absolutes Vertrauen auf sein Wort, weil er das Wort ist. Damit ist der Leser schon längst in die Jesus-Geschichte hineingenommen worden, »the reading experience itself challenges the reader with the central significance of belief in the word of Jesus for anyone who desires to establish a right relationship with him« (Belief in the Word, 198).

Wie Thyen und Schenke behandelt M. die Einleitungsfragen in seinem dreibändigen Kommentar nur en passant, im Sacra-Pagina-Kommentar werden sie kurz angesprochen. Den Konflikt mit »den Juden« bestimmt M. als historischen Kontext des Evangeliums, ohne jedoch näher auf die Abfassungszeit und den Abfassungsort einzugehen. Die klassischen literarkritischen Probleme werden teilweise kurz in den *notes* behandelt (zu Joh 14,31/15,1 vgl. z.B.: The Gospel of John, 414f.), eigentlich kommt es aber M. darauf an, die Perspektiven des Erzählers und des (möglichen) Lesers in den Blick zu nehmen. Bei Joh 21 sieht sich allerdings auch M. veranlasst, literarkritische und historische Fragen zu stellen. Er notiert sehr genau die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede zwischen Kap. 1–20 und 21, wobei Joh 21 als »Epilog« und nicht als »Appendix« eingestuft wird. Es folgt die Frage: »Does Joh 21 belong to the story?« (The Gospel of John, 562). Die Antwort lautet: »The Johannine story of Jesus comes to an end in 20:30–31, but that was not the end of the story of *Johannine disciples*« (The Gospel of John, 564). Joh 21 ist gewissermaßen zugleich sekundär und ursprünglich, indem es zur Jesus-Christus-Geschichte von Kap. 1–20 eigentlich nicht mehr passt, zugleich aber der gegenwärtigen Gemeinde wichtige Interpretationshilfen dieser Geschichte anbietet.

Dem narrativ-synchronen Blick wissen sich auch die beiden Kommentare von Mark W. G. Stibbe und Sjef van Tilborg (gest. 2003) verpflichtet, die sich ausdrücklich als kurz gefasste Werke für die Praxis verstehen. Beide Kommentare verzichten auf Fußnoten und eine explizite Auseinandersetzung mit der Literatur, dennoch sind beide Autoren schon seit langem in der Johannesforschung etabliert und verfolgen einen klar erkennbaren Ansatz.

MARK W.G. STIBBE gehört mit seiner einflussreichen Arbeit »John as Storyteller« mit zu den Begründern einer narrativen Johannesexegese. In der Einleitung zum Kommentar entfaltet er sein Programm: Die Analysen der Texteinheiten widmen sich den geläufigen Fragestellungen (Kontext, Struktur, Form, Zeit, Autor, Erzähler, Leser, Charakterisierungen), die jeweils konsequent und überzeugend durchgeführt werden. Beim plot wird nicht nur die Aussagestruktur des jeweils begrenzten Textes erfasst, sondern dar-

über hinaus geht St. davon aus, dass im Johannesevangelium vier plot-typoi präsent sind: Tragödie, Satire, Komödie und Romanze. »My belief is that the author uses the four mythoi of story in a creative way throughout the Gospel. The Gospel as a whole has U-shaped plot. The descent and ascent of Jesus is in its own way U-shaped. Jesus comes down to the world below and then goes up into the world above. This is an essentially comic plot-shape. However, there are also elements of the other three *mythoi* in John's story. There is romance in John 2–4 where Jesus is the bridegroom, John the Baptist the best man, and where the question seems to be, »Where and who is the bride?« In John 5–10, the *mythos* turns from the summer of romance to the winter (10.22) of satire. Here the invective of Jesus against the Jews marks a change in mood and in genre. In John 11–12 we return to the *mythoi* of comedy and romance, before moving into the autumn of tragedy in John 13–19. In the final chapters of the Gospel, the *mythos* of spring emerges powerfully once again. Comedy is inseparable from resurrection, and that is precisely what we find in John 20–21. Here the Gospel ends, the U-shaped plot completed, with all four *mythoi* having been creatively used and combined« (13f.).

Die Stärke des Kommentars von St. liegt zweifellos in innovativen literaturwissenschaftlichen Fragestellungen, die gängigen literarkritischen Fragen werden hingegen nur kurz behandelt. Die Abschiedsreden werden als ursprünglicher Bestand des Evangeliums angesehen, wobei der Rückbezug von Joh 15,3 auf 13,10 als Argument gegen einen literarischen Bruch zwischen Joh 14,31 und 15,1 gilt (vgl. 161f.). Joh 20 bildet den ursprünglichen Schluss des Evangeliums, zugleich kann aber Kap. 21 ein wichtiger erzählerischer Ort zugewiesen werden. »We saw in the commentary on John 20 that there is a major »gap« in the information provided. The omission in question is the faith-response of Peter. How did he react to the empty tomb? How did he respond to the risen Lord? ... There is an artful reticence about the characterization of Peter in John 20 which creates a sense of expectation in the reader. When will we be told how Peter felt? The primary narrative function of John 21 is therefore to describe the inevitable meeting between Peter and the risen Jesus« (206f.). Auf diese Weise gelingt St. eine organische Integration von Joh 21, ohne die literarkritischen Probleme einfach beiseite zu schieben.

SJEF VAN TILBORG wählt ausdrücklich einen rezeptionsorientierten Ansatz. Biblische Texte sind immer Teil eines Kommunikationsprozesses, bei dem nicht nur die Vorgeschichte des Textes, seine Entstehung und mögliche Bearbeitung zu erforschen sind. »Es gilt vielmehr, die Rolle des Lesers in Blick zu nehmen und die Leseintention des biblischen Textes zu erfassen.

Die biblischen Texte enthalten – wie jeder andere Text – Strategien, um den Leser zu beeinflussen, zu überzeugen und ihn zum Glauben und Handeln zu bewegen. ... Auf drei zu unterscheidenden Ebenen will der Text eine Kommunikation zwischen den Leser/-innen und dem Autor des Buches zu Stande bringen: 1.) die Kommunikation mit dem Text auf der Ebene der erzählten Geschichte; 2.) die indirekte Kommunikation zwischen dem Erzähler der Geschichte (= impliziter Autor) und den Zuhörer/-innen (= Leser/-innen) beim Erzählen/Lesen der Geschichte; und 3.) die Kommunikation zwischen dem schreibenden Verfasser und den Leser/-innen« (p. IXf.). Diesem Programm entsprechend wird der Gesamttext des Johannes-evangeliums in handhabbare Leseinheiten gegliedert und unter narrativer Fragestellung analysiert (Ereignis- und Handlungsabfolge, Zeit, Ort, Personen, Gliederung der Erzählung, Bestimmung der erzählerischen Positionen, d.h. eine Art Zusammenfassung des Erzählgeschehens; theologische Erklärungen und Kommentare des Autors).

Ausgangspunkt ist dabei die begründete Feststellung, dass wir es beim Johannes-evangelium mit einem echten Erzähltext zu tun haben, der durch dramatische, vor allem durch dialogische Formen geprägt ist. Literarkritische Probleme werden im Kommentar nicht wirklich behandelt. Zwar stellt van T. zu Joh 14,31 fest, es sei nicht recht deutlich, ob die Jünger der Aufforderung Gehör schenken, zugleich wird aber Joh 15,1 als Beginn einer neuen Leseinheit und damit als originärer Bestandteil des Evangeliums klassifiziert. Zu Joh 21 heißt es: »Das letzte Kapitel ist ein Geheimnis für sich. ... Das Verhältnis der Positionen des Petrus und des geliebten Jüngers zueinander wird durch ein Machtwort Jesu festgelegt. Die letzten Schlusssätze geben an, auf welche Weise die Erzählung in eine Gemeinschaft gläubiger Menschen eingebettet ist« (261). Das letzte Kapitel gehört somit zum ursprünglichen Evangelium; Joh 20,30.31 hingegen beenden nur das vorletzte Kapitel, nicht aber das gesamte Werk. Wie bei Stibbe finden sich bei T. zahlreiche wertvolle und teilweise überraschende Einzelbeobachtungen, zugleich führt die Begeisterung für den narrativen Blick dazu, berechtigte Fragen einfach zu übergehen und notwendige Erklärungen nicht zu geben.

Der Kommentar von ULRICH WILCKENS nimmt die Wende zum Narrativen in der Johannesexegese auf, ohne jedoch die Fragen nach dem Werden des Textes an den Rand zu drängen. W. legt einen Kommentar vor, der sich sowohl um die historische Verortung als auch die theologische Leistung des 4. Evangeliums bemüht. Er sieht Johannes ausdrücklich als einen Theologen mit großen literarischen Fähigkeiten. »Der Joh.evangelist ist ein Schriftsteller von außerordentlicher literarischer Gestaltungskunst, dessen Darstellungsart anderen Gesetzen folgt, als wie sie in unserer üblichen modernen Literarkri-

tik mit allzu selbstverständlicher Beharrlichkeit und teilweise Blindheit vorausgesetzt und für den Verfasser eingefordert werden.« (7) Deshalb ist es wenig sinnvoll, angebliche theologische oder literarische ›Unstimmigkeiten‹ auf die ›Unfähigkeit‹ des Johannes zurückzuführen; vielmehr liegen diese ›Unstimmigkeiten‹ auf Seiten des Auslegers, der theologisch nicht zusammendenken kann oder will, was Johannes offensichtlich als Einheit ansieht. »Der Joh.evangelist ist ein theologischer Denker von großer Kraft, der in Gegensätzen zu denken fähig und willens ist. Wenn man solche Gegensätze als Widersprüchlichkeiten auflöst, indem man sie literarkritisch auf den Joh.evangelisten einerseits und seine kritischen Redaktoren andererseits verteilt, entzieht man sich methodisch der Aufgabe, den *Text des Joh* zu erklären. Literarkritik dient hier nicht der Erklärung des Textes, sondern einer historischen Rückdatierung des *eigenen* theologischen Widerspruchs gegen bestimmte Aussagen des auszulegenden Textes.« (9)

Mit diesem Votum verbindet sich aber keineswegs eine grundsätzliche Absage an traditionsgeschichtliche und literarkritische Fragen. W. sieht Kap. 21 ausdrücklich als einen Nachtrag an, der an das mit 20,30f. endende Evangelium angefügt wurde. Dafür führt er die gängigen Argumente an: Joh 20,30.31 ist bereits ein Evangeliumsschluss; die weiteren Erscheinungen in Kap. 21 stehen in Spannung zu Joh 20; die Fischertätigkeit der Jünger in Galiläa ist völlig unvorbereitet und das Verhältnis zwischen Petrus und dem ›Lieblingsjünger‹ wird neu bestimmt. Bei der Kapitelreihenfolge Joh 13–17 zählt Wilckens die bekannten Schwierigkeiten beim Übergang Joh 14,31/15,1 im Verhältnis zu Joh 18,1 auf und kommt dann zu einer eigenständigen Lösung des Problems. Danach bilden Joh 15 und 16 eine Erweiterung der ersten, ursprünglichen Abschiedsrede Joh 14, die aber vom Evangelisten selbst durchgeführt wurde. »Der Abschnitt Joh 15–16 ist im Aufbau so mit Joh 14 verbunden, daß nach Kap. 15 als Mittelteil Kap. 16 die Ausführungen von Kap. 14 vertiefend wiederholt. Es handelt sich nicht um Reden, die ursprünglich als in sich geschlossener ›Entwurf‹ einer alternativen Abschiedsrede komponiert und dann nachträglich an Kap. 14 angefügt worden sind, sondern um einen Abschnitt, den der Joh.evangelist von vornherein zur Erweiterung der Abschiedsrede Kap. 14 ausgearbeitet hat. Die Aufforderung 14,31b ist zwar wahrscheinlich in der Tat der ursprüngliche Abschluß gewesen. Doch bei der Erweiterung hat der Joh.evangelist diesen Aufruf zum Aufbruch bewußt stehen gelassen: als Signal an seine Leser, den nun folgenden Mittelteil 15,1–16,4 mit seinen beiden Themen des Bleibens in *Jesus* und der Verfolgung um Jesu willen als die Gestalt nächsterlicher Jüngernachfolge zu lesen« (7).

Mit diesem Modell soll den literarkritischen Unebenheiten ebenso Rechnung getragen werden wie dem durchgängig johanneischen Charakter von Kap. 14–16. Warum der Evangelist allerdings so umständlich arbeitete und von vornherein nachträgliche Texterweiterungen plante, bleibt im Dunkeln.

Auch UDO SCHNELLE plädiert in seinem Kommentar für eine Kombination diachroner und synchroner Textinterpretation, bei der sowohl die ur-

sprüngliche Kommunikationssituation und Aussageabsicht eines Textes als auch die vom Autor intendierten Überschreitungen derselben zusammengedacht werden. »Neben einem sachgemäßen Textmodell ist ein angemessenes Kommunikationsmodell für jede Textauslegung unerlässlich, das Autor, Werk und Rezipienten in den Blick nimmt. Johannes erzählte *seine* Jesusgeschichte für *seine* Gemeinde, so dass zwei Ebenen für den vom Evangelisten angestrebten Kommunikationsprozess grundlegend sind: 1) Die *textinterne* Ebene der fortlaufenden Erzählzeit(en) von der Prä- bis hin zur Postexistenz Jesu Christi. 2) Die *textexterne* Ebene der johanneischen Gemeinde, auf die hin Johannes seine Jesusgeschichte konzipierte, um so zum Erkennen und Verstehen des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus zu führen. Beide Ebenen müssen bei der Textauslegung immer im Blick sein, denn Johannes zielt mit der Jesusgeschichte auf die Gemeinde, zugleich bindet er die Gemeinde an die Jesusgeschichte« (33).

Es zeigt sich, dass das Johannesevangelium nicht einfach nur das Resultat eines absichtsvollen, letztlich aber misslungenen Überlieferungs- bzw. Redaktionsprozesses ist; vielmehr liegt vor uns ein aus der nachösterlichen Perspektive des Rückblickes bewusst gestaltetes literarisches Werk. Die literarischen Besonderheiten des 4. Evangeliums erklären sich nicht aus dem Unvermögen seines Autors, gewaltsamen äußeren Einflüssen oder späteren Bearbeitungen, sondern sie sind das folgerichtige Ergebnis eines theologischen Ansatzes! Aus dieser Grundannahme ergibt sich eine Textwahrnehmung, die von der Logik der klassischen Literarkritik wesentlich unterschieden ist. Galten abrupte Übergänge, unvorbereitete Zeitangaben und damit plötzlicher Perspektivenwechsel als Indizien für Sinnunterbrechung und damit als Ausgangspunkt für literarkritische Überlegungen, so fungieren sie nun aus rezeptionsästhetischer Sicht als aktivierende Elemente des Lesevorgangs.

So ist die Kapitelreihenfolge in Joh 4–7 nicht als der missglückte Rekonstruktionsversuch eines in Unordnung geratenen Werkes oder als wenig überzeugende Neukomposition eines Redaktors anzusehen, sondern als die vom Evangelisten Johannes gewollte Reihenfolge, deren Ziel darin besteht, Jesus immer wieder nach Jerusalem zu bringen, wo er die Auseinandersetzung mit dem ungläubigen Kosmos führt und sich sein Schicksal erfüllen wird. Auch die Korrespondenz zwischen Joh 14,31c und Joh 18,1 sowie der damit verbundene harte Übergang zwischen Joh 14,31c und 15,1 rechtfertigen weder Textumstellungen noch die Annahme späterer Hinzufügungen. Vielmehr verdanken sie sich einer erkennbaren textpragmatischen Strategie, die darauf zielt, die Hörer-/Lesergemeinde direkt anzusprechen: »Der Aufruf in Joh 14,31c signalisiert Trennung, nun beginnt Jesu Weggang zum Vater. Der Trennung setzt Johannes die Verbundenheit entgegen. Obwohl Jesus geht, bleibt die Gemeinde mit ihm verbunden, so wie Weinstock und Reben innig miteinander verbunden sind« (264). Die Abschiedsreden sind keineswegs ein sekundärer Nachtrag, sondern ein theologi-

scher und literarischer Kunstgriff des 4. Evangelisten. Johannes verankert mit den Abschiedsreden durch den Parakleten ausdrücklich die Gegenwart in der Vergangenheit, um so die gefährdete Identität seiner Gemeinde durch eine Zuversicht und Mut machende Zukunftsperspektive zu sichern: Die Gemeinschaft der Glaubenden mit Gott und Jesus von Nazareth wird nicht zerbrechen.

Joh 21 wird auch von Sch. als literarisch und theologisch sekundär eingestuft. Als Hauptargumente gelten: »Zudem verbietet Joh 20,29 jede weitere Erscheinung, denn von nun an gilt: Glauben ohne zu sehen; das Zeugnis der Zeichen Jesu soll als ein geschriebenes weiterwirken. Diese Pointe des Evangeliums wird von den Verfassern des 21. Kapitels durch weitere Erscheinungserzählungen relativiert! ... Ferner geben sich in Joh 21,24f. die Verfasser von Kap. 21 und möglicherweise auch die Herausgeber des gesamten Evangeliums zu erkennen. Ihr Zeugnis über den Lieblingsjünger steht in zweifacher Weise im Gegensatz zu Joh 1–20: 1) Nur im Nachtrag wird der Lieblingsjünger zum Autor des gesamten Evangeliums; 2) Joh 21 korrigiert das Verhältnis zwischen Petrus und dem Lieblingsjünger. In Joh 1–20 kommt Petrus keine besondere Bedeutung zu, er ist nicht der Erstberufene (vgl. Joh 1,40ff.: Andreas bringt ihn zu Jesus!), sondern nur einer unter vielen Jüngern. Die Erscheinungsgeschichten in Joh 20 berichten nicht von einer Protepiphanie Petri. Nun aber wird Petrus gegenüber dem Lieblingsjünger und den anderen Jüngern deutlich hervorgehoben (vgl. den Komparativ in V. 15!), Jesus setzt Petrus in das Hirtenamt ein und macht ihn damit zu seinem irdischen Stellvertreter (Joh 21,15–17; vgl. dagegen Joh 19,25–27!). All diese Meta-Informationen sind nicht in der erzählten Welt von Joh 1–20 verankert! Schließlich liegt mit Joh 20,30.31 bereits ein umfassender Buchschluß vor, der den zweiten Schluß in Joh 21,24.25 deutlich als sekundär erscheinen lässt« (339f).

Der zweibändige Kommentar von KLAUS WENGST erscheint in einer Reihe, die ausdrücklich das christlich-jüdische Gespräch, den feministisch-theologischen Diskurs und sozialgeschichtliche Fragestellungen zu ihrem Thema macht. Als emotional-hermeneutischen Ausgangspunkt wählt W. sein eigenes Erleben mit dem Johannesevangelium: »Ich stelle also fest, dass ich einerseits das Johannesevangelium in großer Selbstverständlichkeit zur christlichen Selbstvergewisserung benutze und dass ich andererseits schamrot werde, wenn es vor jüdischen Ohren gelesen wird« (19). Daraus soll keine Exegese mit »schlechtem Gewissen« abgeleitet werden, wohl aber ein besonderer Augenmerk auf die Wirkung möglicher antijüdischer Aussagen im 4. Evangelium.

Der historisch-hermeneutische Ausgangspunkt lautet konsequenterweise innerhalb dieser Voraussetzungen: »Der meiner Einsicht nach entscheidende

Ansatzpunkt für das Verständnis des Johannesevangeliums ist damit gegeben, dass es im Kontext einer scharfen Auseinandersetzung geschrieben wurde. Sie wurde geführt zwischen jüdischen Menschen, die den gekreuzigten Jesus für den Messias hielten, und der Mehrheit ihrer Landsleute, die diesen Glauben entschieden ablehnten – und dafür Gründe hatten« (21).

Das Gespräch der johanneischen Gemeinde mit ihrer jüdischen Umwelt und des heutigen Exegeten mit seinen jüdischen Partnern verschränken sich so zu einem Interpretationszirkel. Außerhalb dieses Zirkels scheint es nichts Nennenswertes zu geben; der griechisch-römische Hellenismus als die geistige Großmacht, in deren Kontext auch das Johannesevangelium entstand und zu lesen ist, scheint nicht zu existieren. Folgerichtig werden auf religionsgeschichtlicher Ebene vor allem jüdische Texte bis hin zur rabbinischen Überlieferung herangezogen und auch die konkrete Auslegung bleibt davon nicht unberührt. Ein Beispiel aus dem Prolog: Der Logos-Begriff wird ausschließlich von der jüdischen Weisheitstradition her erklärt, die gut 600jährige Geschichte des Logos als Schlüsselbegriff der griechischen Religions- und Bildungsgeschichte bleibt unerwähnt. Die Relationierung von Gott und Logos in Joh 1,1.2 erfolgt mit dem jüdischen Hypostase-Modell, das Wort ist eine Hypostase »bei Gott« (vgl. 44). W. minimiert bewusst die johanneische Konzeption, wenn er abschließend zum Prolog feststellt: »Durch die geradezu intime Beziehung zu Gott ist Jesus als dessen Ausleger legitimiert. ... Jesus, wie er im Evangelium dargestellt wird, ist Auslegung Gottes – des Gottes Israels; und nicht ist er »Offenbarer« eines bisher unbekanntes Gottes oder bringt er »Kunde« von einem bisher mehr oder weniger verborgen gebliebenen Gott« (74). Natürlich bringt Jesus nicht »Kunde« von einem bisher unbekanntes Gott, sondern auch im Johannesevangelium wird der eine Gott Israels verkündigt und verehrt. Das Besondere der johanneischen Konzeption liegt aber darin, dass der Logos Jesus Christus weitaus mehr als ein Prophet ist (vgl. Joh 20,28), wie es W. suggerieren will.

Gegenüber literarkritischen Hypothesen ist W. eher zurückhaltend: »Vor aller Kritik im einzelnen ist gegenüber einem solchen Unterfangen grundsätzlich einzuwenden, dass das überlieferte Evangelium zunächst die Vermutung verdient, ein so gewollter und in sich stimmiger Text zu sein. Nur wenn in ihm selbst ausdrücklich ein Hinweis auf nachträgliche Redaktion gegeben wird, wenn es in der Textgeschichte und Textrezeption entsprechende Zeugnisse gibt oder wenn der ernsthaft unternommene Versuch, ihn als Einheit zu verstehen, offensichtlich scheitert, ist es geboten, hinter die jetzt vorliegende Textgestalt zurückzugehen. Historische Kritik ist voreilig und verfehlt ihr Ziel, wenn sie – statt sich um das Verständnis des ihr Überlieferten zu bemühen – sich den Gegenstand der Auslegung mit fragwürdigen Kriterien erst selber schafft« (29). Die Kapitelreihenfolge 4–7 wird im Rahmen des jüdischen Festzyklus erklärt und auch die Abfolge Joh 14–17 gilt als ursprünglich johanneisch, die keine

sekundären Spuren aufweist. Bei Joh 21 urteilt W. hingegen anders: »Ich werde also den Versuch machen, das Johannesevangelium in seiner überlieferten Gestalt als Einheit zu verstehen – mit einer Ausnahme. Denn an einer Stelle gibt der Text selbst einen ausdrücklichen Hinweis auf unterschiedliche Verfasserschaft. In 21,24 wird »der Schüler, den Jesus liebte«, als der bezeichnet, »der das geschrieben hat«. Daran schließt sich die Beteuerung an: »Und wir wissen, dass sein Zeugnis wahr ist.« Im abschließenden V.25 wird in der ersten Person Singular geredet: »Ich meine.« Nach dieser klaren Auskunft will also der Schluss von jemand anderem, der sich mit weiteren zu einem »Wir« zusammenschließen kann, geschrieben sein als das übrige Evangelium« (30). Joh 21 gilt also auch hier als späterer Nachtrag von anderer Hand.

Während die Kommentare von Schenke, Moloney, van Tilborg, Stibbe und Thyen sich entschieden der synchronen Textebene des Johannesevangeliums zuwenden und die Auslegungen von Wilckens, Schnelle und Wengst eine moderate Zuordnung von Synchronie und Diachronie praktizieren, konzentrieren sich die Kommentare von Dietzfelbinger, Siegert und Theobald sehr stark auf eine mögliche Vorgeschichte der Texte und stellen das Werden der Texte bis hin zu sekundären Überarbeitungen in den Mittelpunkt ihrer Argumentation. Dabei knüpfen sie forschungsgeschichtlich vor allem an den Kommentar von Rudolf Bultmann an.

Ausgangspunkt der Kommentierung von CHRISTIAN DIETZFELBINGER ist die Beobachtung, dass das vierte Evangelium kaum als Werk einer einzigen Hand begriffen werden kann. Schon seit langem weisen Spannungen, Risse und Brüche auf die Arbeit mehrerer Hände hin. Deshalb ergibt sich die Folgerung: »Der Evangelist hat also nicht allein gearbeitet. Mit seinen Schülern diskutierte er die Probleme seiner Lehre und seiner Gemeinde. Von daher spricht nichts dagegen, sehr viel aber dafür, daß das Johannesevangelium nicht ausschließlich der Hand des großen Einzelnen entstammt, den wir den Evangelisten Johannes nennen. An dem Werk, das man sehr bald Evangelium nach Johannes nannte, dürfte eine Gruppe von Schülern zusammen mit ihrem Lehrer tätig gewesen sein. Einige der oben genannten Schwierigkeiten können durch die Annahme erklärt werden, daß die verschiedenen Hände, die am Johannesevangelium tätig waren, es nicht immer verstanden, ihre je eigenen Beiträge dem Evangelium so einzufügen, daß ein bruchloses Ganzes entstand« (Bd. I, 14). Die damit festgestellte (teilweise) Insuffizienz des Evangelisten und/oder seiner Schüler wird an den bekannten Phänomenen festgemacht: So wird Kap. 6 vor Kap. 5 ausgelegt (vgl. 143 ff.), und auf Kap. 5 folgt Kap. 7, wobei innerhalb von Kap. 7 noch Umstellungen vorgenommen werden (auf Joh 5,31–47 folgen Joh 7,15–24.1–13.14.25–36). Als Begründung für dieses Vorgehen führt D. die seit langem bekannten Argumente an (die Ortswechsel in Kap. 4 bis 7; 7,1 nimmt den Tötungswillen der

›Juden‹ aus 5,18 auf; die Festangaben in 5,1 und 6,4). Hinzu kommt die Intuition des Auslegers: »Uns scheint aber, daß die Umstellung einen besseren Zusammenhang herstellt und damit ein besseres Verständnis des Zusammenhangs ermöglicht« (Bd I, 143).

Auch innerhalb der Abschiedsreden ist ein Fortschreibungsprozess festzustellen, wobei bereits in der 1. Abschiedsrede das Werk des Evangelisten mit dem seiner Schüler verwoben ist (vgl. Bd. II, 75). Dabei zeigt sich vor allem in Joh 14,1–31 eine Auseinandersetzung mit einem konkurrierenden nachösterlichen Nachfolgemodell, das mit dem Namen des Petrus verbunden ist. »Die Distanzierung von einer bestimmten Art des Umgangs mit der Tradition, die Schärfe, mit der das von Petrus verkörperte Modell der Nachfolge abgewehrt, die Bestimmtheit, mit der die nachösterliche Gemeinde vom vorösterlichen Jüngersein abgesetzt wird, all das muß einen konkreten geschichtlichen Hintergrund haben. Er dürfte in einer innerkirchlichen Auseinandersetzung zu suchen sein, im Streit mit einer anderen frühchristlichen Auseinandersetzung zu suchen sein, im Streit mit einer anderen frühchristlichen Auffassung und Gruppe, die die oben beschriebene Abwesenheit Jesu anders zu bewältigen sucht« (Bd. II, 89). In Kap. 15–16 wurden mehrere johanneische Abschiedsreden zu einer Rede zusammengefügt, wobei neben Joh 15,1–17; 15,18–16,4a; 16,4b–15 auch 16,16–33 als eigene Rede zu verstehen ist. Auch Joh 21 schreibt D. einem Schüler des Evangelisten zu, der die vorangegangene Verhältnisbestimmung ›Petrus – Lieblingsjünger‹ neu ausrichtet und deutlich von einem ›kirchlichen‹ Interesse geleitet ist.

Der Kommentar von MICHAEL THEOBALD ist in seiner Grundausrichtung durchaus mit dem Dietzfelbingers zu vergleichen. Auch T. geht von einem mehrschichtigen Entstehungs- und Bearbeitungsmodell des Johannes-evangeliums aus. »Die Annahme, dass das Evangelium aus *einem* Guss sei, Kap. 1–21 sich der Hand eines *einzig*en Autors verdankten, erfreut sich zwar heute wieder einer gewissen Beliebtheit, geht aber an den literarischen Befunden vorbei. Der Nachtragscharakter einiger Passagen ist unübersehbar (vgl. v.a. Joh 15–17 und Joh 21; Joh 7,53–8,11 ist ein Sonderfall ...). Das Evangelium ist, wie schon gesagt, ein *Gemeindebuch*, die johanneischen Gemeinden haben es wieder und wieder gelesen und Glaubensorientierung aus ihm gewonnen« (70). Deshalb wurde am Evangelium weiter gearbeitet, ganze Passagen des Evangeliums wurden in den Gemeinden einer ›Relecture‹ unterzogen und das Ergebnis dann in Form von ›Nachträgen‹ in das Evangelium integriert. Abgefasst wurden diese Nachträge im religiösen Soziolekt der Gemeinden, dem Idiolekt des Evangelisten ist er verwandt, mit ihm aber nicht identisch. »Insgesamt bewegen sich die ›Nachträge‹ auf der theologischen Linie des Autors des 1. Johannesbriefes, aber sie lassen sich dem bei ihm aufscheinenden Konflikt nicht durchweg zuordnen. Auch handelt es sich bei der sekundären Redaktion nicht um eine *einheitliche* Schicht, wie vor allem die wohl *schubweise* entstandenen ›Abschiedsreden‹ (15,1–16,4c;

16,4d–33; 17) zeigen. Joh 21 mit seinem Petrus-Bild von *gesamtkirchlicher* Relevanz stellt gewiss das späteste Stadium der Redaktion dar« (70).

Damit sind die bekannten literarkritischen Phänomene des 4. Evangeliums notiert, sie werden von T. in der bekannten Weise gelöst. Bei der Kapitelreihenfolge Joh 4–7 werden zwar im Kommentar keine Textumstellungen vorgenommen, aber es gilt: »Nicht nur der Anschluss von 5,1 an 4,54 ist uneben, Gleiches gilt auch, von den Übergängen von Kap. 5 zu Kap. 6 und von Kap. 6 zu Kap. 7. Die beste Erklärung dafür bietet nach wie vor die Hypothese, dass die Kap. 5 und 6 ursprünglich andersherum standen, die vorliegende Kapitel-Folge aber schon sehr zeitig hergestellt worden sein muss, da sie in der handschriftlichen Überlieferung einhellig bezeugt ist« (362). T. bemüht sich ausdrücklich um eine Erklärung für die vermutete Vorgehensweise der »Redaktion«: Sie vertauschte die Kap. 6 und 5, »weil sie Joh 5 als Auferweckungserzählung mit der *Taufe* (Neugeburt) in Verbindung brachte (der Mensch bedarf der Heilwasser von Bethesda nicht!), Speisungserzählung samt Brotrede dagegen mit der *Eucharistie*. Das lässt sensibel werden auch für explizit eucharistische Aussagen in Joh 6 selbst, die dann auf die Relecture des Kapitels durch die Redaktion zurückgehen dürften (vgl. 6,4.23.51e–58). Das heißt nicht, dass der Text des Evangelisten (ohne die Zusätze der Redaktion) ursprünglich »eucharistiefrei« gewesen wäre, wohl aber, dass sein vorrangiges christologisches und soteriologisches Interesse Bezüge zur sakramentalen Mahlpraxis seiner Gemeinden nur in Gestalt von Anspielungen erwarten lässt« (421).

Deutlich zu spüren ist das Bemühen bei T., die Literarkritik in theologische und historische Entwicklungen innerhalb der johanneischen Schule zu integrieren. Während der Evangelist von der Frage nach der Ablösung der Kirche vom Judentum interessiert war, geht es der »Redaktion« besonders um binnenkirchliche Aspekte, wobei sie vornehmlich auf der Linie des 1. Johannesbriefes argumentiert. Auch lehnt T. den Gedanken einer »Korrektur« des Originals durch die »Redaktion« ab; vielmehr sind die Veränderungen als Ergebnisse von Diskussionen innerhalb der Gemeinde zu verstehen. Obwohl Joh 6,51e–58 als sekundärer Nachtrag angesehen wird, gilt die johanneische Theologie nicht als sakramentsfeindlich. Auch die futurisch-eschatologischen Aussagen in Joh 5,28f. sowie die Formel »am letzten Tag« 6,39 u.ö. werden literarkritisch eliminiert, dennoch gehört die futurische Eschatologie auch zum Grundbestand des Johannesevangeliums. »Auch der Evangelist weiß, dass die Gegenwart des Heils nicht alles sein kann, und er setzt darauf, dass Christus die an ihn Glaubenden im Tod »zu sich ziehen« (12,32) bzw. in »das Haus seines Vaters« holen wird (Joh 14,2)« (72).

Blickt man auf den Kommentar von FOLKER SIEGERT, dann erscheinen Dietzfelbinger und Theobald plötzlich als Vertreter einer moderaten Literarkritik. S. knüpft an die Traditionen von Eduard Schwartz und Julius Wellhausen an, die zu Beginn des 20. Jh.s ihren kirchengeschichtlich bzw. alttesta-

mentlich geschärften und eingeübten Blick auf das Johannesevangelium warfen. Sie erkannten dort eine erhebliche literarkritische und theologische Unordnung, Brüche, Aporien und Widersinnigkeiten, die es durch Schichtentheorien und Umstellungen zu beseitigen galt. Ähnlich argumentiert S.: »Das Vierte Evangelium frappt durch denkerische Leistungen, durch Tief-sinn und Raffinesse ebenso wie durch Unordnung und Widersinn. Man kann dieses Evangelium nicht lesen, ohne seine Großartigkeit zu bewundern und zugleich seine Obskurität, was Logik und Handlung betrifft, und seine inhaltlichen Entgleisungen zu bedauern« (15).

Mit bemerkenswerter Sicherheit spürt S. jene »Defekte« (27) des johanneischen Textes auf, die Ausgangspunkt seiner Rekonstruktion sind: Missrater oder redundanter Übergang (2,12; 11,11a), missratene Zählung (4,54), Brüche in der Lokalisierung oder Chronologie (Kap. 5), ins Leere gehender Rückverweis (4,38), Nennung Unbekannter als bekannt (6,67.70), Ignorieren des Kontextes (7,13; 9,22), Nachklapp von Details (6,59) u.a.m. Als Methode für diesen Zugriff dient S. die Literarkritik: »Literarkritik ist also die Erforschung einer Intertextualität, nämlich derer zwischen einem gegebenen Text und denjenigen Texten, die dieser voraussetzt, sei es ausdrücklich oder nicht. Bei sichtlich überarbeiteten und »edierten« Texten ist es auch die Intertextualität zwischen dem Entwurf des Verfassers und den hinzukommenden Meinungen und Korrekturen der Herausgeber« (16).

S. sieht einen mündlich vorgetragenen (vgl. 73) Erstentwurf des Evangeliums (= Joh I), den er dem bei Irenäus erwähnten »Senior Johannes zuschreibt (vgl. 62ff.). Dieser entstand in Ephesus zur Zeit Trajans (98–117 n. Chr.) und nahm altes vorjohanneisches, nichtsynoptisches Traditions-gut (= VNT) auf, das bei S. faktisch identisch ist mit R. Fortnas »Gospel of Signs«²⁴, dessen Kennzeichen vor allem eine Verbindung von vorjohanneischen Wundergeschichten und vorjohanneischem Passionsbericht gewesen sein soll. Nach dem Tod des »Seniors« Johannes musste sein Evangelium aufgeschrieben werden. »Hätte eine einzelne Person den Dienst der Niederschrift getan, hätte uns ein Text erhalten bleiben können, der möglicherweise immer noch aus einem Guss gewesen wäre. Stattdessen aber haben sich, wie Joh 21,24f. schon zeigt, mehrere an die Arbeit gemacht, deren keiner, wie es scheint, seiner Aufgabe gewachsen war« (77). So entstand unser kanonisches Johannesevangelium (= Joh II); angefertigt von einer ganzen Reihe von Schülern, die zur Zeit Hadrians (117–138 n. Chr.) jeweils ihre theologischen und historischen Positionen in den Text einschrieben, so dass nur ein völlig inkohärentes Werk entstehen konnte. »Das Unglück, das dem Johannes-Text widerfuhr, kommt also daher, dass in der veränderten Situation nicht ein Einzelner die Überlieferungs- und Denkleistung des Johannes dokumentierte, sondern dass seine gesamte »Schule« sich daran betätigte und dabei vielerlei, und wenig Kohären-tes, in diesen Text einbrachte« (78).

²⁴ Vgl. R. Fortna, *The Gospel of Signs* (MSSNTS 11), Cambridge 1970.

Dieses Grundmodell des genialen Meisters und seiner unfähigen Schüler wird von S. auf das gesamte Evangelium übertragen, indem er Textabschnitte oder einzelne Verse jeweils ihren vermuteten Urhebern zuordnet. Dabei wird rein systemimmanent argumentiert, d.h. die Stimmigkeit des Ansatzes ist vorausgesetzt und der Weg der einmal akzeptierten Logik wird konsequent beschritten. Neuere Kommentare werden dabei natürlich nicht berücksichtigt, denn S. scheint ernsthaft zu glauben, dass er die johanneische Frage gelöst hat²⁵, was die Lektüre und Diskussion anderer (falscher) Meinungen überflüssig macht.

Fazit des ersten Durchganges: Innerhalb der Johannesexegese ist während der letzten zwei Jahrzehnte eine deutliche Hinwendung zu einer vornehmlich synchronen Analyse zu konstatieren, auch wenn teilweise an stärker literarkritisch geprägten Modellen festgehalten wird. Die Vorzüge einer narrativen Analyse des Johannesevangeliums, so wie sie vor allem Thyen, Schenke und Moloney durchführen, sind offenkundig: Das Johannesevangelium ist nicht mehr einfach nur das Resultat eines absichtsvollen, letztlich aber misslungenen Überlieferungs- bzw. Redaktionsprozesses, sondern ein bewusst gestaltetes literarisches Werk. Als Text ist das Johannesevangelium ein zusammenhängendes, in sich stimmiges sprachliches Gebilde.

Aus dieser Grundannahme ergibt sich eine Textwahrnehmung, die von der Logik der klassischen Literarkritik wesentlich unterschieden ist. Galten abrupte Übergänge, unvorbereitete Zeitangaben oder plötzlicher Perspektivenwechsel als Indizien für Sinnunterbrechung und damit als Ausgangspunkt für literarkritische Überlegungen, so fungieren sie nun aus rezeptionsästhetischer Sicht als aktivierende Elemente des Lesevorgangs. Der Blick wird auf die Ganzheit des Textes gerichtet, Sinn ergibt sich nicht von isolierten Sätzen oder Perikopen bzw. von möglicherweise rekonstruierbaren literarischen Vorstufen her, sondern nur aus dem Zusammenspiel aller Textelemente. Johannes kommt dann nicht nur als Theologe, sondern auch als Erzähler in den Blick. Es wird deutlich, dass die vorliegende literarische und theologische Gestalt des Johannesevangeliums nicht das Resultat mehr oder weniger verunglückter Redaktions- und Kombinationsarbeit ist, sondern unmittelbarer Ausdruck eines imposanten literarischen und theologischen Aussage- und Gestaltungswillens.

²⁵ Vgl. Siegert, *Das Evangelium des Johannes*, 808, der im Hinblick auf seinen »Erstentwurf« des Johannesevangeliums sagt: »Es ist ein seltenes Vergnügen, einen antiken Text von solcher Güte wie den hier vorgestellten erstmals interpretieren zu dürfen. Der Schreiber dieser Zeilen hat diese Freude zwar schon mehrmals gehabt, aber noch nicht mit einem Evangelientext.«

An eine konsequent synchrone Erfassung des Vierten Evangeliums müssen aber auch kritische Fragen gestellt werden: Lässt sich die Leistung des Evangelisten wirklich erfassen, wenn die Interpretation seines Textes auf der synchronen Ebene verbleibt? Der Evangelist Johannes war ebenso wie die anderen ntl. Autoren traditionsorientiert, so dass sich Intention und Rezeption eines Werkes nur in Kontinuität und/oder Differenz zu den jeweiligen Traditionen als dem vorgegebenen Verstehenshorizont erschließen. Eine individuelle, stets wiederholbare Textrezeption nach den heutigen Lesegewohnheiten kann bei den Hörern/Lesern des 4. Evangeliums nicht vorausgesetzt werden. Wenn Johannes 19 Zitate aus dem Alten Testament mit charakteristischen Einleitungsformeln und Änderungen, ein Logoslied, zahlreiche Wundergeschichten und Reden Jesu in der Gattung Evangelium neu präsentiert, synoptische Texte variiert und paulinische Gedanken rezipiert, kann der Erkenntnisgewinn der Lektüre des Johannesevangeliums nur sachgemäß unter Einbeziehung seiner Vorgeschichte erfasst werden. Moloney deutet an einigen Stellen eine mögliche Vorgeschichte johanneischer Texte an, sie wird aber durch seine Art der Kommentierung nicht wirklich erhellt; bei Schenke und Thyen kommen diese Aspekte fast gar nicht zum Tragen. Dabei zeigt sich die literarische Leistung des 4. Evangelisten gerade darin, wie er heterogenes Material, das teilweise selbst schon eine längere Vorgeschichte aufweist, zu einem neuen Text arrangiert. Gerade bei Johannes wird deutlich, dass der Jetzttext ohne die Einbeziehung seiner Vorgeschichte nicht angemessen interpretiert werden kann.

Während in den Kommentaren von Wilckens, Schnelle und Wengst die Vor- und Nachgeschichte des Evangeliums in moderater Form berücksichtigt wird, bildet sie bei den stark literarkritisch orientierten Kommentaren von Dietzfelbinger, Theobald und Siegert den methodischen Ausgangspunkt der Auslegung und bestimmt alles. Ob ein Verstehen des Jetzttextes dadurch gefördert wird, bleibt für mich zweifelhaft. Vor allem bleibt die Frage nach dem Status von Nachtragstexten ungeklärt, denn es ist gerade für die Interpretation ein wesentlicher Unterschied, ob einem Text der Status eines Primär- oder Sekundärtextes zugewiesen wird. Die literarkritischen Argumente sind seit 100 Jahren immer dieselben, sie werden in der Regel leicht variierend wiederholt und nicht selten mit dem Anspruch versehen, sich den Problemen zu stellen und nicht vor ihnen zu flüchten.²⁶ Dabei verbleibt man in der Regel in der einmal ererbten, erlernten und akzeptierten ›Logik‹, die natürlich nicht ›die‹ Logik ist, sondern nichts anderes als die eigene ›Logik‹.

²⁶ Vgl. Theobald, Joh, 11: »Derzeit flüchten sich viele Johannesforscher in die Auslegung des Endtextes.«

Dieses Argument gilt für beide Seiten und macht darauf aufmerksam, dass ein Gespräch ohne abwertende Pauschalurteile notwendig wäre. Schaut man allerdings in die Literaturverzeichnisse und Anmerkungsapparate vieler neuerer Kommentare, dann fällt auf, dass dieses Gespräch entweder gar nicht oder nur ängstlich auf die eigene Deutungshoheit bedacht geführt wird.

III. Die Neubestimmung in der Quellenfrage

Während Bultmanns ›Offenbarungsreden-Quelle‹ in der Forschung von Anfang an nur wenig Resonanz fand, galt die Existenz einer ›Semeia-Quelle‹ lange Zeit als Grundannahme der Johannesexegese. Innerhalb der letzten 30 Jahre hat sich auch hier die Forschungslage grundlegend geändert, denn auf internationaler Ebene bezweifelt heute eine deutliche Mehrheit der Exegeten die Existenz dieser ›Semeia-Quelle‹.²⁷ Unter den besprochenen Kommentaren lehnen H. Thyen, L. Schenke, F. Moloney, U. Schnelle und U. Wilckens die Existenz einer zusammenhängenden ›Quelle‹ von Wundererzählungen ab und tendieren zu Einzeltraditionen.²⁸ Stellvertretend sei U. Wilckens zitiert: »Nun gibt es in der späteren ›apokryphen‹ Evangelienliteratur zwar viele Wunderberichte ›überdimensionaler‹ Art, aber kein einziges Buch, das ausschließlich eine Kette von Wundertaten erzählt. Der literarischen Art nach wäre diese vorjoh. Quelle ein unvergleichbar-seltenes Gebilde. Viel wahrscheinlicher ist es anzunehmen, daß der Joh.evangelist die von ihm erzählten Wunder *Jesu* aus der Tradition der Gemeinden seiner Umgebung übernommen und teilweise mit Zügen aus ähnlichen synoptischen Berichten ausgestattet hat. Die Bezeichnung dieser Wunder als ›Zeichen‹ und ihre Zählung geht ebenso eindeutig auf den Joh.evangelisten selbst zurück wie der Buchschluß 20,30 f.« (9).

Demgegenüber halten Chr. Dietzfelbinger, F. Siegert und M. Theobald an der Existenz einer ›Zeichen-Quelle‹ fest. Während Dietzfelbinger eher zurückhaltend argumentiert (vgl. Bd. I, 141), setzt Siegert das ›Gospel of Signs‹ von R. Fortna als feste Größe voraus, und M. Theobald versucht umfassende Gründe für die ›Zeichen-Quelle‹ anzuführen. Neben den angeblich ›formalen‹ Gründen (Zählung in 2,11 und 4,54; die ›Zeichen‹ in 20,30 f.; Stileigenheiten) führt Theobald vor allem ›strukturelle Gründe‹ ins Feld, speziell die

²⁷ Vgl. dazu den grundlegenden Forschungsbericht von G. van Belle, *The Signs Source in the Fourth Gospel* (BETHL 116), Leuven 1994.

²⁸ Die Kommentare von Stübbe und Tilborg thematisieren die Quellenfrage nicht.

Unterscheidung zwischen dem Wunderverständnis der ›Quelle‹ und des Evangelisten. »Die dabei zutage tretende innere Gegenläufigkeit der Erzählungen darf als strukturelles Argument zugunsten der SQ-Hypothese gewertet werden« (37). Warum der Evangelist dann die Wundererzählungen mit ihrer massiven Christologie übernahm, bleibt letztlich ungeklärt.

Große Einigkeit besteht darin, dass Johannes alte Passionstraditionen übernahm, wahrscheinlich einen vorjohanneischen Passionsbericht.²⁹ Ebenso unbestritten ist die Verwurzelung des Evangelisten im Alten Testament und im antiken Judentum. »Eine ungleich wichtigere ›Quelle‹ des Joh ist das Alte Testament und die – vor allem gottesdienstliche – Tradition des Judentums« (U. Wilckens, 10).

Allerdings wird die Art und der Umfang dieser Verwurzelung sehr unterschiedlich gesehen. K. Wengst macht das Alte Testament und die jüdische Tradition bis hin zur rabbinischen Überlieferung zum – theologisch wie historisch – einzig möglichen und deshalb in jeder Hinsicht korrekten Verstehenshintergrund des Johannesevangeliums. »Gegenüber dem möglichen methodischen Einwand, die jüdisch-rabbinischen Texte seien in ihrer Masse viel zu jung, um für das Johannesevangelium eine Rolle spielen zu können, ist zweierlei zu bemerken. Der erste Punkt ist nicht entscheidend, soll aber doch angeführt werden: Auch wenn eine Tradition sich in einer ›jungen‹ Sammlung findet, kann sie doch sehr alt sein. Das Altersargument hätte Gewicht, wenn intendiert wäre, ›Abhängigkeiten‹ zu erweisen. Darum aber – und das ist der zweite Punkt – geht es nicht, sondern um den Aufweis jüdischer Sprachmöglichkeiten und Denkmuster; und dafür ist es relativ unerheblich, wie alt oder jung ein Text ist, wenn er noch im selben Traditionszusammenhang steht und unter vergleichbaren historischen Bedingungen entstanden ist« (Bd. I, 28).

Konkret bedeutet dieser Zugang, dass Wengst z.B. zu einem Text wie Joh 10 alttestamentliche und rabbinische Texte als Traditionshintergrund und Traditionsumfeld anführt, nicht aber die überaus reiche Hirtenmetaphorik und Hirtenliteratur der griechisch-römischen Überlieferung.³⁰ Zum Logosbegriff im Prolog wird natürlich und zu Recht die jüdische Weisheitsüberlieferung angeführt (vgl. Bd. I, 37–39), nicht aber die seit dem 6. Jh. v. Chr. (Heraklit) überaus kreative und einflussreiche griechische Tradition, die den Logos zu einem philosophisch-theologischen Schlüsselbegriff machte. Ein derart bewusstes Übergehen eines offen zutage liegenden Traditionsfeldes kann ich mir nur so erklären, dass Wengst offenbar alles griechisch-römische bzw. hellenisti-

²⁹ Einzelstudien zu diesem Thema werden im weiteren Verlauf des Forschungsberichts besprochen.

³⁰ Vgl. dazu die Texte in: Neuer Wettstein I/2: Texte zum Johannesevangelium, hg. v. Udo Schnelle u. Mitarb. v. Michael Labahn/Manfred Lang, Berlin 2001, 515–552.

sche für ›heidnisch‹ und damit für nicht erwähnenswert hält. Eine traditions- und religionsgeschichtliche Fehleinschätzung, denn das Johannesevangelium ist gerade mit seinen religionsphilosophischen Aussagen (vgl. Joh 1,1–4.14.18; 4,24; 10,30; 18,38; ferner 1 Joh 1,5; 4,8.16) Teil des Hellenismus! Diese Kritik gilt auch H. Thyen, der ebenfalls den griechisch-römischen Bereich konsequent ausblendet und allein die alttestamentlich-jüdische Traditionslinie zu Wort kommen lässt. Solche Wertungen sind wahrscheinlich in der Lebensgeschichte und den theologiepolitischen Wertungen der jeweiligen Exegeten beheimatet, nicht jedoch in der Sache selbst.

Heftig umstritten ist nach wie vor das Verhältnis des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Allerdings zeichnen sich auch hier markante Veränderungen ab. Nachdem Percival Gardner-Smith 1938 für die Unabhängigkeit des Johannesevangeliums von den Synoptikern plädierte³¹ und R. Bultmann sowohl in seinem Kommentar als auch in seiner Theologie des Neuen Testaments von derselben Annahme ausging, herrschte bis in die 1970er Jahre hinein diese These vor. Einen ersten Gegenpol bildeten Frans Neiryck und seine Schüler, die mit intensiver exegetischer Detailarbeit nachzuweisen suchten, dass Johannes zumindest Markus und Lukas gekannt habe.³² Gegenwärtig kann davon gesprochen werden, dass eine Mehrheit innerhalb der Johannesexegese mit einer Kenntnis eines oder mehrerer Synoptiker durch Johannes rechnet, was durch die neueren Kommentare bestätigt wird.

Für HARTWIG THYEN ist die literarische Benutzung der Synoptiker durch Johannes nicht nur eine Quellenfrage, sondern Bestandteil eines hermeneutischen Konzeptes, das Johannes vertritt und dem sich auch T. verbunden fühlt. »Im Gegensatz zu all diesen m.E. unbegründbaren, und wie die Beispiele zeigen, für die Interpretation des Evangeliums als eines literarischen Werkes wenig hilfreichen Quellen- und Redaktionstheorien verfolge ich in diesem Kommentar eine ganz andere Spur. Es erscheint mir nämlich sehr viel wahrscheinlicher, daß Johannes außer der jüdischen Bibel nicht nur eine anonyme, ihm womöglich nur *mündlich* überlieferte, den Synoptikern ähnliche *Tradition* kennt und sie als *Quelle* benutzt hätte, sondern daß er vielmehr intertextuell mit den alttestamentlichen Texten ebenso wie mit den synoptischen Evangelien in ihren überlieferten redaktionellen Gestalten spielt; und zwar nicht allein mit dem Markusevangelium, sondern auch mit den Evangelien nach Matthäus und nach Lukas« (4). Johannes ›kennt‹ nicht nur die Syn-

³¹ Vgl. P. Gardner-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels*, Cambridge 1938. Zur Forschungsgeschichte vgl. J. Blinzler, *Johannes und die Synoptiker* (SBS 5), Stuttgart 1965; M. Labahn/M. Lang, *Johannes und die Synoptiker*, in: J. Frey/U. Schnelle (Hg.), *Kontexte des Johannesevangeliums* (WUNT 175), Tübingen 2004, 443–515.

³² Vgl. exemplarisch F. Neiryck, *John and the Synoptics: 1975–1990*, in: A. Denaux (ed.), *John and the Synoptics* (BETHL 101), Leuven 1992, 3–62.

optiker, er »spielt« vielmehr mit den Texten der Synoptiker und lädt seine Leser dazu ein, dieses souveräne und oft ironische »Spiel mitzuspielen und daran Freude zu haben sowie Erkenntnis zu gewinnen. T. verzichtet ausdrücklich auf Textarchäologie und richtet seinen Blick auf den offen vor ihm liegenden Johannestext, der als eine Art Überschreibung der Synoptiker und damit als Palimpsest zu verstehen ist.

Auch LUDGER SCHENKE nimmt eine Kenntnis aller Synoptiker durch Johannes an. »Nimmt man konsequent den Endtext des Werkes in den Blick, ..., bezeichnet man ihn und nicht eine hypothetische literarische Vorstufe als das JohEv und den für den Endtext redaktionell Verantwortlichen als seinen Autor, dann vereinfacht sich das Problem und läßt sich durch folgende Hypothese lösen: Das JohEv, wie es uns vorliegt, ist in Kenntnis und unter Verwendung aller Synoptiker abgefaßt worden« (432). Die Wortlautübereinstimmungen lassen sich nach Sch. nicht mit der Annahme gemeinsamer Traditionsströme erklären, sondern die Synoptiker werden in ihrer vorliegenden Endgestalt zitiert. Zugleich wollte Johannes die Synoptiker aber nicht in der Weise benutzen, wie Matthäus und Lukas das Markusevangelium rezipierten und integrierten. Vielmehr wählte er sehr gezielt aus und korrigierte auch die Darstellung der Synoptiker an einigen Stellen. Vor allem die Einführung des »Lieblingsjüngers« und sein ambivalentes Verhältnis zu Petrus muss als eine Korrektur der Synoptiker verstanden werden.

UDO SCHNELLE plädiert für eine Kenntnis und begrenzte Benutzung des Markus- und Lukasevangeliums durch Johannes. Während die beachtlichen Übereinstimmungen zwischen Johannes und einzelnen synoptischen Evangelien im Detail immer verschiedenen Interpretationen zugänglich sind, sprechen die Rezeption der Gattung Evangelium und die Kompositionsanalysen für eine Kenntnis der Synoptiker durch Johannes. Wenn das 4. Evangelium völlig unabhängig von Markus entstanden sein sollte, müsste innerhalb des johanneischen Traditionskreises die Gattung Evangelium ein zweites Mal neu konstituiert worden sein. Historisch muss es allerdings als sehr unwahrscheinlich gelten, dass ca. 30 Jahre nach der Schaffung der Gattung Evangelium und ca. 10–20 Jahre nach ihrer Rezeption durch Matthäus und Lukas ein zweiter Theologe in Unkenntnis des Markusevangeliums dieselbe Gattung schuf. Zudem übernimmt Johannes von Markus auch die beiden konstitutiven Elemente der Evangeliengattung: 1) Jesus Christus als das redende und handelnde Subjekt des Evangeliums (vgl. Mk 1,1; 1,14; für Johannes die Parakletsprüche und die ego-eimi-Worte); 2) Kreuz und Auferstehung als die Fluchtpunkte der Evangelienkomposition (vgl. z.B. Mk 1,11; 9,7; 15,39; Joh 1,29.36; 2,1.4.14–22; 3,14f; 19,30).

Auch ULRICH WILCKENS und CHRISTIAN DIETZFELBINGER sehen in den Synoptikern eine der Quellen des Johannesevangeliums. »Aber wußte der Autor des Johannesevangeliums überhaupt von den anderen Evangelisten und ihren Werken? Die Antwort lautet: Mindestens eines der synoptischen Evangelien war ihm bekannt, vielleicht alle drei; denn sie sind durchweg älter als das Johannesevangelium, und angesichts des lebendigen Austauschs, der die christlichen Gruppen der Frühzeit miteinander verband, ist es wahrscheinlich, daß in der johanneischen Gemeinde die Jesusberichte anderer Gemeinden umliefen. Aber selbst wenn Johannes keines der synoptischen Evangelien gekannt hätte, so war ihm doch das Material bekannt, das in den synoptischen Evangelien verarbeitet ist; er verwendet es zu einem beträchtlichen Teil selber. Warum also schrieb er ein neues und ein anderes Evangelium?« (Chr. Dietzfelbinger, Bd. I, 11).

Eine dezidierte Gegenposition nimmt MICHAEL THEOBALD ein. Er unterscheidet zwischen einer Kenntnis und einer Benutzung der Synoptiker durch Johannes. Eine Kenntnis sei theoretisch nicht auszuschließen, aber unwahrscheinlich. Auch sei die Wahl der Textsorte Evangelium »nicht an sich schon Beweis genug für die Annahme, dass er das erste Exemplar dieser Gattung als sein literarisches Vorbild gekannt haben müsse« (77). Die Frage nach einer Benutzung der Synoptiker durch Johannes wird ebenfalls verneint.

Als Hauptargument dient der Hinweis, dass die Synoptikerbezüge auf bestimmte Überlieferungsblöcke beschränkt sind. Sie finden sich hauptsächlich in der Passions- und Osterüberlieferung, weniger in der Täufer- und Wunderüberlieferung, fast gar nicht in der Wortüberlieferung. »Die voranstehende Differenzierung der literarischen Blöcke führt zu einem wichtigen *Ergebnis*, das, obwohl es so klar ist, in der Regel verschleiert wird: Nähe und Ferne des Vierten Evangelisten zu den Synoptikern bleiben im Verlauf seines Buches nicht konstant auf einem Durchschnittsniveau, was bei direkter Abhängigkeit des Evangelisten von den Synoptikern zu erwarten wäre, sondern wechseln von Textblock zu Textblock, von Gattung zu Gattung. Am besten lassen sich diese Schwankungen mit dem Charakter des jeweiligen Überlieferungsblockes des Evangelisten erklären, wobei festzuhalten ist, dass die Nähe zu den Synoptikern bei den Monologen und Dialogen Jesu gegen Null strebt. Das gilt auch von den hier verarbeiteten »Herrenworten«, was die Annahme bekräftigt, dass der Evangelist unabhängig von jenen gearbeitet hat. Deshalb wäre es auch ein gravierender methodischer Fehler, wollte man von den am stärksten überlieferungsmäßig gebundenen Partien, also von Teilen der Passions- und Osterüberlieferung oder von den Täuferstoffen in Joh 1 her, *generell* auf Synoptikerbenutzung durch den Evangelisten schließen ... Auch die wegen ihrer Markus-Nähe besonders interessierenden Erzählungen von der Brotvermehrung und dem Seewandel Joh 6,1–21 ... sowie der Salbung Jesu in Bethanien Joh 12,3–8 ... eignen sich nicht als Testfälle, um an ihnen die Frage generell zu entscheiden. Für ein Gesamturteil sind *alle* Textpartien und *alle* Gattungen des Buches zu berücksichtigen – eine Binsenweisheit, die aber ihre Brisanz aus der überraschenden

Divergenz der einzelnen Buchteile hinsichtlich ihrer Synoptikernähe und -ferne gewinnt« (79).

Dieses Argument ist zweifellos von Bedeutung, basiert aber auf der unausgesprochenen Annahme, dass die Rezeption des Markusevangeliums durch Matthäus und Lukas das einzig mögliche Modell für eine Kenntnis und Rezeption synoptischer Evangelien durch Johannes sei. Johannes verfügte über zahlreiche Traditionen seiner Schule (vgl. Joh 20,30f.) und rezipierte nicht *das* Markus- oder Lukasevangelium, sondern einzelne Erzählungen bzw. Überlieferungsstränge, die er zudem bearbeitete.

IV. Die Neubestimmung innerhalb der Religionsgeschichte

Unter dem Einfluss der Johannesinterpretation R. Bultmanns wurde das vierte Evangelium lange Zeit in unmittelbarer Nähe zur Gnosis gesehen. Bultmann konstatiert auffällige Parallelen zwischen dem gnostischen und johanneischen Denkansatz: »Wie der Evangelist es wagen konnte, sein Evangelium mit Verwendung der gnostischen Begrifflichkeit zu schreiben, wird verständlich, wenn man sieht, daß im gnostischen Mythos ein bestimmtes Verständnis von Welt- und Menschsein seinen Ausdruck findet, an das der Evangelist anknüpfen konnte – eine Frage, auf die das Evangelium die Antwort war.«³³ Insbesondere der johanneische Dualismus zeigt nach Bultmann, dass sowohl im 4. Evangelium als auch in der Gnosis die Unweltlichkeit des menschlichen Selbst und seine Weltverfallenheit im Mittelpunkt stehen, die jeweils durch den Offenbarungs- und Erlösungsgedanken überwunden werden.

Im durch Bultmann vorgegebenen Rahmen verblieb die Exegese über Jahrzehnte³⁴, spätestens seit den 1980er Jahren wird das Johannesevangelium neu religionsgeschichtlich eingeordnet; ein Befund, er sich in allen Kommentaren deutlich widerspiegelt.

Dafür sind drei Gründe maßgeblich:

1) Der chronologische Abstand gnostischer Texte zum Johannesevangelium.³⁵ Nach dem heutigen Stand der Gnosisforschung ist es nicht mehr möglich, das Johan-

³³ R. Bultmann, Art. Johannesevangelium, RGG³ III, Tübingen 1959, 847.

³⁴ J. Becker, Das Evangelium nach Johannes (s. Anm. 2), 55, bezeichnet im Anschluss an R. Bultmann die Gesamtsicht der johanneischen Theologie weiterhin als »gnosisnahe«.

³⁵ Darauf wies mit Nachdruck hin: M. Hengel, Der Sohn Gottes, Tübingen ²1977, 53ff.; ders., Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum, in: Evangelium –

nesevangelium auf dem Hintergrund eines voll ausgebildeten gnostischen Erlösermythos zu interpretieren, für den bereits Philo als ein Repräsentant gilt.³⁶ War nach Bultmann dieser Mythos der hermeneutische und historische Schlüssel zur Interpretation des Johannesevangeliums, so wird gegenwärtig davon ausgegangen, dass die Zuordnung einzelner Elemente zu gnostischen Erlösermythen erst in späterer Zeit erfolgte.³⁷ Zwar können sich Einzelelemente gnostischer Spekulationen bereits gegen Ende des 1. Jh.s n. Chr. gebildet haben, die Ausformung eines synkretistischen Mythos vollzog sich jedoch vornehmlich ab dem 2. Jh. n. Chr. Die Nachrichten der Kirchenväter illustrieren die Rezeptionsgeschichte des Johannesevangeliums in der christlichen Gnosis³⁸, sie lassen aber keine Rückschlüsse auf das Verhältnis zur Gnosis in der Entstehungszeit des 4. Evangeliums zu. Auch die Rezeption des Johannesevangeliums bei Herakleon und in Nag-Hammadi-Texten weisen nicht darauf hin, dass das Johannesevangelium von Vorformen dieser Schriften beeinflusst wurde, sondern umgekehrt das 4. Evangelium in gnostischen Kreisen einer sehr eigenwilligen Interpretation unterzogen wurde.³⁹ Wahrscheinlich entwickelten sich das frühe Christentum und die Gnosis zunächst unabhängig voneinander⁴⁰, bis es gegen Ende des 1. Jh.s zu ersten Berührungen kam (vgl. 1 Tim 6,20), die dann im ersten Viertel des 2. Jh.s zu einer partiellen Synthese zwischen Christentum und Gnosis führten.

2) Mit der Aufarbeitung chronologischer Fragen verband sich eine Präzisierung der Definition von Gnosis, die als zweiter Impuls für die Neubestimmung der Stellung des Johannesevangeliums innerhalb der Religionsgeschichte angesehen werden kann. Was ist Gnosis? Über die Nähe des Johannesevangeliums zur Gnosis entscheidet in einem erheblichen Maß die Definition dessen, was Gnosis ist. Großen Einfluss hatte die im Anschluss an Hans Jonas durchgeführte Definition der Gnosis als eines spezifisch antiken Daseinsverständnisses.⁴¹ Diese weite Fassung des Gnosisbegriffes führte dazu, dass sehr unterschiedliche Bewegungen der Spätantike unter diesem Oberbegriff subsumiert wurden, was die konkrete religionsgeschichtliche Forschung erschwerte. Auch der Vorschlag, zwischen ›Gnostizismus‹ und ›Gnosis‹ zu unterscheiden, war nicht weiterführend, weil faktisch nur Begriffe ausgetauscht wurden: Was früher ›Gnosis‹ ge-

Schriftauslegung – Kirche (FS P. Stuhlmacher), hg. v. J. Ådna u.a., Göttingen 1997, 190–223.

³⁶ Vgl. Chr. Marksches, Art. Gnosis/Gnostizismus, NBL I (1991), 869: »Es ist unwahrscheinlich, daß es eine vorchristl. Gnosis gab; es sind keinerlei Quellen dafür erhalten.«

³⁷ Vgl. C. Colpe, Art. Gnosis II, RAC 11, Stuttgart 1981, 542.

³⁸ Vgl. dazu grundlegend: T. Nagel, Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jahrhundert (ABG 2), Leipzig 2000.

³⁹ Von einer umfassenden Rezeption des Johannesevangeliums in Nag-Hammadi-Schriften kann nicht die Rede sein; vgl. W. G. Röhl, Die Rezeption des Johannesevangeliums in christlich-gnostischen Schriften aus Nag Hammadi (EHS XXXII.428), Frankfurt 1991.

⁴⁰ Die Gnosis war zunächst ein eigenständiges religiöses Phänomen, vgl. dazu K.-W. Tröger, Das Christentum im zweiten Jahrhundert, Berlin 1988, 116–128.

⁴¹ Vgl. H. Jonas, Gnosis und spätantiker Geist I (FRLANT 51), Göttingen ⁴1988, 12ff.

nannt wurde, sollte nun ›Gnostizismus‹ heißen.⁴² Innovativ sind deshalb nur Definitionen, die präzise benennen, welche Grundkonzeption vorhanden sein muss, um von Gnosis zu sprechen. Gerhard Sellin wählt deshalb als Definition von Gnostizismus: »Die Welt (und der Mensch als irdisches Wesen) ist die Schöpfung eines aus der Lichtwelt gefallenen Wesens (Demiurg) und damit Produkt widergöttlicher Macht.«⁴³ Ein *protologischer Dualismus* und daraus folgende *kosmologische Spekulationen* sind somit als die beiden Grundkennzeichen gnostischer Systeme anzusehen. Wendet man diese präzise Definition von Gnostizismus bzw. Gnosis auf das Johannesevangelium an, so zeigen sich deutlich die Unterschiede des 4. Evangeliums zu gnostischem Denken. Schon im Prolog ist von einer Vorzeitigkeit des Guten die Rede; die Schöpfung verdankt sich dem Wirken des präexistenten Logos, durch den alles Seiende geschaffen wurde (vgl. Joh 1,1–4). Aus Liebe sandte Gott seinen Sohn in die Welt, um die an Jesus Christus Glaubenden zu retten (Joh 3,16; 1 Joh 4,9). Grundlegend unterscheidet sich das Johannesevangelium vom gnostischen Denken durch seine kreuzestheologische Ausrichtung. Es verankert das Heil in einem einmaligen geschichtlichen Geschehen und hebt sich damit radikal von gnostischem Daseins- und Erlösungsverständnis ab. Die potentielle ›Gnostisierbarkeit‹ johanneischer Begriffe und Vorstellungen und ihr Vollzug in späteren gnostischen Schriften ist nicht identisch mit ›Gnosis‹ im Johannesevangelium!

3) Benennen die chronologischen und definitorischen Fragen die Defizite des traditionellen Gnosis-Modells, so kann der dritte Impuls als inhaltliche Füllung eines neuen Modells angesehen werden: Das Alte Testament und der (jüdische und pagane) Hellenismus als religionsgeschichtliches Umfeld des Johannesevangeliums. Lange Zeit galten die zweifellos vorhandenen Sprach-, Sach- und Motivparallelen zwischen dem Johannesevangelium und gnostischen Schriften als Beleg für die Nähe des 4. Evangeliums zu gnostischem Denken (insbesondere bei W. Bauer und R. Bultmann). Es lässt sich jedoch zeigen, dass die johanneischen Texte hinreichend im Rahmen der Traditionen des Alten Testaments, des antiken Judentums und des paganen Hellenismus erklärt werden können.

Für den Bereich des Alten Testaments und antiken Judentums weist HARTWIG THYEN dies umfassend in seinem Kommentar nach. Für ihn ist die jüdische Bibel neben den Synoptikern der einzige Praetext, auf den immer wieder offen oder in Anspielungen Bezug genommen wird. Ein kurzes Beispiel: Walter Bauer und R. Bultmann interpretieren die beiden zentralen Reden in Joh 10,1–18 und Joh 15,1–8.9–17 auf gnostischem Hintergrund und werten das atl. Vergleichsmaterial ab. Demgegenüber zeigt Thyen (wie andere vor und neben ihm), dass beide Reden traditionsge-schichtlich durchgehend von atl. Vorstellungen geprägt sind (vgl. für Joh 10

⁴² Vgl. dazu C. Colpe, Vorschläge des Messina-Kongresses von 1966 zur Gnosis-Forschung, in: Christentum und Gnosis, hg. v. W. Eltester (BZNW 37), Berlin 1969, 129–132.

⁴³ G. Sellin, Der Streit um die Auferstehung der Toten (FRLANT 138), Göttingen 1986, 200. Eine Auflistung motivischer Charakteristika der Gnosis findet sich bei Chr. Marksches, Die Gnosis, München 2001, 25f.

z.B. Ez 34, für Joh 15 z.B. Jer 2,21; Jes 5,1–7a) und Johannes bewusst mit dem atl. Textmaterial spielt und es variiert, so dass die erheblich späteren gnostischen Texte überhaupt nicht herangezogen werden müssen, um die joh. Bilder- und Vorstellungswelt zu erklären.

Ähnlich programmatisch argumentiert KLAUS WENGST, der noch einen Schritt weiter geht als Thyen. Nicht nur das Alte Testament und Texte des antiken Judentums sind heranzuziehen, sondern ebenso die Überlieferungen des rabbinischen Judentums. »Von der vermuteten Verortung des Johannesevangeliums her ergibt es sich, dass in religionsgeschichtlicher Hinsicht bei der Auslegung nicht alle möglichen Bezugstexte herangezogen und diskutiert werden. In bewusster Einseitigkeit wird vielmehr im Wesentlichen eine Beschränkung auf jüdische – und d.h. vor allem jüdisch-rabbinische – Quellen vorgenommen. Es soll für den gesamten Text des Johannesevangeliums erprobt werden, ob und wie weit der hier vorgestellte Ansatz trägt. Dabei geht es nicht darum, Kontrastfolien zu gewinnen oder bloße ›Parallelen‹ zu verbuchen, sondern Ziel ist es, mit Hilfe der jüdischen Texte Gesprächszusammenhänge zu entdecken und genau zu beschreiben, in denen die Aussagen des Johannesevangeliums möglicherweise entstanden sind« (Bd. I, 27). Innerhalb der Auslegung bedeutet dies, dass Wengst immer wieder ausführlich rabbinische Texte zum Verständnis des 4. Evangeliums heranzieht. Die Gnosisthematik wird überhaupt nicht mehr behandelt und Texte aus der griechisch-römischen Tradition erscheinen nur ganz vereinzelt.

ULRICH WILCKENS geht immerhin noch kurz auf die Gnosis ein, indem er auf mögliche Motivübereinstimmungen zwischen der gnostischen und johanneischen Vorstellungswelt hinweist. »Es bleibt nur übrig, daß manche Motive und Aussagen in einem frühgnostischen Milieu ähnlich verbreitet waren und Einflüsse – nicht jedoch literarische Abhängigkeiten – von dort auf das Joh in Einzelfällen möglich sind. In der Mehrzahl der Fälle zeigt sich jedoch in diesen gnostischen Quellen umgekehrt ein Einfluß bzw. gar eine Benutzung des Joh. Eine ungleich wichtigere ›Quelle‹ des Joh ist das Alte Testament und die – vor allem gottesdienstliche – Tradition des Judentums« (10).

MICHAEL THEOBALD sieht ebenfalls eine gewisse Affinität bei einzelnen Motiven zwischen Gnosis und Johannesevangelium, betont jedoch: »Bei der Frage nach der ›Gnosis‹-Nähe des Johannesevangeliums darf man sich nicht durch eine falsche Perspektive täuschen lassen. Vieles, was wie Affinität aussieht, ist durch die Zeitgenossenschaft von prä-gnostischem Denken und johanneischem Dualismus bedingt. In beiden religiösen Formen meldet sich ein Trend der Zeit: Apokalyptische Hoffnungen auf eine grundlegende Ver-

wandlung *dieser* Erde werden als Utopie entlarvt, um das den Menschen wahrhaft Bergende *anderswo* zu suchen« (59).

Auch FOLKER SIEGERT spricht im Hinblick auf die Gnosis von einer »Fehlanzeige« im Johannesevangelium. Er verneint ausdrücklich die Existenz eines substantiellen johanneischen Dualismus und sieht im Willen zur Erkenntnis den einzigen Berührungspunkt. »Will man also die Nähe des Joh I zur Gnosis beschreiben bzw. eine Vorbereitung der Gnosis darin sehen, so wird das am ehesten über ein emphatisches γινώσκειν »erkennen« gehen können ... Haupt-»Gegenstand« solchen paradoxen, nichtgegenständlichen Erkennens ist der »Vater«. Die Einzigartigkeit solchen von jeder normalen Erfahrung verschiedenen Erkennens ist in der Tat, was die Gnostiker auch zu sagen versuchten und was in den gnostischen Systemen mit großem mythischem wie auch begrifflichem Aufwand umrankt worden ist – einem Aufwand, den das Joh so deutlich meidet, wie ihm Esoterik fremd ist. Trotz gleichen Themas könnte der Gegensatz im intellektuellen Stil nicht größer sein« (626).

UDO SCHNELLE vertritt in seinem Kommentar die These, dass religions- und traditionsgeschichtliche Zusammenhänge nicht durch textfremde weltanschauliche Vorentscheidungen zu lösen sind, sondern immer nur von Fall zu Fall am Text. Dann zeigt sich sehr schnell, dass Johannes bewusst nicht nur alttestamentlich-jüdische, sondern auch griechisch-römische Traditionen aufgreift und theologisch neu gestaltet. Beim Logos-Begriff ist dies offenkundig, denn jedem Leser/Hörer des 4. Evangeliums (z.B. in Ephesus) war natürlich die über sechs Jahrhunderte alte griechische Logos-Lehre bekannt. Als Schlüsselwort der griechischen Bildungsgeschichte aktiviert λόγος ein umfangreiches Anspielungspotential, das bei der produktiven Mitarbeit der Hörenden/Lesenden in den Verstehensprozess miteinfließt. Der Logos ist als Vernunft nach durchgängiger griechischer Tradition eine Gabe der Götter. Im Logos, der alles Vernünftige auszeichnet, vollzieht sich die Verbindung zwischen den Menschen und der Gottheit/den Göttern.⁴⁴ Mit der johanneischen Literatur zeitgleiche Autoren wie Plutarch, Dion von Prusa oder Epiktet zeigen das Vor- und Mitwissen an, das auch die johanneischen Christen aktivierten, wenn in ihrer Mitte der Logos Jesus Christus verehrt wurde: In der Gestalt des Logos treten Gott/die Götter mit den Menschen

⁴⁴ Vgl. Cornutus, De Natura Deorum 16,1, über den Götterboten Hermes: »Hermes ist die Vernunft (λόγος), welche die Götter aus dem Himmel zu uns Menschen sandten (ἀπέστειλαν), wobei sie von den Lebewesen der Erde allein den Menschen zur Vernunft begabt (λογικόν) machten, etwas, was sie selbst für das Herausragendste über alles andere hinaus hielten.«

in Verbindung und der Logos als die größte Gabe Gottes/der Götter ermöglicht das Leben.

Gleiches lässt sich z.B. für den Geist-Begriff (Joh 4,24: »Gott ist Geist«) oder die berühmte Pilatus-Frage in Joh 18,38a (»Was ist Wahrheit?«) zeigen. Die Wendung »Gott ist Geist« ist gleichermaßen ein Spitzensatz hellenistischer Religionsgeschichte⁴⁵ und johanneischer Theologie. Für den antiken Menschen war die Vorstellung geläufig, dass Gott Geist ist und im Geist bzw. durch den Geist mit den Menschen in Verbindung tritt. Pilatus nimmt in Joh 18,38 mit seiner Frage den Standpunkt des Skeptizismus ein⁴⁶, er flüchtet nicht in Entscheidungslosigkeit, sondern vertritt bewusst eine philosophische Gegenposition zum Wahrheitsanspruch Jesu. Die Beispiele ließen sich vielfach vermehren, deutlich ist für mich auf jeden Fall, dass Johannes ohne eine Berücksichtigung des griechisch-römischen Kulturbereiches überhaupt nicht zu verstehen ist.

Fazit: Kein aktueller Johannes-Kommentar postuliert eine substantielle Verbindung zwischen gnostischen Systemen/gnostischem Denken und dem 4. Evangelium.⁴⁷ Ein Problem bleibt jedoch: In der Gnosis-Debatte wurde R. Bultmann zu Recht vorgeworfen, ein monokausales traditions- und religionsgeschichtliches Erklärungsmodell für das Johannesevangelium zu verfolgen. Jetzt geschieht unter anderen Vorzeichen tendenziell dasselbe, denn die Kommentare von H. Thyen, K. Wengst und (mit Einschränkungen) U. Wilckens gehen programmatisch vom Alten Testament bzw. dem antiken Judentum als dem alleinigen Bezugsfeld des Johannesevangeliums aus und blenden den griechisch-römischen Bereich bewusst aus. Eine historisch wie theologisch höchst problematische Vorgehensweise, denn ein Ausblenden des möglichen bzw. wahrscheinlichen Rezeptionshintergrundes heißt zugleich, mögliche bzw. wahrscheinliche Intentionen des Autors auszublenden.

Das Johannesevangelium ist (wie das gesamte Neue Testament) ein Produkt der östlichen Mittelmeerwelt und lässt deutlich eine religionsgeschichtliche Mehrschichtigkeit erkennen. Methodisch sollte die Unterscheidung zwischen »jüdisch« bzw. »christlich« einerseits und »pagan« andererseits ebenso aufgegeben werden wie die Trennung zwischen Philosophie und Religion, weil sich antike Philosophie als konkrete Lebensform und Religion bzw. Ethik ständig überschneiden und im Gegensatz zu heute als Einheit verstanden wurden.

⁴⁵ Belege in: Neuer Wettstein I/2 (s. Anm. 30), 226–234.

⁴⁶ Belege in: Neuer Wettstein I/2 (s. Anm. 30), 794f.

⁴⁷ In den Kommentaren von L. Schenke, Chr. Dietzfelbinger und F. Moloney wird die Gnosis-Thematik nicht mehr wirklich erörtert.

*V. Die Neubestimmung in der theologischen Grundausrichtung
des 4. Evangeliums*

Die neue Wahrnehmung des 4. Evangeliums als eines (überwiegend) in sich stimmigen sprachlichen Gebildes, bei dem alles miteinander kommuniziert (Intratextualität) und das durchgehend auf andere Textgebilde bezogen ist (Intertextualität), hat ebenso nachhaltige Auswirkungen auf die inhaltliche Bestimmung der johanneischen Theologie wie die Erkenntnis, dass Johannes religionsgeschichtlich nicht monokausal im Kontext der Gnosis verortet werden kann.

Im Zentrum der aktuellen Debatte stehen deshalb nicht zufällig die Inkarnations-, Kreuzes- und Gesandtenchristologie, denn hier fallen die grundlegenden Entscheidungen für die Gesamtbeurteilung des Vierten Evangeliums. Literarische, religionsgeschichtliche und theologische Beurteilungen sind gerade bei dieser Zentralfrage der johanneischen Christologie untrennbar miteinander verbunden, denn nichts weniger als die interne Logik und die innere Konsistenz des johanneischen Denkens stehen zur Debatte.

Die eine Position wird nachdrücklich von Jürgen Becker vertreten⁴⁸; er begründete sie in seinem Kommentar zum Johannesevangelium⁴⁹ und legt sie nun noch einmal in seiner Gesamtdarstellung der johanneischen Theologie vor. Während Paulus eine markante Kreuzestheologie vertritt, gilt für Johannes: »Doch so redet der vierte Evangelist eben gerade nicht. Schon dies fällt auf: Die Stichworte »Kreuz« und »kreuzigen« begegnen in ihm überhaupt nur in Joh 19 als untheologische Angabe zur Todesart Jesu. Auch die Rede von Jesu »Stunde«, die noch nicht gekommen und dann doch da ist (2,4; 7,30; 8,20), wird nirgends als Stunde der Kreuzigung oder des Todes interpretiert, wohl aber als Stunde der Erhöhung (12,23.27 f.) oder des Hinübergehens aus dem Kosmos zum Vater (13,1) ... Ebenso sollte es stutzig machen, dass die für die Deutung der Rückkehr Jesu zum Vater zentrale Abschiedsrede in Joh 14 zwar Jesu Fortgang und Wiederkommen und den Kampf mit dem Teufel ansprechen, aber vom Kreuz, dem Tod und dem Leiden Jesu überhaupt nicht reden. Die christologischen Ausführungen sind vielmehr am Weg des Gesandten ausgerichtet, seine Rückkehr nach oben zum Vater ist grundlegend. Dementsprechend ist der Tod Jesu nur impliziter anfänglicher Teil dieser Rückkehr. Nach Joh 20,17 hat der Sohn sein Werk erst vollendet,

⁴⁸ J. Becker, *Johanneisches Christentum. Seine Geschichte und Theologie im Überblick*, Tübingen 2004.

⁴⁹ Vgl. J. Becker, *Joh I* (s. Anm. 2), 472: »Nicht das Kreuz ist also bleibender Realgrund der Erlösung, sondern die Erhöhung die sich als Abschluß der Sendung ergibt.«

wenn er zum Vater zurückgekehrt ist. Von hier sendet der Vater nach Jesu Erhöhung den Parakleten (14,16f.26), und von hier zieht der Sohn die Gläubigen zu sich (12,32). Von der nachösterlichen Gemeinde her gesehen, ist also der Status der Erhöhung Jesu die Perspektive, unter der die Gesandtenchristologie entworfen ist, denn hier endet systemkonform und notwendigerweise die Wegparabel des Sohnes.⁵⁰ Innerhalb dieser alternativen Koordinatensetzung wird die Inkarnation zu einem uneigentlichen Geschehen und den zahlreichen kreuzestheologischen Verweisen im 4. Evangelium kommt nur eine uneigentliche Bedeutung zu.

Dem widersprechen die neueren Kommentare überwiegend in scharfer Form. Nach HARTWIG THYEN begreift Becker – wie andere – »den Tod Jesu am Kreuz als bloßes Durchgangsstadium auf dem Weg eines göttlichen Wesens aus dem Himmel auf die Erde und dahin zurück. Die dreifache Aussage über Jesu ὑψωθῆναι ... erklärt er zum bloßen Teilmoment des vermeintlich alles beherrschenden Schemas von Abstieg und Aufstieg des Menschensohns. Damit aber vertauscht er Subjekt und Prädikat: Das *Subjekt* des Evangeliums, nämlich den gekreuzigten Jesus, macht er zu dessen bloßem *Prädikat* und die Prädikationen Jesu zum Subjekt. So aber betreibt er die konsequente Mythisierung der Geschichte Jesu« (208). Eine ähnliche Position vertritt ULRICH WILCKENS, wonach Johannes Kreuz und Erhöhung nicht mehr als getrennte Akte versteht: »Der Joh.evangelist jedoch gibt der Erhöhung Jesu ihren Ort in seiner Kreuzigung« (71). Auch KLAUS WENGST stellt fest: »Der Menschensohn wird erhöht, das Kreuz Jesu ist Tat Gottes, weil schon der ganze Weg der Niedrigkeit des Sohnes der Liebe Gottes entsprang; und dieser Weg wiederum war ein Weg der Begegnung Gottes mit der Welt, weil er in der Sendung des Sohnes in die Welt durch Gott gründet. Die Glieder dieser Kette führen also vom Kreuz Jesu zurück auf die ursprüngliche Initiative Gottes, die in dieser Auffächerung als *Heilswille* für die Welt beschrieben wird« (Bd. I, 133).⁵¹

Eine dezidiert kreuzestheologische Interpretation des 4. Evangeliums vertritt UDO SCHNELLE. Für ihn zeugen die zahlreichen kreuzestheologischen Verweise im Johannesevangelium (vgl. Joh 1,29.36; 2,14–22; 3,14–16; 10,15.17f; 11,51f; 12,27–32; 19,30) von seiner kreuzestheologischen Ausrichtung. Vor allem die Voranstellung der Tempelreinigung, die kreuzestheo-

⁵⁰ Becker, *Johanneisches Christentum*, 151.

⁵¹ Vgl. auch Chr. Dietzfelbinger, Joh I, 249: »Indem Johannes beides, Jesu Kreuzigung und sein Gehen in die Herrlichkeit des Vaters, mit dem einen Verb »erhöhen« zum Ausdruck bringt, lässt er Kreuzigung und Erhöhung – sonst zwei streng getrennt Vorgänge – zu *einem* Akt zusammenfallen«. Vgl. auch F. Moloney, John, 355; L. Schenke, Joh, 71.

logische Ausrichtung der Fußwaschung (vgl. Joh 13,1–3.18–19) und Jesu letztes Wort am Kreuz in Joh 19,30 zeigen nach Schnelle, dass die Offenbarung Jesu gerade am Kreuz an ihr Ziel gelangt. Das Kreuz ist nicht nur Durchgangsstadium im Rahmen einer dominierenden Sendungschristologie, sondern gerade bei Johannes Ziel der Sendung und damit Ort des Heils. Im Kreuz erlangt Jesus die Würde der Erhöhung und Verherrlichung (vgl. Joh 12,27–33). Das Kreuz ist gerade bei Johannes Grunddatum und bleibender Ort des Heils, und nur vom Kreuz her kann Jesu Gang zum Vater sachgemäß in den Blick genommen werden. Wenn die johanneischen Dualismen nicht als statisches, sondern als dynamisches Geschehen der Bewegung des Offenbarers in die Welt hinein verstanden wird, dann sind Inkarnation und Kreuz nicht mehr nur uneigentliches Geschehen, sondern das Zentrum johanneischer Christologie.

Einen deutlich anderen Akzent setzt MICHAEL THEOBALD, der sich tendenziell der Position von J. Becker anschließt. »Nicht die Rede von der ›Fleischwerdung des Logos‹, die auf den Prolog beschränkt bleibt, liefert der ›dramatischen Erzählung‹ demnach ihre Leitkategorie ..., sondern die Glaubensüberzeugung, dass Jesus der vom Himmel gesandte ›Sohn Gottes‹ ist, der ›Menschensohn‹ (63). Von hieraus integriert T. die Kreuzestheologie in die Gesandten- bzw. Wegchristologie. »Vom Typ her handelt es sich bei der ›Kreuzestheologie‹ des Evangelisten um eine Weg-Christologie, die in vergleichbarer Gestalt auch bei Lukas (vgl. 9,51; 24,26) und im Hebräerbrief begegnet (6,20; 9,11). Dabei ist die Grundidee vom Tod Jesu als Rückkehr/Weggang/Erhöhung zum Vater mit weiteren soteriologischen Deutemustern angereichert wie dem der Entmachtung des Teufels, der die ›Wahrheit‹ niederhält und die Menschen in der ›Sünde‹, d.h. der ›Lüge‹, verstrickt« (64).

Bei den unterschiedlichen Gewichtungen der Kreuzestheologie steht die Grundfrage der johanneischen Theologie im Hintergrund: Berechtigen die unterschiedlichen christologischen Modelle und die johanneischen Dualismen zu der These, bei Johannes von einer Über- bzw. Unterordnung, einem Nebeneinander oder sogar Gegeneinander christologischer Entwürfe zu sprechen? Die deutliche Mehrzahl der Kommentare verneint dies und geht – mit Unterschieden in der Einzelargumentation und den traditionsgeschichtlichen Gewichtungen – davon aus, dass sich die johanneische Christologie durch ein Gesamtkonzept auszeichnet. Dabei werden zumeist Präexistenz- und Inkarnation, Sendung und Erhöhung/Verherrlichung am Kreuz mit dem Liebesgedanken verbunden. Die Liebe des Vaters zum Sohn vor der Grundlegung der Welt und die Sendung des Sohnes fallen nach Joh 17,24.25 ebenso zusammen wie die Sendung des Sohnes und sein Gang ans Kreuz (Joh 3,13f.16; 10,17; 13,1) aus Liebe zur Welt. Johannes nahm wie alle maßgeblichen neutest-

tamentlichen Autoren traditionsgeschichtlich differente christologische Entwürfe auf und integrierte sie in ein stimmiges Gesamtmodell: Der Präexistente, Inkarnierte und Gesandte ist für ihn kein anderer als der Gekreuzigte und Erhöhte (vgl. Joh 20,24–29), denn im Kreuz fallen die Bewegung des Sohnes zum Vater und des Vaters zum Sohn ineinander. Jesus Christus als Präexistenter und Inkarnierter, Gesandter und am Kreuz Verherrlichter ist die umfassende personale Antwort auf die Frage nach einer gottbestimmten Existenz in Liebe.

VI. Ein erstes Fazit

Die Frage nach dem Werden, der literarischen Struktur, des religionsgeschichtlichen Ortes und der theologischen Mitte des Johannesevangeliums wird weiterhin umstritten bleiben, was angesichts des Textbestandes des 4. Evangeliums und seiner Auslegungsgeschichte nicht verwundert. Allerdings signalisiert der Blick auf die neueren Kommentare eine grundsätzliche Wende: Der Jetzttext des Johannesevangeliums wird als literarisch wie theologisch höchst anspruchsvolles Werk nicht nur wahr-, sondern auch ernst genommen. Die gleichermaßen literarisch und theologisch durchreflektierte Struktur des 4. Evangeliums lässt es für die meisten Kommentatoren nicht mehr zu, Sekundärphänomene wie vermutete Quellen, postulierte Überarbeitungen oder mutmaßliche religionsgeschichtliche Kontexte zum Schlüssel des Verstehens zu machen. Vielmehr arbeitet die deutliche Mehrzahl der Kommentare die zahlreichen inneren theologischen und literarischen Verflechtungen/ Akzentuierungen im Evangelium heraus und betont die innere Konsistenz seines theologischen Programms: Die Offenbarung der Liebe Gottes in dem fleischgewordenen, gekreuzigten und erhöhten Jesus Christus als Liebe Gottes zur Welt und für die Glaubenden.

Homiletische Literatur zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Schwerpunkte, Problemanzeigen und Perspektiven (Teil II)

Wilfried Engemann

Übersicht zu Teil II

Literatur

Vorbemerkungen

5. Einzelthemen

6. Medientheoretische Arbeiten

7. Zur Geschichte der Homiletik und der Predigt

8. Veröffentlichungen mit dem Schwerpunkt auf praktisch-homiletischer Anleitung

9. Predigten, Predigtmeditationen und Essays

10. Fazit

Literatur zu Teil II

CHRISTIAN ALBRECHT/MARTIN WEEBER (Hgg.), *Klassiker der protestantischen Predigtlehre* (UTB 2292). Mohr Siebeck, Tübingen 2002, 256 S. – ANDREA BIELER/HANS-MARTIN GUTMANN, *Rechtfertigung der »Überflüssigen«*. Die Aufgabe der Predigt heute. Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2008, 256 S. – WILFRIED ENGEMANN, *Aneignung der Freiheit. Essays zur christlichen Lebenskunst*. Kreuz-Verlag, Stuttgart 2007, 200 S. – WILFRIED ENGEMANN, *Ernten, wo man nicht gesät hat. Rechtfertigungspredigt heute*. Mit einem Geleitwort von Karl-Heinrich Bieritz. Luther-Verlag, Bielefeld 2001, 128 S. – WILFRIED ENGEMANN (Hg.), *Er ist unser Friede. Lesepredigten*. Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2007 ff – JÜRGEN GOHDE (Hg.), *Diakonisch predigen. Predigten aus dem Erfahrungsfeld der Diakonie* (Diakoniewissenschaft. Grundlagen und Handlungsperspektiven, hg. von Jürgen Gohde und Michael Schibilsky). W. Kohlhammer, Stuttgart 2004, 205 S. – CHRISTIAN GRETHLEIN, *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft* (Forum Theologische Literaturzeitung, hg. von Ingolf U. Dalferth, Bd. 10). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, 114 S. – JAN PETER GREVEL, *Die Predigt und ihr Text. Grundzüge einer hermeneutischen Homiletik*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002, IX+293 S. – ALBRECHT GRÖZINGER, *Toleranz und Leidenschaft. Über das Predigen in einer pluralistischen Gesellschaft*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2004, 247 S. – HANS-GÜNTER HELMBROCK, *Spuren Gottes wahrnehmen. Phänomenologisch inspirierte Predigten und Texte zum Gottesdienst* (Christentum heute, hg. von Matthias von Kriegstein, Bd. 5). W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, 222 S. – MANFRED JOSUTTIS, *Texte und Feste in der Predigtarbeit. Homiletische Studien 3*. Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002, 159 S. – EBERHARD JÜNGEL, *Predigten*. Bd. 1: ... weil

¹ Teil I des Literaturberichts erschien im vorigen Heft der ThR (163–200).

es ein gesprochen Wort war. Radius-Verlag, Stuttgart 2003, 138 S.; Bd. 2: Geistesgegenwart. Radius-Verlag, Stuttgart 2003, 160 S.; Bd. 3: Schmecken und sehen. Radius-Verlag, Stuttgart 2003, 152 S.; Bd. 4: Unterbrechungen. Radius-Verlag, Stuttgart 2003, 200 S. – GÜNTER KLEIN, Das Geschwätz der Welt mit dem Evangelium unterbrechen. Sämtliche Predigtmeditationen 1961 bis 2005. 2 Bände, hg. von THOMAS HÜBNER, CMZ-Verlag, Rheinbach 2005, XLII + X, 597 S. – RAINER KNIELING, Was predigen wir? Eine Homiletik. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2009, 191 S. – SEBASTIAN KUHLMANN, Martin Niemöller. Zur prophetischen Dimension der Predigt (APrTh 39). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2008, 385 S. – VOLKER A. LEHNERT, Kein Blatt vor'm Mund. Frei predigen lernen in sieben Schritten. Kleine praktische Homiletik. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2006, 160 S. – GERHARD MARCEL MARTIN, Predigt und Liturgie ästhetisch. Wahrnehmung – Kunst – Lebenskunst (Christentum heute, hg. von Matthias von Kriegstein, Bd. 6). W. Kohlhammer, Stuttgart 2003, 201 S. – ISOLDE MEINHARD, Ideologie und Imagination im Predigtprozess. Zur homiletischen Rezeption der kritischen Narratologie (APrTh 24). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2003, 488 S. – MARTIN NICOL/ALEXANDER DEEG, Im Wechselschritt zur Kanzel. Praxisbuch Dramaturgische Homiletik. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, 208 S. – LONA NORD, Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität (Praktische Theologie im Wissenschaftsdiskurs, hg. von Bernhard Dressler u.a., Bd. 5). Verlag Walter de Gruyter, Berlin/New York 2008, 364 S. – NORBERT SCHWARZ, »... denn wenn ich schwach bin, bin ich stark«. Rezeptivität und Produktivität des Glaubenssubjekts in der Homiletik Hans Joachim Iwands (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie, hg. von Eberhard Hauschildt u.a.). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2008, 360 S. – KLAUS SCHWARZWÄLLER, Von der Kanzel. Ein nachdenkliches Brevier für alle, die predigen. Peter Lang, Frankfurt/M. 2003, 111 S. – CHRISTOPH STEBLER, Die drei Dimensionen der Bestattungspredigt. Theologie, Biographie und Trauergemeinde. Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2006, 320 S. – CHRISTA USARSKI, Jesus und die Kanaanaäerin (Matthäus 15,21–28). Eine predigtgeschichtliche Recherche (Praktische Theologie heute, hg. von Gottfried Bitter u.a., Bd. 69). W. Kohlhammer, Stuttgart 2005, 239 S. – SUSANNE WOLF-WITHÖFT, Predigen lernen. Homiletische Konturen einer praktisch-theologischen Spieltheorie (Praktische Theologie heute, hg. von Gottfried Bitter u.a., Bd. 58). W. Kohlhammer, Stuttgart 2002, 284 S.

Vorbemerkungen zu Teil II

Im ersten Teil des Literaturberichts wurden die Lehr- und Studienbücher unter den von 2002 bis 2009 erschienenen homiletischen Arbeiten vorgestellt; außerdem ist dem herausragenden Forschungsschwerpunkt jener Zeit – der Analyse homiletisch relevanter Rezeptionsprozesse und der Predigtwirkung – anhand entsprechender Schriften Rechnung getragen worden. Schließlich wurden jene Untersuchungen in den Blick genommen, die sich mit der Theologie und Kultur der Predigt auseinandersetzen.

Darüber hinaus ist die Homiletik der letzten Jahre durch wichtige Einzelthemen, durch medientheoretische Arbeiten, neue Erkundungen auf dem

Gebiet der Geschichte der Homiletik und der Predigt sowie im Bereich praktisch-homiletischer Anleitungen bereichert worden. Darauf ist nun im zweiten Teil dieses Literaturberichts näher einzugehen. Am Schluss dieser Gesamtrezension nehme ich in einem eigenen Abschnitt auf Neuerscheinungen im Bereich von Predigtbänden, Predigtmeditationen und sonstigen Predigthilfen Bezug.

5. Einzelthemen

5.1 JAN PETER GREVEL befasst sich in seiner Promotionsarbeit *Die Predigt und ihr Text* (2002) mit dem Textverständnis der Homiletik. Dabei geht er weniger von (bibel-)textwissenschaftlichen Einsichten, literaturwissenschaftlichen Konzepten oder theologischen Fragen der Tradition des Glaubens aus, die – im Zusammenhang betrachtet – ein ausgesprochen differenziertes Bild für das homiletische Agieren mit Texten ergäben. Maßstab für die Bewertung ist vielmehr der auszumachende Grad der expliziten Anerkennung der Autorität des biblischen Textes in den untersuchten Ansätzen. G. konstatiert, dass »der Dialog zwischen Text und Hörer« Voraussetzung des Predigtgeschehens sei (29) und setzt dann unmittelbar mit Überlegungen zur »Funktion der Bibel in der gegenwärtigen Homiletik« ein (30–41). Er kommt nur auf drei (nach eigener Auffassung) »bibelorientierte Predigttheorien«, zu denen er an erster Stelle die Überlegungen Christian Möllers² zählt, der »mit seinem Zutrauen in die Macht des Wortes« die Frage nach dem Text in der Predigt neu gestellt und zur »Wiederentdeckung des Textes als Quelle der Predigt« geführt habe (32).

Ansonsten kommen als bibelorientierte Predigttheorien nur noch die Homiletik Horst Hirschlers³ und Friedrich Mildenbergers⁴ in Betracht, denen gemeinsam sei, dass sie »von der sinnstiftenden Funktion biblischer Texte (und ihrer Glaubenserfahrungen) überzeugt« seien (37). Das alles sieht G. durch den Einzug von Semiotik, Rezeptionsästhetik und anderen kommunikationswissenschaftlichen Argumentationsmustern gefährdet und infrage gestellt: Der biblische Text werde zum Impulsgeber degradiert, »die semiotische Methode« drohe zum »deus ex machina im Gewande theologischer Herrschaftsinteressen« (54) zu werden. Demgegenüber regt G. an, sich der »Lichterlehre« Karl Barths im Sinne einer »Lösungsperspektive« zu bedienen (56). G.s Darstellung leidet darunter, dass er auf engstem Raum auf ebenso zahlreiche wie

² Vgl. bereits: Christian Möller, *Von der Predigt zum Text. Hermeneutische Vorgaben der Predigt zur Auslegung von biblischen Texten* (SPTH 7), München 1970.

³ Horst Hirschler, *Konkret predigen*, Gütersloh 1977.

⁴ Friedrich Mildenberger, *Kleine Predigtlehre*, Stuttgart u.a. 1984.

komplexe Theoriekonzepte Bezug nimmt, ohne dabei in ausreichendem Maße auf deren eigene Pointen, Prämissen und Argumentationslinien zu stoßen. Es ist zu bezweifeln, dass man dem Niveau und der Differenziertheit des homiletischen Diskurses gerade in der Textfrage schon gerecht wird, indem man – ausgehend von einem bestimmten Vorverständnis »bibelorientierter Homiletik« – mit ein paar Referenzen auf Eco, Iser, Jauf, Ricœur und auf deren Rezeption in der Homiletik die Infragestellung der Autorität des Textes in der Homiletik nach der empirischen Wende beklagt.

Quasi im Sinne eines Reparaturvorschlags für eine angeblich textvergesessene Homiletik bringt G. die exegetischen Impulse vor allem Rudolf Bultmanns, Claus Westermanns, Norbert Lohfinks und Erich Zengers ins Spiel. Auch wenn man Anlass und Ziel dieser homiletischen Reformulierung exegetischer Perspektiven nicht teilen mag, findet man in den entsprechenden Kapiteln (76–177) interessante Hinweise zur hermeneutischen Relevanz von Intertextualität, zum Zusammenspiel der Produktion und Rezeption von Texten sowie zur »kanonisch-intertextuellen Lektüre« der Bibel. Vor diesem Hintergrund geht G. schließlich auch auf die Ästhetik als homiletische Reflexionsperspektive ein und gelangt so zu einem Plädoyer für »das Elementare«, »das Symbolische« und »das Dialogische« als angemessenen Gestaltungsprinzipien der Predigt. In diesen Kapiteln wird ausgesprochen viel referiert. Gleichwohl kommt G. hier seinem Anspruch, die Frage nach dem Text in einer bestimmten Weise als *hermeneutische* Frage zu stellen, am nächsten: »Das wirklichkeitserschließende Potential biblischer Texte ist durch die Predigt so zur Sprache zu bringen, dass sich dem Hörer durch das Zusammenspiel religiöser und ästhetischer Erfahrung Entsprechungen wie auch Widerstände eigener Wirklichkeitsdeutung mit der neuen Wirklichkeit des Glaubens eröffnen« (245).

5.2 Mit dem Band *Texte und Feste in der Predigtarbeit* (2002), der sich »auf die kreative und situative Basis der homiletischen Praxis, auf Texte und Feste« (7) konzentriert, schließt MANFRED JOSUTTIS seine »Homiletischen Studien« ab. Etwa drei Viertel der Texte sind z.T. bearbeitete Wiederabdrucke; die das Buch prägenden, auf die liturgisch-homiletische Hermeneutik des Kirchenjahrs bezogenen Beiträge sind jedoch weitgehend neu verfasst. Das betrifft die Kapitel »Passion« (77–86), »Ostern« (87–103), »Pfingsten« (104–117) sowie den Beitrag »Tage der Erinnerung« (141–159).

Mit diesem Buch gelingt J. eine konstruktive Verknüpfung zwischen den theologischen Brennpunkten des Kirchenjahres, den Leitthemen der sie fokussierenden biblischen Texte und den Grundfragen menschlicher Existenz. Auf diese Weise wird z.B. verdeutlicht, inwiefern das Leiden als »Bereich abgründiger Lebenserfahrung« (82) in der Passionspredigt so zur Sprache kommen kann, dass »negative Leidenserfahrung in die positive Gottesbezie-

hung« integriert wird (83). J. legt dar, inwiefern die Osterpredigt als »Rede gegen den Tod« (93) dem Einzelnen die Möglichkeit eröffnen kann, »sein Leben unter dem Gebot Gottes zu leben« (94). Und was Pfingsten betrifft, erfährt der Leser, wie und weshalb eine das Präsens bevorzugende Predigt dazu beiträgt, die Zukunft eröffnende, von Liebe bestimmte Erfahrung der Gottesbeziehung als etwas je und je schon Gegebenes zu erschließen. In einer Pfingstpredigt werden Menschen also nicht an den Geburtstag der Kirche erinnert, sondern vom Geist Gottes in ihr Leben hineingezogen und -getrieben. Besonders erhellend ist in diesem Zusammenhang auch das letzte, den »Tagen der Erinnerung« gewidmete Kapitel des Buches. Nach J. ist am Reformationstag, am Totensonntag und anderen Feiertagen mit erinnernder Komponente besonders darauf zu achten, dass im Bezug auf das Überlieferte, das Erlebte und Erlittene auch die kritische und wegweisende, mithin die prophetische Dimension der Predigt zur Geltung kommt.

Die beiden ersten Beiträge des Buches aus den 80er bzw. 90er Jahren sind der »Wahrheit der Predigt« (8–18) und der »Textpredigt« (19–30) gewidmet. Sie markieren die Rahmenbedingungen des Umgangs mit Texten aus der Sicht J.s und können als kurzgefasstes Summarium seiner homiletischen Theorie gelesen werden, in denen verschiedene Leitmotive auch anderer Arbeiten anklingen. Dabei sind seine Kritik an einer kommunikationswissenschaftlich »funktionalisierten« Predigt sowie seine Vorschläge für eine aus den verschiedenen Funktion des Textes erwachsende Predigt besonders bedenkenswert.

5.3 ISOLDE MEINHARD legt mit der an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Münster als Dissertation eingereichten Arbeit *Ideologie und Imagination im Predigtprozess* (2003) ein komplexes Modell der Predigtanalyse vor, für das sehr spezifische Erkenntnisse und Methoden der literaturwissenschaftlichen Textanalyse, der Rhetorikforschung, der Erzählforschung und der Hermeneutik homiletisch reformuliert und fruchtbar gemacht werden. Anhand einer nach strengen Regeln vollzogenen Analyse von Predigten⁵ mit Bezug auf den Text über die Unterredung zwischen Jesus und der »Samaritanischen Frau am Brunnen« (Joh 4,1–12) unternimmt M. insbesondere den Versuch, ideologische Muster im Prozess der Predigtarbeit in den Blick zu bekommen; und sie zeigt Möglichkeiten auf, solche Ideologien zu reflektieren und zu verändern.

⁵ Es handelt sich um 25 Predigten, die auf eine entsprechende Umfrage unter Pfarrern und Pfarrerinnen hin zugesandt wurden.

Bevor M. mit ihren Analysen beginnt, eröffnet sie den homiletischen Diskurs, indem sie vorführt, welche Kameraeinstellungen grundsätzlich möglich sind bei der Interpretation eines Gesprächs – und was man mit welchen homiletischen Ansätzen an einer Predigt in den Blick bekommt. Anhand einiger Predigtbeispiele werden signifikante Beziehungsdefinitionen zwischen Jesus und der Samaritanerin vorgestellt: Durchschauer – Durchschaute; Therapeut – Klientin; Pädagoge – Kind u.a.m. Ebenso werden immer wiederkehrende Gemeindefinitionen der Predigten vergegenwärtigt: Identifikation in der Sündhaftigkeit, im Nichtverstehen, im Quelle-Sein usw. Bereits mit diesen einleitenden Hinweisen macht M. deutlich, was im folgenden en detail in den Blick kommt: Es besteht ein enger Zusammenhang zwischen der Deutung des Textes und den vom Prediger unterstellten gesellschaftlichen Strukturen. »Mir scheint, dass das Erzählen seinen theologischen und ideologiekritischen Wert eben in der Spannung zwischen vergewissernder und verunsichernder Funktion hat. Weil es vergewissernd wirkt (wirken soll), dies aber in immer neuen Situationen immer neu tut (tun muss), erschafft es zugleich Abstand nicht nur zur jeweiligen Wirklichkeit, sondern auch unter den verschiedenen Erzählungen und bewirkt damit die notwendigen Differenzierungen und Ausgangspunkte für Ideologiekritik« (199).

Mit besonders starkem Bezug auf die kritische Narratologie Mieke Bals, auf die hermeneutischen Arbeiten Paul Ricœurs und die sprachwissenschaftlichen Beobachtungen Rebecca Chopps entwickelt M. ein ausgesprochen geschmeidiges analytisches Handwerkszeug. Die von ihr beschriebenen Textbearbeitungsroutinen ermöglichen es, präziser als mit Hilfe der klassischen Methoden der Predigtanalyse beschreiben zu können, welche Wirklichkeitskonstruktion eine Predigt (im Sinne einer Erzählung über die Welt, wie sie ist bzw. sein sollte) dominiert und wo bzw. wie die Weichen bei der Erschließung eines bestimmten theologischen Textverständnisses gestellt werden.

Der interdisziplinäre Charakter des von M. entwickelten Modells zeigt sich bereits in der Struktur des analytischen Fragerasters. Bei der Analyse der Predigten wird in drei Richtungen gefragt: Es geht (1.) um die jeweiligen *Rollen*, die ein Prediger den Figuren des Textes zuweist und sie so zu eher Agierenden oder eher Betroffenen macht. Es geht (2.) um die stillschweigend unterstellten *Positionen* der im Texte Redenden bzw. Angesprochenen zueinander sowie (3.) um das Erfassen jeglicher konkreter *Handlungen* der an der Erzählung Beteiligten. Diese drei Aspekte werden jeweils auf drei verschiedene Ebenen des Textes bezogen: (1.) Auf die Ebene der *Sprache*: Wer ergreift in welcher Rolle das Wort? Welche Handlungen werden sprachlich ausgeführt usw. Dazu kommt (2.) die Ebene der *Ansicht*. Hier geht es um explizite Betrachtungsweisen, in denen Meinungen und Urteile offenkundig werden (was wiederum an Rollen, Positionen und Handlungen deutlich werden kann). Und schließlich kommt (3.) in einer gesonderten Analyse das *Verhalten* der Beteiligten aus der Sicht der jeweils untersuchten Predigt in den Blick.

Was die Arbeit über ihre interdisziplinäre Auseinandersetzung mit biblischen Texten, Predigt und Homiletik hinaus als theologische Arbeit profiliert, ist ihr Interesse an den Grundfragen der Kommunikation des Evangelii-

ums. Theologietreiben im Allgemeinen und Predigen im Besonderen hat für Isolde Meinhard nichts mit der bloßen Konstruktion oder Rekonstruktion religiöser Welten zu tun, sondern stellt einen Eingriff in destruktive gesellschaftliche Diskurse dar – ist Einflussnahme auf den Wirklichkeitszusammenhang des Menschen. Deshalb ist im Blick auf eine Predigt beispielsweise zu fragen: Welche Zeit wird hier eigentlich angesagt? Eine Zeit, die genaue genommen den Istzustand festschreibt, oder eine Zeit mit dem Potential zur Erneuerung, die sich gewissermaßen schon zu ereignen beginnt, wenn gepredigt wird? Dieser Gedanke kommt in der Rezeption der Ricœurschen Kategorie der Imagination besonders deutlich zur Geltung: Der Autorin geht es offensichtlich nicht um ein allgemeines Plädoyer für mehr Phantasie in der Predigt, sondern um die Frage, wie in der theologischen Arbeit »gesetzliche« Ideologien überwunden und in Plausibilitätskrisen gebracht werden können.

Die Arbeit argumentiert im Rahmen bestimmter Fragestellungen auch feministisch. Dabei überwindet sie sowohl feministisch-theologische Klischees als auch die Klischees der Kritik an feministischer Theologie. Auch in diesen Teilen der Arbeit, wo es – jeweils in der Reflexionsperspektive ihrer einzelnen Teile – um eine Bestandsaufnahme und Kritik feministisch argumentierender Theologie und Homiletik geht, ist sich die Autorin bestehender ideologischer Argumentationsmuster durchaus bewusst. Statt die Überlegenheit feministisch-theologischer Fragestellungen vorführen zu wollen, erörtert sie die Chancen und Klippen ideologiekritischer Arbeit an Texten und Predigten in feministischer Perspektive. Nach Ansicht M.s kann sie u.a. dabei helfen, bestimmte Muster gesetzlicher Predigt zu beschreiben.

5.4 Für ALBRECHT GRÖZINGER sind *Toleranz und Leidenschaft* (2004) die beiden Pole eines Spektrums von Grundhaltungen, die ihn bei der homiletischen Arbeit bestimmen. Nicht Besserwisserei, nicht Systematisierung und Abgrenzung von Themen und Problemen bestimmen das Buch, sondern wiederum das »schwache Denken«⁶, das nicht auf Positionierung zielt, sondern Autor und Leser, Sprecher und Hörer gleichermaßen in Bewegung bringen und halten will.

Der Plauderton, den G. anschlägt, verwickelt den Leser unversehens in eine spannende Lektüre über das Wesen der Predigt, über den Charakter des evangelischen Gottesdienstes, über den Ort der Predigt in der Postmoderne, über die Kontinuität zwischen Bibeltext und Predigt, über politische Predigt u.a.m. Ohne in jedem Kapitel eigens darauf hinzuweisen, entfaltet G. hier

⁶ Vgl. in Teil I des Literaturberichts unter 2.3 (173–177, vgl. 175).

paradigmatisch, was es für ihn heißt, Praktische Theologie als Wahrnehmungswissenschaft zu betreiben: Wenn er von der »Predigt als offenem Kunstwerk« handelt, die »Gottes-Rede« vor dem Hintergrund der religiösen Tönung unserer pluralen Gesellschaft reflektiert oder die Vorzüge einer »anmutenden Predigt« zur Sprache bringt, geht es nie bloß um handwerkliche Lösungen und das entsprechende Faktenwissen dazu. G.s Anregungen rekurrieren de facto immer auf Wahrnehmungen des Lesers bzw. potentiellen Pfarrers, dessen Inszenierungen auf der Kanzel – und im Gottesdienst als ganzem – wiederum auf Wahrnehmungsprozesse auf Seiten der Gemeinde zielen.

Für G. bedeutet das nicht, biblische oder kirchliche Traditionen gegen eine private Religion auszuspielen. Er geht vielmehr davon aus, dass die Tradition nur lebendig bleiben kann, wenn sie im Alltag und im Glauben der Menschen heute ihre Fortsetzung findet. Dazu gehört für G. der Abschied von sekundären Begründungsdiskursen, auf die sich Theologie und Kirche der Gesellschaft gegenüber gelegentlich beziehen, um mit Verweis auf ihre kulturelle Wichtigkeit den Wert der christlichen Religion auszurufen. G. plädiert statt dessen dafür, die bleibende Fremde der Rede von Gott nicht zu übergehen, sondern »zum positiven Ausgangspunkt der theologischen Reflexion wie der kirchlichen Praxis zu nehmen« (73).

Auch wenn man die Ansicht vertritt, dass sich die Homiletik »in ihrem Verständnis und Bemühen, eine starke Theorie zu sein, heillos überfordert« habe (11) und man daher den Theoriediskurs erklärtermaßen nicht im Diskussionsstil weiterführen will: Kann man nicht doch erzählen, wie, wo und wann dieser Aspekt oder jene Fragestellung in der Homiletik zur Geltung gekommen ist? Zu einer gut erzählten Geschichte gehört auch, dass sie genau erzählt wird. In dieser Hinsicht hat das Buch einige Erzähllücken: Gehört z.B., wenn die Predigt als offenes Kunstwerk in den Blick kommt, nicht auch G.M. Martins Vorstoß in die Anfänge dieser Geschichte? Oder sollten, wenn von der Inszenierung des Gottesdienstes die Rede ist, nicht auch M. Meyer-Blancks Ausführungen hierzu Erwähnung finden? Eine stärkere Rücksicht auf die »homiletische Ideengeschichte« hätte ihrerseits im Zeichen von Toleranz und Leidenschaft stehen können.

Diese Anfragen ändern nichts an dem anregenden Potential dieses Buches. Die inhaltliche Nähe einzelner Kapitel zu bestimmten programmatischen Aufsätzen G.s lässt darauf schließen, dass man mit diesem Buch ein kurzgefasstes Manifest der (Praktischen) Theologie Grözingers in den Händen hält. All jene, »die sich von der Predigt noch etwas erwarten« (6) – so die Widmung des Autors –, werden darin wichtige Impulse für ihre Arbeit finden.

5.5 Mit seiner 2006 erschienenen, an der Theologischen Fakultät der Universität Basel eingereichten Dissertation *Die drei Dimensionen der Bestattungspredigt* erinnert CHRISTOPH STEBLER »Pfarrpersonen und an der kirchlichen Bestattung Interessierte« daran, wie wichtig es sei, im Kontext von kirchlichen Bestattungen drei Aspekten dieselbe Aufmerksamkeit zu widmen: Es gelte, die Bestattungspredigt als »Ort der kirchlichen Verkündigung« zu verstehen (theologische Dimension), die Lebensgeschichte des Verstorbenen (biographische Dimension) ernst zu nehmen und die Situation der Angehörigen (Gemeinde) zu berücksichtigen. Dem kann man nur zustimmen.

Da diese Dimensionen – deren praktisch-theologische Etablierung St. holzschnittartig darstellt und mit Bezug auf sein Quellenmaterial⁷ erläutert (65–130) – nicht erst seit 2006 zum Repertoire der Bestattungshomiletik gehören, liegt die Bedeutung des Buches weniger in der Entdeckung neuer Reflexionsfelder, sondern vor allem in der immerhin ein Drittel des Buches umfassenden Analyse dreier konkreter Bestattungspredigten. Zur Methodik gehört vor allem ein umfassender, von St. selbst entworfener und anhand seiner Analysen selbst beantworteter Fragekatalog, der darauf ausgerichtet ist, das spezifische Profil (1.) theologischer, (2.) biographischer und (3.) gemeindebezogener Anteile in einer Bestattungspredigt zu bestimmen. Fragen nach der Verknüpfung der Dimensionen (4.), nach der predigenden Person (5.) und ihrer Sprache sowie das Formulieren von »Lob« und »Anfragen« im Rahmen eines Fazits (6.) kommen hinzu.

Mit seinem Fragekatalog kommt St. in nicht wenigen Fällen zu wichtigen Beobachtungen, die – etwa im Rahmen einer Pfarrerfortbildung angewendet – zu einer Schärfung des homiletischen Bewusstseins hinsichtlich der theologische Stringenz der Grabrede, der hermeneutischen Ressourcen einer Biographie und der notwendigen Relevanz für die Hinterbliebenen führen können. Ob man die Umformulierung der Grundperspektiven kasualhomiletischer Leitlinien schon als »Werkzeug der Predigtanalyse« bezeichnen kann, das man benötigt, um »die Predigt als Handwerk würdigen zu können« (197), scheint mir hingegen fraglich zu sein. Hierfür ist der Fragekatalog St.s etwas zu grobmaschig geraten. Es ist schade, dass der Autor angesichts eines so vielbearbeiteten Themas wie dem der Predigtanalyse bei der Entwicklung

⁷ St. bezieht sich in seiner Arbeit auf achtzehn ausgewählte Schweizer Bestattungspredigten und auf in Separatdrucken vorliegende Lebensläufe in kleiner Auflage, die an Verwandte und Bekannte verschenkt wurden und als Erinnerungsschriften in Bibliotheken auch der Öffentlichkeit zugänglich sind.

seiner »Methode der drei Dimensionen« nicht stärker von anderen Modellen der Predigtanalyse zu profitieren vermochte.⁸

Die »theologische Dimension« wird anhand eines Sammelsuriums von Fragen erschlossen, die – angesichts der unterschiedlichen Ebenen und Kontexte der Fragen – kaum zu einer plausiblen Beurteilung der theologischen Konsistenz einer Predigt führen können: »Woher gewinnt die predigende Person das Thema und in welchem Bezug zur Situation und zur verstorbenen Person steht es?« (199) Diese Frage könnte m.E. nur in Kooperation mit dem Prediger erarbeitet werden, ohne jedoch daraus schon zwingende Folgerungen für die theologische Grundlegung der Predigt aussagen zu können. »Welche Bibeltexte werden angeführt? Wird die Wahl des Bibeltextes begründet oder lässt sich erkennen, warum [...] gerade dieser Text gewählt wurde?« Inwiefern lässt die Wahl auf einen Text Rückschlüsse auf die Theologie zu? Ist die Plausibilität der Textwahl nicht eher eine Frage der situativen Relevanz als des theologischen Profils? Hinsichtlich des Verhältnisses der Dimensionen wird gefragt: »Werden alle Dimensionen sinnvoll berücksichtigt oder gibt es einseitig bevorzugte Dimensionen?« (203) Auch hier wäre auf der Basis anderer Analysekonzepte zu bedenken, dass sich die Dimensionen einer Rede nicht einfach in signifikanten Worten und Sätzen niederschlagen, die man, wie St. vorschlägt, mit verschiedenen Farben unterstreichen könnte. (Nach Ansicht Steblers entscheidet immer der Kontext »über die Zuteilung« (60) – oder nicht doch der Verfasser?) In vielen Fällen – das ist das Besondere an »Dimensionen« – müsste man wohl den Abschnitt einer Rede mit vielen Farben auf einmal markieren; denn ein und dasselbe Wort, ein und derselbe Satz oder Text kann Biographisches zu Sprache bringen, auf die Situation der Gemeinde Bezug nehmen, zudem eine Leben eröffnende Wirkung haben – und *darin* Evangelium sein. Ob St. die Frage »Orientiert sich die Predigt an der Bibel?« (202) in diesem Fall mit »Ja« beantworten würde und die theologische Dimension als gegeben sähe, bleibt im Dunkeln.

Das Schlusskapitel des Buches bietet unter anderem eine hilfreiche Synopse der gegenwärtig in der Bestattungs- und Kasualhomiletik verhandelten Fragestellungen und spätmodernen Phänomene. Dabei wird die gesellschaftliche und kirchliche Bedeutung der Bestattung hervorgehoben und gewürdigt.

5.6 Das Buch zur *Rechtfertigung der Überflüssigen* (2008) von ANDREA BIELER und HANS-MARTIN GUTMANN ist von der Überzeugung geprägt, dass die Predigt heute, was ihre Hörer angeht, vor allem mit »überflüssig gemachten Menschen« zu tun habe. Deshalb sei zu klären, welche *Inhalte* eine Predigt haben müsse, um diesen Menschen die »Verheißung der Rechtferti-

⁸ Außer über den Fragekatalog selbst erfährt man leider kaum etwas über die methodischen Schritte der Arbeit und ihre Begründung (vgl. etwa die vagen, verstreut gebotenen Auskünfte des Autors zur Methodik, 58f. 197f.). Die am Schluss des Buches aufgeworfene Frage nach den wünschenswerten Kompetenzen des Pfarrers geht kaum auf die spannende Debatte um die Kompetenz von Pfarrern und Pfarrerinnen ein, womit St. die Anschlussmöglichkeiten seiner Ergebnisse m.E. überschätzt.

gung« zuzusagen. Diese Aufgabe wird nach Ansicht der Autoren hermeneutisch am besten dadurch bewältigt, dass man vorrangig an »Armutserfahrungen« unter den »gegenwärtigen Bedingungen der Wirtschaftsgesellschaft« anknüpft. Dabei wird postuliert, Rechtfertigungs predigt habe in heutiger Zeit die Menschen in den Blick zu nehmen, »die an den Rändern der Wirtschaftsgesellschaft leben« und unter den gebrochenen »Versprechen der liberalen demokratischen Kultur« zu leiden haben (56). »Die Mitteilung der Gnade des Gottes, der im Überfluss schenkt, heißt heute vor allem: Mitteilung dieses Geschenks an die ›Überflüssigen, an die, die nach offiziellen Maßstäben nichts zählen, nichts leisten und nichts bringen« (56). Dieser Hörer-Typus bestimmt die Ausrichtung des gesamten Buches.

Die konzeptionellen Vorentscheidungen dieser Arbeit sind in verschiedener Hinsicht problematisch: Zum einen bezüglich der allenfalls politisch korrekten, jedoch theologisch und homiletisch kaum plausiblen Verengung des Kreises der Ansprechpartner der Predigt auf Menschen, »die nach offiziellen Maßstäben nichts zählen, nichts leisten und nichts bringen« (56). Die sehr viel differenziertere Wirklichkeit der Gemeindeglieder kommt dabei ebenso wenig in den Blick wie die Bedeutung einer auf dem Rechtfertigungsgedanken basierenden Glaubenskommunikation für die *Lebensbewältigung jedes Christen*. Zum anderen ist die faktische Verkürzung der homiletischen Problemanzeige auf Menschen beispielsweise mit einem niedrigen Grad der Teilhabe am Konsum (»Ränder der Wirtschaftsgesellschaft«) angesichts der – unter anderem seitens der Sozialpsychologie – facettenreich beschriebenen Erfahrungen von Menschen in der Postmoderne geradezu fatal. Was etwa Alain Ehrenberg⁹ über das an Depressionen leidende »erschöpfte Selbst« oder Gerhard Schulze zu den Hypothesen der Erlebnisgesellschaft¹⁰ geschrieben haben, ist, was die dort erörterten Daseinserfahrungen angeht, wesentlich komplexer und als Herausforderung der Rechtfertigungspredigt nach wie vor relevant.

Für schwierig halte ich auch – gerade dann, wenn man die diffusen »offiziellen Maßstäbe« (s.o.) und die begrenzte Anzahl von Gemeindegliedern, »die nichts gelten«, als homiletische Herausforderung begreift –, ausgerechnet die Rechtfertigungslehre als Lösungspotential zu favorisieren, in der zentrale soteriologische Fragen zur Debatte stehen. Dies mag *ein* Ansatzpunkt sein, aber stehen hinter den Daseinserfahrungen vieler Menschen nicht auch fragwürdige Begriffe von einem erfüllten Leben, mangelnde Unterstützung in dem Versuch, das eigene Leben (sei es kritisch, sei es mit Phanta-

⁹ Alain Ehrenberg: Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart, Frankfurt/M., 2004.

¹⁰ Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M. ⁵1995.

sie) in den Blick nehmen zu können usw.? Das wäre aber nicht einfach homiletisch umgesetzte »Rechtfertigungslehre«, sondern liefe eher auf eine Kommunikation der Lebenslehre Jesu¹¹ hinaus. Mit anderen Worten: Ist die beste Lösung für die Erfahrungen, auf die die Autoren abheben, in der Tat einfach in der »Mitteilung der Gnade« an die zu sehen, denen die Welt ungnädig erscheint? Schließlich provoziert auch die stark in dogmatischen Begriffen über die Predigt verweilende Argumentation der beiden Verfasser die Frage nach der Relevanz der ihnen vorschwebenden homiletische Strategie. Was für ein Predigt- und Selbstverständnis steht hinter dem Vorhaben, mit dem »Überfließenden der Gnade Gottes, die wir als Prediger mitzuteilen haben« (56f.), den Überflüssigen- Status der Hörerinnen und Hörer zu verändern?

Um ihre hohen Ansprüche theologisch zu begründen, beziehen sich die Autoren einerseits auf Karl Barths Modell der Predigt als Offenbarungszeugnis, andererseits auf Manfred Josuttis' energetisches Predigtverständnis. Die damit verbundenen Maximen sind eine recht eigene Ausrüstung für die homiletische Arbeit, die es nur konsequent erscheinen lässt, dass Rezeptionsfragen der Predigt bzw. Modalitäten der Predigtkommunikation kaum zur Sprache kommen. Die von Bieler und Gutmann vorgelegten Überlegungen zur »Aufgabe der Predigt heute« sind am stärksten in jenem Teil des Buches, der sich unter dem Aspekt der »Verleiblichung des Wortes« mit »performativen« Aspekten der Predigt befasst (185–238). Hier werden Einsichten der Homiletik im Blick auf den Umgang mit Symbolen, persönliche Präsenz, Erkenntnisse zum »Klangraum des Wortes« (gewonnen aus einer Untersuchung von Luthers Invokavitpredigten), Hinweise zur gestaltenden Kraft von Sprechakten u.a.m. geboten. Ob es sich bei all dem, wie die Autoren meinen, tatsächlich immer nur um »Verleiblichungen *des Wortes*« handelt, ist allerdings ebensowenig plausibel wie die These, dass sich der Gewinn reflektierter Individualität in der Durchlässigkeit des Predigers für die Gnade¹² zu erweisen habe.

Ungeachtet dessen machen die Verfasser mit ihrem Buch auf eine Herausforderung aufmerksam, die traditionell zwar »schon immer« – vor allem in Gestalt parteilicher Predigt für die Armen und Schwachen – von Kirche und Gemeinde wahrgenommen wurde, mittelfristig jedoch ein neues Gewicht bekommen könnte. Sie theologisch und homiletisch neu in den Blick genommen zu haben, ist ein wichtiges Verdienst.

¹¹ Vgl. in diesem Zusammenhang die Themen der Bergpredigt.

¹² »Die Frage nach dem ›Ich auf der Kanzel [...] ist] heute neu zu formulieren: Wie kann ich zu einem ›Ich‹ werden, die als Predigerin des Evangeliums für die Gnade Gottes durchlässig werden kann?« (201)

6. Medientheoretische Arbeiten

6.1 In seiner kleinen Schrift *Kommunikation des Evangeliums in der Mediengesellschaft* (2003) versucht CHRISTIAN GRETHLEIN anhand historischer und empirischer Beobachtungen zu klären, in welcher Weise bestimmte Entwicklungen im Bereich der Medien die Kommunikationsbedingungen der heutigen Gesellschaft verändert haben und nun prägen. Im Hintergrund dieser Untersuchung steht die Frage, welche Konsequenzen sich aus solchen Veränderungen im Kommunikationsverhalten von Menschen für die Kommunikation des Evangeliums ergeben. G. macht in seiner Art der Beantwortung dieser Frage den Titel seiner Studie zum Programm: Er gebraucht die Wendung »Kommunikation des Evangeliums«, um an jenen Entwicklungslinien der Praktischen Theologie anzuknüpfen, in denen Gottesdienst, Predigt, Seelsorge und Religionsunterricht als Vermittlungs- und Aneignungsprozesse verstanden werden. Der Aspekt der Medien spielt dabei seit jeher eine herausragende Rolle.

Obwohl in einer Reihe von Arbeiten die (u.a. auch mediale) Zeichenfunktion der grundlegenden Text- und Sprachmedien (Buch, Brief, Rede usw.) praktisch-theologisch reflektiert wurde, lagen bislang kaum Untersuchungen vor, die dem mehr und mehr von apersonalen Medien geprägten Kommunikationsverhalten heutiger Zeit angemessen Rechnung getragen hätten. G. verdeutlicht, dass sich der Bedarf zu weitergehender praktisch-theologischer Reflexion nicht nur aus den technischen Anforderungen an die Mediennutzer bzw. aus den Konsequenzen ihres Nutzer-Verhaltens ergibt; die »materialen Bedingungen für die Kommunikation von Menschen« (seine Definition für »Medien«) haben sich insgesamt so gravierend verändert, dass sich das Verhältnis des Menschen zu Raum und Zeit mitverändert hat. Dies hat wiederum Einfluss auf das Partizipationsverhalten in einem Gottesdienst bzw. auf die Rezeption einer Predigt.

Wer in dem vorgelegten, als Essay konzipierten Band des *Forums Theologische Literaturzeitung* eine kräftige Medienschelte erwartet, wird enttäuscht: Bereits in seinem Abriss der ganz und gar medienbasierten Glaubens- und Kulturgeschichte des Christentums vermag G. exemplarisch die mediale Funktion von Personen, Bildern und Büchern aufzuzeigen (19–32). Auch die empirisch belegbaren Verhaltensweisen der Nutzer moderner Medien (33–65) lassen nicht den Schluss zu, dass Menschen in ihrem Kommunikationsverhalten mehr und mehr verarmten. Die Praktische Theologie – nicht zuletzt die Homiletik – muss sich nur fragen lassen, welche Konsequenzen sich daraus ergeben, dass die Face-to-face-Kommunikation längst nicht mehr die Standardsituation menschlicher Verständigung ist, während andere Kommunikationsformen, die »früher« nur zur Kurzinformation genutzt wurden (Telefon) für viele Men-

schen zu einer entscheidenden Form ihrer Alltagsgestaltung und -bewältigung geworden ist.

In den »theologischen Perspektiven« (66–85) und »handlungsorientierenden Konsequenzen« (86–109) des Autors wird deutlich, inwieweit die Auseinandersetzung mit der Rolle der Medien eine Form der Standortbestimmung der (Praktischen) Theologie sein kann. Dabei ist dem Funktionieren, also der rezeptiven und produktiven Brauchbarkeit der im kirchlichen Kontext benutzten Medien ebenso viel Aufmerksamkeit zu schenken wie der Spezifik und (Wieder-)Erkennbarkeit der in ihnen und durch sie zirkulierenden Inhalte.¹³ Die Kirche kann sich der Auseinandersetzung mit ihrer medialen Präsenz und ihrem medialen Repertoire für die Kommunikation des Evangeliums schlechterdings nicht entziehen. Auch hierfür entwickelt G. wichtige Kriterien, wobei der bleibenden Relevanz personaler Medien, der Sensibilität für die spezifischen Möglichkeiten apersonaler Verständigungspraktiken sowie der – in beiden Fällen möglichen – partizipatorischen Komponente der Kommunikation des Evangeliums besondere Bedeutung zukommen.

6.2 Die von ILONA NORD an der Theologischen Fakultät der Universität Münster eingereichte Habilitationsschrift *Realitäten des Glaubens. Zur virtuellen Dimension christlicher Religiosität* (2008) erörtert verschiedene Phänomene und Erklärungsmodelle virtueller Realität und fragt nach deren Bedeutung für das Verständnis der Praxis und Kommunikation des Glaubens. Dabei spielt die Erörterung medientheoretischer Fragen im Kontext homiletischer und liturgischer Fragen eine besondere Rolle. Als virtuelle Realität wird jene Art von Wirklichkeit verstanden, zu der sich Menschen aufgrund ihrer Wahrnehmung, ihres Denkens und ihres Wünschens, aber auch ihres Glaubens verhalten. Solche Realität ist gleichwohl nicht einfach auf Phantasien zurückzuführen; sie ist eine auch in Auseinandersetzung mit der materialen Welt, mit »harter Realität« gewonnene, in Fehlschlägen erlernte und schließlich angeeignete Welt. Glaubende leben insofern in einer virtuellen Welt, als – zum Beispiel – in dieser Welt nicht nur gilt, was man sieht, sondern auch das, was man glaubt. Glauben hat mit Leben auf womöglich übersehene, unbekannte, neue, im Glauben jedoch angenommene Möglichkeiten hin zu tun, mit einem imaginären und nichtsdestotrotz gewissen Woraufhin.

¹³ Das gilt für die Face-to-face-Kommunikation der Predigt ebenso wie für Sendungen wie »Das Wort zum Sonntag«, für die Telefon- und Internetseelsorge oder für die mediale Kontextualisierung des Evangeliums im Unterricht.

An diesem Punkt knüpft die Arbeit an, indem sie fragt, was insbesondere Gottesdienst und Predigt zur Gestaltung einer den Glauben fördernden »virtuellen Welt« beitragen, was die in anderen Wissenschaftsdisziplinen geführte Debatte über Virtualität für die Praktische Theologie austrägt, und was umgekehrt von der Theologie bzw. vom Verständnis der christlichen Religion her in die interdisziplinäre Debatte um die Struktur virtueller Welten eingebracht werden kann. Dieser Ansatz impliziert einen intensiven Dialog insbesondere mit den Kommunikationswissenschaften (einschließlich der Medienwissenschaft), die die »Bauweise« und das Funktionieren virtueller Welten erklären.

Im Einzelnen nimmt N. solche Facetten christlich religiöser Praxis in den Blick, die einen besonderen Bezug zur Phänomenologie virtueller Welt aufweisen. Das sind z.B. Erinnerungskulturen als zentraler Bestandteil christlicher Glaubenspraxis und die »Gemeinschaft der Heiligen« als eine Art »Virtual Community«. So werden im 1. Kapitel der Arbeit wichtige Analogien und Gemeinsamkeiten zwischen virtueller Medienwelt und der religiösen Welt des Christentums herausgearbeitet, wobei einer der wichtigsten darin zu liegen scheint, dass beide gleichermaßen lebensbestimmend und insofern »reak« sein können, und überdies eine »enorme Erweiterung des menschlichen Möglichkeitssinns« (zu denen für den Glaubenden die Möglichkeiten Gottes gehören) implizieren. Dabei knüpft N. an jene Reflexionsperspektiven der Praktischen Theologie an, in denen die Dimension des Virtuellen einerseits und des Medialen andererseits am stärksten präsent ist, und in denen bereits entsprechende hermeneutische und methodische Grundsätze praktisch-theologischer Argumentation entwickelt wurden (Rezeptionsästhetik, Semiotik, Kommunikationswissenschaft u.a.). In den Ausführungen der Autorin wird Praktische Theologie nicht nur als Wahrnehmungswissenschaft begriffen, sondern auch als Theorie zur Gestaltung religiöser Erschließungsräume – ebenfalls eine Form virtueller Welten – konturiert.

Im dritten Kapitel der Arbeit werden einzelne Facetten virtueller Realität vertieft, um medienwissenschaftliche Fragestellungen erweitert und mit traditionellen theologischen Argumentationsmustern verbunden. Dazu wählt N. solche Erscheinungsformen von virtueller Realität aus, die im Kontext von christlicher Religion und Theologie ihren Ort haben und konstitutiv sind sowohl für die religiöse Welt als auch für die Kommunikation in der theologischen Welt. Ein Beispiel dafür ist Rezeption von Worten und Bildern als Zeichengestalten, die über die wahrnehmbare Wirklichkeit hinausweisen bzw. diese de facto erweitern. Im Umgang mit Wort und Bild erwirbt ein Mensch die Grundlagen seiner »Virtualisierungsfähigkeit«, also das Vermögen, Wirklichkeit zu konstruieren (79). Besondere Bedeutung kommt der Erörterung der Herstellung von virtuellen »Atmosphären« zu (Feste, Liturgie, Gemeinde). Die Autorin vermag ihre Vorschläge durch zahlreiche kultursoziologische und sozialphilosophische Beobachtungen zu untermauern. In

ihrer kritischen Auseinandersetzung mit Paul Tillich erarbeitet sie ein kohärentes Verständnis christlich religiöser Welten, wie sie Gottesdienste, Rituale – ja, die Gemeinde als ganze – konstituieren. Dabei gebraucht sie den Begriff der »Vernetzung« u.a. als Ausdruck dafür, wie ein Christ im Glauben mit anderen verbunden ist, oder auch dafür, wie Christen »je auf ihre Weise die Gegenwart Gottes in Jesus Christus wahrnehmen und zum Zentrum ihrer Welt-Konstruktion machen« (126).

Die eben skizzierte Argumentation verknüpft N. mit jenen praktisch-theologischen Herausforderungen, die die Veränderungen in der Medienwelt mit sich bringen. N. führt aus, inwiefern kein Medium per se besser oder schlechter für die christlich-religiöse Kommunikation bzw. für die Konstruktion »positiver« virtueller Welten geeignet ist. In einem überzeugenden Versuch der Systematisierung der praktisch-theologischen Beschäftigung mit den Medien (Kirche in den Medien, Religion in den Medien, Medienreligion, medientheoretisch reflektierte Kommunikation, vgl. 136–161) weist die Autorin auf Desiderate der Forschung hin. Mit Bezug auf E. Lange, D. Bastian, M. Josuttis und die semiotische Perspektive gelingt es ihr, etwa das Klischee von der Abstumpfung durch technische Kommunikationsmedien zu hinterfragen. In diesem Zusammenhang benutzt sie häufig den Begriff der »Immersion«, durch den eine zentrale Facette ihrer Betrachtungsweise von Religion auf den Punkt gebracht wird: Die »Welt des Glaubens«, in die ein Mensch eintaucht bzw. die ihn birgt und ihm quasi »Asyl gewährt, die ihm und seinen Schwierigkeiten, Ängsten und Sehnsüchten einen Ort gibt jenseits der »U-topie«, diese Welt ist in hohem Maße auch eine gefühlte, empfundene und insofern erlebte, reale, den Einzelnen tatsächlich umgebende Welt, die es ihm ermöglicht, präsent zu sein (169).

Zu den wichtigsten Analysen und Ergebnissen dieser Arbeit von Ilona Nord gehört die Erörterung der zeitlichen und räumlichen Bedingungen eines sonntäglichen Normalgottesdienstes, die zur Konstituierung einer christlichen Sonntagswelt beitragen, die für viele Menschen nicht mehr ohne weiteres begehbar ist. Anhand umfassender Ausführungen zum virtuellen Potential des Kirchenraums erörtert sie die medialen Grundfunktionen von Räumen und stellt Überlegungen dazu an, der Gefahr der gottesdienstlichen Feier als Eröffnung einer Sonderwelt oder Parallelwelt zu entkommen. Dabei erinnert sie zum einen an die Funktion von Kasualien, an die damit verbundene »Lokalisierung Gottes« in der Lebens- und Glaubensgeschichte von Menschen, also an Kasualien als »Räumen der Macht«, in denen Machtverhältnisse im Leben eines Menschen auf dem Spiel stehen. Zum anderen wird die virtuelle Kraft eines Gottesdienstes erläutert, wobei dessen einzelne liturgische Elemente und Sequenzen auch medientheoretisch reflektiert werden und die Kategorie der »Atmosphären« neu in den Blick kommt.

Im letzten, umfangreichsten Kapitel ihrer Arbeit führt N. ihre Analysen und Ergebnisse in homiletischer Perspektive zusammen (235–305). Dabei

geht sie von der homiletischen Herausforderung aus, »die Wirklichkeit Gottes als Teil der Wirklichkeit unseres Lebens zu artikulieren«. N. stellt die Predigt als einen Prozess dar, der Menschen die Möglichkeit gibt, ihre Wirklichkeit in der Perspektive des Evangeliums auszubauen, sie sich als ihre Lebenswirklichkeit anzueignen. Im Blick auf dieses Thema setzt sie sich kritisch mit der Geschichte der Homiletik auseinander und hinterfragt beispielsweise Ernst Langes Prinzip der »Bewältigung von Lebenswirklichkeit«. Sie problematisiert diesen Topos und erläutert, wie wichtig es ist, dass Prediger und Hörer quasi in einer gemeinsamen virtuellen Realität kommunizieren, die u.a. durch die Predigt selbst geschaffen wird. Dies führe, so N., zur Fortsetzung der Predigt in Form der Rekonstruktion von Lebenswirklichkeit auf Seiten des Hörers als einem wünschenswerten Ziel der Predigt.

Insgesamt leistet die Arbeit einen wichtigen Beitrag zur Klärung der Voraussetzungen und Möglichkeiten der christlich-religiösen Kommunikation und stellt eine substantielle Bereicherung des Argumentationsrepertoires der Praktischen Theologie dar.

7. Zur Geschichte der Homiletik und der Predigt

7.1 Die Herausgeber CHRISTIAN ALBRECHT und MARTIN WEEBER präsentieren mit den in dem Band *Klassiker der protestantischen Predigtlehre* (2002) vertretenen Autoren in elf Portraits die impliziten und expliziten homiletischen Impulse von ausgewählten Persönlichkeiten der Theologie- und Kirchengeschichte. Nach eigener Überzeugung stellen sie damit einen homiletischen »Kanon« vor, den »Katalog der Klassiker«, dessen Weisheit es ratsam erscheinen lasse, »auf die forcierte Neuproduktion homiletischer Programme zu verzichten« (8). Sie empfehlen, »statt dessen« (!) die nun in diesem Band erschlossenen, »in der Tradition der protestantischen Predigtlehre gegebenen Argumentationspotentiale zu pflegen« (ebd.).

Mit diesem unbescheidenen Anspruch werden die homiletischen Impulse folgender »Klassiker« unter Berücksichtigung werkimmanenter Bezüge sowie im Kontext der protestantischen Theologie ihrer Zeit dargestellt: (1.) *Dietrich Rössler* erörtert unter dem Thema »Beispiel und Erfahrung« (9–25) die sich aus dem Gesamtwerk Luthers ergebenden homiletischen Implikationen. Sie lassen erkennen, in welchem starkem Maße Luther die Hörerdimension als einen Aspekt des Nachdenkens über die Predigtarbeit im Blick hatte. (2.) *Albrecht Beutel* erschließt am Beispiel von Johann Benedikt Carpzow (26–47) den Facettenreichtum barocker Predigtlehre. Gegen das ihr unterstellte Prädikat, einfach nur monströs zu sein, fördert Beutel Elemente einer multiper-

spektivischen Argumentation zu Tage, in der die biblische Tradition, eigene Urteilskraft und die Relevanz für Hörende in gleichem Maße berücksichtigt werden. Des Weiteren werden Überlegungen folgender Theologen dargestellt bzw. homiletisch reformuliert: (3.) Philipp Jakob Spener (*Albrecht Haizmann*), (4.) Lorenz von Mosheim (*Ulrich Dreesman*), (5.) Friedrich D.E. Schleiermacher (*Christian Albrecht*), (6.) Christian Palmer (*Eckart Beutel*), (7.) Theodor Christlieb (*Martin Weeber*), (8.) Friedrich Niebergall (*Hans Martin Dober*), (9.) Karl Barth (*Friedemann Voigt*), (10.) Emanuel Hirsch (*Hans Martin Müller*), (11.) Ernst Lange (*Volker Drehsen*).

Dass man nach der Lektüre dieses Werkes nicht der Anregung der Herausgeber folgen kann, auf weitere Theoriebildung in der Homiletik – sie sei »forciert« oder nicht – zu verzichten, zeigt nicht nur der Ertrag der in dieser Gesamtrezension dargestellten Arbeiten. Es zeigt sich auch in der von den Herausgebern vorgenommenen Auswahl der »Klassiker« selbst: Zum faktischen – also offenbar notwendigen – *Diskurskanon* der Predigttheorie der letzten 50 Jahre gehört weit mehr, als in einer chrfurchtsvollen Rückbesinnung auf die Angebote dieses Buches zur Verfügung stünde. So hat – um nur ein Beispiel zu nennen – die in dem Band nicht erwähnte Predigtlehre Otto Handlenders die Frage nach der Person der Predigenden ebenso grundsätzlich wie systematisch für die Homiletik erschlossen. Diese Fragestellung gehört – zusammen mit Handlender als Homiletiker – zumindest zur *tatsächlich* und immer wieder *rezipierten* homiletischen Klassik, was von den anderen der vorgestellten Ansätze keineswegs in gleichem Maße gesagt werden kann. Wenn das, was an homiletischer Theorie zu reflektieren ist, nach Ansicht der Herausgeber schon auf der Grenze zur sogenannten empirischen Wende mit Ernst Lange enden soll, gerät das produktive Verhältnis von Klassik und Forschung ins Wanken: Es gibt einerseits Klassiker und andererseits einen Forschungsstand, zu dem Klassiker – in ihrer Zeit – wichtige Bausteine beigetragen haben. Es schmälert die spezifische Leistung dieser Personen nicht, ihnen zuzugestehen, dass sie durchaus keinen vollständigen Blick auf ihren Gegenstand hatten.¹⁴ Angesichts dessen hätte man sich gewünscht – und zwar gerade im Interesse einer homiletisch angemessenen Würdigung der vorgestellten Ansätze –, dass etwas mehr kritische Distanz zu den »Klassikern« sichtbar geworden wäre.¹⁵ In diesen Zusammenhang hätten vor allem auch ein paar deutlichere Auskünfte zur Bedeutung des Gesagten für den aktuellen Forschungsstand gehört. Das wäre auch für die Leser wichtig, die die Herausgeber im Blick haben.

Lässt man die überzogenen Erwartungen an die vorliegende Selektion von »Klassikern der protestantischen Predigtlehre« beiseite und rezipiert sie auf dem Stand gegenwärtiger Theoriebildung, findet man trotz offensichtlicher

¹⁴ Man vergleiche etwa die Bedeutung Sigmund Freuds als Klassiker der Psychoanalyse: Es tut der Rezeption Freuds keinen Abbruch, ihm zuzugestehen, dass er – und zwar nicht nur in Bagatellfragen der Psychologie – gemessen am heutigen Erkenntnisstand zum Teil recht einseitige Vorstellungen hatte.

¹⁵ Vgl. in dieser Hinsicht besonders den weitgehend werkitern angelegten Beitrag von H. M. Müller zu Emanuel Hirsch (202–224).

Lücken in der Auswahl und durchaus strittiger historischer Positionen zuverlässige theologische Kurzportraits, die auf z.T. wenig bekannte Quellen Bezug nehmen und homiletische, dogmatische, hermeneutische und kirchengeschichtliche Fragen auf überraschende Weise miteinander verschränken.

7.2 CHRISTA USARSKI dokumentiert in ihrer Arbeit *Jesus und die Kanaanäerin* (2005) anhand historischer und zeitgenössischer Predigten zur Erzählung über jene im Neuen Testament überlieferte Begegnung (Mt 15,21–28) einen bemerkenswerten Einblick in die Predigtgeschichte. Durch den Bezug der Predigten auf ein und denselben – nicht nur in theologischer Hinsicht höchst facettenreichen – Text treten typische Argumentationsmuster, dogmatische Prämissen, hermeneutische Prinzipien, ideologische Haltungen und – zumeist unbewusst befolgte – homiletische Strategien besonders deutlich hervor. Diese vom Theologischen Fachbereich Hamburg als Dissertation angenommene Studie ist sowohl materialiter als auch in ihrer Anlage ein wichtiger Beitrag zu der in den letzten Jahrzehnten wenig gepflegten Predigtgeschichte.¹⁶ Unter den vielen denkbaren Reflexionsperspektiven, die im Rahmen einer Analyse der Geschichte der Predigt(en) zu Mt 15,21–28 zu Rate gezogen werden können, favorisiert U. zum einen wirkungsgeschichtliche, zum anderen rezeptionsästhetische Fragestellungen.

Der *wirkungsgeschichtliche Zugang* widerspiegelt die Beschäftigung der Autorin vor allem mit entsprechenden Einsichten und Argumenten Hans-Georg Gadamers, der den Begriff des »wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins« prägte. In seiner Hermeneutik spielt die Einbeziehung historisch und situativ bedingter bzw. vermittelter Interpretationsspuren eine entscheidende Rolle für das gegenwärtige Verstehen von Texten. Insofern hat U. mit Gadamers Hinweisen auf die – nolens volens die Textauslegung begleitenden – Wirkungen der Wirkungsgeschichte eine gute Wahl getroffen. Demgegenüber bleibt der *rezeptionsästhetische Zugriff* (mit Bezug auf Hans Robert Jauß) methodisch vage und unterbestimmt. Was die Autorin hierzu referiert, betrifft zum größten Teil Rezeptionsprozesse ganz allgemein: Dass Rezeption damit zu tun hat, Überkommenes neu zu deuten und zu aktualisieren (27f.), dass in einem Text mehr steckt, als ein Betrachter zu einem bestimmten Zeitpunkt ihm sieht (28) und »dass Predigten teilhaben an der Entfaltung des Sinnpotentials eines biblischen Textes« (29) usw. Diese sehr allgemeinen Auffassungen gehören zu den Grundeinsichten der Rezeptionstheorie überhaupt. *Rezeptionsästhetische* Fragen verbinden das Aufdecken aktueller (Be-)Deutungen mit einer Analyse der Form und Gestalt der Textur, durch die ein konkreter Leser oder Hörer zu einer bestimmten Interpretation gelangt. Von daher geht es im Rahmen einer rezeptionsästhetischen Betrachtung weniger darum, »die vergangenen Rezipienten ernster« zu nehmen (30), als vielmehr darum, konkrete Rezeptionen konkreter

¹⁶ Vgl. hierzu bereits die nachdenklichen Hinweise auf eine wenig engagierte Predigt-forschung und den starken Rückgang an predigtgeschichtlichen Untersuchungen bei Rudolf Bohren (Predigtlehre, 61993, 311) und Friedrich Wintzer (Art. Evangelische Predigt im 19. und 20. Jahrhundert, TRE 27 [1997] 311).

Texte und Predigten mit deren Gestalt und Struktur abzugleichen, was im Rahmen einer Predigtvor- oder -nachbesprechung sehr gut möglich ist, im Kontext predigtgeschichtlicher Erörterungen aber, bei der u.a. das Wandern und Zirkulieren bestimmter Motive festgestellt wird, kaum nachvollzogen werden kann.

Auch wenn die Autorin, was ihre zweite Argumentationslinie angeht, weniger eine rezeptionsästhetische als vielmehr eine rezeptions- und theologiegeschichtliche Analyse vorlegt, in der »die Rekonstruktion zentraler theologischer Aussagen, die über Mt 15 gemacht wurden, im Mittelpunkt« steht (57), ist deren Lektüre nicht minder instruktiv: Es ist aufschlussreich, zu lesen, in welchem Maße bestimmte theologische Aussagen mit gendertheoretischen Prämissen, typischen Glaubenskonzeptionen, quasi seriellen, stereotypen Gottes- und Weltbildern und Lebensauffassungen verbunden sind – und wie einzelne Versatzstücke daraus die Predigtgeschichte wie eine Art Textbaustein bzw. Argumentationsfragment durchwandern und sich im Laufe der Zeit zu hermeneutischen bzw. homiletischen Paradigmen entwickeln. Die semantische Analyse entsprechender Predigten von Martin Luther (67–79), Philipp Jakob Spener (79–89), einzelner Erweckungsprediger (89–101), Otto Webers als Vertreter der dialektischen Theologie (101–110) sowie 25 zeitgenössischer Predigten deckt Gemeinsamkeiten (Entfaltung des Glaubens im Kontext von Anfechtung) und Unterschiede auf (z.B. im Verständnis von »Anfechtung«). Dabei kommen auch theologische und homiletische Hypothesen in den Blick: Die Autorin arbeitet z.B. heraus, dass »die Frauenrolle umso mehr in eine untergeordnete Rolle gerät, je stärker die Freiheit Gottes akzentuiert wird« (121).

Angesichts des von Christa Usarski freigegebenen Blicks auf ein exemplarisches Stück Auslegungs- und Theologiegeschichte der Predigt ergeben sich viele Fragen an die Praxis zeitgenössischer Predigt. Sie betreffen ihren heilsgeschichtlichen Referenzrahmen, den homiletischen Stellenwert des jüdisch-christlichen Dialogs, die Relevanz erwählungstheologischer Argumentationen u.a.m., wie sich aus den Analysen der Autorin ergibt (124–189). Dass sich U. so stark auf das Referieren der theologischen Argumentationsmuster der untersuchten Predigten konzentriert, ist für einen differenzierten Einblick in die Predigtgeschichte zweifellos ein Vorteil; gleichwohl ist es schade, dass sie kaum erkennen lässt, welche Haltung sie als Theologin und Predigerin in diesen Fragen hat bzw. was ihrer Ansicht nach in diesen Punkten homiletisch auf dem Spiel steht.

Ihr berechtigtes Plädoyer für eine noch stärkere Berücksichtigung von Auslegungstraditionen in der Predigtarbeit (217f.)¹⁷ ist m.E. noch keine Antwort auf den dringenden, darüber hinaus anfallenden Reflexionsbedarf, der sich aus der kontinuierlich praktizierten Rezeption theologiegeschichtlich gewordener (wiederum zeitgeschichtlich bedingter) Dogmen und ihrer Wirkungsgeschichte ergibt.¹⁸ Angesichts der hohen literaturwissenschaftlichen Kompetenz der Autorin überrascht es, dass ihr das Theorem von der »grundsätzlich« in der Bibel zu findenden Offenbarung und »Selbstmitteilung Gottes« (33) keine homiletische Erörterung wert zu sein scheint.

7.3 Die von SEBASTIAN KUHLMANN in Münster vorgelegte Dissertation *Martin Niemöller. Zur prophetischen Dimension der Predigt* (2008) trägt dazu bei, eine (kirchen)historisch und praktisch-theologisch wenig erforschte Materie aufzubereiten und systematisch zu erschließen: Die Bedeutung und die Art und Weise der homiletischen Interventionen Martin Niemöllers, die K. unter dem Stichwort der »prophetischen Predigt« zusammenfasst. Damit nimmt K. einen Gedanken auf, der einerseits von den Zeitgenossen Niemöllers über Jahrzehnte mit dessen Person verbunden und als charakteristische Dimension seines Auftretens, Redens und Handelns verstanden wurde; andererseits hat sich Niemöller als Pfarrer theologisch und gesellschaftspolitisch – so die These der Arbeit – in der Tat prophetisch verhalten, wovon insbesondere seine Predigten zeugen.

In der in dieser Arbeit vorgelegten Untersuchung tritt erstmalig die Theologie eines der bemerkenswertesten Kirchenmänner des 20. Jhs en detail zu Tage. Das dies möglich wurde, ist nicht zuletzt den aufwändigen Quellenforschungen des Autors zu verdanken. Ohne genaue Kenntnis (lokal-)kirchengeschichtlicher Entwicklungen und biographischer Details hätte die homiletische Erschließung der Predigten Niemöllers nicht erfolgen können. In den Ausführungen K.s werden drei Aspekte immer wieder miteinander ins Gespräch gebracht: Die Frage nach der Funktion von Prophetie, die Debatte um die Aufgabe der Predigt sowie die Biographie insbesondere des Predigers Niemöller.

Die vorliegende Dissertation trägt durch die ihr vorausgehende Erschließung von Quellen wichtige Bausteine zur Biographie Niemöllers selbst bei (25–74). Sie stellt

¹⁷ Immerhin ist die Anregung zur Auseinandersetzung mit wenigstens einer anderen Predigt aus dem Fundus der Tradition in einschlägigen Predigtanleitungen durchaus präsent.

¹⁸ In dieser Hinsicht wäre die Berücksichtigung der ideologie- und ebenfalls genderbezogenen Untersuchungen von Isolde Meinhard (s.o. 5.3) interessant gewesen, deren Analysematerial ebenfalls Predigten zu ein und demselben Text sind (Joh 4,1–12), ein Text, dessen Auslegungstraditionen zudem starke Analogien zu denen von Mt 15,21–28 aufweisen.

z.B. die ausschließlich an den Totalitarismus-Erfahrungen Niemöllers orientierte Deutung seines Redens und Auftretens wohlbegründet in Frage. K. vermag durch Verweise auf Entwicklungen in der Argumentation Niemöllers (parallel zu den politischen und gesellschaftlichen Entwicklungen in Deutschland) zu zeigen, dass diese im Kern nicht nur politisch begründet, sondern – zumindest ebenso stark – theologisch motiviert war. Zwei vorliegende Biographien zu Niemöller werden in einigen Punkten korrigiert. Niemöller kommt – mit Bezug auf Dokumente vor allem zu seinen (kirchen)politischen und theologischen Positionen (und deren Rezeption seitens Kirche, Regierung und Medien) – als Prophet wider Willen in den Blick, ein Portrait, das Kuhlmann mit Fragen an die prophetische Struktur zeitgenössischer Predigt verbindet.

In und mit seiner Bezugnahme auf die Studien zur Prophetie von Hans Walter Wolff, Erich Zenger u.a. gelingt es K., Prophetie einerseits in ihrer kompromisslos kritischen Haltung sowohl den jeweiligen Machhabern als auch dem Volk bzw. der Gemeinde und Kirche gegenüber in den Blick zu bekommen, ihre Kollisionen mit Amt und Institution zu erörtern, sie andererseits aber auch als konstruktive, vorausschauende Zeitansage zu verstehen, der am Zusammenhang von Gegenwart und Zukunft gelegen ist. In einem weiteren Schritt werden in die von K. aufgezeigten Merkmale prophetischer Rede entsprechende homiletische Diskurse zur Relevanz prophetischer Predigt (mit Bezug auf Wolfgang Trillhaas, Rudolf Bohren, Manfred Josuttis u.a.) eingewoben. K. verlegt sich bei diesen Erörterungen keineswegs aufs bloße Referieren, sondern entwickelt in Aufnahme homiletischer Begründungszusammenhänge Kriterien zur Beurteilung prophetischer Haltungen im Kontext der Predigt (75–110).

Knapp die Hälfte der Arbeit ist der expliziten Untersuchung der Predigten Niemöllers gewidmet (111–282), wobei sich K. einem recht komplexen homiletischen Analyseverfahren unterwirft. Es geht ihm (1.) um eine (der vorgeführten Analyse vorausgehende) Auswahl der Predigten nach unterschiedlichen biographischen Sequenzen und entsprechend sich wandelnden »Lebensthemen«, (2.) um gezielte Fokussierungen des homiletischen Interesses auf den Umgang mit dem Text, die Rolle des Predigers, die Situation und das »prophetische Potenzial«, sowie (3.) um die jeweils in einem zweiten Durchgang ermittelten Bezüge auf theologische, geschichtliche und politische Kontexte Niemöllers. Dabei kommt der prophetische Charakter der Predigtweise Niemöllers nicht nur bei den »prophetischen Potenzialen« zur Geltung; sie äußert sich ebenso im Selbstverständnis des Predigers, in seinem Umgang mit der Schrift, in seiner Deutung der »Situation«. So entsteht nach und nach ein Mosaik, das die Predigt Niemöllers bald durch die Skizzierung seines Amtsverständnisses, bald durch sein Abheben auf unausweichliche Entscheidungen, bald durch seine Haltung zur Tradition, durch seine Hal-

tung zur »Obrigkeit«, durch die sich in seinen Predigten niederschlagende Ekklesiologie u.a.m. prophetisch plausibilisiert.

Indem K. seine acht Predigtanalysen um die Analyse einer politischen Rede ergänzt, kommt quasi »der ganze Niemöller« als prophetische Existenz in den Blick. Im Vergleich zwischen profaner öffentlicher Rede und öffentlicher Rede in der Kirche wird deutlich, dass sich gravierende Unterschiede kaum ausmachen lassen. Wenn Niemöller redet oder predigt, vollzieht er beide Male den Gestus des »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« und macht sein Reden von einem unabweislichen Auftrag abhängig. Allerdings wird zwischen »Information« und »Botschaft« jeweils anders gewichtet. Homiletisch besonders relevant ist die von K. angesprochene Frage nach der Art der Kontinuität zwischen biblischer Prophetie und prophetischer Predigt heute. Die aus den Analysen der Predigten entwickelten Gesichtspunkte (z.B. Existenz im Widerstand, das Beieinander von Sozial- und Kultkritik, Skepsis gegenüber Kompromissen in existenzbestimmenden Fragen) überzeugen inhaltlich ebenso wie in ihrer Anbindung an entsprechende homiletische Diskurse.

In einem eigenen Kapitel (283–340) zeichnet K. die dokumentierten Wirkungen der prophetischen Predigt Niemöllers anhand eines kommunikationstheoretischen Modells nach und macht sie dadurch für bestimmte homiletische Fragen zugänglich. Dass er dazu das Modell der Transaktionsanalyse wählt, ist insofern sachgemäß, als dieses Verfahren primär dafür entwickelt wurde, stereotype Reaktionsmuster in bestimmten Kommunikationssituationen – wozu auch die Kontexte prophetischer Predigt gehören können – aufzudecken. Die »Spielchen« im Reagieren auf Niemöllers prophetische Interventionen plausibilisiert K. als »Schuldvermeidungsspiele«. Das Funktionieren von prophetischer Rede wird in kommunikationspraktischer Hinsicht als konfrontierendes »Gegenspiel« erläutert.

Zur Profilierung seines Verständnisses von der politischen Dimension prophetischer Predigt vertieft K. den Begriff des Politischen und macht mit Bezug auf die Zwei-Reiche-Lehre einige Probleme und Chancen politischer Predigt deutlich. In einer Auseinandersetzung mit dem Gesellschaftsmodell von Eilert Herms erläutert K. das Moment der Diskontinuität der prophetischen Predigt gegenüber – durchaus notwendiger – politischer Kontinuität. Vor diesem Hintergrund legt er schließlich in Form einer Thesenreihe eine Kriteriologie prophetischer Predigt vor, die u.a. ihr spezifisches Verhältnis zu den Institutionen, ihre eschatologischen und soteriologischen Komponenten, ihre deutende und intervenierende Funktion sowie die Konsequenzen für Prediger und Gemeinde betreffen.

Sebastian Kuhlmann hat sich darauf verstanden, das komplexe Gewebe der Niemöllerschen Biographie und eines Stücks deutscher Geschichte mit der prophetischen Dimension der Predigt zu verbinden. Damit hat er einen so noch nicht wahrgenommenen Zusammenhang aufgezeigt, der für das Verständnis »prophetischer Predigt« von paradigmatischer Bedeutung ist. Zu

den Vorzügen der Arbeit gehört nicht zuletzt das Wahre einer kritischen Distanz, die der Autor in einer »kritischen Nachlese« (341–344) eigens expliziert. Er ist weit davon entfernt, Niemöllers Auftreten und Reden in all seinen Ecken und Kanten durchweg als dem prophetischen Auftrag geschuldet zu vergolden.

7.4 Mit seiner unter dem Titel »... denn wenn ich schwach bin, bin ich stark« als Dissertation 2008 an der Universität Göttingen vorgelegten Annäherung an die Homiletik Hans Joachim Iwands will NORBERT SCHWARZ das seiner Ansicht nach bestehende Auseinanderfallen kommunikationswissenschaftlicher und dogmatischer Bemühungen in der gegenwärtigen Homiletik überwinden; er hält eine »Vermittlung beider Perspektiven auf das Predigtgeschehen [für] geboten« (13). So begrüßenswert dieses Prinzip ist, so fragwürdig ist das Vorgehen des Autors insofern, als die von ihm zur Illustration einer entweder theologisch verkürzten oder kommunikationstheoretisch blinden Homiletik gewählten Beispiele gerade für den Versuch stehen, theologische Fragen kommunikationstheoretisch weiterzudenken und *dabei* Theologie zu treiben.

In der Predigtlehre geht es nicht einfach um die kommunikative Anwendung richtiger (oder falscher) Theologie. Insofern verkennt die aus der Homiletik Iwands abgeleitete Forderung, »in der faktischen Predigtarbeit« müsse sich »die Selbstausslegung des Glaubens unter der Dialektik von Gesetz und Evangelium [...] bis hin zur Gestaltung des homiletischen Aktes auswirken und abbilden« und zur »normierenden Perspektive« werden (23f.), dass *in der Homiletik selbst* theologische Diskurse über die Legitimität und den eigentlichen Inhalt normierender Perspektiven geführt werden. Dass Sch. verschiedene kommunikationswissenschaftliche Argumentationsmuster – etwa im Rahmen der Erörterung der Funktion der Person des Predigenden – rechtfertigungstheologisch für eine Überforderung hält, hängt unmittelbar mit seiner aus der Lektüre Iwands erwachsenen theologischen Standortbestimmung zusammen. Ebenso ist seine Sorge, »dass der homiletische Akt von anderen Kommunikationsvollzügen nicht mehr hinlänglich unterscheidbar« (21) sein könnte, Ausdruck einer Ablehnung anderweitig vertretener inkarnationstheologischer Erörterungen. Einen solchen Abstand zu begründen, ist legitim. Der Versuch jedoch, mit Berufung auf Iwand festmachen zu wollen, was »erlaubt« ist und ab wann der Predigt »in einem theologisch verantwortlichen Sinn« die Qualität eines Schöpfungsgeschehens zuerkannt werden darf (21), fällt hinter die Vermittlungsleistungen und Konvergenzen der homiletischen Debatte der vergangenen 20 Jahre zurück.¹⁹ Insbesondere ist es problematisch, die theologische Dignität zeitgenössischer homiletischer Entwürfe danach zu beurteilen, wie nah oder fern sie dem von Iwand formulierten, spezifischen Verständnis über das Verhältnis von Gesetz und Evangelium in seiner Bedeutung für die Predigtarbeit stehen.

¹⁹ Vgl. dazu 1.1 in Teil I der hier vorgelegten Gesamtrezension (164f.).

Ungeachtet dieser Prämissen ist die neuerliche und auf hohem Niveau vorgenommene Erschließung der Homiletik Iwands ein insofern weiterführender Beitrag zur Geschichte der Predigtlehre, als Sch. zu verdeutlichen vermag, dass Iwands homiletische Bedeutung nicht auf die Rolle des »Texthomiletikers« reduziert werden kann. Auf der Basis einer tiefen Kenntnis der Werke Iwands zeichnet Sch. dessen theologische Anthropologie »im Spannungsfeld von Wort Gottes und Subjektivität« nach (49–94). Dabei wird die These von der »Selbsttätigkeit des Glaubenssubjekts unter der Dialektik von Gesetz und Evangelium« entfaltet.²⁰ Im Weiteren erörtert Sch. klassische homiletische Topoi in der Homiletik Iwands: Er legt u.a. dessen Verständnis von der Aufgabe der Predigt dar (118–128) und zeigt überzeugend den Zusammenhang von Amt und Person im Werk Iwands auf (147–153).

Einen eigenen Block, der knapp die Hälfte des Buches ausmacht, bilden die in drei Kapiteln zusammengefassten Predigtanalysen des Autors, die sich – ohne besondere methodische Strenge – an allgemeinen rhetorischen Aspekten orientieren und Iwands Predigtpraxis zu seinen eigenen homiletischen Maximen in Beziehung setzen. In diesem Teil ist die Arbeit besonders stark, stringent und informativ.

Sch. arbeitet zunächst Iwands Schriftgebrauch heraus, der die »Predigt als involvierende Erzählung« erscheinen lässt (157–209). Dieses Kapitel gibt einen Einblick in die narratologische Praxis des Iwandschen Predigtstils, der – wie häufig bei Erzählpredigten – vorzugsweise davon bestimmt ist, die Hörenden bzw. sich selbst mit bestimmten Rollen der Handelnden im Text zu identifizieren. Ein weiteres Kapitel mit Predigtanalysen stellt Sch. unter die Überschrift »Predigt als Kampfgeschehen zwischen Fleisch und Geist« (209–234). Darin legt er dar, inwiefern Iwand mit seiner homiletischen »Dialektik von Wort und Welt« alles richtig macht und dem Hörer »die Haltung einer gelösten Selbstdistanziertheit« ermöglicht, »die sich ganz aus dem Wort empfängt« (233). Der dritte Teil der Analysen beschreibt anhand der eschatologischen Dimension Iwandscher Predigtpraxis detailliert die Modalitäten eines homiletischen

²⁰ Was es damit auf sich hat, wird in immer neuen Anläufen angedeutet, lässt jedoch an Klarheit zu wünschen und ist seinerseits nicht ohne gesetzliche Akzente: »Vornehmliche Aufgabe des Denkens ist es [...], sich der Antinomie des Selbstverhältnisses auszusetzen und dadurch die Stelle offen zu halten, an der Christus sich als Bestimmungsgrund des Lebens erweist. Die Selbsttätigkeit des Ichs ist dadurch bestimmt, dass das Durchschreiten seines eigenen Reflexionsvermögens und das Durchleiden der darin auftretenden Widersprüche sich dem Glauben als eine kreuzestheologische Vertiefung der Daseinsgewissheit darstellt. Das antinomisch bestimmte Ich lässt sich auf die Dynamik und Unverfügbarkeit des Erlebens ein, weil es von der Verheißung herkommt, dass Christus ihm darin als Totalität des Lebens widerfährt« (91). Ob das Ich das wohl alles weiß und schafft – und damit Christus »die Stelle offen hält«, an der er sich vorzugsweise zu zeigen pflegt?

Perspektivenwechsels (235–289), der »die Kompatibilität zwischen der Krisenerfahrung des Individuums und einer theozentrischen Heilserwartung aufzeigt« (288). Die predigtanalytischen Ausführungen des Autors entsprechen jedoch kaum der von ihm angestrebten rhetorischen (d.h. wissenschaftlich distanziertere, wertungsfreie) Sprachanalyse, sondern lesen sich eher als homiletischer Bestätigungskommentar dafür, dass Iwand in Lehre und Praxis offenbar alles das irgendwie schon antizipiert hat, worauf die Kommunikationswissenschaften später noch stoßen werden, wenn sie die predigende Person, die Lebenswirklichkeit der Hörer usw. in den Blick nehmen.

Sch. ist sich anscheinend der Tatsache nicht hinreichend bewusst, dass er fortwährend bestimmte, von ihm erwünschte Wirkungen der Iwandschen Predigten auf damalige Hörende unterstellt. Er trägt dem Umstand zu wenig Rechnung, dass er mit den Texten – ohne weitere methodische Selbstkontrolle – natürlich anders verfährt als ein Hörer in den Vierziger Jahren. Die unausgeprägte kritische, fachwissenschaftliche Distanz²¹ des Autors zu seinem Gegenstand ändert nichts daran, dass er durch seine werkimmanenten Erkundungen einen differenzierteren, neuen Blick auf den Homiletiker Iwand ermöglicht, der zur Relektüre nicht nur seiner Predigten ermutigt.

8. Veröffentlichungen mit dem Schwerpunkt auf praktisch-homiletischer Anleitung

8.1 In ihrem Buch *Predigen lernen* (2002), einer an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal entstandenen Dissertation, nähert sich SUSANNE WOLFWITHÖFT auf der Basis spielerischer Überlegungen an die Gestaltung von Gottesdienst und Predigt an. Bibliodramatische Elemente und ein in jeder Hinsicht spielerischer Umgang mit biblischen Texten führen auf eine spezifische Art und Weise an Möglichkeiten des Predigen-Lernens heran. Mit ihrer Arbeit möchte die Autorin einen Beitrag dazu leisten, dass »in der gegenwärtigen Hochschuldidaktik mehr Spielwagnisse eingegangen werden. Denn nur, wenn zukünftige Theologinnen und Theologen in die Lebendigkeit des Evangeliums eingeeübt sind, können sie diese auch vermitteln« (7).

²¹ Sie zeigt sich nicht zuletzt in der völlig unkritischen Aufnahme des Kerygma-Begriffs, mit dem Schwarz (mit Berufung auf Iwand) daran erinnert: »Keinesfalls darf es dazu kommen, dass der Prediger sich zwischen Gott und Gemeinde stellt und den ›Pfeil des Wortes Gottes‹ selber ins Ziel zu lenken sucht.« (122) Mit Iwand gesprochen: »In dem Augenblick, wo Sie beginnen, als Prediger über die Seelen zu herrschen, laufen Sie in Gottes Schwert.« (ebd.) Als ob diese Karikatur einer homiletischen Position die Alternative dazu wäre, den Prediger – aus theologischen Gründen (!) – nicht mehr als »Keryx« apostrophieren zu wollen.

Es ist das besondere Verdienst Wolf-Withöfts, die zahlreichen, um den Begriff bzw. die Metapher des Spiels vor allem der Praktischen und Systematischen Theologie bereits entwickelten Modelle und Argumentationsmuster zusammengetragen und ansatzweise weiterentwickelt zu haben. Dabei kommt eine Fülle hermeneutischer und didaktischer Impulse in den Blick, die die Autorin zu Bausteinen einer homiletischen Spieltheorie verbindet, ohne den Lesern damit eine einfache Praxisanleitung an die Hand zu geben.

W.-W. greift in diesem Zusammenhang u.a. auf Erfahrungen zurück, die sie in gemeinsam mit A. Grözinger veranstalteten homiletischen Seminaren machen konnte. In diesen Seminaren wurde eine Art homiletisches Spielverhalten eingeübt, das von Übungen des »Wahrnehmens, Reflektierens, Gestaltens und Darstellens« bestimmt war (109–124). Außerdem werden klassische homiletische Reflexionsperspektiven (Ästhetik, Rhetorik, Kommunikationstheorie usw.) auf ihre spieldidaktischen Ressourcen hin untersucht (125–204). Unter dem Stichwort »Sich Einspielen« erläutert W.-W. die ihr idealiter vor Augen stehenden Rahmenbedingungen für ein Homiletik-Seminar (205–249). Anders als es die Überschrift erwarten lässt, kommt in diesem Kapitel die konkrete Praxis und Gesamtstruktur eines solchen Seminars kaum in den Blick; um so umfangreicher fällt die nachdenkliche Darlegung seiner bildungstheoretischen und -praktischen Prämissen sowie der Herausforderung theologischen Lehrens überhaupt aus: »Homiletische Spiel-Didaktik verlangt von den Seminararrangeuren sensible Wahrnehmungen des Realitätsbezuges, der Geschichtlichkeit und des individuellen Menschseins ihrer Studierenden. In diesem Rahmen ist der Existenzraum des Studiums und die Sichtweise auf die Wissenschaft Theologie von Seiten der Unterrichtenden stets in Augenschein zu nehmen« (216).

Die konkreten »Impulse der homiletischen Spiel-Didaktik für eine nachhaltige Homiletik« fallen angesichts des langen, theoretisch anspruchsvollen Reflexionsganges der Arbeit überraschend kurz aus (251–255). Gleichwohl wird deutlich, was eine praktisch-theologische Spieltheorie leisten kann, wenn sich die mit ihrer Anwendung verbundenen Erwartungen erfüllen: Studierenden wird u.a. deutlich, »wo ihre Energieressourcen liegen«, die »Spieltechnik« und ihre »Kunst-Griffe« erleichtern die Erarbeitung der Predigt, und schließlich vermag eine solche Theorie auch »das homiletische Können zukünftiger Spielprofis« auszubilden und durch solche Talentpflege eine »nachhaltige Wirkung« zu erzielen (253f.). »Das Halten einer Predigt wird demnach für den Spielprofi zu einem Spielereignis, welches ihm weniger als zeitraubende, überfordernde Tätigkeit erscheint, als vielmehr zur freien Herausforderung eines spielerischen Ringens um Gottes Wort wird« (254).

8.2 Der Pfarrer und Systematische Theologe KLAUS SCHWARZWÄLLER nimmt sich in seinem »nachdenklichen Brevier« *Von der Kanzel* (2003) die Alltagsprobleme der Predigtarbeit vor. Er bezieht sich dabei auf Erfahrun-

gen und Überlegungen, die ihn über viele Jahre bei der Predigtarbeit begleitet haben. Dabei geht er ausführlich auf die bald selbst überfordernde, bald selbstherrliche Art und Weise der Wahrnehmung der Rolle des Predigers durch Pastoren ein. Auf dem Hintergrund einer vor allem ekklesiologisch argumentierenden Dogmatik unternimmt er den Versuch, den potentiellen Leserinnen und Lesern die kirchliche Dimension der Predigt als etwas zutiefst Entlastendes zu plausibilisieren und den Zusammenhang der Kanzelrede mit dem Ganzen des Gottesdienstes stärker in den Blick zu bekommen.

Schw. entfaltet sein Verständnis über den Zusammenhang zwischen dem Wachstum der Kirche und der Predigt (Teil I), über die Art der Beziehung des Predigers zu seinem Auftrag (Teil II), über »die Predigenden in ihrer Schwäche« (Teil III) und seine »Überlegungen zur Lehrpredigt« (Anhang) fast ohne Referenzen auf entsprechende Diskurse in der zeitgenössischen Predigtlehre und bleibt dadurch häufig hinter dem konvergenten Argumentationspotential der Homiletik zurück. Dabei klingen gelegentlich bald empor, bald resigniert wirkende Untertöne an, die einen nur bedingt motivierenden Effekt für den Predigtendienst haben dürften. Der Autor wendet sich mit z.T. starker Polemik wiederholt gegen ein seltsam diffus bleibendes Bild von einer »Trümmerlandschaft« der Theologie und Predigtlehre, die Studierenden, Vikaren und Pfarrern nichts Hilfreiches an die Hand gebe.

»Auch über die zweite Ausbildungsphase hat sich längst die Wissenschaft hergemacht. [...] So wird eingeübt, ja geradezu eingedrillt, daß alles sein Schubfächlein hat. [...] In Theologie und Kirche entwerfen wir methodologisch eine Gott-lose und Gottfreie Welt und sind anschließend dazu verdammt, [...] Gott nachträglich hineinzubringen. [...] Auf diesen herkömmlichen, üblichen Wegen entgleitet uns, was uns anvertraut wurde« (65f.). Schw. hat ein zu unvollständiges Bild vom Stand der homiletischen Debatte, als dass es ihm lohnend erscheinen könnte, ansatzweise den Dialog mit jenen zu pflegen, die ebenfalls über die Probleme und Perspektiven der Predigtarbeit heute nachgedacht haben. Eine Auseinandersetzung mit den als »herkömmlich« apostrophierten homiletischen Ansätzen und ihren predigtpraktischen Impulsen findet jedenfalls nicht statt. Ob es dem Autor gelungen ist, die »üblichen Wege« – was immer er angesichts des Facettenreichtums der Predigtlehre damit gemeint haben mag – mit Erfolg zu verlassen, ist fraglich. Denn so unkonventionell klingt die Feststellung nicht, dass »unser ›Thema« auf der Kanzel das Evangelium sei, und zwar in Gestalt und Akzentuierung, wie sie mit dem jeweiligen Predigttext gegeben sind. Exklusiv dieses Evangelium [...]« (42). In wichtigen Punkten bleibt der (gelegentlich predigende) Leser mit seinen Problemen allein gelassen, wenn er z.B. in den Erörterungen über den notwendigen Dialog mit der Gemeinde (55–62) erfährt, dass das entsetzliche Gequassel eines Pfarrers irgendwie doch durch das beeindruckt werden könne, was aus seinen Worten herausklinge (62), dass die Dimension des Zeugnisses der Predigt keine »homiletische Könnerschaft« brauche (ebd.), ja, dass selbst die Kräfte unseres Trieblebens »Gottes Willen dienstbar« würden, wenn er mit seiner Gnade in uns wirke: »Wir müssen uns nur befreien von den Ideologien des guten Willens und der deutschen

Innerlichkeit« (63). Das »wir« und das »nur« in diesem Satz wären gute Ausgangspunkte für eine homiletische Erörterung zum Umgang mit der eigenen Person im Predigtprozess.

8.3 Das »Praxisbuch Dramaturgische Homiletik«, das MARTIN NICOL und ALEXANDER DEEG unter dem Haupttitel *Im Wechselschritt zur Kanzel* (2005) publiziert haben, verlegt sowohl die Predigtarbeit als auch das Predigtgeschehen selbst einmal mehr auf das Gebiet der Künste.²² Predigten sollten demnach weniger den Charakter einer Vorlesung oder eines Besinnungsaufsatzes haben, sondern mehr nach Art eines Films oder eines Bühnenstücks gemacht sein. Dabei werden Kunstwerke zum Vergleichsmaßstab, deren Effekt insbesondere auf dramaturgischen Bemühungen beruht. Dem entspricht es wiederum, dass die Autoren die Realisierung der Predigt vor allem als lebendiges, mündliches Rede-Ereignis denken und der dynamischen Komposition ihrer einzelnen Sequenzen (»moves«) sowie deren Anordnung (»structures«) ein besonderes Gewicht beimessen. Dabei ist das vorgelegte Buch alles andere als abstrakt: Die zahlreichen, detailliert kommentierten Beispiele aus der Predigttradition des 20. Jh.s repräsentieren gelungene Sequenzen lebendiger, bildhafter und ereignishaltiger Kanzelrede. Sie verdeutlichen, wie eine bewegende, einleuchtende, unterhaltende und »offenbarende« Rede gemacht ist und lassen so das Machbare am Handwerk der Predigt erkennen.

Die Metapher des »Wechselschritts« im Haupttitel rekurriert auf die »gleichsam tänzerische Leichtigkeit des Predigtmachens« (6), die freilich nicht zu erlangen ist ohne den Respekt vor der Einheit von Inhalt und Form, von Theologie und Hermeneutik, von Theorie und Praxis. Damit wird noch einmal deutlich, dass das Buch auf Erleichterungen bei der Predigtarbeit zielt, die nicht bei der rhetorischen Bändigung (vermeintlicher) dogmatischer Hürden ansetzen – wie etwa der, von Gott nicht reden zu können und es doch zu müssen. Die Autoren lenken hingegen ihr Augenmerk auf homiletische Kunstübungen, die jedermann nachvollziehen kann, der sich mit der eigenen Sprache, mit fremden Texten, mit Reden und Hören auseinanderzusetzen bereit ist.

Im Einzelnen befasst sich dieses Praxisbuch nach einer Erörterung der »Grundbegriffe der dramaturgischen Homiletik« mit folgenden Themen: »Wort und Move«

²² Dabei werden u.a. auch klassische rhetorische Impulse sowie solche Theorieelemente zeitgenössischer Homiletik aufgenommen, die sich mit kommunikationspraktischen, semiotischen und Rezeptionsästhetischen Aspekten der Predigt befassen. Die vorliegende Veröffentlichung ist darüber hinaus in starkem Maße auf die amerikanische Homiletik bezogen. Die theoretischen Vorarbeiten hierzu finden sich bei Martin Nicol: Einander ins Bild setzen. Dramaturgische Homiletik, Göttingen 2002 (s.o.).

(21–44) entfaltet die Predigt als »bewegte Bewegung«, in die hinein sich »die Bewegung des biblischen Wortes« fortsetze (21). Das Kapitel »Titel und Mittel« (45–72) geht auf den Zusammenhang von Inhalt und Form ein, insbesondere im Blick auf die Überschriften von Predigten. »Moves und Structure« (73–107) ist derjenige Abschnitt des Buches, in dem das Anliegen der Autoren wohl am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Er erläutert die Predigt als »gestaltete Bewegung« im Kleinen (Move) und im Ganzen (Structure). Dabei kommt auch die amerikanische Homiletik gebührend zur Geltung.²³ In »Bibelwort und Kanzelsprache« (108–128) gehen Nicol und Deeg auf das »Wechselspiel« zitiertes (biblischer) und eigener Sprache ein, wobei auch hermeneutische Aspekte angesprochen werden. In ähnlicher Weise geht das Kapitel »Künstlerwort und Kanzelsprache« (129–153) auf angemessene und unangemessene Kontextualisierungen des geliehenen Wortes ein. In »Ritual und Rede« (154–177) werden die dynamischen Interdependenzen zwischen Liturgie und Predigt als je eigenen, aber aufeinander bezogenen Genus religiöser Kommunikation dargestellt. Das Kapitel »Predigt und Person« (178–200) legt dar, in welchem Sinn Prediger und Hörer als am homiletischen Prozess Beteiligte »ins Spiel kommen«.

Bei der Darstellung der einzelnen homiletischen Aspekte verwenden die Autoren folgendes, in jedem Kapitel wiederkehrendes Raster: (1.) »Weltläufige Beobachtungen« im Sinne einer Sammlung allgemeiner Aussagen aus verschiedenen Kontexten. Hier hätte man sich – wie der Titel dieser Rubrik es vorgibt – mehr (oder überhaupt) empirisches Material statt allgemeiner »weltläufiger« Zitate aus Kunst und Literatur gewünscht. (2.) Predigtsequenzen aus der Predigtliteratur als Muster für die o.g. »Moves«. (3.) Dramaturgische Skizzen mit der entsprechenden homiletischen Reflexion. (4.) Homiletische Werkstücke mit einer Vertiefung der homiletischen Praxis, wobei es sich wiederum um Beispiele aus der Predigtliteratur handelt, die unter dramaturgischen Gesichtspunkten ausgewählt wurden. (5.) Anmerkungen zu den hermeneutischen Konsequenzen bzw. den Varianten der Auslegung.

Damit haben die Autoren ein wirkliches Arbeitsbuch vorgelegt, das allgemeine Grundfragen der homiletischen Praxis in verständlicher Weise erörtert. Da speziell dramaturgische Hinweise oder Analysen durchaus nicht dominieren, sondern bei näherer Betrachtung allgemein bekannte (und anerkannte) Probleme der Predigtarbeit vertieft werden, bietet das Buch im besten Wortsinn elementare Impulse. Dass die Autoren trotz der komplexen Gliederung des Buches gänzlich auf Nummerierungen der Kapitel und Abschnitte verzichten und für einfache Zusammenhänge immer wieder neue

²³ Vgl. insbesondere David Buttrick, *Homiletic. Moves and Structures*, Philadelphia (PA) 1987 sowie Ronald J. Allen (Hg.), *Patterns of Preaching. A Sermon Sampler*, St. Louis (MO) 1998.

Begrifflichkeiten²⁴ erfinden, um das Mosaik eines neuen Ansatzes der homiletischen Arbeit plausibel zu machen, erschwert die Lektüre bisweilen.

8.4 VOLKER A. LEHNERT, Pfarrer in Neuss und als Dezernent der Ev. Kirche im Rheinland an der Fortbildung der Theologen beteiligt, möchte mit dem Buch *Kein Blatt vor'm Mund* (2006) eine praktische Anleitung zum freien Predigen vorlegen. Der Titel des Buches ist Programm. L. geht es um Impulse zur Überwindung des weithin unterschätzten Problems der Bindung an ein Stück Papier, des Ablesens von Predigten und der damit einhergehenden Kommunikationshemmnisse: Vorträge und Lesungen sind mit einem spezifischen Zeichenensemble verbunden (Sprache, Sprechweise, Stimme, Körperhaltung, Minenspiel u.a.m.), das der Rede-zu-Jemandem bzw. -mit-Jemandem im Wege steht. Das Verstehen und Mit-Vollziehen des Gesagten wird dagegen durch Elemente lebendiger Rede erleichtert.

Diese Elemente versucht L. in sieben Kapiteln mit folgenden Themen zu vertiefen: Das 1. Kapitel, »Predigen als ›Ereignis‹« (11–28), geht auf die Frage nach den Subjekten der Predigt ein: »Hauptsubjekt der Predigt« ist nach Ansicht L.s Gott; und »das Wort handelt, weil es selber Gott ist« (12). Zwar geht L. schließlich von der Predigt als einem »konzertanten Ereignis« (25) aus, in dem die Prediger als »Mitsubjekte« mit »Zwischenhandlungsfunktion« (17) auch eine Rolle spielen. Diese Thesen werden jedoch kaum vertieft und aufeinander bezogen, wodurch die homiletische Funktion der Subjektivität und damit ein wesentliches Stück der Theologie der Predigt unbestimmt bleiben. Unter der zweiten Überschrift, »Die Interpretation« (28–40), nimmt L. auf die theologische (vor allem exegetische und homiletische) Kultur der »Vermittlung« von Texten und Erfahrungen Bezug. Kapitel 3 geht der Frage nach, was es heißt, mit einer Predigt eine Absicht zu verbinden (»Wer nicht zielt, wird auch nicht treffen«, 41–59). Im 4. Kapitel skizziert L. formale Aspekte von »Komposition und Arrangement, Gattungen und Tonarten« (60–78).

Dem eigentlichen Anliegen des Buches, zur freien Rede auf der Kanzel anzuleiten, entspricht am ehesten das 5. Kapitel: Unter der Überschrift »Die Partitur: Vom Manuskript zum Stichwortzettel« (79–88) gibt L. ein paar knappe Hinweise zum »Abspecken« von Manuskripten, zum Entwerfen von Stichwortzetteln usw. Hinweise zur »Performance« (89–143) – verbunden mit Beispielen u.a. für dialogische Rede, für Predigtanfänge, narratologische Predigten usw. –, sowie Überlegungen zur Wirkung der Predigt (144–148) runden das Buch ab.

²⁴ Dazu gehört die Empfehlung »einer anderen art« von Auslegung (12), deren Pointe darin liege, bei der Interpretation biblischer Texte mit pluralen Auslegungen zu rechnen und sie nebeneinander stehen zu lassen. Die Einsicht, dass die Auslegung eines Textes nicht nur eine Deutung nach sich zieht, sondern mit vielen Facetten der Annäherung verbunden ist und verschiedene Lesarten ermöglicht, ist jedoch nicht einer dramaturgisch »erneuerten Hermeneutik« oder den Studien von Tanja Gojny zu verdanken (vgl. ebd.), sondern stellt eine der wichtigsten homiletischen Diskursstationen der Homiletik der letzten 20 Jahre dar.

In den einzelnen Kapiteln finden Studenten und Vikare substantielle Anhaltspunkte homiletischer Arbeit. L. informiert über wichtige Entwicklungen der Homiletik und zeigt deren Relevanz für die homiletische Praxis auf. So begrüßenswert die ausführliche Anknüpfung am aktuellen homiletischen Diskurs ist, so bedauerlich ist es, dass dabei das eigentliche Thema etwas ins Hintertreffen gerät. Die reichlich neun Seiten »vom Manuskript zum Stichwortzettel« sind jedenfalls ausbau- und ergänzungsfähig: Der wiederum schriftorientierte Ansatz zum Einstieg in die freie Rede gilt in der rhetorischen Praxis keineswegs als Königsweg. Die Angebote zum Erlernen der Kunst der freien Rede, die u.a. vom Gottesdienstinstitut der Nordelbischen Kirche empfohlen werden, gehen über die Überlegungen L.s – was die didaktische und praktische Seite des Frei-Predigens angeht – hinaus. Gleichwohl ist es dem Autor zu danken, das Problem abgelesener Predigten und die damit verbundenen kommunikationspraktischen und bis zu einem gewissen Grade auch theologischen Dilemmata neu auf die Tagesordnung gesetzt zu haben.

8.5 RAINER KNIELING, Dozent an der Evangelistenschule Johanneum in Wuppertal sowie Privatdozent für Praktische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel, geht in seinem Buch *Was predigen wir?* (2009) vor allem dieser These nach: »Predigen heißt, einfach von Gott reden« (5). Was K. damit eigentlich meint, wird freilich auf nur etwa zweieinhalb Seiten skizziert (47–49), indem er allgemeine Grundsätze bzw. Prolegomena der praktischen Homiletik als Thesen formuliert.

Man mag ihnen zustimmen oder nicht – inwiefern diese homiletischen Maximen das Prädikat »einfach« verdienen, bleibt im Dunkeln. Mehr noch: Gerade in den weitreichenden Absichten des Autors, von Gott als »von einem wirksamen Anwesenden« (47) zu reden, dabei auf die eigene Erfahrung und biblische Texte Bezug zu nehmen, und überdies auf das Rezeptionsverhalten der Gemeinde angewiesen zu sein (ebd.) usw., treten die klassischen Herausforderungen jeder Predigtlehre in besonderer Weise vor Augen. Mit anderen Worten: Sowie man die von K. angeführten Prinzipien, »einfach von Gott (zu) reden«, umsetzen will, steht man vor denjenigen großen Themen und Problemen der Homiletik, die man besser nicht »mutig und selbstverständlich« mit dem »Hinweis auf Gott« (48) beiseite schieben sollte. Die »lauten Hilfeschreie und leisen Sehnsüchte nach ihm (Gott)« aufzunehmen, »Fragen an gegebene Antworten« zu stellen, »Antworten auf gestellte Fragen« zu wagen, »Infragestellungen der eigenen Gottesrede« zu riskieren usw. (48) – diese homiletischen Übungen setzen homiletische Analysen und Überlegungen voraus, die anzustellen nur im Rahmen einer kruden Theologie als »einfach« gelten können. In Wahrheit geht es um lehr- und lernbare homiletische Kunst.

Das besondere Markenzeichen dieses Buches ist sein beharrliches Fragen nach den notwendigen theologischen Inhalten zeitgenössischer Predigt. Im

weitaus umfangreichsten Teil seines Buches (86–167) geht K. davon aus, dass »Scheitern, Schuld, Sünde« (86–103), »Heilung und Heil« (104–117), »Jesus – Leiden, Kreuz, Leben«, die besondere Glaubensweise von Männern²⁵ (131–149) sowie »Armut, Reichtum und soziale Gerechtigkeit« (150–167) besonders wichtige Sachthemen zeitgenössischer Predigt seien. Predigtbeispiele am Schluss der jeweiligen Kapitel dieses Hauptteils verdeutlichen, wie diese thematische Akzentuierung – nach Ansicht des Autors – in der Praxis jeweils aussehen könnte. Die Ausführungen K.s haben u.a. darin ein besonderes Gewicht, dass sie vor Augen führen, welche Rolle der Gemeinde in der Konsequenz des homiletischen Prozesses zukommt: K. gelingt es, Weltwirklichkeit, Lebenswirklichkeit und Glaubenswirklichkeit in der Gemeindewirklichkeit zusammenzudenken und daraus ein besonderes Potential für die pragmatische Dimension der Predigt zu gewinnen. Darüber hinaus vermag K. an die Dringlichkeit eines entwickelten theologischen Sachverstands im Blick auf das inhaltliche Profil einer Predigt zu erinnern.

Der Versuch des Autors, den komplexen Herausforderungen, vor die die Arbeit an einer zeitgenössisch-relevanten und theologisch verantwortlichen Predigt stellt, mit *Antworten auf die Inhaltsfrage* zu begegnen, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Inhalte wie »Heil«, »Vergebung«, »Kreuz«, »Rechtfertigung«, »Sünde« usw. nicht einfach wie fertige Objekte, Gegenstände und Versatzstücke in der Predigt (richtig oder falsch) montiert werden können. Brisanz und Glaubwürdigkeit gewinnen sie nicht zuletzt durch die *hinter* ihnen stehende theologische Positionierung und die damit verbundene Art des Bezugs zur Lebenswelt der Hörer. Vor diesem Hintergrund wird der Versuch, in einer Predigt »*einfach* von Gott zu reden«, immer mit einem Ritardando zu versehen sein.

9. Predigten, Predigtmeditationen und Essays

Über die periodisch erscheinenden Predigten und die homiletische Praxisliteratur hinaus sind einige Bücher erschienen, die einzelne Werkstücke aus der homiletischen Alltagsarbeit präsentieren: Fertige Predigten, homiletisch orientierte Exegesen und Essays. Im Kontext der Beschäftigung mit der Theorie und Praxis der Predigt sind sie als Versuche der Umsetzung theologischer

²⁵ In diesem Kapitel nimmt Knieling u.a. auf eigene Untersuchungen zu männerspezifischen Aspekten theologischer und kirchlicher Arbeit Bezug. Vgl. ders., *Männerspezifische Perspektiven in Kirche und Theologie*, in: Paul M. Zulehner u.a. (Hg.), *Mehr Leben ins Männerleben*, Berlin 2009.

und homiletischer Überzeugungen von Belang und laden zur homiletischen Diskussion über die Aufgabe der Predigt ein.

9.1 Die in dem von mir selbst verfassten Band *Ernten, wo man nicht gesät hat* (2001) zusammengestellten Predigten verbindet der Versuch, den in der Homiletik immer wieder thematisierten Rechtfertigungscharakter der Predigt zu portraituren. Angesichts bestimmter alltagsweltlicher Szenarien und Grunderfahrungen wird in Momentaufnahmen festgehalten, was geschieht, wenn die Erfahrung des eigenen Glaubens dazu führt, dass Menschen einen Schritt in die Freiheit tun und bedrückende Verhältnisse sich ändern. Auf diese Weise soll der Gedanke der Rechtfertigung mit Bezug auf verschiedene Kontexte der Lebenswelt Predigt für Predigt reformuliert werden.²⁶

9.2 HANS-GÜNTER HEIMBROCK demonstriert in seinen Predigten und liturgischen Texten, die unter dem Titel *Spuren Gottes wahrnehmen* (2003) erschienen sind, die Relevanz eines lebensweltlich orientierten Herangehens an die Vorbereitung von Gottesdienst und Predigt. H. vermag das Hintergründige und Untergründige des Lebens in der Predigt in den Vordergrund zu rücken und neu zugänglich zu machen, ohne damit den Erfahrungskern biblischer Texte zu zerstören. Im Gegenteil: Der phänomenologische Zugang schließt ein, »im großen und kleinen Alltag« auch den »Vor-Schein des bereits angebrochenen Reiches Gottes aufzuspüren« (20). Das zeigt sich – theoretisch reflektiert – besonders in dem den Predigten beigefügten »Enzyklopädischen Stichwort«²⁷. Hier erläutert H. in Form einer kleinen Programmschrift seine »Phänomenologische(n) Impulse für die Homiletik« (179–219).

9.3 Die in vier kleinen Bänden zusammengefassten Predigten EBERHARD JÜNGELS²⁸ zeigen Text für Text den homiletischen Gewinn einer durchdach-

²⁶ Nicht dem Rechtfertigungscharakter der Predigt selbst, wohl aber einer prinzipiellen Dominanz bzw. einer mehr oder weniger expliziten Thematisierung dieser Dimension stehe ich heute kritischer gegenüber. Die »Rechtfertigung des Sünders« sollte eher ein homiletisches Prinzip unter anderen denn ein stereotyper Predigtinhalt sein, in welcher Form auch immer dargeboten. Die Lebens-Kunde Jesu hat nicht nur die permanente Erlösung und Heilung des Menschen im Blick; die Erlösten und Geheilten bedürfen des Evangeliums auch als einer höchst eigenwilligen Lebens-Lehre, weshalb eine Predigt auch eine Beitrag zur Lebenskunst sein darf, ohne als gesetzlich gelten zu müssen.

²⁷ Diese Rubrik hat der Herausgeber der Reihe »Christentum heute«, Matthias von Kriegstein, den einzelnen Bänden mit Predigten, Bibelarbeiten, Meditationen etc. hinzugefügt, um den Autoren die Möglichkeit zu geben, ihren jeweiligen Arbeitsschwerpunkt zusammenhängend zu skizzieren.

²⁸ Leider wird der Leser im Unklaren gelassen, aus welcher Zeit diese Texte stammen. Die sämtlich für 2003 als Erstauflage des Radius-Verlages ausgewiesenen Bände haben Vorworte aus verschiedenen Jahrzehnten (Band 1: 2003, Band 2: o.J., Band 3:

ten, kohärenten Theologie. Ohne die einzelnen, den Autor leitenden dogmatischen Argumentationsmuster in extenso zu explizieren, sind die Predigten von einer klaren Argumentation bestimmt, was J. davon enthebt, sich aufs Behaupten und Proklamieren zu verlegen. Die Lektüre dieser Predigten lohnt sich – für Predigerinnen und Prediger – auch um der damit verbundenen sprachlichen Hygiene willen. Es ist ja in der Vorbereitung auf eine Predigt noch nicht viel gewonnen, wenn man nur eine brauchbare und eine dem Glauben angemessene Theologie zu »haben« meint. Sie in eine zeitgenössische und gleichwohl unverbrauchte Sprache zu fassen, mit ihr in die Vielschichtigkeit und Tiefe des menschlichen Lebens vorzudringen und dieses Leben als Leben in der Gegenwart Gottes zu erschließen, ist wesentliches Merkmal einer guten Predigt und eine bleibende Herausforderung homiletischer Arbeit.

9.4 GERHARD MARCEL MARTIN präsentiert in seinem Buch *Predigt und Liturgie ästhetisch* (2003) Kanzelreden und Liturgiepassagen, die seine Vorstellungen von der ästhetischen Dimension gottesdienstlicher Praxis widerspiegeln sollen. Der Gewinn einer an der Kunst der Wahrnehmung (von Kunst, insbesondere von Bildwerken) orientierten Praktischen Theologie wird in diesen Texten greifbar. Sie machen deutlich, dass eine ästhetischen Prinzipien folgende Predigt – richtig verstanden – durchaus keine elitäre Zumutung ist und auch von denen gehört werden kann, die eine andere Sprache sprechen. Im Anschluss an die Predigten gibt M. unter der Rubrik »Enzyklopädisches Stichwort« Aufschluss über den ästhetischen Ansatz seiner Homiletik. Unter dem Leitbegriff »Ästhetik« bietet der Vf. eine Synopse der zahlreichen, instruktiven Impulse, die er im Laufe der Jahre zum homiletischen Diskurs beigesteuert hat (173–195).

9.5 JÜRGEN GOHDE, seinerzeit Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, trägt mit der Edition des Bandes *Diakonisch Predigen* (2004) der Einsicht Rechnung, »dass sich Texte des Alten und Neuen Testaments an den ganzen Menschen, auch und gerade an den Menschen in seiner Leiblichkeit sowie an den in der sozialen und politischen Realität lebenden Menschen richten«. Dieses Buch vertieft anhand von 38 (aus 200) ausgewählten Predigten das Verständnis für die diakonische Dimension der Predigt, die bei weitem nicht nur für »diakonische Einrichtungen« relevant ist: Leben mit Krankheit, Leben mit Behinderung, mit Unterlegenheitserfahrungen oder in Armut, Leben mit den alltäglichen Widrigkeiten des Lebens – inwiefern die Predigt ein Dienst ist, mit dem man Menschen etwas Gutes tut, wird in

1982, Bd. 4: 1989), die z.T. den seit 1968 bei Kaiser erschienenen Bänden entnommen sind.

diesen Texten deutlich. Die Predigten, verfasst von Autoren aus dem Erfahrungsfeld Diakonie, berühren durch ihre Nähe zu den »Dingen, wie sie sind«, und sie bestechen durch ihre Klarheit in dem, was sie *wollen*. Sie lassen erkennen, wie wichtig die genaue Kenntnis der »Situation« ist, angesichts derer Menschen in die Kommunikation des Evangeliums verwickelt werden. Eine systematische Einleitung zum Verständnis der diakonischen Dimension der Predigt von Johannes Busch (11–17) und ein Thesenpapier zum diakonischen Gottesdienst von Wolfgang Finger (197f.) machen das Buch zu einem Leitfaden diakonischer Predigt.

9.6 GÜNTER KLEINS Predigtmeditationen aus den Jahren 1961–2005, herausgegeben von Thomas Hübner in zwei aufwändig gestalteten Bänden unter dem Titel *Das Geschwätz der Welt mit dem Evangelium unterbrechen* (2004), markieren die fließenden Grenzen zwischen Exegese, Hermeneutik und homiletischer Arbeit. Indem K. bei der Erschließung der theologischen Pointen eines Textes stets bis an die Grenze des noch Sagbaren geht und sich leidenschaftlich auch mit stereotypen, allzu naheliegenden Missverständnissen in der Rezeption neutestamentlicher Theologie auseinandersetzt, vermittelt er die Arbeit mit und an dem Überlieferten als einen spannenden, stets folgenreichen Prozess. Dem Autor gelingt es, die Kontinuität zwischen im engeren Sinn exegetischer, systematisch-theologischer und homiletischer Reflexion aufzuzeigen, indem er unnachgiebig nach einem erkennbaren roten, reißfesten Faden fragt, der die potentielle Predigt mit dem Text zusammenhalten kann. K.s Predigtmeditationen belegen, dass es möglich ist, bei der Interpretation und homiletischen Weiterführung biblischer Texte ganz ohne Klischees auszukommen. Die Beschäftigung mit den Glaubenszeugnissen der frühen Christenheit führt bei diesem Autor jedes Mal auf eine je eigene, neue, geradezu kontingente Weise in die gegenwärtige Wirklichkeit des Lebens vor Gott.

9.7 Mit dem Wechsel in der Herausgeberschaft der Lesepredigten *Er ist unser Friede* (2007 ff.), herausgegeben von WILFRIED ENGEMANN in Verbindung mit CHRISTOPH KÄHLER, SEBASTIAN KUHLMANN, FRANK LÜTZE, JÖRG NEIJENHUIS und GABRIELE WULZ, sind konzeptionelle Änderungen bzw. Neuerungen im Profil dieser Reihe verbunden: (1.) Jeder zweite Band der Lesepredigten enthält einen allgemeinverständlichen, kurzgefassten »Essay zu Gottesdienst und Predigt«, der auf Fragen der Gestaltung der Liturgie, des Vortrags von Lesungen, überhaupt des Sprechens von Texten im Gottesdienst eingeht sowie mit Hinweisen auf die Strukturierung von Gebe-

ten, Abkündigungen etc. verbunden ist.²⁹ (2.) Am Ende eines jeden Bandes wird unter der Rubrik *Die besondere Predigt* eine Lied-, Bild- oder Themapredigt abgedruckt, die alternativ an einem der betreffenden Sonntage des jeweiligen Halbjahrs bzw. an einem beliebigen Sonntag innerhalb eines Abschnitts des Kirchen- oder Kalenderjahrs verwendet werden kann.³⁰ (3.) Gebete und Lieder: An jede Predigt schließen sich ein Fürbittgebet sowie zwei alternative Vorschläge für das Predigtlied an, wobei ein Lied dem Repertoire des klassischen Chorals und ein weiteres dem modernen Liedgut entstammen soll. Die Herausgeber sind im Blick auf die Auswahl der Autorinnen und Autoren um eine konsequente Mischung der Generationen und um deren Provenienz aus möglichst allen Landeskirchen bemüht.

9.8 Der von mir vorgelegte Band *Aneignung der Freiheit. Essays zur christlichen Lebenskunst* (2007) basiert auf Predigten, die den Glauben als eine Form der Wahrnehmung von Freiheit zu entfalten suchen. Dabei geht es um Wahrnehmung im doppelten Sinn: Zum einen um ein auch gedankliches Nachvollziehen und »Sehen« von Zusammenhängen, die Freiheit und Unfreiheit bedingen; zum anderen geht es um ein Wahrnehmen, das insofern mit Haltung und Handlung verbunden ist, als Freiheit nicht nur zugeeignet wird: Um Freiheit wird in Aneignungsprozessen immer wieder gerungen, wobei der Glaube eine entscheidende Rolle spielt. Doch was heißt das in einer Zeit, in der Menschen – der Wahnidee »unbedingter Freiheit« folgend – gerade im Bereich der persönlichen Lebensgestaltung die Erfahrung machen, vor lauter Selbstbestimmung erschöpft zu sein? In Freiheit leben zu können hat damit zu tun, die Möglichkeiten und Grenzen des eigenen Lebens in den Blick zu bekommen, unter denen die Konturen und die Art unserer Freiheit erst deutlich werden. Vor diesem Hintergrund beziehen die vorliegenden Essays das Lebenswissen der jüdisch-christlichen Tradition auf konkrete Erfahrungen der Unfreiheit, um vor deren Hintergrund den Glauben als Resource eines Lebens in Freiheit zu thematisieren.

²⁹ Darunter finden sich bisher z.B. Hinweise zum Vortragen von Predigten und biblischen Texten, Impulse zur Form und zum liturgischen Ort von Abkündigungen und Kollektensammlungen, zum Umgang mit »störenden Kindern« u.a.m.

³⁰ Bislang wurden beispielsweise Predigten über Lieder wie »Ich steh an deiner Krippe hier«, »Geh' aus mein Herz und suche Freud« sowie über Themen christlicher Lebenskunst, über Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung u.a.m. abgedruckt.

10. Fazit

Die vorliegende Besprechung widerspiegelt die Homiletik als eine facettenreiche, differenzierte, von zahlreichen kontinuierlichen Entwicklungslinien geprägte Wissenschaft mit einem hohen Anteil konvergenter Beobachtungen, Analysen und Einschätzungen. Die gelegentlich etwas vorschnell als eigene »Ansätze« apostrophierten homiletischen Impulse erweisen sich bei genauerer Betrachtung (zumeist) als ergänzende Reflexionsperspektiven, die aus dem vollständiger werdenden Bild von der Komplexität des Predigtprozesses hervorgehen und somit dem Erkenntnisfortschritt der Homiletik geschuldet sind.

Es wird interessant sein, zu verfolgen, wie sich die *Theologie der Predigt* in den nächsten Jahren entwickeln wird. Die Divergenzen zwischen den Prämissen, methodischen Herangehensweisen und hermeneutischen Einsichten einerseits und den expliziten theologischen Erörterungen bzw. den impliziten Theologien der Predigt andererseits sind in einzelnen Schriften kaum zu übersehen. Sie zeigen sich vor allem in dem jeweils anzutreffenden praktischen Verständnis von einem angemessenen Umgang mit biblischen Texten im Predigtprozess, in der Art und Weise der Deutung der Predigt als Gottes Wort, in der Beschreibung der »einzigartigen Fähigkeiten biblischer Texte« u.a.m. Die schrifthermeneutischen Konsequenzen der insbesondere von der Exegese geleisteten, kritischen, die jüdisch-christliche Tradition theologisch gleichwohl fortführenden Auseinandersetzung mit dem »Gewohnheitsanspruch« biblischer Texte, Gottes Wort zu sein, sind in der Homiletik bislang nur zu einem geringen Teil bedacht worden.

Neue Impulse dürften sich aus den erweiterten Möglichkeiten zur Analyse der Wirkung von Predigten bzw. der empirischen Rezeptionsforschung überhaupt ergeben. Viele in homiletischen Lehr- und Studienbüchern der letzten Jahrzehnte formulierte Leitsätze basieren auf (theoretisch z.T. gut begründeten) *Annahmen* hinsichtlich bestimmter Wirkungsweisen dieser oder jener homiletischer Bemühungen. Ein genauerer Einblick in den Prozess, der sich unter Beteiligung von Emotionen, Überlegungen, Assoziationen usw. tatsächlich abspielt, wird dazu beitragen, die Problemzonen des Predigtgeschehens und die Herausforderungen homiletischer Arbeit noch besser zu verstehen.

Theologie an Universitäten und Hochschulen in der DDR

Ulrich Schröter

PEER PASTERNAK (Hg.), Hochschule & Kirche. Theologie & Politik. Besichtigung eines Beziehungsgeflechts in der DDR. Berliner Debatte Wissenschaftsverlag, Berlin 1996, 400 S. – FRIEDEMANN STENDEL, Die Theologischen Fakultäten in der DDR als Problem der Kirchen- und Hochschulpolitik des SED-Staates bis zu ihrer Umwandlung in Sektionen 1970/71 (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte, hg. von Helmar Junghans, Kurt Nowak und Günther Wartenberg, Bd. 3). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 1998, 824 S.

Vorbemerkung

Dieser Beitrag erscheint ungebührlich spät. Einer der Gründe dafür ist die Tatsache, dass ich durch die persönliche Bekanntschaft als Student an den Kirchlichen Hochschulen in Berlin (Sprachenkonvikt und Zehlendorf) sowie in Naumburg (Katechetisches Oberseminar) und dann als Assistent und Dozent in Naumburg in den Jahren 1964 bis 1983 sowie als Ausbildungsdezernent in Berlin-Brandenburg (1983–1991) sehr nah an mancher der handelnden Personen und an dem Geschehen war.

FRIEDEMANN STENDEL hat 1998 seine überarbeitete und geringfügig ergänzte Dissertation von 1996 vorgelegt. Es ist eine umfangreiche Arbeit, gespickt mit über 4000 Anmerkungen, die die Diskussion oft weiterführen (15–677), ergänzt durch 75 Dokumente (679–789). Es folgen das Abkürzungs- (791–794), ein Quellen- und ein Literaturverzeichnis (795–799, 800–805). Eine Zusammenstellung (Inoffizielle Mitarbeiter des Ministeriums für Staatssicherheit, 806 f.) sowie ein Personenregister, das auch die Lebensdaten enthält (807–824), bereichern die Arbeit. Eine Identifizierung der vom Ministerium für Staatssicherheit (MfS) verwendeten Decknamen wird innerhalb des Personenregisters nicht vollzogen; sie ist in der Regel über die Ersterwähnung des Decknamens in den Anmerkungen möglich. Ein Stichwortregister fehlt leider.

Der Leser sollte zunächst den Normaltext durchgehen, dann das Kleingedruckte, das Einzelheiten beisteuert, damit er sich nicht im Gehege der Informationsfülle verliert. Läge die Arbeit im Durchschnittsformat und nur als Normaltext gedruckt vor, hätte sie leicht den doppelten Seitenumfang erreicht. Freilich hätte auch jetzt schon das »Ratskellertreffen« (102–105) in Analogie zu der »Astoria-Aussprache«, bei denen

es am 3. bzw. am 5. und 6. November 1955 in Leipzig um Wehrdienstfragen ging, in »normaler« Schrifttype geboten werden müssen.

Viele Querverweise beweisen, dass St. bemüht war, die Stofffülle wirklich zu bewältigen. Dennoch hätte er noch häufiger auf bereits Erwähntes verweisen können – es finden sich manche kleinere und größere Dubletten. So bietet z.B. der Abschnitt »Grundlinien der Berufungspolitik« (153–159) gegenüber dem Vorhergehenden kaum Neues; auf S. 243 (Anm. 275) wird ohne Verweis einiges von S. 124 (Anm. 142) wiederholt. Allerdings haben die Dubletten für Leser, die sich nur ausgewählten Abschnitten widmen, Vorteile: Das wesentliche Material liegt ihnen jeweils vor.

Präsentation und Besprechung vieler bisher nicht oder nicht so ausführlich veröffentlichter Quellen aus Partei- und Staatsarchiven der DDR, einschließlich des MfS, und deren abwägende Diskussion erfreuen. Der in aller Regel erfolgende Verzicht darauf, das fragwürdige Verhalten mancher Besprochener wertend zu beurteilen, ist wohltuend. Die zitierten Texte sprechen für sich.

Die Vorbemerkungen (11–13), deren Kenntnisnahme unabdingbar ist, erläutern auch die bei den Quellen zu beachtenden Einschränkungen. Zur Zielsetzung der Arbeit heißt es: »Die Schilderung des theologischen Profils und der theologischen Forschung einzelner Theologen und der Theologischen Fakultäten ist nicht ihre Aufgabe. Die Politik der SED wird als maßgebliche Perspektive gewählt, und die Theologischen Fakultäten sind insofern Gegenstand dieser Darstellung, als sie Ziel und Problem dieser Politik waren« (11).

Ohne Zweifel liegt im Ganzen eine wichtige Studie vor. Sie umspannt den Zeitraum 1945/46 bis 1971. Schwerpunktmäßig werden von den sechs Universitäten (Berlin, Greifswald, Halle, Jena, Leipzig, Rostock) die drei großen Theologischen Fakultäten Leipzig, Berlin und Halle näher beleuchtet. Daneben wirft St. auch Schlaglichter auf die drei Kirchlichen Hochschulen (Sprachenkonvikt Berlin; Missionsseminar, später Theologisches Seminar Leipzig; Katechetisches Oberseminar Naumburg) und arbeitet das Wechselspiel heraus. Die Kirchlichen Hochschulen mit ihrer unter dem Schutz der Kirchen bestehenden Hoheit in Berufungs- und Immatrikulationsfragen haben die Theologischen Fakultäten im Verbund der Universitäten mit stabilisiert. Denn man hoffte seitens der SED, insbesondere über die Parteischiene (»Arbeitsgruppe Kirchenfragen des Zentralkomitees [ZK]« sowie »Abteilung Wissenschaften des ZK«) und davon bestimmt über die Regierungsschiene, dem Staatssekretariat, später Ministerium für Hoch- und Fachschulwesen, so weit auf die Theologischen Fakultäten Einfluss nehmen zu können, dass deren Studierende zu politisch der DDR zugewandten Pfarrern »erzogen« werden und damit die kirchlich beeinflussten zunehmend verdrängen könnten. Umgekehrt stabilisierten die Theologischen Fakultäten die Kirchlichen Hochschulen insofern, als deren nie gesicherte, jedoch auch nicht beseitigte

Existenz es erforderte, einen hohen Standard zu halten und die staatlichen Repressalien nicht zu überspannen, damit die Studierenden nicht zu den Kirchlichen Hochschulen abwanderten. Ein Wechsel von einer KiHo zur Universität wurde staatlicherseits allerdings fast ausnahmslos abgelehnt, erst nach der in St.s Buch dargestellten Zeit wurde er vereinzelt möglich. Auch schloss die Wechselbeziehung, die auch durch persönliche Bekanntschaften gefördert wurde, nicht aus, dass der Dekan der Berliner Fakultät staatliche Stellen 1966 dazu ermunterte, die Maximalgröße der Zahl der Studierenden und demgemäß auch die Anzahl der Studienanfänger bei den Kirchlichen Hochschulen zu begrenzen, damit sie die der Theologischen Fakultäten nicht überträfen (Dok. 74). Im Jahre 1968 aber regte er an, das Sprachenkonservatorium Berlin »mit einer gleichen Einberufungsquote« zur Nationalen Volksarmee (NVA) zu beauftragen, damit der »Bewerberstrom« nicht dorthin abfließe (Dok. 75).

St. bietet vier Großabschnitte: In Kapitel 1 (15–97) behandelt er »Die Phase der relativen Autonomie der Theologischen Fakultäten 1946–1955«, in Kapitel 2 (99–308) geht es um »Die Phase der radikalen Veränderungen in der Politik gegenüber den Theologischen Fakultäten 1955–1958«, in Kapitel 3 (309–580) um »Die Etablierung der repressiven Fakultätspolitik 1958–1965«, und schließlich stellt St. in Kapitel 4 (581–677) »Die Entwicklung der Fakultätspolitik bis zur 3. Hochschulreform 1965–1971« dar. Dazu führt er jeweils in die politische Situation ein und zeichnet dann besonders die Berufungspolitik nach; es finden sich Aufstellungen über die jeweilige Besetzung des Lehrkörpers für die Jahre 1954, 1959, 1965 und 1971 (40. 194. 360. 612). Auch die Studienorganisation und die -reformen werden beschrieben. Hinzu kommt im ersten Kapitel die Debatte um die Existenz der Theologischen Fakultäten, insbesondere der Vorschlag Otto Grotewohls von 1952, eine bzw. zwei Kirchliche Akademien jenseits der Universitäten zu genehmigen. Im zweiten Kapitel richtet St. besonderes Augenmerk auf das Verhältnis der Theologischen Fakultäten zu der Kampagne der SED um eine von »bürgerlichen« und christlichen Einflüssen freie Universität in den Jahren 1957/58, auf die offizielle Aufhebung des gesamtdeutschen Evangelischen Fakultätentages 1958 und ferner – so dann auch im dritten Kapitel – auf die Theologischen Fakultäten im Kontext der Kirchenpolitik der SED. Zitiert werden öffentliche Erklärungen der Fakultäten als Reaktion auf die Radikalisierung der Fakultätspolitik der SED, zur politischen Situation angesichts des Mauerbaus und der Verteidigungsbereitschaft. Im vierten Kapitel wird dargestellt, wie sich die Studienorganisation durch die 3. Hochschulreform an den Theologischen Fakultäten auswirkt, die zur »Sektion Theologie« führt, was sich aller-

dings in der Durchführung als weniger einschneidend erweist als in den anderen Wissenschaftszweigen.

Offizieller Ansprechpartner der Theologischen Fakultäten war außerhalb des direkten Universitätsbereiches auf der Regierungsebene ab 1951 die bzw. der Hauptreferent/in des Sekretariats, ab 1967 das Ministerium für Hoch- und Fachschulwesen (SHF).

Wechselten bis 1953 mindestens fünf Referenten, so gab es von da ab eine stärkere Kontinuität: die Pfarrerstochter und ausgebildete Slawistin Friedhilde Krause (1953–1958), dann die Theologin und Aspirantin Friederun Fessen (1958–1965), der Jurist Siegfried Schneider (1965–1971), dem der Theologe Jürgen Janott folgte. Alle gehörten der SED an, Fessen und Janott waren außerdem vom Ministerium für Staatssicherheit (MfS) geworben. Die drei von St. herausgestellten Phasen (1955–1958, 1958–1965 und 1965–1971) fallen demnach mit den Zuständigkeiten von Krause weitgehend, von Fessen und Schneider unmittelbar zusammen. Alle drei setzten in ihrer Tätigkeit zwar eigene Akzente, insbesondere zeichnete sich Friederun Fessen durch einen harten Kurs aus; maßgebend waren dennoch andere.

Unter Fessen und Janott wirkte das MfS stärker mit, die Anleitung hatte jedoch die »AG Wissenschaften des ZK« und die »AG Kirchenfragen des ZK«, dessen Abteilungsleiter Willi Barth durch seine von 1954 bis 1977 währende Zuständigkeit für eine starke Kontinuität bürgte. Der Staatssekretär für Kirchenfragen (SfK) und seine Mitarbeiter versuchten ebenfalls Einfluss zu nehmen, scheiterten jedoch oft, da die Theologischen Fakultäten nicht in ihren Zuständigkeitsbereich fielen.

In der ersten Phase (1946–1955), dem Neuaufbau nach dem Krieg, konnten die Fakultäten relativ eigenständig ihre Berufungsverfahren durchführen, »da es Regierung und SED an umfassenden Plänen und Vorstellungen in der Fakultätspolitik mangelte, sieht man von den im Zuge der Entnazifizierung getroffenen Entscheidungen ab« (39 u. ö.).

Andererseits zeigen sich bereits Bemühungen, Änderungen zu bewirken. Es gibt Überlegungen, die Theologischen Fakultäten durch eine oder mehrere Theologische Akademien zu ersetzen und so aus dem Universitätsganzen herauszudrängen, sie werden jedoch schließlich wieder fallen gelassen. Einzelne Dozenten, aber auch Studierende in kleinen FDJ-Gruppen, und hier besonders in Leipzig (unter ihnen immer Christoph Haufe und Kurt Meier), versuchen, ihre Partei, die CDU, und dann die SED von der Notwendigkeit zu überzeugen, die in nicht-theologischen Fakultäten durchgesetzten Änderungen auch bei den Theologischen Fakultäten durchzuführen. Sie fordern eine gezielte Kaderpolitik bei Professoren und beim Mittelbau sowie eine direkte Einflussnahme auf die Studierenden durch Studienjahrsgruppen, verpflichtende Belegungen, die ein Übergehen der »fortschrittlichen Lehrkräfte«

unmöglich machen sollen (Dok. 10 und 12, Frühjahr 1953 und Oktober 1954). Selbstredend lancieren sie diese Vorstellungen ohne Wissen des Lehrkörpers weiter. Die Leipziger Gruppe wird schließlich vom ZK direkt angeleitet (Dok. 23 »Wir hatten den Auftrag, die Fakultät in fortschrittlichem Sinne zu beeinflussen ... «), für ihre Konspiration wird Sorge getragen. Ist diese Gruppe auch zahlenmäßig klein und weitgehend isoliert, so werden doch ihre Vorstellungen von Seiten der SED in der 2. und 3. Phase zunehmend aufgegriffen, zumal auch Friederun Fessen zeitweilig ihr angehörte.

Es zeigen sich eben doch schon sehr früh in der DDR Tendenzen, die Theologischen Fakultäten sowohl im Lehrkörper wie auch in der Studentenschaft zu durchdringen – in der ersten Phase sporadisch, danach gezielt. Von besonderer Wichtigkeit war auch der Beschluss des Sekretariats des ZK der SED vom 25. Juni 1951, nach dem »... Theologie-Studenten, die ihr Studium auf westdeutschen oder westberliner Universitäten begonnen haben, es nicht auf einer Universität der DDR beenden dürfen« (60) und der Beschluss vom 12. November 1951, der einen Zuzug evangelischer und katholischer Geistlicher aus Westdeutschland in die DDR nicht mehr erlaubte (61). Dies führte – das sei hier angemerkt – dazu, dass auch das Katechetische Oberseminar Naumburg zu einer volltheologischen Ausbildungsstätte ausgebaut wurde.

Die 2. und 3. Phase der Hochschulpolitik der DDR ist dadurch gekennzeichnet, dass auf der Sitzung des Sekretariats des ZK der SED am 14. Dezember 1955 das maßgebliche Konzept für den Umgang mit den Theologischen Fakultäten beschlossen wurde (Auszug als Dok. 16). Sie sollen auf Linie gebracht werden, da es sich bei ihnen doch nach einer schriftlichen Äußerung Walter Ulbrichts um »Institute zur Verbreitung des Aberglaubens« handelte (Dok. 15).

Hier einige Auszüge aus Dok. 16: »12. Um die fortschrittlichen Kräfte unter dem wissenschaftlichen Nachwuchs der Theologischen Fakultäten zu fördern, ist eine Überprüfung der politischen Zusammensetzung der Theologie-Assistenten vorzunehmen. Das Staatssekretariat für Hochschulwesen muß dafür sorgen, daß die Rektorate in Zukunft nur solche Studenten als Assistenten bestätigen, die ihre Loyalität gegenüber der DDR unter Beweis gestellt haben. Alle Theologie-Assistenten sind durch das Staatssekretariat für Hochschulwesen zu bestätigen. Es ist die Möglichkeit zu prüfen, inwieweit Assistentenplanstellen den fortschrittlichsten, jetzt promovierenden Aspiranten zur Verfügung gestellt werden können.

13. Das Staatssekretariat für Hochschulwesen muß an den Theologischen Fakultäten eine aktive und beweglichere Berufungspolitik betreiben, um eine Änderung der Zusammensetzung des Lehrkörpers zu erreichen. In der nächsten Zeit kommt es vor allem darauf an, die Positionen der fortschrittlichen Kräfte an der Theologischen Fakultät der Karl-Marx-Universität Leipzig zu stärken, den überwiegend reaktionären

Lehrkörper der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität in Berlin zu schwächen und neue, fortschrittliche Theologen an die Fakultät der Martin-Luther-Universität in Halle zu berufen. Das Staatssekretariat für Hochschulwesen überprüft, in welchem Falle die Doppelbesetzungen bestimmter Lehrstühle an den Theologischen Fakultäten zugunsten der fortschrittlichen Professoren aufgehoben werden können.«

Dann wird auf die Unterbindung der Richtung West abgehoben, denn es wird unter 13. unmittelbar fortgesetzt: »Die Genossen des Staatssekretariats für Hochschulwesen werden beauftragt, dafür zu sorgen, daß Berufungen von Theologen aus Westdeutschland und Westberlin nicht stattgegeben werden. In Sonderfällen ist die Einwilligung der Abteilung Wissenschaft und Propaganda und der Abteilung Kirchenfragen beim Zentralkomitee notwendig. Das Staatssekretariat für Hochschulwesen gibt eine Anweisung heraus, nach der es Theologie-Professoren aus der DDR in Zukunft untersagt ist, in Westberlin zu unterrichten bzw. Theologen aus Westberlin nicht gestattet ist, an Einrichtungen in unserer Republik zu lehren.«

Das alles ist nicht Wunschdenken. Da die Fakultäten wirtschaftlich unselbstständig sind, sind sie auf die Zustimmung der besagten Stellen angewiesen. So beginnt das aufreibende Wechselspiel von Ablehnung der Berufungsliste durch das SHF, dessen Gegenvorschlägen und bei Ablehnung durch die Fakultät eine zermürbende Wartezeit, sprich Nichtbesetzung, bis dieser Druck die Bereitschaft fördert, dem Vorschlag des SHF zuzustimmen, ja diesen selbst noch zu beantragen. Will man den verkürzten Weg nicht riskieren, einfach einen Kandidaten aufgedrückt zu bekommen, wie es auch geschieht, so scheint die Paketlösung oder Koppelungstaktik günstiger, bei der ein gewünschter mit einem auferlegten Kandidaten realisiert wird. St. bietet für all diese Varianten in Kapitel 2 und 3 diverse Beispiele. Bei den von der SED gewünschten und installierten Dozenten (erstmalig 1957) bzw. Professoren kann auch zugunsten der gesellschaftspolitischen Leistung auf die Habilitation verzichtet werden; das gilt nicht nur – wie auch anderswo üblich – bei Praktischen Theologen. Hinzu kommt der »Fall Aland« an der Hallenser Theologischen Fakultät im Jahre 1958 (260–294), der zeigt, wie man einen wissenschaftlich ausgewiesenen Kollegen aus politischen Gründen entfernen kann. Gleiches führt St. auch für Studenten an (498–513).

Der Einblick in das Planspiel der Partei und des SHF, nach denen die etablierten und neu zu installierenden Dozenten und Professoren zwischen den Fakultäten hin und her geschoben werden, muss Außenstehende auch im Nachhinein verwundern. Die Ergänzung des Lehrkörpers infolge von Wechsel oder Emeritierung ist demnach nur bedingt das Ergebnis der jeweiligen Fakultät, sondern sie wird entscheidend von außen mitbestimmt.

Flankiert werden die restriktiven Maßnahmen durch Beschränkung der Immatrikulationszahlen und durch den Versuch, die Studenten stärker zu »erziehen«. Ein »Gesellschaftswissenschaftliches Grundlagenstudium« wird

mit allerdings bescheidenem Erfolg eingeführt; Verpflichtungserklärungen werden gefordert, die Studentengemeinde wird behindert, oder es wird versucht, sie zu kappen (so beim Prozess gegen Siegfried Schmutzler 1958, 238–259), die Forcierung der FDJ-Arbeit scheitert freilich.

Die Kirchenpolitik der SED treibt in dieser Zeit eigenartige Blüten. Der Vorsitz bei den Examina war längst gekappt ebenso die Mitwirkung bei Berufungen oder Immatrikulation. Das galt dagegen nicht für die individuellen Beziehungen vieler Angehöriger des Lehrkörpers zu den jeweiligen Landeskirchen und ihren Gremien. Der kirchliche Einfluss wird jedoch auch bei den in der Studienordnung vorgesehenen Praktika kurios vermieden; so werden statt eines Einsatzes in Gemeinden und kirchlichen Einrichtungen oder der Teilnahme an kirchlichen Tagungen die Praktika auf die Beschäftigung in der Bibliothek oder auf das Anfertigen von wissenschaftlichen Arbeiten eingeschränkt (219 f.).

Will man sich von dieser Zeit ein realistisches Bild machen, ist Dok. 45 hilfreich; es bietet Emil Fuchs' Brief an Kurt Hager vom 16. Mai 1958. Fuchs gehörte ganz und gar nicht zu denen, die die Grundausrichtung der DDR ablehnten. Er vertrat im Leipziger Lehrkörper ziemlich isoliert eine »fortschrittliche« Theologie – und gerade deswegen sind seine Beispiele glaubwürdig. Er schreibt: »Ein Student wird befragt über seine gesellschaftliche Betätigung. Er ist bei allem dabei, zuletzt die Frage, ob er auch an der Schießausbildung sich beteiligt. Er sagt ›Ja« und erhält die Antwort: ›Na also, da willst Du ein Gewehr in die Hand bekommen, um es einmal gegen uns zu gebrauchen!« – Ein anderer wird gefragt, was sie in der Arbeitsgemeinschaft tun, die er in der Studentengemeinde besucht. Er sagt, daß sie sich mit den Dramen von Bertold Brecht beschäftigen, und wird angeschrien. ›Von Brecht habt Ihr eure schmutzigen Finger zu lassen!« Fuchs schreibt weiter: »Sobald man jeden Christen als Heuchler und Gegner anprangert und behandelt«, schafft man »eine Stimmung der Verbitterung und Angst. Die Menschen ducken sich oder lassen sich maßregeln und die sich ducken gelten als die Zuverlässigen, die andern als die Gefährlichen. Jeder wahrhaft denkende Mensch weiß, daß es umgekehrt ist.« Es »werden nun wieder mindestens 75% unserer Bevölkerung täglich gekränkt und beängstigt durch diese Druckmethoden, mit denen man ehrliche Leute, die zum Staate stehen um ihrer Überzeugung willen quält, unsicher macht und zu Haltungen bringt, in denen sie sich selbst nicht ehrlich vorkommen«.

Es ist auch die Zeit, in der die Kollektivierung der Landwirtschaft unter Zwang betrieben wird und in der Menschen vor alternativlose Alternativen gestellt werden, etwa: »Wer nicht für den Sozialismus ist, der ist für den Krieg« (Dok. 52 aus dem Jahre 1960).

Um so mehr verdient die mutige und vornehme Erklärung der Studienjahresvertreter »im Namen der Studenten der Theologischen Fakultät« vom 24. 4. 1958 Beachtung. Sie setzt sich für den in den Versammlungen der Universität und pressemäßig übelst angegriffenen und beurlaubten Kurt Aland gegenüber dem Rektor der Universität Halle ein (Dok. 39), und lautet:

»Ew. Magnifizenz!

Wir Studenten der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität haben mit großem Befremden von der Beurlaubung Herrn Prof. D. Alands Kenntnis genommen. Angesichts der uns bekannt gewordenen Anschuldigungen gegen ihn erklären wir, daß Herr Professor Aland unser volles Vertrauen besitzt. Wir achten ihn als Lehrer, der uns zu wissenschaftlicher Arbeit und selbstständiger Meinungsbildung anleitet. Wir achten ihn in gleicher Weise als Menschen, der uns in persönlichen Anliegen zur Seite steht. Da zwischen Hochschullehrern und Studenten notwendigerweise eine enge Verbindung besteht, glauben wir die Verpflichtung zu haben, unsere Stimme zu erheben. Wir bitten darum, daß diese Vertrauenserklärung nicht überhört werden möchte.«

Von den 10 Unterzeichnern (Dietrich Bischoff, Manfred Buder, Siegfried Erfurth, Wolfgang Knackstedt, Joachim Scholz, Hans-Christoph Sens, Uta Stix, Renate Unger, Gerhard Zachhuber, Jürgen Ziemer) haben später zumindest Bischoff, Buder, Sens, Zachhuber und Ziemer wichtige kirchliche Funktionen übernommen.

In der letzten Phase 1965–1971 beruhigt sich die Lage etwas – allerdings auf dem inzwischen erreichten Niveau. Die CDU gewinnt unter Siegfried Schneider an Gewicht. Berufungslisten des Lehrkörpers werden häufiger beachtet, wengleich auch weiterhin Einsetzungen gegen den Willen der Fakultäten durchgesetzt werden. An der Berliner Fakultät spitzt sich die Auseinandersetzung zwischen den der CDU und den der SED verbundenen Vertretern im Lehrkörper zu – bis hin zu der dann doch nicht verwirklichten Überlegung, eine Zweiteilung in ein Theologisches und ein Ökumenisches Institut durchzuführen.

Die Reformen der 3. Hochschulreform mit ihrer Umgestaltung der Fakultäten in Sektionen werden 1965 beschlossen. Die Reform zielt auf die »Einheit von Erziehung und Ausbildung«, d. h. die »Erziehung der Studierenden zu einer hohen Studien- und Arbeitsmoral, zur Charakterfestigkeit und Einsatzbereitschaft, zur festen Verbundenheit mit der Deutschen Demokratischen Republik und ihrer Politik, zum sozialistischen Patriotismus und Internationalismus auf der Grundlage sozialistischer Überzeugungen und gründlicher Kenntnisse des Marxismus-Leninismus« (636). Das Studium von 4 oder 5 Jahren wird gegliedert in ein Grundstudium einschließlich Wehrerziehung, Sport und Fremdsprachen, Fachstudium mit Berufspraktikum und Hauptprüfung sowie ein Spezialstudium mit Diplomabschluss und schließlich, für »hochqualifizierte promovierte Kader«, ein Forschungsstudium. Auf der Leitungsebene wird u. a. der »demokratische Zentralismus« mit seinem Prinzip der »Einzelleitung« eingeführt (637). St. legt ausführlich dar, wie kompliziert und kontrovers die Umsetzung für den Theologischen Bereich war, dessen Sektionen erst 1970/71 gebildet wurden. Als neue Fächer kamen Ökumenik und Neueste Kirchengeschichte hinzu, obligatorische marxistisch-leninistische Lehrveranstaltungen wurden verstärkt, die FDJ-Gruppen intensiviert; das

obligatorische Praktikum konnte jedoch wieder in kirchlichen Einrichtungen durchgeführt werden. Während der Diplomabschluss so verlockend war, dass bald alle Absolventen diese Prüfung ablegten, führte die militärische Ausbildung während des Studiums zu erheblichen Spannungen und versuchten Kompromisslösungen. Doch diese und andere Abwandlungen bei der tatsächlichen Praktizierung der Neuerungen fallen schon nicht mehr in den Zeithorizont der Arbeit – anders als der Streit der Berlin-Brandenburgischen Kirche mit ihrer Sektion, um das »Bild eines Absolventen, in dem die politische Parteilichkeit der Theologen weitaus stärker betont wurde als die kirchliche Funktion des Pfarrerberufes« (652 f.).

Einzelne Anmerkungen: Wichtig ist die Beobachtung St.s, dass sich die Auseinandersetzung zwischen den »Deutschen Christen« und der Bekennenden Kirche auch in der DDR fortsetzte (z. B. 115 und die dortige Anm. 91) und dass durch die NS-Zeit belastete Personen, die sich jetzt fortschrittlich gaben, nicht in allen Fällen von einer weiteren universitären Anstellung in der DDR ausgeschlossen waren.

Wichtig ist ebenso der Hinweis, dass Hans-Hinrich Jenssen auf der Höhe der Repressionsmaßnahmen gegen die ESG im Jahre 1953, die St. schildert, zwar einen Brief von Angehörigen besonders der Theologischen Fakultät Berlin mit unterschrieb, durch den Martin Niemöller aufgefordert wurde, die SED-Politik zu unterstützen, dass er dies aber später sehr bereut habe: »Diese Unterschrift ist etwas, was ich gern aus meiner Biographie getilgt sehen würde.« (68, Anm. 336).

Das kirchliche Examen, später Übernahmegespräch, für Absolventen der Theologischen Fakultäten behielt Berlin-Brandenburg nicht nur wegen des Vertrags mit dem Preußischen Staat bis zum Ende der DDR bei (vgl. dazu 57 und 217 f.). Denn schon frühzeitig war deutlich, dass an den Fakultäten – bei aller kirchlichen Verbundenheit vieler Professoren – auch Absolventen studiert hatten, deren kirchliche Haltung fragwürdig war. Der fehlende Automatismus bot die Möglichkeit, sie außen vor zu lassen, sofern sie sich überhaupt bewarben. Auch war mit der erneuten kirchlichen Prüfung ein Antrieb gegeben, das Fachniveau der Fakultäten hoch zu halten.

Bei den Verweistellen auf Gerhard Besier (»Der SED-Staat und die Kirche. Der Weg in die Anpassung«, 1993) mahnt St. durchweg genauere Differenzierungen an (23 Anm. 43; 42 Anm. 168; 69 f.; 81 f.; 104 Anm. 22; 108 Anm. 51; 116 Anm. 101; 125 Anm. 148; 127 Anm. 157; 180 Anm. 475; 206 Anm. 71; 222 Anm. 156; 305 Anm. 637; 330 Anm. 132; 377 f.; 772 Anm. 167).

Das Kürzel »ZK« wird häufig abkürzend für das Sekretariat des Zentralkomitees oder andere Gremien, vor allem für die AG Kirchenfragen oder die AG Wissenschaft des ZK verwandt. Da das ZK aber ein eigenständiges Gremium ist, ist diese Kurznennung nicht ganz präzis. – Die Abkürzung »SfK« betrifft nicht das Staatssekretariat, sondern nur den Staatssekretär für Kirchenfragen (151), dementsprechend nicht »das« SfK (so z. B. 151 f.), sondern nur »der SfK«. – Eberhard Jüngel habilitierte sich 1962 nicht an der Berliner Fakultät (so 432), sondern an der KiHo. – Ob die NVA tatsächlich 1968 in die CSSR einmarschiert ist (so 596), ist umstritten.

Der von PEER PASTERNAK herausgegebene Band »Hochschule&Kirche. Theologie und Politik« (1996) geht stärker als Stengel auch auf die theologi-

schen Ausbildungsstätten außerhalb der Universitäten ein. Er enthält, nach Inhaltsverzeichnis (5–7) und Vorwort (9–12) insgesamt 32 Beiträge, geordnet unter drei Rubriken: I. Theologie: Kontext und Kommunikation; II. Die Theologischen Ausbildungsstätten; III. Die Studentengemeinden (15–358). Am Ende stehen ein bibliographischer Anhang, der 167 Nummern zum Titel in dem Bereich DDR/Ostdeutschland für den Zeitraum Herbst 1989–1996 umfasst (361–397), sowie ein Autorenverzeichnis mit knappen zusätzlichen Angaben (398 f.; bei von Rabenau müsste Alttestamentler stehen). Die Beiträge sind, abgesehen von dem Interview mit Konrad von Rabenau, zwischen 1991 und 1996 in der Leipziger Zeitschrift *hochschule ost* erschienen; sie werden hier aber thematisch geordnet. Im zweiten Teil wird z.T. in Kurzform manches gebracht, was Stengel oft ausführlicher darstellt, bisweilen aber auch durch Details ergänzt.

Joachim Heise skizziert die frühen staatlichen Entscheidungen, *Christoph Winter* stellt das Verhalten der Theologischen Fakultät Leipzig im Vorfeld, während und nach der Sprengung der 1231 erbauten, intakten Universitätskirche St. Pauli dar.

Der Berliner Fakultät widmet sich *Dietmar Linke*, einschließlich des Falles Heinrich Fink, dem auch *Ilko-Sascha Kowalczyk* sowie *Christian Füller* nachgehen; alle führen dabei auch den Einfluss des MfS an. *Hanfried Müller* bemüht sich um die eine oder andere, seine Theologie und Handlungsweise betreffende »Richtigstellung«, *Hans-Hinrich Jenssen* umreißt die Rolle der CDU und seine eigene Haltung. *Peter Maser* geht dem Einfluss der Ost-CDU auf die Theologischen Fakultäten/Sektionen der DDR nach. *Irene Klank* weist auf den dornigen Weg, am Beginn der 90er Jahre das Anliegen der feministischen Theologie an der Berliner Universität zu institutionalisieren.

Die Ausbildung an den Kirchlichen Hochschulen zeichnet instruktiv *Christoph Käbler* nach – auch deren Fusionen mit den Fakultäten in Leipzig, Naumburg und Berlin. *Rudolf Mau* spezifiziert den Vorgang für Berlin, *Martin Onnasch* für Naumburg.

Es ist verdienstvoll, dass auch theologische Ausbildungsstätten vorgestellt werden, die außerhalb der Themenstellung Stengels lagen. Den stärker seminaristischen und Praktika einschließenden kirchlichen Ausbildungsweg der Predigerschule Erfurt beschreibt *Hans-Joachim Kittel*, mit ganz gelegentlichem Blick auch auf das Schwesterinstitut Paulinum in Berlin. Die Theologische Hochschule der Siebenten-Tags-Adventisten in Friedensau stellt – ohne sehr ins Detail zu gehen – *Baldur Pfeiffer* vor. *Konrad Feiereis* entfaltet die verschlungene Gründungsgeschichte und die von staatlichem Einfluss unabhängige Ausbildungsweise der Katholischen Hochschule (Philosophisch-Theologisches Studium und Priesterseminar) in Erfurt.

Das bisher unveröffentlichte Interview des Herausgebers mit *Konrad von Rabenau* reflektiert die »steckengebliebene Ausbildungsreform« des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR seit 1973. Diese Reform wollte nicht nur die Theologenausbildung durch Entflechtung des Sprachenerwerbs und durch stärkeren Praxisbezug während des ganzen Studiums neu gestalten, wobei sie scheiterte. Sie suchte vielmehr das gesamte Feld kirchlicher Ausbildung – einschließlich der Diakone, Katecheten und Kirchenmusiker – neu zu erfassen. Immerhin wurde die finanzielle Gleichstellung und ab dem Vikariat auch die gemeinsame Ausbildung der Theologen und Prediger realisiert. Ebenso wurde die Gemeindepädagogische Ausbildung installiert.

Der bereits erwähnte Beitrag von *Rudolf Mau* entfachte aufgrund einiger Seitenblicke auch auf die Berliner Fakultät eine hitzige Debatte mit *Joachim Rohde*, auf dessen Replik Mau mit einer »Duplik« und nochmals Rohde antwortete. Zwischenzeitlich schaltet sich auch *Hans Müller-Zetzsche* gegenüber Rohde ein und versucht die Turbulenzen bei seiner Dissertation 1961 klarzustellen.

Es verlohnt bei der Auseinandersetzung Rohde / Mau ein wenig zu verweilen. Zum einen zeigt Rohdes Reaktion, welche Verletzungen jemand davontrug, der bei dem Evaluationsvorgang im Zusammenhang mit der Fusion von Kirchlicher Hochschule (Sprachenkonvikt) und Fakultät nicht übernommen wurde. Und so hat sich Rohde dazu hinreißen lassen, Maus Ausführungen als »maßvoll entstellte Wahrheit« zu bewerten und dem ausgewiesenen Lutherkenner noch ein 36-zeiliges Zitat aus dem Großen Katechismus zum 8. Gebot zur Kenntnis zu geben. Wie soll der andere da noch hörbereit bleiben? Aber auch der Zitierende überschätzt im Zorn die Kraft seiner Argumente. Ohne ins Einzelne zu gehen, hier nur zwei Beispiele: Dem jedem Studenten einer Kirchlichen Hochschule immer mögliche, mehr oder weniger wahrgenommene Wechsel zwischen Berlin, Naumburg oder Leipzig entspricht eben nicht der mit vielen Schwierigkeiten verbundene gelegentliche Wechsel einzelner Studenten zwischen den Fakultäten. Und die bei Doppelbesetzung theoretisch mögliche freie Auswahl zwischen den Lehrkräften entspricht eben nicht einer Fakultäts- oder Sektionsordnung, die den Studenten im jeweiligen Studienjahr dazu zwingt, das Seminar oder die Vorlesung bei einem Professor oder einer Professorin zu belegen, die sonst keine oder nur wenige Teilnehmer anzulocken vermögen. Dagegen unterstreiche ich – unbeschadet der MfS-Problematik – durchaus Rohdes Bemerkungen zu Heiner Fink, wenn er hervorhebt, dass dieser als Rektor Gastvorlesungen angesehener ökumenischer Gäste und die gemeindlichen Praktika intensiv förderte, manchem Widerstand zum Trotz.

In Teil III schließen sich sieben Arbeiten zu den Studentengemeinden in der SBZ/DDR an. Den evangelischen Gemeinden geht *Klaus-Dieter Kaiser*, unter dem Blickfeld des MfS geht ihnen *Axel Noack* nach; die katholischen Gemeinden werden von *Peter-Paul Straube* in zwei Beiträgen dargestellt. Die Christliche Beheimatung in politisch angespannter Situation und die Bil-

dungsarbeit als Ergänzung zu dem perspektivisch eingeengten Angebot an den Universitäten werden jeweils herausgearbeitet, ebenso die gute Zusammenarbeit sowie die demokratisch geprägte Innenstruktur beider Gemeinden. Den nicht reibungslosen Prozess der Zusammenführung von West und Ost nach der friedlichen Revolution beleuchten *Andreas Hoff* für die Evangelischen und *Eberhard Tiefensee* für die Katholischen Studentengemeinden. Dagegen weist *Klaus-Dieter Kaiser* in seinem Beitrag über den Trennungsprozess der Evangelischen Studentengemeinden 1967 auf die große Besonnenheit in theologischer und politischer Sicht hin; man wollte handlungs- und entscheidungsfähig bleiben, ohne dabei die grundsätzliche Verbundenheit aufzugeben. Dabei verschweigt er die massiven Einwände von Martin Fischer nicht, der in der Trennung ein unangemessenes Nachgeben gegenüber dem politischen Druck sah.

In Teil I des Bandes umreißt *Christoph Käbler* knapp einerseits die Lage in den Fakultäten und Kirchlichen Hochschulen in »Konkurrenz und Kooperation« – ergänzt durch den Theologischen Ausschuss der Evangelischen Kirche der Union (EKU), das Kirchliche Forschungsheim Wittenberg, die Arbeitsgemeinschaft Soziologie und Theologie – in der DDR, andererseits den auf mehreren Ebenen möglichen theologisch-wissenschaftlichen Austausch mit Kollegen der Bundesrepublik. *Wolf Krötke* geht der Rezeption von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer in der DDR nach und bespricht dabei manch eigenartige Interpretation, wobei er besonders Hanfried Müller nicht schont. *Angelika Engelmann* entdeckt hoffnungsvolle Spuren Feministischer Theologie.

Chefredakteur *Heinz Blauert* beschreibt die Grenzen, aber besonders auch die trotz Zensur mit Findigkeit ermöglichte Publizierung wichtiger Autoren und Themen in der Zeitschrift »Die Zeichen der Zeit«. Chefredakteur *Günter Wirth* will ihm da, in stilistisch brillanter Weise dargeboten, für das ab 1973 erscheinende, kirchenpolitische »Organ« auf CDU-Hintergrund »Standpunkt« nicht nachstehen. Er zählt Autor für Autor, Artikel für Artikel auf, um den von ihm angestrebten, weit gefächerten »Kulturprotestantismus« zu belegen. Tatsächlich eine imposante Liste! Freilich stellt er die angepassten Artikel nicht in gleicher Weise vor, er gibt sie aber immerhin pauschal zu erkennen. Die deutliche Nähe der Zeitschrift zur gängigen Ideologie wurde in der Tat mit der Zeit gelockert, so dass z. B. der »Versuch des selektiven ›Nach-vorn-Interpretierens von Beschlüssen und Positionsbestimmungen der Kirchenleitungen und Synoden« das kirchlicherseits Angestrebte je länger je mehr nicht verstellte.

Die hier vorgestellten Studien zeigen, dass es wichtig ist, sich durch Einzeluntersuchungen und Berichte der besprochenen Art die verschlungenen

Wege innerhalb einer Diktatur zu vergegenwärtigen. Freiräume, wenn es denn gelingt, sie zu erkämpfen oder zu verteidigen, sind nicht nur von der Integrität der einzelnen Beteiligten, sondern immer auch von den äußeren Gegebenheiten abhängig. Die Theologischen Fakultäten bzw. Sektionen z. B. lagen strukturbedingt deutlicher als die Kirchlichen Hochschulen im parteilichen und staatlichen Einflussbereich – aller bewundernswerten Haltungen einzelner bzw. angreifbaren Verhaltensweisen anderer zum Trotz. Wird dies nicht bedacht, dann kommt es leicht zu vorschnellen Beurteilungen. Mir selbst ist gerade dies in den vielfachen Auseinandersetzungen der letzten 20 Jahre deutlicher geworden.

Neue Literatur zu Ethik und Sozialethik

Nachtrag

Martin Honecker

HENNING KÖSSLER, *Moral und Ethik. Die Moralphilosophie eines ungläubigen Christen* (Philosophische Texte und Studien 102). Georg Olms, Hildesheim / Zürich / New York, 2009, 176 S. – WOLFGANG NETHÖFEL / PETER DABROCK / SIEGFRIED KEIL (Hg.), *Verantwortungsethik als Theologie der Wirklichkeit*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2009, 300 S. – FRIEDERIKE NÜSSEL (Hg.), *Theologische Ethik der Gegenwart. Ein Überblick über zentrale Ansätze und Themen*. Mohr Siebeck, Tübingen 2009, 311 S. – CHRISTIAN SPIESS / KATJA WINKLER (Hg.), *Feministische Ethik und christliche Sozialethik* (SICSW 57). LIT-Verlag, Münster 2008, 348 S.

Nach Abschluss des Sammelberichtes¹ gingen noch zusätzliche Neuerscheinungen ein. Sie stellen auf ihre Art und Weise einen Querschnitt durch gegenwärtige aktuelle Themen evangelischer Ethik da. Da geht es einmal um das Verhältnis der christlichen Ethik zur allgemeinen Ethik und Moral einerseits, sowie um eine sehr grundsätzliche Unterscheidung von Moral und Ethik andererseits. Sodann vermittelt ein Sammelband mit den Vorträgen einer Heidelberger Ringvorlesung einen instruktiven Einblick in die Diskussionslage evangelischer Ethik und in deren derzeitiges theologisches Profil. Ein weiterer Sammelband befasst sich mit der feministischen Ethik. Schließlich thematisiert wiederum ein Sammelband Geschichte und Aufgabe der Sozialethik; er gibt die Vorträge eines Symposions wieder, welche anlässlich des 75 jährigen Jubiläums der Gründung des Instituts für Sozialethik in der Marburger theologischen Fakultät gehalten wurden.

HENNING KÖSSLERS Buch »Moral und Ethik. Die Moralphilosophie eines ungläubigen Christen« ist ein anregender Essay, der Beachtung verdient. Der Autor wurde 1926 geboren und war Philosoph an der Pädagogischen Hochschule Erlangen-Nürnberg. Die Grundthese ist einmal eine Fundamentalunterscheidung von Moral und Ethik. Zum anderen vertritt die Schrift mit Nachdruck die Position eines undogmatischen Christentums. Der Verfasser bezeichnet sich selbst als einen »ungläubigen« Christen. Die Einleitung (7 ff.) verweist auf die Moralanthropologie als Grundlage jeder Moral. Moral, so

¹ M. Honecker, *Themen und Probleme der Ethik und Sozialethik I/II*, ThR 75 (2010) 69–94. 131–162.

die These, sei beim Menschen und nur beim Menschen anzutreffen. Bemerkenswert ist, wie häufig sich K. auf Texte des Alten und des Neuen Testaments bezieht. Moral orientiert sich an der Goldenen Regel (30). »Moral ist ein soziales Phänomen, deskriptiv wie normativ betrifft sie den Umgang des Menschen mit anderen Menschen.« (113) Ethik kommentiert hingegen das Selbstverhältnis des Menschen kritisch. Ethik ist »Theorie der Moral« (116). Moral und Ethik sind komplementär zueinander. Das arbeitet eine vergleichende Gegenüberstellung schematisch heraus (119).

Gegliedert ist das Opus nach einer Einleitung in zwei Hauptteile: I »Moral« (13ff.) mit acht Kapiteln, und II. »Ethik« (113ff.) mit vier Kapiteln. Ein Anhang »Eins fehlt dir« (159) gibt einen philosophischen Kommentar zu Mk 10,21, der eine Vorform der Grundthese darstellt. K. folgt im philosophischen Ansatz Wilhelm Kamlah (z.B. 17. 42. 133), als dessen Schüler er sich versteht. Moral entsteht aus der wunschorientierten Antriebsstruktur des Menschen, die dessen Intentionalität als Grundausrüstung bestimmt und sein Denken, Wollen und Handeln durchherrscht (13). Nur Menschen haben Moral, Tiere hingegen nicht (22). Über den Jagdzauber und den magischen Tausch entwickelt sich Moral. Den Dekalog vom Gottesberg bewertet K. nicht als Normenkatalog einer universalistischen Moral, sondern als Kernbestand eines magischen Tausches zwischen den israelitischen Stämmen und dem Mose-Gott (27). Erst mit den Propheten beginnt die Geschichte der Moral (29). Vor allem Kant ist dann Beispiel für den Ansatz einer Moral. Die Herkunft der Moral beruht auf der Interventionsfähigkeit des Menschen, seiner Fähigkeit zum Eingreifen in die Natur.

Mit dem von Kamlah übernommenen Begriff »Selbstbefangenheit« (39ff.) kennzeichnet K. das Phänomen der Subjektivität des Menschen. »Wie Mehltau liegt der Grauschleier der Selbstbefangenheit über Menschen und Dingen und nimmt ihnen die Unmittelbarkeit und Eindringlichkeit.« (45) Auf diesem Hintergrund stellt sich die Thematik von Freiheit und Verantwortung, die K. mit dem Wort »Imputabilität« bezeichnet (47). Eindinglich schildert er die Krise des Vertrauens in die Moral als Kompass der Lebensbewältigung und eines moralischen Konsenses in der Gesellschaft an gesellschaftlichen Entwicklungen: Landschaftszerstörung, Gentechnologie, Stammzellforschung, Computertechnik (51ff.). Der Fortschritt führt zu moralischem Dissens. Moral setzt Gutmütigkeit und Anständigkeit voraus; diese werden zweifelhaft, wie in Erwägungen zu »Grenzen der Moral« (68ff. 86ff.) belegt wird. Eine entstellte Moral instrumentalisiert Moral (94ff.). »Die Moral ist gezeichnet vom Missbrauch.« (97) Aufgrund des Intersubjektivitätsdefizits der Moral stellt sich die Frage »Was bleibt?« (104ff.).

Damit stellt sich die Aufgabe der Ethik, wie sie im zweiten Teil entfaltet wird. Ethik orientiert sich nicht an der Korrektheit eines Handelns, das an Normen gemessen wird, sondern an »Humanität als dem Miteinander erfüllten Lebens« (124). Diese Ethik, welche die moralanthropologisch vorhandene Selbstbefangenheit überwindet, wird veranschaulicht anhand der paulinischen Interimsethik (126ff.). Ethik und Moral sind kontrafaktisch, da Ethik Widersacher der natürlichen Selbstbesorgung ist (140).

Diese interessante Grundthese führt zum Postulat einer postdogmatischen Ethik (144), d.h. einer Ethik, die mythologie- und metaphysikfrei sein muss. »Für die Ethik ist Humanität der Leitwert.« (147) Theologen müssen folglich auf dem Boden einer wissenschaftlichen Aufklärung »Agnostiker« werden (92). »Moderne Christen können

nur Agnostiker sein, mögen sie das nun selber wissen oder nicht.« (150) K. fordert am Schluss vom Christentum einen Paradigmenwechsel, der freilich metaphysikfrei den Widerfahrnis-Charakter der Humanität bewahrt (155). An die Stelle eines – dogmatischen – Glaubens soll eine Ethik der Humanität treten.

Die Überlegungen wirken in sich geschlossen. Am Ende enthält die moralphilosophische Reflexion eines ungläubigen Christen so etwas wie einen konfessorischen Zug. K. bringt zur Sprache, was auch andere denken. Offen bleibt freilich, ob die von ihm vorgeschlagene Sprachregelung einer prinzipiellen Unterscheidung von Moral und Ethik, in der Ethik zur kritischen Selbstprüfung der Humanität wird, allgemeine Zustimmung finden wird. Das Postulat eines undogmatischen Christentums ist einerseits nicht so neu, andererseits gründet es in einem recht einseitigen Verständnis des Christentums, wonach dieses allein durch seine Glaubenslehre als Theorie gekennzeichnet wird. Die zahlreichen Bezugnahmen auf die Bibel belegen jedoch, dass gerade die Bibel ein umfassenderes Verständnis vom Glauben als Lebensorientierung und Lebensweg hat und ihn nicht auf ein Lehrsystem reduziert. Die Argumentation des Verfassers macht in dieser Hinsicht eine kritische Diskussion notwendig.

Der von FRIEDERIKE NÜSSEL herausgegebene Band »Theologische Ethik der Gegenwart« dokumentiert eine Ringvorlesung, die an der Heidelberger Theologischen Fakultät gehalten und aus den Studiengebühren finanziert wurde. Die Einleitung beginnt mit der Aussage: »Theologische Ethik als wissenschaftliche Reflexion auf das christliche Ethos steht gegenwärtig vor verschiedenen Herausforderungen.«(1) Einerseits nimmt wegen des technischen und wissenschaftlichen Fortschritts und der politischen und gesellschaftlichen Wandlungsprozesse nicht nur die Zahl, sondern auch die Differenziertheit der Problemkonstellationen zu. Man könnte durchaus von einer disparaten Lage in der Ethik insgesamt sprechen. Andererseits steht im wissenschaftstheoretischen Diskurs das Verhältnis von theologischer und philosophischer Ethik zur Debatte. Und damit verbindet sich die komplexe Frage, ob und wie theologische Ethik in einer säkularen Gesellschaft und im Pluralismus theologische Orientierungsleistungen erbringen kann, die über Theologie und Kirche hinaus Bedeutung haben.

Die Einleitung (1–10), als deren Verfasserin die Herausgeberin zu vermuten ist, führt knapp zusammenfassend und präzise in die folgenden Beiträge ein. Dadurch wird man zum Beginn des Sammelbandes zutreffend informiert und auf die Lektüre eingestimmt. Die nach Themen gegliederten 12 Beiträge können hier nicht im Einzelnen referiert werden, zumal sie durch-

aus verschiedenen in Fragestellung und Argumentation sind. Daher ist nur eine Inhaltsangabe möglich.

Unter der Überschrift »Ethik zwischen Theologie und Philosophie« äußern sich grundsätzlich *Wolfgang Lienemann* (»Philosophische und theologische Ethik im Streit der Fakultäten«, 13 ff.), der von Kants gleichnamiger Schrift ausgeht, und *Eilert Herms* (»Die Bedeutung der Weltanschauungen für die ethische Urteilsbildung«, 49 ff.), welcher eine strikt systematische Überlegung vorlegt. Es folgen zwei betont theologische Reflexionen zu »Grundlagen theologischer Ethik«: *Johannes Fischer* »Zum narrativen Fundament der sittlichen Erkenntnis. Metaethische Überlegungen zur Eigenart theologischer Ethik« (75 ff.) und *Georg Pfleiderer* »Von der Un-Verzichtbarkeit des Gewissensbegriffs. Überlegungen in protestantisch-theologischer Perspektive« (101 ff.).

Unter der Überschrift »Zum Proprium des Christlichen in der Ethik« nehmen Stellung: *Dieter Lange* (»Die Radikalität der Bergpredigt in einer pluralistischen Gesellschaft«, 119 ff.) und *Max Josef Suda* (»Der Begriff der Freiheit nach Martin Luther und Jean-Paul Sartre. Ein Vergleich«, 137 ff.). Beide Beiträge betonen insbesondere den Aspekt der (Nächsten-)Liebe. Unter der Überschrift »Ethik und Gesellschaft« greifen die beiden folgenden Beiträge vor allem die Fragestellung der Gerechtigkeit auf: *Heinrich Bedford-Strohm* »Vorrang für die Armen. Öffentliche Theologie als Befreiungstheologie einer demokratischen Gesellschaft« (167 ff.) und *Hans-Richard Reuter* »Eigenverantwortung und Solidarität – Befähigung und Teilhabe. Zur neuen Gerechtigkeitssemantik in der evangelischen Sozialethik« (183 ff.); schon mit der Überschrift bringt Reuter zum Ausdruck, dass es um das Verhältnis von Befähigungs- und Teilhabebezüglichkeit gehen soll.

Die Überschrift »Ethik und Pluralismus« versammelt zwei Beiträge zu Religionsfreiheit und Toleranz: *Trutz Rendtorff* »Religionsfreiheit – Krise des Christentums? Zum grundrechtlichen Status der Menschenrechte in christentumstheoretischer Perspektive« (207 ff.) und *Hartmut Kress* »Dialogische Toleranz – Bringschuld des Protestantismus« (227 ff.).

Die beiden abschließenden Beiträge gelten dem Thema »Ethik und Ökumene«: Der katholische Theologe *Eberhard Schockenhoff* nimmt prononciert Stellung unter der Überschrift »Neue Standortbestimmung in der Ökumene? Die Suche nach konfessionellen Differenzmerkmalen in der Ethik« (249 ff.); Schockenhoff kritisiert deutlich die Abgrenzungstendenzen protestantischer Ethik gegenüber der römisch-katholischen Position, wie sie etwa im Stichwort »Ökumene der Profile« formuliert wird. Demgegenüber nimmt *Ulrich H.J. Körtner* gegenläufig Stellung: Unter dem Titel »In der Lehre getrennt, im Handeln geeint? Chancen und Grenzen ökumenischer Sozialethik« (271 ff.) plädiert er für eine »Ökumene des Einspruchs« statt für eine Ethik der Uniformität und des Konsenses, die Dissense nicht wahrhaben will.

Ein Autorenverzeichnis, Bibelstellenregister, Namenregister, Sachregister bereichern und erschließen den Band.

Die einzelnen Beiträge sind nach Stil, Fragestellung, Argumentation und teilweise auch sachlicher Position unterschiedlich. Man wird freilich der Einschätzung der Einleitung beipflichten können, dass trotz mancher unterschiedlicher Zugangsweisen und Argumentationsmuster, auch in Auseinandersetzung mit fundamental- und materialetischen Fragestellungen, doch

sowohl im Blick auf die Herausforderung durch den Pluralismus wie auf dem Hintergrund evangelischer theologischer Tradition und Neuzeitdeutung mehr oder weniger explizit eine gute Basis für ethische Urteilsbildung hier gelegt ist. (10) Über die Schwerpunkte kann man unterschiedlich urteilen: Bioethische und wirtschaftsethische Themen werden nur am Rande berührt, ebenso tritt die Politische Ethik zurück. Ebenso sind fundamentaltheologische Kontroversen nicht ausdrücklich angesprochen, wie sie beispielsweise in den 1950er Jahren durch die Kontroverse um eine christologische Begründung der Ethik (Königsherrschaft Christi) und die Zwei-Reiche-Lehre oder in der Frage der Zuordnung von Gesetz und Evangelium intensiv geführt wurden. Hier ist doch eine große Veränderung im Rückblick auf frühere Kontroversen zu konstatieren. Von den gegenwärtigen evangelischen Ethikern, die den Überblick ergänzen würden, könnte man beispielsweise noch Hans G. Ulrich nennen, der mit seinem Entwurf »Wie Geschöpfe leben. Konturen evangelischer Ethik« (2005) eine sehr eigenständige Sicht veröffentlicht hat, oder *Traugott Jähnichen* für die Wirtschaftsethik.

Der Band dokumentiert jedenfalls zum Anfang des 21. Jh.s Spektrum und Intention evangelischer Ethik und den Stand der Diskussion in einem repräsentativen Ausschnitt und verdient daher Beachtung.

Aus der Arbeit des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Münster hervorgegangen ist der von CHRISTAN SPIESS und KATJA WINKLER herausgegebene Sammelband »Feministische Ethik und christliche Sozialethik«. Der Band bietet einmal eine Bestandsaufnahme, oder sollte man besser sagen eine Momentaufnahme, des Standes feministischer Ethik, und er bemüht sich andererseits um einen Diskurs zwischen feministischer Ethik und christlicher Sozialethik, genauer: katholischer Sozialethik. Von den zehn Beiträgen stammen zwei von evangelischen Autoren – Uwe Gerber und Susanne Dungs, vier Beiträge haben Männern, sechs haben Frauen verfasst. Dabei geht es den Autoren nicht um eine Würdigung feministischer Ethik als einer Sondermoral.

Das Vorwort der beiden Herausgeber gibt eine Einführung in Fragestellung und Thematik (7–15). Schwerpunkt des Bandes ist die Weiterentwicklung und feministische Interpretation der liberalen politischen Philosophie. Dabei lassen sich drei Brennpunkte der Beziehung zwischen feministischer Ethik und christlicher Sozialethik benennen. (1) Das ist zunächst die Debatte um Gleichheit und Differenz, wobei die Gleichheit als Anpassung an das Männliche, die Betonung der Differenz der Geschlechter als Essentialismus gedeutet werden kann. (2) Die neuzeitliche Debatte tendiert zu einer Trennung der ethischen Bereiche »Gerechtigkeit« und »gutes Leben«. Das gute Leben wird der individuellen Freiheit zugeordnet und kann partikularistisch

verstanden werden, während Gerechtigkeit einen universalistischen Anspruch erhebt. Diese Debatte greift Argumente der klassischen katholischen Naturrechtstradition auf. (3) Schließlich kann sich die Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben mit der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit verbinden (9f.).

Diese drei Brennpunkte werden freilich in den einzelnen Beiträgen nur teilweise und gelegentlich aufgenommen. Weiterführend könnte aus dem Vorwort vor allem die Unterscheidung zwischen Perspektiven und Aspekten feministischer Ethik sein. Als »Perspektive« werden Positionen und Standpunkte bezeichnet, die exklusiv feministisch argumentieren. »Aspekte« hingegen meint eine allgemein zugängliche und artikulierbare Sichtweise. Verständlicher wäre es wohl, statt von »Perspektiven« eher von »Standpunkten« (Positionen) und von »Dimensionen« (Aspekten) zu reden.

Den Auftakt der Beiträge macht *Arno Anzenbacher* (»Das Bild der Frau bei Thomas von Aquin«, 17–37). Er macht konzis einsichtig, dass die These des Thomas von der Frau als okkasioniertem Mann aus der Ontologie und Biologie des Aristoteles stammt; Thomas hatte übrigens kaum Kontakte zu Frauen, seine Ausführungen über die Frau sind nie verächtlich, spöttisch oder aggressiv (35). *Uwe Gerber* (»Konstruktive Rekonstruktionen von Spuren feministischer Theologie und (Sozial-)Ethik in evangelischer Sozialethik«, 39–72) zeigt auf, dass explizit in der evangelischen Sozialethik kaum Bezug auf die feministische Ethik genommen wird, implizit jedoch durchaus Bezüge vorhanden sind. Gerbers Konzeption belegt freilich am Ende auch, dass eine Aufnahme bestimmter Positionen feministischer Ethik nur in einer ebenfalls positionell ausgeprägt gesellschaftskritischen Sozialethik möglich ist. Das Pendant zu Gerbers konzeptionell anders als die übrigen Beiträge angelegten Referat bietet *Christa Schnabl* (»Christliche Sozialethik und katholische Soziallehre zwischen Gleichheit und Differenz«, 73–107). Dieser Text orientiert sich an der Fragestellung von Gleichheit oder Differenz und bezieht diese auf die Vorstellung von Gerechtigkeit und Naturrecht in der katholischen Soziallehre.

Die folgenden Beiträge informieren nicht über einen Diskussionsstand als solchen, sondern bieten ein Theoriedesign oder ein Theorielayout an (z.B. 254); sie sind also Diskursbeiträge zur moraltheoretischen Debatte. Genannt seien nur die Themen: *Maria Katharina Moser* (»Selbst, aber nicht alleine. Relationale Autonomie als Ansatzpunkt für feministische christliche Sozialethik«, 109–143) übt Kritik an einem individualistischen und abstrakten Konzept von Autonomie und fordert eine die Beziehung zu Anderen reflektierende »relationale Autonomie«. *Regina Ammicht Quinn* (»Feministische Ethik und die anthropologische Grundkategorie der Körperlichkeit«, 145–183) bedenkt weit ausgreifend die Körperlichkeit als anthropologische Grundgegebenheit und veranschaulicht an den Problemfeldern Medizin, Technologie, Sexualität, Schönheit und Gewalt die Konsequenzen für die Lebenspraxis (158ff.). *Marianne Heimbach-Steins* (»Unsichtbar Gemachte(s) sichtbar machen. Christliche Sozialethik als gendersensitive kontextuelle Ethik«, 186–218) begründet einerseits das Postulat einer kontextuellen Ethik als Konsequenz gendersensitiver Wahrnehmung. Andererseits greift sie Argumente von Seyla Benhabib auf, welche die Trennung von Gerechtigkeit und gutem Leben überwinden wollen (191ff.) und einen »interaktiven Universalismus«

(202) postulieren. Dabei erhält die Erfahrung als Reflexionskategorie (211) ein besonderes Gewicht.

Christa Schnabl (»Fürsorge. Eine Kategorie feministischer Ethik und ihre Bedeutung für die christliche Sozialethik«, 219–252) greift nicht nur Carol Gilligans Auffassung von Fürsorge (care) als weiblicher Eigenschaft auf, sondern stellt umfassend Auffassungen von Fürsorge, auch in der Sozialpolitik dar, mit einem Ausblick auf die aktuelle Pflegedebatte (248). *Axel Bobmeyer* (»Axel Honneths Theorie der Anerkennung. Feministische Bezüge und sozialetische Relevanz«, 252–276) referiert ausgehend von der Kontroverse zwischen Nancy Fraser und A. Honneth die Zuordnung von Anerkennung und Ungerechtigkeit in Honneths Ansatz. Der anschließende Text von *Susanne Dungs* (»Unausweichliche Abhängigkeit. Die Anerkennungstheorie von Judith Butler in ihrer Bedeutung für eine feministische Sozialethik«, 277–305) orientiert sich an einem Verständnis der Sozialethik als Prinzipienethik (und Strukturenethik); Dungs zeigt auf, wie prekär »Anerkennung« in heutigen gesellschaftlichen Krisensituationen ist.

Der letzte Text von *Christian Spieß* (»Gerechtigkeit und Humanität. Martha Nussbaums feministischer Liberalismus und die christliche Sozialethik«, 307–345) informiert relativ breit über M. Nussbaums Vorstellungen vom »Capabilities Approach«, leitet davon Impulse für eine christliche Sozialethik (338ff.) her und verbindet diese mit Modifikationen der Naturrechtstradition. Dieser Beitrag zeigt nochmals, dass es nicht um eine feministische Sondermoral gehen soll und kann, sondern »Impulse feministischer normativer Theoriebildung« und die Fragestellung einer Genderrelevanz produktiv aufgenommen werden müssen.

Jeder Beitrag enthält am Ende Literaturhinweise. Register des gesamten Bandes fehlen. Die Intention des Sammelbandes ist es, einen Beitrag zur ethischen Grundlagendebatte zu leisten. Die Beiträge sind zum Teil sehr theorielastig. Redundanzen durch thematische Überschneidungen und durch Wiederholungen von stereotypischen Argumenten verschiedener Autoren sind nicht zu übersehen. Was der theoretische Diskurs für konkrete Entscheidungen in der ethischen Praxis austrägt, wird nicht immer deutlich. Zuzustimmen ist dem entschiedenen Hinweis auf die Bedeutung der Erfahrung für die Ethik. Die Konzentration auf die ethische Perspektive lässt allerdings kulturelle und anthropologische Überlegungen ebenso aus dem Blickfeld wie ekklesiologische (Stellung der Frau in der Kirche!).

Insgesamt vermitteln die Beiträge zur Ethik zumeist ein anspruchsvolles »Theoriesdesign« auf einem sehr prinzipiellen Niveau. Sollte dieser hohe theoretische Anspruch dem Vorwurf entgegentreten, die Beiträge feministischer Ethik hätten für den allgemeinen moraltheoretischen Diskurs kein Gewicht – so wäre dieser Einwand durchaus überzeugend widerlegt. Die Frage der Relevanz für die ethische Praxis bleibt dennoch offen und weiterhin klärungsbedürftig.

Unter dem Titel »Verantwortungsethik als Theologie des Wirklichen« haben die drei Marburger Sozialethiker WOLFGANG NETHÖFEL, PETER DABROCK und SIEGFRIED KEIL Vorträge und Texte publiziert, die 2007 im

Gedenken an die Gründung des sozialetischen Instituts vor 75 Jahren gehalten wurden. Zumeist wurde der Redecharakter beibehalten. Es ist ein bunter Strauß an Reflexionen, der in dem Sammelband zusammengebunden vorliegt. Leitbegriff der Überlegungen ist der der Verantwortung. Gegliedert ist das Buch nach den drei Zeitformen: I. Zukunft verantworten, II. Gegenwart verantworten, III. Vergangenheit verantworten.

Teil I. »Zukunft verantworten« enthält die Festvorträge: *Wolfgang Huber* (»Freiheit und soziale Verantwortung. Eine sozialetische Perspektive«, 18–34) stellt in einer weit ausgreifenden Schilderung gegenwärtiger Herausforderungen ein breites Panorama vor, wie z.B. das Ende des Ost-West-Gegensatzes, Globalisierung, Individualisierung in der Multioptionsgesellschaft, Arbeitsmarkt. *Peter Dabrock* (»Unterscheidungen verantworten«, 35–57) erörtert sein Programm – oder auch Projekt – der Transdisziplinarität und veranschaulicht dieses konkret an Problemen der Bioethik (Genetisches Wissen, Aufbau von Biobanken, Umgang mit Adipositas). *Wolfgang Nethöfel* (»Sozialethik im dritten Jahrtausend«, 58–73) greift Georg Wünschs Programmbezug Sozialethik als »Wirklichkeitschristentum« auf und exemplifiziert dies paradigmatisch anhand der Nanotechnologie.

Teil II. ist inhaltlich disparater. Ein Festvortrag von *Wolfgang Huber* aus dem Jahr 1982 (»Sozialethik als Verantwortungsethik«, 74–100), gehalten anlässlich von Marburger Jubiläen, wird wieder abgedruckt; dieser Text war sehr einflussreich. *Wolfgang Nethöfel* hat 2002 anlässlich der Emeritierung von Siegfried Keil einen Vortrag gehalten, dessen Titel »Verantwortung – notwendige Beziehungen zwischen Person und System, Schuld und Verfahren« (101–116) mehr verspricht als in den ängstlichen Ausführungen dann eingelöst wird. *Peter Dabrock* (»Der responsive Ansatz theologischer Ethik bei Dietrich Bonhoeffer«, 117–158) steuert einen interessanten Vorschlag bei, wie das umstrittene Verhältnis von Christuswirklichkeit und Weltwirklichkeit bei Bonhoeffer zu interpretieren sei; dazu greift er auf die phänomenologische Methode von B. Waldenfels zurück und will mithilfe einer »fremdhermeneutischen Deutung« (144) Fragen der Bonhoefferforschung besser klären.

Ferner enthält der Band noch im Zusammenhang der Analyse der Gegenwart zwei Aufsätze von Marburger Habilitierten, die gewichtige Überlegungen aus ihrer bisherigen Arbeit wieder aufgreifen: *Michael Haspel*, »Glaube und Handeln, Dogmatik und Sozialethik vor der Herausforderung der Globalisierung« (159–180) und *Franz Segbers*, »Bürgerrechte, soziale Rechte und Autonomie. Weiterentwicklung des Sozialstaats durch ein Grundeinkommen« (181–217). Haspels Vorschlag einer Zuordnung von Glaube und Handeln, von Dogmatik und Ethik endet mit Vorschlägen, die als Wunsch formuliert sind. Segbers legt das Gewicht auf die Vermittlung biblischer Sicht von Arbeit, Einkommen, Eigentum mit Sozialpolitik.

Unter dem Stichwort »Vergangenheit verantworten« werden Erinnerungen und Forschungsbeiträge von Jochen-Christoph Kaiser, Siegfried Keil, Eberhard Amelung und Martin Schindel versammelt. In ihnen entsteht ein Bild der wechselvollen Geschichte der Sozialethik in Marburg. Instruktiv sind besonders zwei Beiträge: *J.-Chr. Kaiser* (»Die Anfänge der Sozialethik in Berlin und Marburg«, 218–238) belegt aus den

Quellen die Institutionalisierung der Sozialethik in der evangelischen Theologie in Berlin und Marburg, wobei in Berlin die Verbindung zur Diakoniewissenschaft ursprünglich wesentlich war. *Martin Schindel* (»Die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit. Die Diskussion um die Dissertation Dietrich von Oppens«, 256–270) befasst sich mit der Verstrickung des Soziologen von Oppen im »Dritten Reich«, der auf eine theologische Professur 1960 berufen wurde und zeit lebens seine Vergangenheit vor 1945 verschwiegen und verdrängt hat. Die Lektüre dieses Textes macht sehr nachdenklich.

Insgesamt macht der Band das Profil der Marburger Sozialethik mit den wechselnden und sehr verschiedenen Positionen seiner Vertreter anschaulich. Es ist ein Beitrag zur Geschichte evangelischer Sozialethik mit mancherlei Facetten. Der historische Rückblick ist sowohl instruktiv wie teilweise bedrückend. Hinter die programmatische Formulierung »Theologie des Wirklichen«, die von Gerog Wünsch übernommen wird, ist freilich ein Fragezeichen zu setzen. Wünsch's Programm eines Wirklichkeitschristentums ist nicht ohne Probleme und sein Weg als Sozialethiker dokumentiert ebenfalls, wie fragwürdig das Bemühen um das vorrangige Eingehen auf die Wirklichkeit und der Anpassung an die Wirklichkeit sein kann. Vor allem aber ist der Begriff der Wirklichkeit keineswegs eindeutig. Meint er die Differenz zwischen Realem und Irralem oder die zwischen Wirklichem und Möglichem? Oder meint »wirklich« vielleicht sogar dasselbe wie »wirksam«? Der Begriff »Wirklichkeit« wird auch synonym zu »Realitätsbildern« (Nethöfel 60) oder zu Realienbezug (246) verwendet. Zweifellos ist Sozialethik nur möglich in einem Bezug auf Wirklichkeit. Aber diesen Bezug kann man auch mit Kontext, Lebensbezug, Wahrnehmung von Realität oder auch Situationsbezug bezeichnen, ohne emphatisch eine »Theologie des Wirklichen« zu beanspruchen.

Insgesamt bestätigt die Besprechung dieser vier Werke den Eindruck des bereits veröffentlichten umfassenden Berichts: Vieles in der ethischen Debatte vollzieht sich vor allem in Sammelbänden. Das Verhältnis von gängiger Moral und üblichen Moralvorstellungen zur wissenschaftlichen Ethik ist weiterhin klärungsbedürftig. Die Kenntnis der Geschichte evangelischer Ethik und Sozialethik bleibt ein Desiderat. Die hier angezeigten Veröffentlichungen sind zudem das Indiz einer Bemühung um Wirklichkeitsbezug und zugleich ebenso Indiz der Abhängigkeit auch der theologischen Ethik vom Zeitgeist. Exemplarisch dafür ist die Thematik der feministischen Ethik. Insgesamt dient derzeit oftmals Ethik nicht nur als Prüfstein, sondern auch als Kennzeichen von Theologie und Kirche.

Der neue Atheismus und die Geschichte des Christentums

Paul Silas Peterson

DAVID BENTLEY HART, *Atheist Delusions. The Christian Revolution and Its Fashionable Enemies*, Yale 2009, 253 S.

In einem Interview hat der englische Theologe John Milbank jüngst gesagt: »What's left to turn into an ideology except for natural science itself?«¹ Viele Ideologien, z.B. Kapitalismus, Kommunismus und Humanismus, seien erschöpft (exhausted), und »scientism« werde ausgebaut, um die Lücke zu füllen. Andererseits schrieb der atheistische Naturwissenschaftler Daniel Dennett kürzlich in *The Guardian*: »I am confident that those who believe in belief are wrong. That is, we no more need to preserve the myth of God in order to preserve a just and stable society than we needed to cling to the Gold Standard to keep our currency sound.«² Autoren wie Sam Harris, Daniel Dennett, Richard Dawkins und Christopher Hitchens streben nach einer Welt, die sich von gewalttätiger und unvernünftiger Religion löst und Ignoranz (d.h. Religion) nicht länger toleriert. Sie predigen eine Heilslehre, die vom Aberglauben der Religion befreit und zum Fortschritt des Naturalismus führt.³ Die Debatte, die die alten Philosophen geführt haben, dauert an. Sie hat allerdings einen neuen, weil evangelistischen Ton bekommen.

H.s neues Buch ist eine Antwort auf diese Debatte. H. ist ein griechisch-orthodoxer, US-amerikanischer Theologe und Autor des in den USA und Großbritannien viel beachteten Buches *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (2003). *Atheist Delusions* war vor der Veröffentlichung fast zwei Jahre lang unter dem Titel *The Christian Revolution* angekündigt; es erschien dann jedoch unter dem anderen Titel. Es hat aber tatsächlich wenig

¹ Melanie Newman, »Lazarus-style comeback«, Interview in: *Times Higher Education*, 16. April 2009.

² Daniel Dennett in: *The Guardian*, 16. Juli 2009.

³ Die aktuellen Publikationen der sogenannten »New Atheists« sind Richard Dawkins, *Der Gotteswahn* (2008) und Christopher Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte: Wie Religion die Welt vergiftet* (2007) sowie *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muss* (2007) des französischen Autors Michel Onfray, und verschiedene Veröffentlichungen von Sam Harris und Daniel Dennett.

mit Atheismus zu tun – auf nur insgesamt ungefähr 20 von 253 Seiten geht es um Atheismus. Das Buch ist eher ein apologetisches Plädoyer dafür, die Geschichte und die verschiedenen Auswirkungen des Christentums neu zu denken – allerdings von den Neu-Atheisten und ihrer Kritik aus gesehen.⁴

Atheist Delusions hat vier Teile. Im ersten Teil geht H. auf die gegenwärtige anti-religiöse Polemik ein, im zweiten Teil stellt er die säkular orientierte Perspektive der Geschichte des Christentums, wie sie heute hin und wieder präsentiert wird, in Frage. Der dritte Teil stellt die Geschichte des Christentums in Themenbereichen dar, beginnend im Römischen Reich. Der vierte und letzte, sehr kurze Teil kehrt zurück zur neuen Zeit und bedauert den Aufstieg des Säkularismus. H. argumentiert auf vielen verschiedenen Ebenen, hauptsächlich aber historisch. Hauptthemen sind erstens der Bruch des Christentums mit dem antiken Heidentum (und dem Gnostizismus) und seine Hinwendung zum Menschen, zweitens der Konflikt zwischen dem Wesen des Christentums und der modernen säkularen Ideologie (Säkularismus, »scientism«, usw.). Gegen das Heidentum und gegen die säkulare Ideologie bietet das Christentum einen »total humanism« (236).

Um ein Verständnis des Christentums als eines totalen Humanismus plausibel zu machen, muss H. zuerst zwei Argumente entkräften, die gegen den christlichen totalen Humanismus vorgebracht werden: Erstens tendiere das Christentum an sich zur Gewalt, zweitens seien Naturwissenschaft und Literatur in der Geschichte des Christentums unterdrückt worden. H. entkräftet dies und baut gleichzeitig seine Argumentation für ein Verständnis des christlichen totalen Humanismus auf. Dass es einen christlichen totalen Humanismus gibt, macht H. vor allem an zwei Gegebenheiten fest: An der Entstehung der Ethik des Mitgefühls gegen die Gewalt des Heidentums, und an der Erfindung des christlichen Menschenverständnisses, das mittlerweile allerdings von säkularer Ideologie bedroht ist.

Im ersten Kapitel beginnt H. seine Argumentation damit, dass die Religion nicht notwendigerweise gewalttätig ist: Es gebe Gewalt mit und ohne Religion und oft mit einer einfachen irreligiösen Ideologie. Die Kriege, die mit einer irreligiösen Ideologie geführt wurden, seien die mörderischsten Kriege gewesen (4f.). Religion und Irreligiosität seien kulturelle Variablen, Mord sei

⁴ Eine andere Reaktion ist das Buch von A. und J. McGrath, *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins und den atheistischen Fundamentalismus* (2007). Auch P. Strasser, *Warum überhaupt Religion? Der Gott, den Richard Dawkins schuf* (2008) wendet sich gegen die Neu-Atheisten, die Antwort McGraths bezieht sich vor allem auf die Naturwissenschaft. Strasser fragt nach Dawkins Gottesbild, während H. hauptsächlich auf das Verständnis der Geschichte eingeht. Vgl. auch T. Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution. Reflections on the God Debate*. Yale 2009.

hingegen eine Konstante (13). Christus, ein Opfer politischer und religiöser Gewalt, war ein klarer Impetus gegen die Gewalt (18). Die Problematik der im Christentum auftretenden Gewalt wird im siebten Kapitel wieder aufgenommen, wenn H. sich mit früher moderner Intoleranz und Verfolgung befasst. Die Hexenverfolgungen seien im Allgemeinen nicht nach Aufforderung oder mit Zustimmung der katholischen Kirche ausgeführt worden (76).⁵ Das Thema Gewalt begegnet auch im achten Kapitel, wo H. die Rede von den »Religionskriegen« kritisiert. Er plädiert dafür, den Aufstieg des säkularen Staates in der frühen Neuzeit nicht als eine Befreiung von der Gewalt der Religion zu verstehen. Im Gegenteil, je mehr Souveränität der Staat erhielt, desto mehr Gewalt brachte er hervor (86). Die Religionskriege waren die ersten Kriege des modernen Nationalstaates, ein Ergebnis der Geburt des modernen Staates.⁶ Das Thema wird im zehnten Kapitel nochmals aufgenommen; H. bedauert die Romantisierung des Römischen Reiches als einer frühen pluralistischen Kultur, wie dies etwa bei Edward Gibbon zu finden sei. Zudem spricht H. über das gewalttätige und eben nicht tolerante Verhältnis des heidnischen Römischen Reichs zu den Juden in ihrer Partikularität; auch gegenüber dem christlichen Universalismus habe es keine Toleranz gegeben (119).

Im vierten Kapitel wendet sich H. gegen den Vorwurf, die frühen Christen hätten versucht, die antike Literatur systematisch zu zerstören (39). Im fünften Kapitel zeigt er, dass die christliche Tradition mehr mit der Überlieferung der klassischen hellenistischen philosophischen Texte zu tun hat als oft angenommen. Vor dem Aufstieg des Islam hatten syrische Christen philosophische, medizinische und naturwissenschaftliche Texte der Griechen schon weit nach Osten getragen und begonnen, sie zu übersetzen (50). H. meint, die Weisheit der griechischen und römischen Antike sei über syrischsprachige Christen zum Islam gelangt (51).

Im sechsten Kapitel widerspricht H. der Behauptung, das mittelalterliche Christentum habe die Naturwissenschaft behindert: Galileos Verhaftung war der einzige Fall einer institutionellen Blindheit, und der Vorgang war ganz ungewöhnlich in der gesamten Geschichte des Verhältnisses der katholischen Kirche zu den Naturwissenschaften (62). Was wir heute Naturwissenschaft nennen, sei innerhalb des Christentums von gläubigen Christen entwi-

⁵ Vgl. Jörg Haustein, Art. Hexen II. Hexenvorstellungen und Hexenverfolgungen im Christentum, RGG⁴, Bd. 3, 1720–1722.1720; und Gerhard Schormann, Art. Hexen, TRE, Bd. 15, 297–304.302; Henry Kamen, Art. Inquisition, TRE, Bd. 16, 189–196.189.

⁶ Vgl. Thomas Kaufmann, Art. Dreißigjähriger Krieg, RGG⁴, Bd. 2, 979–987, hier: 979f.

ckelt worden (63), und auch heute gebe es keinen notwendigen Gegensatz zwischen Naturwissenschaft und Christentum. H. stimmt Dennett zu, dass die Religion ein natürliches Phänomen ist, aber dies bedeute nicht, dass die Religion nicht göttliche Wahrheit vermitteln kann (7). H. kritisiert die Arroganz der neuen Atheisten, die meinen den Grund für den Glauben der Menschen zu kennen (9). Die Auffassung der neuen Atheisten enthalte philosophische und historische Probleme; besonders problematisch sei die Arroganz, etwas zu kritisieren, was doch die Kultur des Mitgefühls hervorgebracht habe. H. bemängelt vor allem, dass die Neu-Atheisten Nietzsche nicht hinreichend aufgenommen hätten: Nietzsche wusste, dass das Christentum die Ethik des Mitgefühls aufgebaut hat und dass es nicht einfach eine lange Geschichte der Gewalt ist (6). Die Entwicklung der Ethik des Mitgefühls und das neue Menschenverständnis entstanden, so meint H., aus einem theologischen Widerstand, den er »The Great Rebellion« (Kap. 10) nennt – ein christlicher Widerstand gegen die ungerechte Kultur des Römischen Reichs. Es war aber mehr als nur ein Widerstand, sondern es war eine neue Vision der Menschheit und der Welt, ja des Kosmos.

H. behauptet, die sozialen Auswirkungen des christlichen Glaubens (Krankenhäuser u.a.) seien mit dem Glauben selbst unmittelbar verbunden. Kritisiere man das Christentum, so kritisiere man auch den Grund und den Ursprung seiner unterschiedlichen positiven Auswirkungen, mehr noch, man baue das Fundament dieser Auswirkungen ab (9). Das Christentum wurde teilweise deshalb zu einer neuen Weltanschauung, weil es die Nächstenliebe stark betont (17). Ginge dieses Fundament verloren, so wären die Auswirkungen dramatisch: Millionen würden nicht gespeist und versorgt, und sie blieben ungebildet (15. 72. 159–161).

Für H. hat das Christentum die Person erfunden, es war eine Revolution in moralischer Sensibilität (167). Christen hätten nicht nur gepredigt, sondern manchmal auch eine seelische Gemeinschaft realisiert, die natürliche und soziale Trennungen transzendiert (170). H. betont die Kritik der Sklaverei bei Gregor von Nyssa. H. will die Unmöglichkeit darstellen, die die gesamte christliche Revolution ermöglicht hat: Der Glaube, dass Gott in der Form eines Sklaven erschienen ist (Phil 2,7: *μορφῇ δούλου, forma servi*), hat die menschliche Vorstellung der Person radikal verändert. Sobald die Welt in dieser Weise gesehen wurde, konnte sie nicht wieder das sein, was sie früher war (174). Mit Origenes waren die Christen eine »Nation in einer Nation«, und mit Justin eine »neue Menschheit«; die Christen haben gelernt miteinander zu leben als Brüder und Schwestern (116).

Nach H. ist der Sieg des Christentums über das Heidentum am deutlichsten in der Politik des späten antiken Heidentums zu erkennen. In Kapitel 14

(»The Death and Birth of Worlds«) versucht H. den Niedergang des römischen Staatskults anhand einer Erzählung über Julian zu verdeutlichen: Julian, der christlich erzogen wurde, wollte die alte Religion im Römischen Reich erneuern, und seine Restauration, betont H., hatte große Ähnlichkeiten mit der christlichen Nächstenliebe. Vor allem wegen der Zwei-Naturen-Lehre habe das Christentum den Menschen ins Zentrum der Betrachtung geholt. So stellt H. in Kapitel 15 (»Divine Humanity«) anhand der Ablehnung der arianischen Christologie die Geburt des christlichen Menschenverständnisses dar.

Der dritte Teil des Buchs endet mit einer Frage: Wenn die Person, der Mensch, eine Erfindung des Christentums ist, was wird mit der Person, dem Menschen, passieren, wenn die Kultur nach-christlich wird? Wird die Person zur »Nach-Person« und der Mensch zum »Nach-Menschen« (215)?

Das Christentum ist nach H. in gewisser Hinsicht die Moderne *avant la lettre*. Gegen den Gnostizismus ist es eine Wende hin zu dieser Welt in ihrer Weltlichkeit. H. bezieht sich hier auf Röm 8,22: »Wir wissen, daß die ganze Schöpfung bis zu diesem Augenblick mit uns seufzt und sich ängstet«. Das Christentum hat nicht »alles vergiftet«, sondern es hat die heidnische Kultur von spiritueller Angst und einem hoffnungslosen Verlangen befreit, der Welt zu entkommen (145). Das Christentum wendet sich aber in anderer Hinsicht gegen einen Aspekt der Moderne. Das Ethos der Moderne ist von Wahl und freier Selbstbestimmung dominiert (22). Diese Tendenz entwickelte sich aus dem theologischen Voluntarismus, nach dem Gottes Wesen sein Wille *ist*, und führte zu einem Verständnis des menschlichen Wesens als Wille (225). Diese Hinwendung zum Willen spiegelt sich in einer Kultur, die den Menschen als bloßen technischen Gegenstand versteht, welcher durch den Willen geformt und vollendet wird (227). H. spricht über die Massaker in der Vendée, die großen sozialistischen und nationalsozialistischen Revolutionen und die 100 Millionen Morde im 20. Jh. Der Versuch, die Menschheit in ein nach-religiöses Land der Freiheit zu führen, war immer von einer Bereitschaft zu töten begleitet (227).

Gegen das herrschende Freiheitsverständnis der Moderne muss christliche Theologie echte Freiheit jedoch zusammen mit Natur und Metaphysik denken, d.h. Freiheit hat Korrespondenten (24). Nach Augustin ist Freiheit nicht *posse non peccare* sondern *non posse peccare* (25).

H. stellt die verschiedenen »Mythen der Moderne« dar, denen die Macht des Willens über die menschliche oder kosmische Natur wesentlich ist. Die neuen Atheisten haben nicht verstanden, wie ihre Ideologie mit den verschiedenen großen utopischen Projekten der Moderne unmittelbar verbunden ist (107). So stellt H. im letzten Kapitel unter dem Titel »Sorcerers and

Saints« (»Zauberer und Heilige«) eine Alternative auf, und er wagt einen spekulativen Blick in die Zukunft: Was passiert, wenn sich eine Kultur vom Christentum abwendet (228)? H. spekuliert, ob es eine Art Magie in der heutigen Naturwissenschaft gibt – ein Aberglaube, der die Herrschaft über die versteckten Ursachen der Dinge als die ganze Wahrheit ansieht und die Herrschaft mit rein materiellen Mitteln ausübt (233). H. befürchtet vor allem, dass die Eugenik eine Auswirkung der Ablehnung des christlichen »totalen Humanismus« sein könnte (236), er nennt jedoch auch wieder die Banalisierung der Kultur als eine mögliche Folge (wie schon 107, hier 238f.).

In H.s Theologie gibt es eine Tendenz, derzufolge das Evangelium angeblich am besten verstanden werden kann in Abgrenzung von dem, was nicht christlich ist (hier v.a. säkulare Ideologie und Heidentum). Man könnte diese Methode natürlich umkehren und das Evangelium in seinen Ähnlichkeiten mit anderen Weltanschauungen und Religionen verstehen. *Atheist Delusions* ist jedoch eine polemische und apologetische Antwort auf die evangelistische Polemik des Neu-Atheismus und muss in diesem Kontext verstanden werden. Ob die Auswirkungen des christlichen Glaubens als primärer Beweis für das Gute, Schöne und Wahre des Christentums gelten können, muss der Kritiker des Christentums letztendlich selbst entscheiden. Nietzsche hat – wie H. betont – diesen Beweis gekannt, ihn aber gegen das Christentum angewandt. Dennoch geht H. nicht nur auf das ein, was das Christentum (schon) zur Welt gebracht hat, sondern auch auf das, was es (noch) nicht gebracht hat. Er weist auf die Vision des Glaubens hin, die man nur teilweise in den Auswirkungen sehen kann. In diesem Sinn hat H. ein bestimmtes Wesen des Christentums identifiziert. Ob es ihm gelungen ist, jedes Detail der Geschichte richtig darzustellen, müssen die Leser selbst überprüfen und letztlich die Historiker entscheiden. Eines wird aber deutlich: Geschichte ist selten neutral, man sieht sie immer *von* irgendwo.

Abschließend will ich, vom Standpunkt des Theologen aus, auf H. s Verständnis der Taufe als eines radikalen Bruchs mit der heidnischen Welt eingehen (vgl. 111f.). Die Taufe kann religionsgeschichtlich verstanden werden als hervorgegangen aus antiken Flusszivilisationen des Nahen Ostens und beeinflusst durch die spätantike jüdische (z.B. Qumran) und gnostische (z.B. Mandäismus) Taufe.⁷ Dennoch war das christliche Verständnis der Taufe eine Neuerfindung, auch wenn vorgegebene Formen aufgenommen und transformiert wurden. Es gibt also eine bestimmte Vorgeschichte des Verständnisses und der Praxis, es gibt aber auch eine Neuerung. Was bedeutet

⁷ Vgl. Gregory D. Alles, Art. Taufe. I. Religionsgeschichtlich, RGG⁴, Bd. 8, 50–52.

diese Spannung? Sie bedeutet zumindest, dass die christliche »Revolution« bestimmte vorgegebene Formen transformiert hat und dass sie dementsprechend kein radikaler und eindeutiger Bruch mit irgendeiner Tradition war, sondern vielmehr eine Entfaltung oder Erneuerung verschiedener Traditionen. Das Christentum hat sich als ein neues Moment innerhalb anderer existierender Formen aufgebaut, indem es sie verwendet hat. So gab es sowohl innerhalb des Judentums (z.B. in der alttestamentlichen Rede vom Menschensohn oder Messias) als auch in der außerjüdischen Mythologie eine Art Christologie oder ein mythologisches Schema der Christologie, bevor der Logos »Fleisch wurde«. Mk und die Logienquelle Q knüpfen mit dem Thema von Christus und seinem Zeugnis der Gerechtigkeit an Mose und Elia an.⁸ Die hier sichtbar werdende Spannung spricht für etwas, das H. stark betont: Das Christentum ist nicht gnostisch. Der Glaube fordert nicht, aus der Welt zu fliehen. In seinen Wurzeln ist der Glaube synthetisch, er ist weltlich, und er ist eine Entfaltung der guten Schöpfung und des menschlichen Geistes, der »seit der Schöpfung der Welt« »Gottes unsichtbares Wesen« »aus seinen Werken« erkennen kann (Röm 1,20), anders gesagt: *gratia non tollit sed perficit naturam* (S.Th. I,1,8). Das Christentum mag ein Bruch mit irgendeiner Form oder irgendeinem Verständnis sein, es mag gleichzeitig aber auch eine Vollendung der Form sein.

⁸ Vgl. Richard A. Horsley, Die Jesusbewegungen und die Erneuerung Israels, in: Die ersten Christen, Gütersloh, 2007, 37–62.

Einzelbesprechungen

THOMAS B. DOZEMAN/KONRAD SCHMID (Hg.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBL.SS 34). Atlanta 2006, VIII + 185 S.

Das Fragezeichen im Titel deutet bereits an, dass sich die exegetische Gemeinschaft noch nicht so vollständig vom »Jahwisten« verabschieden möchte, wie es der Sammelband von 2002 (BZAW 315; s. ThR 69 [2004] 329–344) nahelegte. Der englischsprachige Band dokumentiert die Sitzung der Arbeitsgruppe Pentateuch der SBL-Tagung 2004 in San Antonio/Texas.

Der erste Teil enthält die sechs *main papers* der Sitzung, die sich sämtlich mit der Frage nach dem Zusammenhang zwischen Genesis und Exodus im Sinne einer übergreifenden literarischen Komposition befassen. Hier argumentiert *K. Schmid* zunächst erneut für eine erst priesterliche Komposition, die die »Väter« mit der Exoduserzählung verbunden hätte (»The So-called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus«, 29–50); die Argumentation ist eine Kurzfassung der Analysen seiner Habilitationsschrift von 1999 (WMANT 81). Die gleiche Hypothese wird von *J. Chr. Gertz* anhand des Übergangs von der Josefs- zur Exoduserzählung dargestellt (»The Transition between the Books of Genesis and Exodus«, 73–87). Mehr auf die Genesis selbst hebt *A. de Pury* in seiner Analyse der Jakob-Geschichte ab (»The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch«, 51–72); er isoliert eine eigenständige Jakobserzählung als Ursprungslegende Israels, die Hosea bereits bekannt war, die aber noch keinen Horizont einer »Väter«-Erzählung hatte. Die Verbindung Urgeschichte – Abraham/Isaak – Jakob – Ex 1–25* ist auch bei de Pury erst priesterschriftlich und enthält noch keine Josefs- Erzählung. Der Beitrag von *E. Blum* (»The Literary Connection between the Books of Genesis and Exodus and the End of the Book of Joshua«, 89–106) widmet sich Ex 3, einem Text, der als einer der »Kronzeugen« für den Jahwisten bzw für die Quellenhypothese gilt (vgl. noch zuletzt *W.H. Schmidt*, BK 2/1, 2000). In Fortführung der Argumente Martin Noths und seiner eigenen Überlegungen zeigt Blum indes, dass mit der Berufung des Mose ein nach-priesterlicher Brückentext zwischen vorpriesterlichem und priesterlichem Material vorliegt, der zusammen mit Gen 50,24 und Jos 24 in den Zusammenhang eines Großgeschichtswerks gehört. *Tb. B. Dozeman* schließlich (»The Commission of Moses and the Book of Genesis«, 107–129) argumentiert umgekehrt: Ex 3–4 ist älter als Ex 6–7. Auch er sieht einen Hiatus zwischen der »Väter«- und der Exoduserzählung; er bestimmt erstere aber in sich unabhängig, die zweite als Teil einer dtr. Komposition, hält die Verbindung aber für bereits vor-priesterlich.

Bis hierhin deutet sich zumindest als europäischer Forschungskonsens an, dass man zum Stand vor Wellhausen zurückgekehrt ist: Die älteste »Quelle« (im Sinne einer fortlaufenden Großerzählung) des Pentateuch ist die Priesterschrift, nicht der »Jahwist«. Die Argumente für eine priesterschriftliche Grundkonzeption des Pentateuch verdanken sich vor allem kompositionsgeschichtlichen Analysen, die am Knotenpunkt des

Pentateuch ansetzen, nämlich beim Übergang von Genesis zu Exodus, der mehr als Bruch denn als Kontinuität empfunden wird.

Mit diesem Sachverhalt setzt sich die erste der *responses* auseinander, den *Chr. Levin* vorlegt (»The Yahwist and the Redactional Link between Genesis and Exodus«, 131–141). Hier wird die Argumentation um 180 Grad gedreht: Der Bruch zwischen Genesis und Exodus ist sekundär, vielmehr gibt es einen vorpriesterlichen Zusammenhang zwischen Ur-, »Väter«, Josefs- und Moscerzählung, der indes kompositionell hergestellt ist und sich nicht einem »Jahwisten« als Erzähler verdankt. Ähnlich wie Dozeman optiert Levin für eine vorpriesterliche Verbindung der Traditionen, die er nach wie vor (vgl. FRLANT 157) einem frühnachexilischen »Jahwisten« (im Sinne eines »editor«) zuschreibt. Nachgewiesen wird dies an einer weiteren Analyse von Ex 3. Nach Levin wäre der diachron auszuwertende Bruch im Pentateuch weit eher nach Ex 14 anzusetzen als vor Ex 1.

Auch *J. van Seters* (»The Report of the Yahwists Demis has been greatly exaggerated!«, 143–157) folgt dieser Argumentationslinie, für ihn ist der »Jahwist« nach wie vor derjenige, der die »Väter«- und die Exodustradition verbunden hat und sich solcherart nachexilisch als Vorredner zum DtrG versteht. Gleichwohl ist die Verbindung von Genesis und Exodus das Ergebnis der priesterschriftlichen Komposition.

Den Abschluss der Beiträge bildet *D.M. Carr* (»What is Required to Identify Priestly Narrative Connections between Genesis and Exodus? Some General Reflections and Specific Cases«, 159–180). Er stellt die – berechnete – Frage nach der methodischen Grundlage der kompositionsgeschichtlichen Argumente und stellt sprachlich beobachtbare Verbindungen in den Aufbruchsbefehlen (Gen 12; 26; 31; 46) einerseits und den Erzählungen von Flut, Sodom, und dem Exodus andererseits dar. Sie ergeben strukturell und begrifflich starke Argumente für eine vorpriesterliche Verbindung der Traditionen.

Zu erwähnen ist bei diesem Band unbedingt die Einleitung von *Th. Römer* (»The Elusive Yahwist: A Short History of Research«, 9–27), die deutlich macht, dass die Argumente für und gegen den Jahwisten – im Verein mit den einschlägigen Texten – seit dem 19. Jh. pendelartig schwingen. Damit eignet sich dieser außerordentlich leistungswerte Band auch für solche, die in die neueste Pentateuchdebatte erst einsteigen. Ob dem Jahwisten der Abschied zu geben ist, wird sich vorerst nicht beantworten lassen, die Antwort hängt nicht zuletzt an der niemals abgeschlossenen Frage nach zentralen Texten des Pentateuch und ihrer angemessenen methodischen Erfassung.

Melanie Köhlmoos

CHILKURI VASANTHA RAO, *Ecological and Theological Aspects of Some Animal Laws in the Pentateuch* (Indian Society of Promoting Christian Knowledge [ISPK]). Delhi 2005, XVII + 364 S.

Die Hamburger theologische Dissertation ist während eines Deutschlandaufenthaltes von einem christlichen Inder geschrieben, der jetzt als Dozent in Hyderabad tätig ist. Sie ist als Arbeit eines Fremden, der von außen in die aktuelle spezifisch mitteleuropäische Pentateuchexegese hineingekommen ist, von besonderem Interesse. Dies um so mehr, als R. zu seinem Thema eine umfangreiche Sekundärliteratur verarbeitet hat, die nicht nur derzeit aktuelle Titel berücksichtigt, sondern auch auf ältere Publikatio-

nen und ihre Fragestellungen zurückgreift. Die Freiheit von Schulbindung liefert anregende Perspektiven.

Der Band ist in drei Kapitel eingeteilt, von denen das erste (1–54) einführende Überlegungen enthält, das zweite (55–221) die sorgfältige Exegese der drei apodiktischen Gebote im Deuteronomium (14,21b; 22,10; 25,4), an denen R. seine Untersuchung zur alttestamentlichen Tierethik durchführt, während das dritte (222–285) einen Überblick über die Haltung zu den Tieren im Alten Testament und seiner Wirkungsgeschichte (jüdische und neutestamentlich-christliche Auslegung) bietet.

Kap. 1 »Introduction: Animal Rights – A New Concern for Animal Welfare, as Mirrored in the Pentateuch with Reference to Deuteronomy« enthält drei Abschnitte. Darin ist Abschnitt 2 (7–54) von besonderem Interesse: R. versucht seine Untersuchung von drei Tieren betreffenden Verboten im Deuteronomium (Kapitel 2, s.u.) vor den Hintergrund eines Überblicks über die Gesetzstradition im Pentateuch zu stellen. Er betont zu Beginn seine Verpflichtung gegenüber Erkenntnissen E. Ottos (Das Deuteronomium, 1999) und F. Crüsemanns (Die Tora, 1992) (7), bewahrt jedoch eine bemerkenswerte Unabhängigkeit. So geht er auf der Suche nach den Ursprüngen der Verbote auf die vormonarchische Zeit Israels zurück, in der Schriftlichkeit erst allmählich, meist für alltägliche Dokumentation, aufgekommen sei und das Familien- oder Clanethos gewöhnlich mündlich tradiert wurde (14). Die allmähliche Verschriftlichung gelte auch für priesterliche Traditionen. Für die drei Rechtskodizes (Bundesbuch, deuteronomisches Gesetz [DC] und Heiligkeitsgesetz) wird deshalb »a lot of pre-literary tradition in common« (19) bei gleichzeitiger nicht geringer Abhängigkeit voneinander angenommen. Obwohl er sonst den genannten Forschern im Hinblick auf die Chronologie der Pentateuchwerdung folgt, geht er doch auf die oft als erledigt angesehenen Ergebnisse der formgeschichtlichen Forschung zurück, beruft sich auf A. Alt (Die Ursprünge des israelitischen Rechts) und greift dessen Untersuchungen über apodiktische Prohibitiva auf (23–33). Er begleitet sie jedoch mit anderen Forschern durchaus differenziert: Weder die Annahme ihrer spezifisch israelitischen Herkunft (26) noch ihr kultischer Ursprung (Koch, Gerstenberger; 31f.) ließen sich aufrechterhalten. Doch ihre formgeschichtliche Einordnung hält R. für nach wie vor unentbehrlich. Kritisch bemerkt er, daß E. Otto in seiner Theologischen Ethik des Alten Testaments (1994) das apodiktische Recht nicht einmal erwähne (33).

Für den historischen Hintergrund des Deuteronomiums (34–54) setzt R. beim altorientalischen Recht ein und betont: »So any legal Code may be understood not as a series of new laws, but as a collection of old laws already available.« (35) Der deuteronomische Kodex sei abhängig vom Bundesbuch, das Heiligkeitsgesetz als jüngster Kodex (entstanden nach 587/6) von beiden. Die Ansetzung des Deuteronomischen Gesetzes wird mit einem kurzen Überblick über die neuere Deuteronomiumsforschung gestützt (48–54).

Kapitel 2 (55–221), Hauptstück des Bandes, bietet eine detaillierte Exegese der drei Tier-Verbote im Deuteronomischen Gesetz. Die drei Abschnitte sind gleich gestaltet: A. Überblick über Textgeschichte und Semantik der hebräischen Begriffe; B. Einordnung des Gesetzes in seinen literarischen und redaktionellen Kontext, wobei dessen Geschichte auf die nachbiblische Interpretation ausgedehnt wird; C. Inhaltliche Erwägungen über die Absicht des Redaktors, besonders hinsichtlich der Platzierung des Verbots in seinem Kontext; D. Überblick über die Interpretationsgeschichte. Diese Untersuchungen sind das Ergebnis intensiver Beschäftigung mit einer umfangreichen Sekundärliteratur; der aufgewendete Fleiß ist höchst anerkennenswert. Die Ergebnisse sind freilich nicht selten zu diskutieren.

So ist schon die Zuweisung der Speisevorschriften (Dtn 14,3–21; vgl. die Parallele in Lev 11,2–43 [44.45]) an die profane Sphäre (64, vgl. 82 u.ö.) zweifelhaft. Auch die Erlaubnis zur Profanschächtung (12,15) hebt die kultische (ursprünglich wahrscheinlich magische) Unterscheidung zwischen Rein und Unrein nicht auf. Lediglich das Schlachten fern vom Heiligtum wird gestattet und von einer kultischen Einschränkung insofern befreit, daß auch der unreine Teilnehmer davon essen darf. Er bleibt dabei kultisch unrein und dürfte nicht am heiligen Opfermahl im Tempel teilnehmen; der kultische Bezug der Unterscheidung von rein und unrein ist gerade hier deutlich. Die profane Deutung der Speisevorschriften (65) von I. Willi-Plein, R.s Betreuerin bei der Dissertation, war leider irreführend. Das ist R. nicht anzulasten.

Für die Kontext-Interpretation von Dtn 14,21b ist das entscheidend. R. erkennt mit Recht die Schwierigkeit, das Verbot, das Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, aus seinem Kontext zu erklären. In Wahrheit steht es recht isoliert in seinem Zusammenhang. Der Versuch, es von profan gedeuteten Regeln für den Verzehr reiner und unreiner Tiere her einzuordnen, scheitert mit dieser Fehldeutung. Schwierig scheint auch der Versuch, von V.21a her zu einem Verständnis von V. 21b zu gelangen. Das Verbot, von einem natürlich verstorbenen Tier zu essen, reiht sich noch in die kultischen Vorschriften ein. R. konstatiert zu Recht (68) den Stilunterschied zwischen V. 21aa und V. 21ab: Das apodiktische Verbot, ein gefallenes Tier zu essen, ist in der 2. Pers. Plur. gehalten und entspricht mit der Formulierung *לֹא תֹאכַל* genau den Verboten in dem Katalog reiner und unreiner Tiere (V. 3[emend.].7.8.10.12.[vgl. 19]). Die Formulierung wechselt in den Singular in V. 21 ab, wenn als mögliche Verwendung ein Verschenken an den Fremden oder ein Verkauf an einen Ausländer vorgeschlagen wird. Deutlich ist dieser Zusatz jünger und dem praktischen Problem einer Verwendbarkeit eines natürlich gestorbenen Tieres gewidmet. An der zweiten Empfehlung zur Verwendung: dem Verkauf an einen Ausländer ist sichtbar, daß hier keineswegs humane, sondern wirtschaftliche Motive maßgeblich sind. Damit scheidet aber ein unmittelbarer Gedankenzusammenhang zwischen V. 21a und V. 21b aus.

Als Ergebnis ergibt sich also auch am Schluß aller Argumente, daß Dtn 14,21b isoliert steht (so auch R., 72). R. leitet es, sicher zutreffend, aus vorliterarischer mündlicher Tradition her (73), und zwar aus der Patriarchenzeit (76). Damit wird aber mehr als zweifelhaft, ob man in dem Verbot, ein Böcklein in der Milch seiner Mutter zu kochen, Tierliebe als Motiv erkennen kann. Abgesehen von dem sofort auszuscheidenden rationalistischen Argument, die Mutter sei ja bei dieser Verwendung ihrer Milch nicht anwesend, liegt ein Tabu als Ursprung näher, ähnlich dem Ursprung der Speisegebote und -verbote. Das wird letztlich auch durch das Vorkommen des gleichen Verbots im Bundesbuch (Ex 23,19) und im sog. kultischen Dekalog (Ex 34,26) bewiesen, wo der kultische Zusammenhang auch nach R. eindeutig ist. R. gibt sich auch in weiteren ausführlichen Erörterungen große Mühe, in dem Verbot Tierliebe nachzuweisen, aber an dieser Stelle sind seine Argumente leider wenig überzeugend.

In Abschnitt 2 (117–168) behandelt R. das Verbot in Dtn 22,10, Ochs und Esel gemeinsam an den Pflug zu spannen. Das Vorgehen ist hier ähnlich wie in dem vorher geschilderten Fall: R. sucht Tierliebe als Grund für dieses Verbot; die ungleiche Größe und Kraft zwischen den beiden Zugtieren werde bei dem Esel bald zu Überanstrengung und Ermüdung führen. Davor solle das Verbot, beide vor den Pflug zu spannen, schützen. Aber auch hier ist die Argumentation, die R. noch mit längeren Erwägungen über ländliche Praktiken stützt, wenig überzeugend. Wie stets, beachtet R. den Kontext von 22,10: Mit Wagenaar (ZAR 7 [2001] 318–331) sucht er (127) das apodiktische Verbot in V. 9a, einen Weinberg mit zweierlei Saat zu besäen, von dem Hethitischen

Gesetz § 166 (ANET,195) und außerdem von Maimonides' Auslegung (129) her zu deuten, wonach das Übersäen von Saat auf einem fremden Acker als Versuch illegaler Inbesitznahme ein todeswürdiges Verbrechen darstellt. Davon ist aber in Dtn 22,9 keineswegs die Rede; vielmehr steht V.10 in der Reihe der **אֵימָרָה**-Verbote V. 9–11 (vgl. auch Lev 19,19, worin R. eine Neuinterpretation sieht, 130–135), die jeweils besagen, daß zwei unterschiedliche Materialien (zweierlei Saatgut, V. 9; zweierlei Zugtiere, V.10; zweierlei Webfäden, V.11) nicht vermischt werden dürfen. Der Kontext legt eindeutig nahe, mit Nicholson und Eissfeldt (vgl. 164), das Verbot der Mischung von Verschiedenem in den drei aufeinanderfolgenden Versen im gleichen Sinne, nämlich kultisch (ursprünglich magisch) zu verstehen.

Nun ist allerdings die Absicht R.s, tierfreundliche Begründungen im Dtn zu entdecken, nicht ganz vergeblich. Das dritte von ihm untersuchte apodiktische Verbot 25,4 (169–221), einem dreschenden Ochsen das Maul mit einem Maulkorb zu versehen, so daß er nicht von dem gedroschenen Getreide fressen kann, steht in dem Abschnitt 24,6–25,4, der Gebote über mitmenschliches Verhalten, besonders auch gegenüber den sprichwörtlich sozial Schwachen (Fremdling, Waise und Witwe, 24,17.19.20.21) enthält (vgl. bes. 219). Zwar steht es auch hier am Ende textlich recht isoliert; aber eine tierfreundliche Deutung läßt sich in diesem Zusammenhang durchaus vertreten. Das Dtn, besonders in diesem Kontext, ist ja bekannt für seine humanitäre Einstellung, die es von anderen Rechtskorpora unterscheidet. Das Interesse für die »vitalen Bedürfnisse« (201–207) eines dreschenden Ochsen (R. verwendet den generalisierenden Begriff »cow«, aber um Ochsen wird es sich in der Regel gehandelt haben) kann man also in dem Verbot zweifellos vermuten. Das nur hier vorkommende Verbot möchte R. ebenfalls aus der agrarischen Frühzeit herleiten. Auch dieser Abschnitt enthält einen Überblick über die Auslegungsgeschichte (207–221), wobei der paulinische Gebrauch in 1 Kor 9,9–10 (211 f.) am bekanntesten ist. Bekanntlich kann Paulus sich nicht vorstellen, daß sich Gott um Ochsen kümmert, und so wendet er das Gebot allegorisch-positiv für seine christlichen Leser in Korinth auf die Apostel an. In Röm 8,18–23 denkt er freilich über die Tierwelt anders (266–268)!

Der Band schließt mit dem ausführlichen 3. Kapitel (222–285), das Überblicke über sämtliche alttestamentlichen Texte, die sich mit dem Verhältnis zu Tieren beschäftigen (222–248), und ihre Auslegung in jüdischer und christlicher Tradition (249–272) bietet. Der Schlußabschnitt (272–285) enthält einen theologisch von der Schöpfung her begründeten Appell zu einem mitgeschöpflichen Verhalten der Menschen zu den Tieren. Dem kann man nur zustimmen.

Da das ganze Gebiet als Spezialthema in dieser Form bisher nicht bearbeitet worden war, ist R.s Buch ein beachtlicher Beitrag zu dieser Fragestellung, auch wenn manche Antworten im einzelnen noch neu bedacht werden müssen.

Henning Graf Reventlow

JOSEPH DAN, *Kabbalah. A Very Short Introduction*. Oxford University Press, Oxford u.a. 2006, XII + 127 S.

In dem für einen breiteren Leserkreis bestimmten Büchlein behandelt D., Gershom Scholem Professor of Kabbalah an der Hebräischen Universität in Jerusalem, in kompakter Form die wesentlichen Kennzeichen dessen, was in unterschiedlichen Epochen, Ländern und kulturellen Kontexten mit dem hebräischen Terminus »Kabbala«

bezeichnet wird. Im ersten Kapitel (3–12) wird die Bedeutungsentwicklung des Begriffs thematisiert, der in der rabbinischen Traditionsliteratur zunächst »nonindividual, nonexperiential religious truth, which is received by tradition« beschreibe (5), bei mittelalterlichen jüdischen Mystikern dann ein ergänzendes esoterisch-spekulatives Stratum der toragebundenen Überlieferung darstelle, und seit dem 16. Jh. in Judentum und Christentum auch zahlreiche dem Volksglauben entlehnte Vorstellungen und magische Praktiken bezeichne. D. problematisiert eine pauschalierende Kennzeichnung der Kabbala als Mystik, wobei er als deren charakteristisches Kennzeichen »the denial of language's ability to express religious truth« erkennt (11).

Das zweite Kapitel (13–26) behandelt die Anfänge der jüdischen Mystik. Im Kontext der spätantiken kosmogonischen Überlieferungen und mystischen Traditionen seien besonders die Motive des göttlichen Thronwagens (*Merkabah*) und der himmlischen Palasthallen (*Hekalot*) von zentraler Bedeutung, die in den seit dem 4. Jh. entstandenen Hekalottexten begegnen. Ein bedeutendes Dokument dieser frühen esoterischen Tradition im Judentum sei der *Sefer Jezira*, ein »cosmological, scientific treatise that describes the process of creation« (17), dessen Begrifflichkeit (trotz ihres ursprünglich nicht religiösen Charakters) von den mittelalterlichen Kabbalisten ausführlich rezipiert wurde. Das Buch *Bahir* beruhe hingegen keine antiken Überlieferungen, sondern sei eine spätmittelalterliche eigenständige und kreative Umformung zahlreicher älterer Traditionselemente (22f.). Im dritten Kapitel (27–37) geht es um die Kabbala im Mittelalter. Erwähnung finden die *Chaside Ashkenas*, eine elitäre esoterische Bewegung innerhalb des mittelalterlichen europäischen Judentums, und das im ausgehenden 13. Jh. in den Schulen spanischer Kabbalisten entstandene Buch *Zohar*, in dem die mystischen Traditionen zusammengefasst und weiterentwickelt wurden. D. betont, dass die Bezugnahme sowohl auf bekannte Rabbinen (zumeist Tannaiten) als Tradenten als auch auf gebräuchliche Methoden der Schriftauslegung die Akzeptanz und Verbreitung des Werkes im Judentum entscheidend gefördert habe (34). Die Rezeption messianischer Spekulationen seit dem 15. Jh. könne als der Beginn einer Entwicklung der Kabbala »from the realm of scattered esoteric circles to the dominant spiritual doctrine of the Jewish people in early modern times« gelten (37).

Grundlinien dieser mittelalterlichen kabbalistischen Systeme skizziert das ausführliche vierte Kapitel (39–61). Die Kabbalisten bedienten sich zumeist der gleichen literarischen Formen und Gattungen wie die traditionellen Gelehrten. Vom Neuplatonismus hätten jene zwar wesentliche Elemente übernommen, aber ihrerseits die Einflussmöglichkeit menschlichen Handelns und Verhaltens auf die göttliche Sphäre betont (42). Der Gebrauch des Begriffs *Sefirot* als machtvoller Manifestationen des Göttlichen sei »the clearest indication of a kabbalistic worldview and of a text's reliance on kabbalistic traditions and sources« (43). In der Vorstellung von der *Schechinah* als (feminine) Offenbarungsträgerin erkennt D. entgegen der Auffassung seines Lehrers Gershom Scholem keinen frühen Einfluss christlicher Gnosis (50). Im Zentrum der kabbalistischen Weltanschauung stehe die Beziehung zwischen Gott und Mensch, auf die dieser durch die Erfüllung der Gebote direkten Einfluss zu nehmen vermag. »Kabbalistic thinkers transformed the *mitzvo*t into the expression of a unique spiritual force that dominates all aspects of human and divine existence« (58). Das fünfte Kapitel (63–70) widmet sich der Rezeption der Kabbala im Christentum. Attraktiv sei den christlichen Gelehrten insbesondere das »Jewish nonsemantic treatment of language« erschienen (66); später sei die Kabbala in Christentum und Judentum auch als Vehikel des Antirationalismus funktionalisiert worden. Im sechsten Kapitel (72–84) wird die lurianische Kabbala thematisiert, deren wesentliche Botschaft laut D. darin bestand, angesichts der

Spannung zwischen Exilserfahrung und Erlösungshoffnung die religiöse Verantwortung des frommen Individuums »to strengthen the powers of good and weaken those of evil by his religious and ethical behavior« zu akzentuieren (83).

Das siebte Kapitel behandelt die eigenwillige Interpretation der lurianischen Kabbala durch den Sabbatianismus und den Frankismus. D. weist dabei auf die hohe Bedeutung beider Bewegungen für den entstehenden osteuropäischen Chasidismus hin (93). Die chasidische Bewegung in der Neuzeit ist Thema des achten Kapitels (94–103). Die eigentliche Differenz zwischen den Chasidim und ihren altgläubigen Gegnern bestehe nicht in einem unterschiedlichen Grad an »Aufklärung«. Vielmehr beruhen die Lehren beider Bewegungen gleichermaßen auch auf kabbalistischen theologischen, kosmologischen und anthropologischen Vorstellungen (95). Die Rezeption der Kabbala im gegenwärtigen Chasidismus weise unbeschadet einer gleichzeitigen Popularisierung kabbalistischer Terminologie eine gleichsam entdemokratisierende Tendenz zur Konzentration auf einen inneren Kreis von eingeweihten Gelehrten auf (103). Das abschließende neunte Kapitel (104–113) spricht zunächst die Aufnahme kabbalistischen Gedankenguts im Freimaurertum an, erwähnt die Bedeutung der neuzeitlichen Golemlegende für die Wahrnehmung der Kabbala, und beschreibt deren Stellenwert im Werk bedeutender Philosophen der Gegenwart und in der populären New-Age-Bewegung. D.s höchst instruktive Darstellung endet mit einer thesenartigen Zusammenfassung der Grundlinien der – s.E. nicht linearen – Geschichte des facettenreichen Begriffs »Kabbala«.

D.s zwar kurze und leicht verständliche, aber dennoch überaus gründliche und präzise Einführung in die Kabbala als bedeutendes Element der jüdischen Geistesgeschichte ermöglicht einen konzisen Überblick über die wesentlichen Aspekte und Probleme der Thematik aus der profilierten Perspektive eines anerkannten Experten. Zu monieren sind allein die gewöhnungsbedürftige Transkription der hebräischen Termini, die zahlreichen Druckfehler sowie einige sprachliche Nachlässigkeiten (z.B. 89). Dem mit großem Gewinn zu lesenden Band und seiner deutschsprachigen Ausgabe in Reclams Universal-Bibliothek sind zahlreiche Leser zu wünschen.

Michael Tilly

KURT ERLEMANN/KARL LEO NOETHLICHS/KLAUS SCHERBERICH/JÜRGEN ZANGENBERG (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*. Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn. Band 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte, 2004, VIII+268 S. – Band 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, 2005, IX+263 S. – Band 3: Weltauffassung – Kult – Ethos, 2005, VIII+253 S. – Band 4: Karten – Abbildungen – Register, 207 S. – Band 5, hg. von THOMAS WAGNER: Texte und Urkunden, 2008, 262 S.

Traditionell spricht man von der »Umwelt« des Neuen Testaments bzw. des Urchristentums, wenn nach der Welt gefragt wird, in der das Urchristentum entstand und sich ausbreitete. Sehr bewußt stellen die Herausgeber das hier zu besprechende fünfbändige Werk unter die Überschrift »Neues Testament und Antike Kultur« (NTAK), weil »die unterschiedlichen Einflüsse und Wechselbeziehungen zwischen beiden Größen« beschrieben werden und dabei das NT »nicht als Fremdkörper, sondern als Teil antiker Kultur dargestellt werden« soll. Dazu haben, wie die Hg. im Eingangskapitel zu »Intention und Methodik des Studienbuches« schreiben, »über 80 international renommierte Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler« aus mehreren Ländern, die auf den

einschlägig relevanten Feldern arbeiten, »ihre Erkenntnisse zu mehr als einhundert Themen aus dem Spannungsfeld von NT und antiker Kultur« zusammengetragen (I,1). Wichtig sei vor allem, dass Religion »nicht länger als eine separate Sonderwirklichkeit verstanden und dargestellt« wird, für die allein die Theologie zuständig wäre; vielmehr gelte Religion »als Teil von Kultur insgesamt«. Zu den Korrekturen am herkömmlichen Bild gehöre auch, dass die »gewohnte fundamentale Unterscheidung zwischen »jüdisch-christlich« einerseits und »pagan« andererseits« nicht mehr aufrecht erhalten werden könne, ebensowenig »die konzeptionelle Trennung von privater und öffentlicher Religion« (I, 2). Ob in den Darstellungen der »Umwelt« des Urchristentums bislang immer derart »fundamental« unterschieden und »konzeptionell« getrennt wurde, sei dahingestellt; jedenfalls ist das jetzt vorgelegte Konzept auch ohne den so stark hervorgehobenen »Neuheits«-Anspruch grundsätzlich durchaus überzeugend.

Die drei Themenbände sollen ausdrücklich keinen »Lexikoncharakter« tragen und auch keine »lockere Sammlung von Einzelbeiträgen« sein (I, 3). Freilich sind die einzelnen Beiträge formal doch sehr unterschiedlich: Neben sehr stark wissenschaftstheoretisch ausgerichteten Kapiteln stehen Überblicksartikel, die auch in einem entsprechenden (größeren) Sach-Lexikon stehen könnten. Manche Artikel setzen bei den Leserinnen und Lesern offenbar Spezialwissen voraus, bieten viele Verweise auf Sekundärliteratur und oft sehr viel Detailinformation. Bisweilen werden Forschungspositionen sehr bestimmt vertreten, zu denen es zumindest auch eine Diskussion gibt; vor allem die einleitenden wissenschaftstheoretisch angelegten Artikel wirken zumal im Rahmen eines »Studienbuchs« bisweilen (zu) programmatisch. Die beabsichtigte »strenge Bezugnahme der Einzelartikel auf ntl. Texte und Themen« wird nicht immer wirklich durchgehalten – manche Beiträge beziehen sich überwiegend oder ganz auf Phasen der antiken Geschichte, die dem NT weit voraus liegen, bisweilen wird auch ein Zusammenhang mit dem Urchristentum nicht ohne weiteres erkennbar. Zu den einzelnen Beiträgen werden vorab »Stellen im NT« angegeben, doch nicht in allen Fällen ist der vorausgesetzte Zusammenhang zu erkennen.

Die drei ersten Bände umfassen, dem jeweiligen Untertitel entsprechend, drei große Kapitel, die sehr differenziert gegliedert sind. In Band 1 werden unter der Überschrift »Teilaspekte antiker Kultur« zunächst »Moderner und antiker Kulturbegriff« (*Klaus Neumann/Wolfgang Stegemann*, 6–13) sowie »Moderner und antiker Religionsbegriff« (*Ulrich Berner*, 13–22) einander gegenübergestellt. Beide Abschnitte stellen hohe Ansprüche und setzen viel theoretisches Wissen einschließlich der entsprechenden Terminologie voraus; dass sich die Literaturangaben »auf ein notwendiges Minimum« beschränken (4), wird man kaum sagen können. *Hartmut Rosenau* bietet unter der Überschrift »Philosophie, Ethik und Religion« (31–38) umfassende Information mit breiten Bezügen zum NT; etwas überraschend ist, dass er in der mit Korrektur der Anrede des »reichen Jünglings« an Jesus (Mt 19,16 f. diff. Mk 10,17 f.) »die lebensweltlich verankerte gemeinsame Leitfrage nach dem gelingenden, guten Leben« sieht (34). Ausführlich stellt *Marcus Sigismund* »Individuum, Familie und Gesellschaft« vor (38–48). Ob, wie *Wolfgang Christian Schneider* zu »Gesellschaft und Ritus« (48–59) meint, Johannes der Täufer »in Abkehr von seinem als Priester im Tempel dienenden Vater« tatsächlich »an die Stelle des Ritualen die innere (ethische) Zuwendung gegenüber der Gottheit setzt« und ob damit zugleich »die Gottheit aus der archaischen, wesentlich rituell begründeten Beschränkung auf das Volk Israel, Abrahams Nachkommen, gelöst« wird (57), mag man immerhin fragen; wenn dann aus dem Umgang Jesu mit Sabbat und Reinheitsgeboten »dieselbe Distanz zur Ritualität, dasselbe Beharren auf der Notwendigkeit eines

ethischen Tuns« gefolgt wird (»An die Stelle ritueller Reinheit ist die Ethik getreten.« ebd.), so hätte das doch eine etwas breitere Diskussion verdient gehabt.

Abschnitt 1.3 unter der Überschrift »Die Quellen und ihr Einfluss auf das NT« (60–142) beginnt mit einem sehr stark wissenschaftstheoretisch orientierten Abschnitt von *Stefan Alkier* zu »Intertextualität« (60–65, vgl. 64: »Intertextualität zielt auf ein plures Miteinander, das Traditionen und gewachsenen Identitäten Raum gibt und sich zugleich gegen jeden exklusiven Fundamentalismus wohlbegründet ideologiekritisch zur Wehr setzt.«); arbeite man mit einem »eher unbegrenzten Intertextualitätskonzept«, so könne man beispielsweise fragen, wie ein hellenistisch gebildeter Jude in Alexandria in den 70er Jahren die Paulusbrieve gelesen hätte (63). Läge es in einem solchen Abschnitt nicht näher, konkrete Beispiele für ntl. Intertextualität vorzustellen? Sehr konkret und zugleich knapp stellt *Ruben Zimmermann* »Pseudonymität und Pseud-epigraphie« dar (65–68), ebenso *Gerhard Sellin* die antiken Auslegungsmethoden »Allegorese, Typologie, Midrasch« (68–71). Unter 1.3.2 folgen sieben Abschnitte mit Informationen über (Texte und Typen der) »genuin jüdische[n] Literatur«, von der LXX bis zu Flavius Josephus (71–98), durchweg verlässlich, soweit ich das beurteilen kann.

Die »Nichtjüdische Literatur« wird unter 1.3.3 (99–119) demgegenüber in sechs Abschnitten nach ihren literarischen Gattungen vorgestellt (von »Epos« über »Rhetorik« bis »Briefliteratur«). Zu »Rhetorik« nennt *Ralph Brucker* als »Stellen im NT« vorab pauschal und zumindest mißverständlich zuerst »Alle Briefe« (106), was dann im Text aber nur auf wenigen Zeilen ausgeführt wird (107). Zu »Biographische Literatur« vertritt *Dirk Frickenschmidt* seine These, dass die ntl. Evangelien »durchgehend im konventionellen formgeschichtlichen Rahmen antiker Biographien« von Jesus erzählen (113), insofern sie einen dreigliedrigen Aufbau aufweisen; »eine konsequente Einbeziehung des reichhaltig belegten Vergleichs in moderne Evv-Kommentare und ntl. Methodenbücher steht mit wenigen Ausnahmen noch aus« (115) – wofür es aber immerhin doch Gründe geben könnte. Informativ ist der Abschnitt »Briefliteratur« (*Ralph Brucker*). Er macht auf die »Standardlänge« (bzw. -kürze) antiker Briefe aufmerksam, die im NT nur im Phlm, 2 Joh und 3 Joh »eingehalten« sei (116); auf die sich dann aufdrängende Frage, warum die anderen NT-Briefe teilweise erheblich länger sind, ohne deshalb Reden zu sein, geht Brucker nicht ein. Unter 1.3.4 wird über »Nichtliterarische Quellen« informiert – Papyri und Ostraka (*Joachim Hengstl*, 119–124), Inschriften (*Thomas Corsten* stellt exemplarische Beispiele vor, 125–130) und Münzen, die im Palästina der frühen Kaiserzeit im Umlauf waren (*Ruprecht Ziegler*, 130–136). Unter dem Stichwort »Materielle Kultur« beschreibt *Dieter Vieweger* die Arbeit der biblischen Archäologie (136–142), wobei man sich freilich für den Schlußsatz (»Das ermöglicht der exegetischen Forschung ein umfassenderes Verständnis der ursprünglichen Aussageabsicht ntl. Texte«, I, 142) eine nähere Konkretisierung durch Beispiele wünschen würde.

Unter der Überschrift »Historische Kontexte« (1.4) wird zunächst ein Überblick über die Entwicklung von der römischen Republik zum Prinzipat gegeben (1.4.1, 143–168). Am Anfang steht eine Skizze der äußeren historischen Entwicklung vom Zweiten Punischen Krieg bis zu Trajan (*Karl Leo Noethlichs*, 143–149), es folgen ausführliche Beschreibungen der Provinzverwaltung (149–158) und der Heeresstruktur (158–165) durch *Rudolf Haensch* sowie Erläuterungen zur »pax Romana« und deren Auswirkungen auf das NT (*Jürgen Zangenberg*, 165–168). In den Abschnitten 1.4.2 bis 1.4.5 werden die Geschichte und die Lebensverhältnisse in Kleinasien, in Ägypten und Nordafrika sowie in Palästina dargestellt, z.T. sehr knapp (»Religiöses Leben« in Kleinasien [*Wolfgang Orth*] auf kaum mehr als einer Seite, 173f.), z.T. ausgesprochen informativ (*Anne Kolb* zu Ägypten und Nordafrika, 178–183). Unter 1.4.4 (»Palästina unter römischer

Herrschaft«) zeichnet *W. Chr. Schneider* die Entwicklung zwischen Pompeius und Bar Kochba dar, u.a. mit der etwas mißverständlichen Aussage, Rom habe nach dem Tode Herodes d.Gr. die von diesem verfügte Aufteilung des Reiches zwar anerkannt, »deren Gebiete aber Schritt für Schritt unter direkte Kontrolle« genommen (186; Herodes Antipas regierte immerhin mehr als 40 Jahre). *Friedrich Avemarie* beschreibt »Die Formierung des rabbinischen Judentums« nach dem Jahre 70 (194–198). Die Darstellung der jüdischen Diaspora (1.4.5, 198–214) wurde zu Ägypten von *Gottfried Schimanowski* (198–201) verfaßt, zu allen weiteren Territorien – von der Kyrenaika bis Rom – von *John Barclay* (202–214). *Rainer Riesner* bietet unter 1.4.6 abschließend »Fixpunkte für eine Chronologie des Neuen Testaments« (214–220). Etwas überraschend ist hier die Aussage, die Identifizierung der Angabe des Paulus zu seinem Besuch in Jerusalem in Gal 1,17f. mit der Darstellung in Apg 9,26 werde »kaum bezweifelt« (217), denn näher liegt doch die Annahme, dass sich Lukas hier auf eine Tradition bezieht, die den tatsächlichen Gegebenheiten nicht entspricht (vgl. Gal 1,20); und dass 1 Clem 5,7 eine Spanienreise des Paulus nach einer Freilassung in Rom voraussetzt (218), ist dem Text nicht zu entnehmen und wird so auch nicht von H. Löhr, auf den sich Riesner beruft, gesagt.

Ausgesprochen informativ sind die drei Abschnitte in Kap. 1.5 zum antiken Recht. Die »Grundstrukturen römischen Rechts« (1.5.1) werden recht genau und umfassend in vier Abschnitten dargestellt: *Christian Baldus* skizziert das Verhältnis von *ius gentium* und *ius naturale* (221–226), *Peter Gröschler* informiert über das römische Privatrecht (226–238), *Massimo Miglietta* über das Strafrecht (239–246). Als »Fallstudie« beschreibt *Heike Omerzu* den Prozeß des Paulus (247–252). Nicht ganz deutlich ist, ob sie die lukianische Darstellung für historisch zuverlässig oder aber für historisch plausibel hält; wenn sie schreibt (251), das in Apg 25,11 geschilderte Verfahren sei korrekt dargestellt, »wenngleich sich die Appellation des Paulus historisch vermutlich gegen ein von Felix verhängtes Todesurteil wegen Unruhestiftung (*seditio*) gerichtet haben dürfte, was Lukas jedoch verschwiegen hat, um weder den Beamten noch Paulus in ein schlechtes Licht zu stellen«, dann fragt man sich, welche Indizien es für diese Annahme gibt. Knapp, aber informativ sind die Skizzen zu Aspekten des (frühen) griechischen Rechts (*Massimo Miglietta*, 253–257) und zum jüdischen Recht (*Ulrich Kellermann*, 258–268).

Der zweite Band ist laut Vorwort der Hg. »dem sozialgeschichtlichen Aspekt gewidmet«; es geht um den »konkreten Menschen als Individuum und als Mitglied von Gruppen und Kollektiven in den verschiedenen sozialen Bezügen« (p. V). *Ulrich Volp* stellt unter 2.1 »die rituelle Prägung des menschlichen Lebens« dar, wobei auffällt, dass in den knappen Ausführungen zum »frühen Christentum« (7 f.) das NT gar keine Rolle spielt. Unter 2.2 (»Der Mensch in seinen sozialen Bezügen«) informieren im Abschnitt 2.2.1 (»Alltag in Haus und Familie«, 9–52) neun Autorinnen und Autoren u.a. über das Haus, die Sexualität, Ernährung und Tischsitten, Feste und Feierlichkeiten, Kleidung und Schmuck sowie über »Familie als Bildspender« (*Christine Gerber*, 48–52); hier werden die ntl. Texte teilweise eingehend auf die jeweiligen Themen hin befragt. Es folgen Abschnitte über die einzelnen Lebensphasen des Menschen (2.2.2) und über die Bedrohungen des Lebens (2.2.3). Hier werden vor allem die Heilungsgeschichten als Belege für das Verständnis von Krankheit und Gesundheit (*Reinhard von Bendenmann/Josef N. Neumann*, 64–68) und von Behinderung bzw. Besessenheit (*J.N. Neumann*, 68–70, 71–74) herangezogen; nicht unproblematisch ist freilich die Feststellung, dass in der frühchristlichen Gemeinde anders als im Asklepioskult und in der antiken

Medizin »Krankheit allgemein als Wirkung dämonischer Einflüsse gedeutet« worden sei (72) – müßten dann nicht alle Heilungserzählungen Exorzismen sein?

In 2.2.4 erfährt man einiges über Freundschaften (*Alan Mitchell*, 75–78) und über das Vereinswesen (*Markus Öbler*, 79–86), mit hilfreichen Bezügen zum Urchristentum bzw. zu neutestamentlichen Aussagen. Unter 2.2.5 werden »Soziale Schichten und Gruppen« vorgestellt, gegliedert in die Themen »Reiche und Arme«, »Oberschicht und Unterschicht«, »Skaven und Freiglassene« (*Elisabeth Herrmann-Otto*, 86–90. 91–95. 95–99). Dass Jesus »die Ab- und Umwertung des Reichtums und der Reichen ... immer wieder in seinen Gleichnissen« vorgeführt habe, wird nur mit Mk 10,25 parr belegt (89); dass »erst« in den Paulusbriefen reiche Gemeindeglieder außerhalb Palästinas auftauchen (ebd.), ist eine zumindest mißverständliche Angabe. Der Satz »Jesus schärft die Hierarchie von Herren und Skaven als unumstößlich ein« (98) klingt so, als mache Jesus dazu programmatische Aussagen; vermutlich setzt er doch einfach die Gegebenheiten voraus, ohne sie zu kritisieren. *Werner Rieß* informiert über »Randgruppen: Banditen, Zöllner und andere« (100–104), u.a. mit dem Hinweis, die Zuordnung Jesu zu den »Wanderradikalen« sei nicht ohne Widerspruch geblieben (103).

Sehr informativ sind die Abschnitte 2.2.6 (»Das Dorf als Lebenswelt«, u.a. mit Ausführungen zum Verhältnis von Stadt und Land in Galiläa, in Syrien-Palästina und in Kleinasien [*Ulf Scharer*, *Jürgen Zangenberg*, *Michael Alpers*], 104–115) und 2.2.7 »Die Stadt als Lebensraum«. Hier skizziert *K.L. Noethlichs* Entwicklung und Institutionen der Städte des Mittelmeergebiets (116–123), *Christian Strecker* beschreibt »kulturelle Performanzen«, womit Theater, Spiel und Sport gemeint sind (123–127; aber ist Röm 7,15.19 aber wirklich »eine Resonanz des antiken Dramas«, im »Fokus einer breiten antiken Tradition«, so 124?). Dann werden zwölf wichtige Städte »im Profil« vorgestellt, alphabetisch geordnet von Alexandria bis Thessaloniki (2.2.7.3, 127–174), ergänzend weitere im NT erwähnte kleinasiatische Städte (174–177). Entsprechende Informationen erhält man natürlich auch aus entsprechenden Lexika, aber hier stehen sie doch sinnvoll beieinander.

Der dritte Teil von Band 2 ist Wirtschaft und Finanzen gewidmet (2.3, 178–198). Informativ sind hier vor allem die Abschnitte zu den Realia; *Peter Herz* stellt zur »Arbeitswelt« (186–189) u.a. fest, dass »Skaven in den meisten Regionen des kaiserzeitlichen Imperium Romanum zu keiner Zeit die Mehrzahl der Arbeitskräfte gestellt haben« dürften (189), und dann erfährt man sehr viel über die »Erwerbsmöglichkeiten« der Menschen, von der Landwirtschaft bis zum Bankwesen (190–198, mit einem knappen Ausblick auf das NT). Unter 2.4 folgen Informationen zu den »technischen Fertigkeiten und Wissenschaften« (199–222), zur Architektur und zum Bauwesen (*Achim Lichtenberger*, 2.4.1, 199–205), zum Transport von Waren und Personen auf dem Lande (*Anne Kolb*, 206–208) und auf dem Wasser (*Wiard Popkes*, 208–210), sowie zur Waffen- und Kriegstechnik (*Burkhard Meißner*, 211–214). *J. Neumann* und *R. von Bendemann* informieren über die Antike Medizin (2.4.4, 215–222).

In dem Abschnitt über das Bildungswesen (2.5, 223–248) erfährt man einiges über »Kommunikation und Sprache(n)« (*Peter Arzt-Grabner*, 223–227), *Peter Müller* informiert eingehend über Buchproduktion, Archive und Bibliotheken sowie über das Schulwesen (227–237). *R. von Bendemann* stellt knapp die »enzyklischen Wissenschaften« dar (238–241), also das, was man als »Bildung« im umfassenden Sinn bezeichnet; er betont, dass der Begriff »Schule« mit Blick auf die paulinische und die joh Literatur mit Zurückhaltung verwendet werden sollte (240). *R. Brucker* behandelt die rhetorische und philosophische Bildung (241–244); dass in Kol 2,8 mit dem im NT nur hier belegten Begriff »Philosophie« eine nicht näher charakterisierte Irrlehre (wohl im Sinne von

»bloße Menschenweisheit« bezeichnet ist (244), dürfte richtig sein, aber mancher Leser könnte sich doch fragen, warum der Autor des Kol in diesem Zusammenhang ausgerechnet diesen Begriff verwendet. Knapp, aber präzise informiert *F. Avemarie* über die jüdische Schriftgelehrsamkeit (244–248).

Lesenswert sind abschließend die beiden Teile von 2.6 (»Bilder und Kunst«): *Wolfgang Thiel* stellt die bildenden Künste dar (249–259), mit dem betonten Hinweis, es sei »verwunderlich«, dass im NT so gut wie nirgends von Künstlern und von Kunst die Rede ist, obwohl in dieser Zeit auch in Palästina von »einer deutlichen Zunahme auch an künstlerischer Aktivität« zu sprechen ist (258). *Joachim Braun* beschreibt Musik und Musikinstrumente (259–263); Aussagen wie 1 Kor 14,7 f. ließen erkennen, »dass Musik immer konkretere Bedeutung gewinnt«, während in Apk 18,22 »der Untergang einer Zivilisation« mit dem Verstummen der Musikinstrumente symbolisiert wird (262).

Im dritten Band des NTAK soll »das geistesgeschichtliche Umfeld« beschrieben werden, »in dem sich antike Menschen in neutestamentlicher Zeit bewegen« (Vorwort p. V). Der Abschnitt 3.1 steht unter der Überschrift »Weltanschauliche Richtungen und Gruppen« (1–78; das Stichwort im Untertitel des Bandes lautet »Weltauffassung«). *H. Rosenau* stellt die Schulen und Richtungen der hellenistisch-römischen Philosophie dar (1–21), *Hans Kloft* schreibt knapp über Mysterien/Mysterienkulte (21–26, mit der m.E. sehr berechtigten Feststellung, »die religionswissenschaftliche Schule habe beim Vergleich zwischen den Mysterien und dem Urchristentum die Übereinstimmungen und Übernahmen vielleicht übertrieben, doch werde jetzt der »Bogen in die andere Richtung hin« überspannt, 25). Unter 3.1.3 wird in acht Abschnitten die religiöse Vielfalt Palästinas dargestellt, von den Pharisäern bis zu den dort lebenden Nichtjuden (26–58); hier ist ein wenig schade, dass *Gabriele Faßbeck* im Abschnitt über »Die Essener und die Schriftfunde von Qumran« (36–40) nur andeutet, es gebe »in jüngster Zeit starke Unsicherheit in der Interpretation des Materials, die zu heftigen Kontroversen führt« (40 f.). *Kurt Erlemann* trifft in dem ebenfalls knappen Abschnitt »Propheten und Messias« (40–44) die wenig klare Feststellung, Jesus sei »von seinen Zeitgenossen zumindest teilweise als potenzieller königlicher Messias, als endzeitlicher Prophet oder als Sozialbandit wahrgenommen« worden, wobei er für alle Deutungen Belege nennt (43). *Knut Backhaus* informiert über Täufergruppen (44–47), *J. Zangenberg* über die Samaritaner und über Nichtjuden in Palästina (47–50.53–58), *Bernd Wander* über Gottesfürchtige und Proselyten (50–52).

Engelbert Winter stellt unter 3.1.4 »Die religiöse Vielfalt Kleinasiens« vergleichsweise knapp dar (58–65), von prähistorischer Zeit bis zum 3. Jh. n.Chr.; der mit zahlreichen Anmerkungen versehene Beitrag läßt einen Bezug zum NT kaum erkennen, der Herrscherkult wird als Stichwort gerade nur erwähnt (64; der Verweis auf ein späteres Kap. dazu [3.3.4 »Herrscherverehrung und Kaiserkult«] trägt wenig aus, weil auch dort der in Kleinasien intensiv praktizierte Kult kaum eine Rolle spielt). In Abschnitt 3.1.5 informiert *Peter Schneemelcher* über die historischen Ursprünge und die »Hauptlehren« der Gnosis (3.1.5, 65–73; ausdrücklich spricht er von Gnosis statt von »Gnostizismus«), und *Christoph Markschies* stellt die gnostischen Schulen und Strömungen dar (74–78); die Darstellungen sind abgewogen und sehr informativ, aber mögliche Bezüge des NT zur Gnosis werden weder erwähnt noch verneint.

Der große Abschnitt 3.2 steht unter der Überschrift »Weltanschauliche Themen« (79–150), ohne dass der Begriff »weltanschaulich« erläutert würde. Der erste Beitrag von *Johann Kreuzer* handelt von »Weltwahrnehmung und Weltbild« (79–88), von den Vorsokratikern bis zu Ptolemäus (aus dem NT wird nur Apk 21,1 erwähnt; auch im Abschnitt »Zeit- und Geschichtsbild« desselben Autors kommt das NT kaum vor,

»Stellen im NT« werden in beiden Fällen nicht genannt). Dagegen geht *Werner Kahl* in dem vergleichsweise sehr umfangreichen Abschnitt »Gott und göttliche Wesen« (88–109) ausführlich und mit vielen wichtigen Beobachtungen auf die ntl. Texte ein, die einen Bezug zum zeitgenössischen Gottesverständnis erkennen lassen. *H. Rosenau* stellt »Die Auffassung vom Menschen« dar (3.2.4, 114–122). Abschnitt 3.2.5 handelt von Tod und Auferstehung (122–133); *U. Volp* und *J. Zangenberg* behandeln die Realia (Begräbnis und Totenpflege), aber auch die Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele und der Totenaufstehung. *Peter Busch* stellt unter 3.2.6 »Wunder, Wundertäter und Magie« dar (133–137), unter intensiver Auslegung ntl. Texte; *Veit Rosenberger* erwähnt in Abschnitt 3.2.7 »Orakelwesen, Prophetie«, 137–143) die frühchristliche Prophetie zwar (1 Kor 14,5; Apg 13,1–3), geht aber nicht näher auf die Frage ein, welches Verständnis von Prophetie hier vorliegt. *Matthias Klinghardt* stellt unter 3.2.8 die »Hellenistisch-römische Staatsidee« dar (143–150), stark bezogen auf das symbolisch-politische Verständnis von $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ und $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha$.

Der ebenfalls umfangreiche abschließende Abschnitt 3.3 (151–253) trägt den Titel »Lebenspraxis in Kult und Ethik«. Eingangs bietet *Hermut Löhr* eine mit zahlreichen Fußnoten und einem sehr umfangreichen Literaturverzeichnis versehene eingehende Darstellung der (neutestamentlichen!) »Ethik und Tugendlehre« (3.3.1, 151–180); hier kommt der Bezug zur nichtchristlichen Lebenspraxis so gut wie nicht vor, aber für sich genommen handelt es sich um einen überaus lesenswerten Beitrag zur Diskussion über alle Aspekte ntl. Ethik. *Günter Röhser* stellt mit zahlreichen Bezügen zum NT »Tempel und Opferkult in der antiken Welt« dar (181–187); sehr detailliert sind die Darstellung des Jerusalemer Tempels durch *Heinz-Martin Döpp* (187–200) und der Beitrag von *Carsten Clausen* über »Die jüdische Synagoge« (200–210). Der schon erwähnte Beitrag zu »Herrscherverehrung und Kaiserkult« (*W.Chr. Schneider*, 210–217) stellt deren Entwicklung im hell. und römischen Raum dar; im jüdischen Bereich sei der erwartete Messias »strukturell ein Seitenstück zum vergöttlichten hell. Herrscher«, und das spiegele sich in der Darstellung des Einzugs Jesu in Jerusalem (215). Die Frage, warum der Herrscherkult erst in der Apk so nachdrücklich bekämpft wird und sonst im NT allenfalls implizit eine Rolle spielt, wird nicht gestellt.

Die weiteren Themen sind »Gebet« (*Niclas Förster*, 218–224), »Formen nicht-öffentlicher Frömmigkeit« bei Griechen und Römern (*R. von Bendemann/G. Faßbeck*, 224–229, darin die Feststellung, dass der neuzeitliche Begriff des »Privaten« der griech.-röm. Antike fremd gewesen sei, doch habe das »antike Haus ... den Raum der Entwicklung eines eigenen und relativ eigenständigen Zeichensystems« geboten, 228) und im antiken Judentum (*G. Faßbeck*, 229–234; hier werden vorab »Stellen im NT« genannt, auf die die VfIn dann aber nicht weiter eingeht – hätte es sich nicht gelohnt, auch auf die Formen nicht-öffentlicher Frömmigkeit im [Juden-]Christentum einzugehen?).

Etwas überraschend stehen am Ende die Themen »Mystik« (*G. Röhser*, 234–239), »Zahlenmystik und Gematrie« (*Vincenzo Petracca*, 240–243) sowie »Apologetik, Polemik und Mission« (244–253, Autoren sind *Christoph Stenschke u. Hgg.*). Röhser stellt zu 1 Kor 14,23 fest, »die Befürchtungen des Paulus wegen einer Verwechslung mit orgiastischen gr. Kulturen« seien »sachlich gesehen wohl unbegründet gewesen«, denn es habe sich in Korinth »nur um den etwas ungeordneten Versuch einer Teilnahme von nicht-jüd. Jesusgläubigen am himmlischen Kult des Gottes Israels und insofern keineswegs um eine chaotisch-rauschhafte Erfahrung« gehandelt (238) – wodurch sind wir über die gemeindlichen Verhältnisse in Korinth besser informiert als Paulus? Etwas überraschend ist auch die Aussage, das NT enthalte »bei aller grundlegenden Bedeutung

mystischer Erfahrungsformen auch einen grundsätzlich mystik-kritischen Akzent«, und zwar dort, »wo der mystische Vollzug der Himmelsreise auf Jesus Christus eingeschränkt« und »die Teilnahme der Gemeinde am himmlischen Kult und das Hinzutreten zum Thron Gottes (Hebr 4,16; vgl. 10,19) nur metaphorisch verstanden und auf das gelingende Miteinander in der Gemeinde hin ausgerichtet wird« (ebd.); ist der Glaube an die Erhöhung bzw. die »Himmelfahrt« Christi wirklich als Umdeutung bzw. Einschränkung der Vorstellung von der Himmelsreise (sc. der Seele?) zu verstehen? Der Beitrag zur Apologetik (mit dem Untertitel »Der Umgang mit der Religiosität der ›anderen«) stellt übersichtlich die wechselseitige Apologetik und Polemik von Heiden, Juden und Christen gegeneinander dar (vielleicht hätte hier im Literaturverzeichnis auch die einschlägige Monographie von H. Conzelmann erwähnt werden können, die sich exakt dieser Fragestellung widmet: Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit, Tübingen 1981; engl. Übers. von M.E. Boring unter dem Titel Gentiles – Jews – Christians. Polemics and Apologetics in the Greco-Roman Era, Minneapolis 1992).

Band 4 bietet die Inhaltsverzeichnisse der drei ersten Bände sowie Karten, Skizzen und (Schwarzweiß-)Fotos, die sich auf Bd. 1–3 beziehen, ferner Indices und Corrigenda. Überaus nützlich ist der ergänzend hinzugekommene Band 5. Darin sind die in Bd. 1–3 nur mit den Stellenangaben aufgeführten insgesamt 256 Texte aus der außerbiblischen Literatur in deutscher Übersetzung mit Angabe der verwendeten Ausgabe und mit kurzen Einleitungen versehen wiedergegeben; dieser Band, der buchstäblich »parallel« benutzt werden kann, erhöht den Wert des Gesamtunternehmens noch einmal ganz erheblich.

Bei einem so vielschichtigen Werk ein Gesamturteil zu fällen, ist praktisch unmöglich; die vorstehend genannten Kritikpunkte können als durchaus »zufällig« zustandekommen angesehen werden. Im ganzen ist das Unternehmen NTAK durchaus gelungen, auch wenn der Selbstanspruch bisweilen doch etwas hoch ist – so »neu«, wie hier bisweilen behauptet, sind die methodischen und inhaltlichen Ansätze nicht immer, und an manchen Stellen hätte es sich vielleicht gelohnt, auch auf alternative Forschungsergebnisse hinzuweisen, damit nicht – zumal in einem »Studienbuch« – der Eindruck entsteht, das Gesagte sei einfach »richtig«. Ein ernsteres Problem ist m.E. der Anspruch der »Interdisziplinarität«. Es ist richtig und sinnvoll, dass Vertreterinnen und Vertreter der unterschiedlichen Fächer ihre jeweils spezifischen Perspektiven einbringen und darstellen; aber dazu müßte doch auch der wechselseitige Austausch gehören. Jetzt entsteht an manchen Stellen der Eindruck, dass die Arbeitsfelder und -ergebnisse einfach nebeneinander stehen und dass es Aufgabe der Lesenden ist, sie gegeneinander abzuwägen und miteinander auszugleichen.

Andreas Lindemann

Ein Jahrgang umfaßt 4 Hefte mit je etwa 120 Seiten. Das Jahresabonnement kostet € 154,- für Institutionen, € 84,- für Privatpersonen, für Studenten € 44,-. Das Heft kostet im Einzelverkauf € 45,-. Alle Preise gelten jeweils zuzüglich Versandkosten.

Verlag: Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Postfach 2040, 72010 Tübingen.
Vertrieb erfolgt über den Buchhandel.

Die Theologische Rundschau veröffentlicht nur Originalbeiträge. Die Annahme zur Veröffentlichung erfolgt schriftlich und unter dem Vorbehalt, daß das Manuskript nicht anderweitig zur Veröffentlichung angeboten wurde. Mit der Annahme zur Veröffentlichung überträgt der Autor dem Verlag das ausschließliche Verlagsrecht. Das Verlagsrecht endet mit dem Ablauf der gesetzlichen Urheberschutzfrist. Der Autor behält das Recht, ein Jahr nach der Veröffentlichung einem anderen Verlag eine einfache Abdruckgenehmigung zu erteilen. Bestandteil des Verlagsrechts ist das Recht, den Beitrag fotomechanisch zu vervielfältigen und zu verbreiten und das Recht, die Daten des Beitrags zu speichern und auf Datenträger oder im Online-Verfahren zu verbreiten.

Manuskriptsendungen sind an Prof. Dr. Andreas Lindemann, An der Rebwiese 38, 33617 Bielefeld, Rezensionsexemplare sind ausnahmslos an den Verlag Mohr Siebeck, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, zu senden.

© 2010 Verlag Mohr Siebeck GmbH & Co. KG Tübingen

Die Zeitschrift und alle in ihr enthaltenen einzelnen Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen. Printed in Germany. Satz: Konrad Triltsch Print und digitale Medien GmbH, Ochsenfurt-Hohstadt; Druck: Laupp & Göbel, Nehren.

ISSN 0040-5698