⁹ So E. Dussel: *Catolicismo Popular*, Bd. 5, Bonum, Buenos Aires, 1970, S. 143 ff.

¹⁰ Dr. Nilson Faninis Bericht über Niteroi in Brasilien: *Gemeindegewachstum Weltweit*, 4, 1986, S. 12-17.

¹¹ *Bibliografía teológica commentada*, Istedet, Buenos Aires 1975 ff.

¹² *Schwarze Schafe der Mission: Die Gemeinde* 48, 1975.

Dr. Hans-Harald Mallau
c/o Baptist Theological Seminary
CH-8803 Rüschtikon

Das „Apostolische Glaubensbekenntnis“

Seine Herkunft, sein Inhalt und seine Bedeutung für uns

Glaubensbekenntnisse verstanden wir in der Geschichte unserer Gemeindebewegung bisher stets als zeugnishaften Ausdruck unseres gemeinsamen Glaubens gegenüber der Welt, nie aber als bindendes Glaubensgesetz. Sie beantworten die Fragen, die der Gemeinde von außen her gestellt werden, von deren Leben mit Gott aus. Darum sind sie – im Gegensatz zum ewig gültigen Wort Gottes – veränderbar, weniger ihrem Inhalt nach als in ihrer Form. Auch unser gegenwärtiges Glaubensbekenntnis, das wir mit allen deutschsprachigen Gemeinden unserer Benennung teilen, die „Rechenschaft vom Glauben“, will und kann nicht selbst verpflichtender Gegenstand des Glaubens für uns sein, wie seine Präambel ausdrücklich betont.

Dennoch stellt die „Rechenschaft vom Glauben“ ein wirkliches Novum in unserer Gemeindegeschichte dar. Die internationale Kommission, die sie in den Jahren 1974–77 erarbeitete, hat ihr nämlich das Apostolikum als Voraussetzung vorangestellt, um dadurch die Verbundenheit mit der übrigen Christenheit zu bekunden. In keinem anderen baptistischen Glaubensbekenntnis war das m. W. bis dahin geschehen. Im Gegensatz zur Liturgie der Landeskirchen hat

das Apostolikum weder in der Praxis der Gottesdienstgestaltung noch sonst im Gemeindeleben bei uns je eine Rolle gespielt. Maßgeblich war für uns immer nur die Heilige Schrift selbst, nicht deren zeitbedingte Auslegung.

Soll das nun anders werden, zumal der Text des Apostolikums später ja auch noch in den Anhang unseres Gesangbuches, der „Gemeindelieder“, aufgenommen wurde? Fast will es so scheinen, als ob mit dieser Entwicklung unter der Hand auch eine Bewußtseinsveränderung in eine Art Orthodoxie (= formale Rechtgläubigkeit) stattgefunden habe. Denn gewisse Textformulierungen des Apostolikums vermochten unter uns ja geradezu die Bedeutung eines Schibboleths (Richt. 12,6) zu erlangen. Besteht am Ende gar die Gefahr, daß sich die Lehrstreitigkeiten der Alten Kirche nun in unserem Gemeinderahmen wiederholen und das „Bekenntnis“ dabei mehr eine gegenseitig abgrenzende Funktion erhält, als daß es Ausdruck unserer persönlichen Christusverbundenheit und unserer Einheit untereinander ist?

Worum geht es bei dem sogenannten „Apostolischen Glaubensbekenntnis“ eigentlich? Woher stammt es, und was will es bedeuten?

Da gilt es zunächst, jene ernüchternde Tatsache klarzustellen, daß seine Entstehung absolut gar nichts mit den Aposteln des Neuen Testaments zu tun hat. Zwar wird in ihm neutestamentliches Gedankengut aufgenommen und verarbeitet, ja sogar zitiert, aber der Begriff der Apostolizität muß sich auf den Inhalt beschränken und bedarf sicher bei den Einzelaussagen jeweils einer sorgfältigen Prüfung, wie weit er überhaupt berechtigt ist. Bezüglich der Verfälschung kann davon aber keine Rede sein, und das trotz der schönen Legende von Pirmin, dem Gründer der Klöster Reichenau (724) und Murbach (728), der auch als erster den endgültigen Text in seinem Werk *De singulis libris canonicis scripturis* §18 überliefert. (Da der Wortlaut als bekannt vorausgesetzt werden kann oder doch leicht an den schon erwähnten Stellen nachgelesen werden kann, wird er hier nicht zitiert). Darüber hinaus stellt das „Apostolische Glaubensbekenntnis“ heute zwar das wohl

bekannteste und auch am meisten benutzte altkirchliche Symbol dar, aber es war eigentlich nie ein offizielles Bekenntnis der gesamten Christenheit. Die orthodoxen Kirchen haben es nicht und begegnen ihm erst in der Gegenwart auf ökumenischem Boden. Im Gegensatz zu allen anderen altkirchlichen Symbolen war es auch nie Gegenstand eines Konzilsbeschlusses. Es erwuchs vielmehr inoffiziell innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Doch selbst diese nahm es erst 1564 in den Catechismus Romanus und 1570 in das Missale Romanum (das Meßbuch) auf. In den lutherischen Bekenntnisschriften steht es neben zwei anderen altkirchlichen Bekenntnissen, dem Nicäno-Constantinopolitanum und dem Athanasium, als maßgeblich am Anfang.

Wie kam es nun zur Entstehung des Apostolikums?

Das ist eine lange Entwicklungsgeschichte, der wir nun nachgehen wollen. Wie schon erwähnt, haben wir die uns heute geläufige Textfassung erstmalig im 8. Jahrhundert in lateinischer Sprache vorliegen, und zwar im germanischen Bereich. Ihr liegt eine sehr viel ältere Vorform in Gestalt des Bekenntnisses der römischen Gemeinde (Romanum) zugrunde. Diese wurde vor allem unter dem Einfluß gallischer Bekenntnisformen (Gallicanum) erweitert und verändert und dürfte sich so im Zusammenhang mit dem Romaufenthalt Karls d. Gr. auch dort, wie überall im Westen, durchgesetzt haben. Das Romanum jedoch wird uns erstmalig in einem Brief des Marcell v. Ancyra an den Bischof Julius I. von Rom aus dem Jahre 337 überliefert. In griechischer Sprache findet sich dieser Text bei dem Kirchengeschichtsschreiber Epiphanius, seit 367 Bischof von Salamis auf Zypern, in lateinischer Übersetzung bei Rufin (um 400). Aber auch dahinter steht schon eine lange und komplizierte Entwicklung. Als nämlich die Apostel als Augenzeugen des neutestamentlichen Heilsgeschehens und ebenso deren unmittelbare Schüler alle verstorben waren, erwies es sich im Kampf gegen allerlei Irrlehren als notwendig, Sorge um die Reinerhaltung der Verkündigung zu

tragen. Das geschah vor allem durch die Formulierung eines feststehenden Taufbekenntnisses, das zwar in den verschiedenen Gemeinden keineswegs einheitlich aussah, aber im wesentlichen überall als Variation des einen Themas erscheint.

Ein solches Taufbekenntnis liegt uns als Bruchstück einer ägyptischen Liturgie u. a. in einem Papyrus etwa aus der Mitte des 2. Jahrhunderts vor. Es ist neungliedrig und dürfte wohl weitgehend die Grundform dieses Symbols verkörpern; es lautet:

„Ich glaube an Gott, (den) Vater, (den) Allmächtigen,
und an seinen eingeborenen Sohn, unseren Herrn, Jesus Christus,
und an den Heiligen Geist, und an (die) Auferstehung des Fleisches und eine heilige allgemeine Gemeinde.“

Dieses Taufsymboll wurde dann ergänzt durch die Einfügung eines Christushymnus, der im Stil von Phil. 2, 5 ff. seinen ursprünglichen Sitz im Leben der Gemeinde wohl im eucharistischen Dankgebet, also in der Anbetung beim Abendmahl hatte. (Ähnliche Gebete finden wir in der Didache, der sogenannten Zwölfapostellehre, zu Beginn des 2. Jahrhunderts). Dadurch trat dann im Romanum folgende Gestalt des Symbols zutage:

„Ich glaube an Gott, (den) Vater, (den) Allmächtigen,
und an Christus Jesus, seinen eingeborenen Sohn, unseren Herren,
der geboren (wurde) aus (dem) Heiligen Geist und Maria, der Jungfrau,
der unter Pontius Pilatus gekreuzigt und begraben (wurde),
am dritten Tage auferstanden (ist) aus (den) Toten,
emporgestiegen (ist) in die Himmel,
zur Rechten des Vaters sitzt,
woher er kommt, um Lebende und Tote zu richten.

Und an (den) Heiligen Geist,
eine heilige Gemeinde, Vergebung (der) Sünden, Auferstehung (des) Fleisches. Amen.“

Deutlich zeigt aber schon das alte Taufsymboll, so wie es uns in dem ägyptischen Papyrus vorliegt, eine bis dahin vorangegangene Entwicklung auf. Ursprünglich war es offenbar gar nicht trinitarisch, sondern binita-

risch (zweigliedrig) angelegt. Denn nur seine beiden ersten Artikel entsprechen einander. In ihnen geht es jeweils um ein persönliches Glaubensverhältnis wie im Neuen Testament, nicht um eine Anerkennung von Lehren. Beide Artikel enthalten jeweils ein volltönendes Bekenntnis:

„Gott, der Allmächtige“ (AT: Zebaoth; NT: Pantokrator) und „Jesus Christus (im Romanum noch umgekehrt), unser Herr“.

Beide Male wird dieses Bekenntnis in seiner Mitte unterbrochen durch die, an johanneische Formulierung anklingende, personale Wechselbeziehung „den Vater“ und „seinen eingeborenen Sohn“. Während dann der zweite Artikel seine Erweiterung durch den erklärenden Christushymnus erfuhr, fügte man später bei der Entwicklung vom Romanum zum Apostolikum dem ersten das im Osten (Jerusalem und Zypern) übliche „Schöpfer Himmels und (der) Erden“ in der Sprachform der alttestamentlichen Schöpfungsgeschichte hinzu. Der Grund für diese Ergänzung dürfte im Kampf gegen die gnostische Irrlehre gelegen haben; denn diese unterscheidet zwischen einem bösen Schöpfergott und einem guten Erlösergott. Es geht hier also um die Betonung der Einheit Gottes, der allmächtiger Schöpfer und Vater Jesu Christi zugleich ist.

Was nun den dritten Artikel betrifft, so kennzeichnet schon sein neuer Einsatz mit „ich glaube“ (im Romanum noch nicht) im Gegensatz zu dem einfachen „Und“ beim zweiten Artikel das wachgebliebene Bewußtsein um dessen späteres Zuwachsen und dessen Andersartigkeit überhaupt. Zudem unterscheidet das Apostolikum (nicht das Romanum) in seiner lateinischen Sprachform ganz klar ein Glauben „im Heiligen Geist“ (so wörtlich; in b abl) vom Glauben „an“ (in b acc) beim ersten Artikel. Und was dann folgt, sind lauter Glaubenswahrheiten, nicht mehr die göttliche Person selbst. Sie sind eigentlich nicht Glaubensgegenstand, sondern Erklärung dessen, was der heilige Geist ist und wirkt, wodurch er sich kund macht und was der Gläubige durch den Heiligen Geist empfangen hat.

Da wird zunächst die Gemeinde (ecclesia) genannt (in der ägyptischen Taufliturgie

bildete sie noch den Schluß der Aufzählung). Als heilig wird sie bezeichnet, weil sich in ihr der heilige Geist als gegenwärtig erweist. Allgemein (= katholisch) nennt sie das Romanum noch nicht; diese Bezeichnung kommt wieder unter dem Einfluß des Ostens (Ägypten und Jerusalem) hinzu, in dem der arianische Streit um das Trinitätsdogma im 4. Jahrhundert diese Einheit besonders gefährdete. Gegenüber der ursprünglich wohl östlichen Betonung der „Auferstehung des Fleisches“ (dort steht in keiner Fassung „Leib“ oder gar die moderne Veränderung „der Toten“!) ergänzt der Westen nun das ihm geläufigere „Vergebung der Sünden“ (so schon Hippolyt v. Rom um 215). Denn der Westen denkt eben juristisch über die Fruchtauswirkung des Heilswerkes. Beide Begriffe, und ebenso der im Apostolikum (nach Jerusalemer Vorbild) später noch ergänzte „und ewiges Leben“, sind gut neutestamentlich fundiert. Allerdings hat die heute weitgehend durch die Übersetzung „Tote“ kaschierte Betonung „des Fleisches“ in dieser Zuspitzung nur eine sehr schwache und sogar fragwürdige Grundlage im Neuen Testament. Als letzte Ergänzung enthält dann das Apostolikum das dem Gallicanum entstammende „Gemeinschaft der Heiligen“. Dabei bleibt es grammatikalisch unklar, ob es sich dabei um heilige Personen (Christen oder Engel) handelt oder um die Anteilnahme an heiligen Dingen, die der Herr gibt (Evangelium, ewiges Leben im Geist oder auch Taufe und Abendmahl). –

Auf diese Weise wurde natürlich im ersten wie im dritten Artikel die ursprüngliche Dreizahl der Glieder in der ägyptischen Taufliturgie zu einer Vierzahl erweitert (im dritten Artikel schon im Romanum; im ersten erst durch das Apostolikum). Schließlich wuchs sich der dritte Artikel im Apostolikum sogar zu einer Sechszahl aus, deren erstes Glied, der „Heilige Geist“ auf solche Weise auf fünffache Weise erläutert und konkretisiert wurde.

Wie sieht nun die biblische Fundierung dieses Taufbekenntnisses als Rahmen aus? Daß im ersten Artikel alttestamentliche Sprache aus 1. Mose 1 anklingt und in der Vater-Sohn-Beziehung johanneische Formulierung aufleuchtet, wurde bereits er-

wähnt. Aber schon die Wendung „Ich glaube an“ sowie erst recht der Begriff „eingeborener Sohn“ erinnert an Worte wie Joh. 3, 15 f.; 5, 19 f.; 1. Joh. 4, 9 u. dgl. „Jesus Christus als der Herr“ scheint dagegen an die typische Ausdrucksweise des Paulus anzuknüpfen, etwa in Röm. 1, 4; 1. Kor. 12, 3; 2. Kor. 4, 5; Phil. 2, 11. – Vom Glauben an den Heiligen Geist oder in diesem ist im Neuen Testament allerdings nicht die Rede, auch nicht in den trinitarischen Stellen Mat. 28, 19 oder 2. Kor. 13, 13. Von der Stelle 1. Kor. 12, 9 muß man gleichfalls absehen, denn darin geht es um die besondere Gabe des Glaubens oder der Treue, die der Heilige Geist schenkt, nicht aber um Glauben an diesen selbst. Biblische Belege gibt es zwar viele für die Einheit der Gemeinde; diese wird aber im dritten Artikel des Bekenntnisses gerade nicht betont. Bei ihrer Heiligkeit mag vielleicht an Eph. 5, 25 ff. zu denken sein, aber ihre Katholizität wird im Neuen Testament nirgends bezeugt. 2. Kor. 13, 13 und Phil. 2, 1 kennen wohl eine Gemeinschaft des Heiligen Geistes, aber keine „der Heiligen“. Die „Vergebung der Sünden“ findet dagegen häufig Erwähnung im Neuen Testament in allen seinen Teilen, auch die Auferstehung, jedoch nie in Verbindung mit dem „Fleisch“. Sehr oft kommt schließlich noch das „ewige Leben“ im gesamten Neuen Testament vor, besonders häufig aber bei Johannes (z. B. Joh. 3, 15. 36).

Welche Bedeutung kommt aber in diesem Zusammenhang dem Hymnus zu?

Hier gilt es vor allem festzuhalten: Es geht nicht ums Bekenntnis, sondern um Anbetung! Wer Gott ist, das erkennt man an seiner Schöpfergröße und an seiner Vaterschaft in Christus. Wer der Geist ist, das wird sichtbar an den Auswirkungen im Gemeindeleben und führt zur frohmachenden Hoffnung voll Heilsgewißheit. Wer aber der Herr Jesus Christus ist, das bekundet sein Erdenleben in Niedrigkeit und seine Erhöhung zur Herrlichkeit. Wird hinter dem Taufbekenntnis die Entwicklung des trinitarischen Denkens sichtbar, so schlägt sich in der Einfügung des eucharistischen Dankgebetes bereits das Schema für die spätere Zweinaturenlehre (Jesus zugleich

wahrer Mensch und wahrer Gott) nieder. Die Gottheit Jesu wird dabei betont durch den Rahmenteil des zweiten Artikels, der zum Taufbekenntnis gehört; seine Menschheit mit Erniedrigung und Erhöhung führt der Hymnus aus.

Für den ersten Blick mag es nun so scheinen, als ob der Hymnus eine komplette Zusammenfassung aller neutestamentlichen Aussagen über Jesus liefere. Aber weit gefehlt! Davon kann gar keine Rede sein. Dafür müssen wir viel zu viele zentrale Verkündigungsmomente vermissen. So begegnet uns hier z. B. die für Jesus im Neuen Testament typische Heilandsbezeichnung (griech. *soter* = Retter) nicht, obwohl diese doch im urchristlichen Bekenntnis – etwa bei der Deutung des bekannten Fischsymbols – durchaus geläufig war. Überhaupt gibt es im Hymnus keinen Hinweis auf Jesu Reden und Wirken, noch daß sein Leiden „für uns“ geschah, obwohl das gerade für Paulus das überaus stark betonte Zentralanliegen bildete. Die einzige Folgerung, die aus seinem Sterben gezogen wird, findet sich im dritten Artikel über den Geist, da aber ohne Bezugnahme auf Jesus und auch ohne Hinweis auf unsere persönliche Betroffenheit. Man hat den Eindruck, als stünden sich dort „Heiliger Geist“ und „Gemeinde“ wie eine Gleichung gegenüber, wobei dann letztere (und nicht etwa der Geist) als Heilsanstalt in der Welt ausgelegt würde durch die geradezu symbolhaft anzusehenden vier folgenden Glieder des dritten Artikels.

Auch über Jesu Präexistenz oder über seine Schöpfungsmittlerschaft, die doch beide im Neuen Testament wiederholt Erwähnung finden, steht nichts da; gleichfalls nicht über die in vielen Schriftbeweisen angeführte Erfüllung prophetischer Verheißungen in Christus. Von seiner Bewährung im Gehorsam ist keine Rede. Ebenso fehlt jeder Hinweis auf die versöhnende oder sühnende Kraft seines Sterbens u. v. a. mehr. Das mag uns befremden, zeigt aber gerade die Begrenztheit und zugleich die Situationsbedingtheit eines solchen Bekenntnisses und erst recht eines derartigen Lobpreises auf. Vor allem letzterer ist weit davon entfernt, ein für alle Zeiten gültiges Kompendium der Dogmatik sein zu wol-

len; erst recht bedeutet er keinen zusammenfassenden Bibelpersatz.

Vergleichen wir nun die Formulierungen des Hymnus im Apostolikum mit denen des Romanums – eine weitere Vorstufe liegt uns bisher ja literarisch nicht vor –, so stellen wir auch hier eine ähnliche Entwicklung fest wie schon früher beim Bekenntnisrahmen. Das Romanum erfährt bereits bei der Frage nach Jesu Abstammung eine deutliche Veränderung. Hatte es zuvor noch geheißen „der geboren wurde aus dem Heiligen Geist und Maria, der Jungfrau“, so differenziert das Apostolikum und wird dabei durch seine Änderung biblischer: „der empfangen wurde durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria“. Aber eine Entwicklung hin zum Begriff der Gottesmutter oder der Gottesgebärenden liegt noch nicht vor; sie ergibt sich erst später, obwohl hier, durchaus im Sinne von Mat. 1, 22, die dort zitierte Stelle Jes. 7, 14 in ihrer Deutung auf eine Jungfrau ausdrücklich aufgenommen wird.

Auch die Leidensaussage wird im Apostolikum näher entfaltet durch Einfügung von „gelitten“ und „gestorben“. Als problematisch gegenüber den Aussagen des Neuen Testaments erweist sich allerdings der weitere Zusatz „niedergefahren zur Hölle“. Die neuere Übersetzung „hinabgestiegen in das Reich des Todes“ versucht das zwar abzuschwächen, ist aber leider nicht korrekt. „Inferna“ meint nun einmal im Kirchenlatein den Verdammungsort (auch Dante versteht das so in seiner Göttlichen Komödie). Für einen dortigen Aufenthalt Jesu aber gibt es keine eindeutige biblische Aussage. Entstanden ist diese Formulierung vielleicht als Pendant der Erniedrigung zum „aufgefahren in den Himmel“, in dem uns wieder johanneische Sprache begegnet. Zum Schluß hin enthält der Hymnus im Apostolikum eigentlich kaum noch Ergänzungen. Lediglich die Einfügung „Gottes“ und „des Allmächtigen“ kommt zur Rechten des Vaters hinzu, offenbar in Anlehnung an die Formulierung des ersten Artikels. Natürlich steht auch hier die Begrifflichkeit des im Neuen Testament gern zitierten Ps. 110, 1 im Hintergrund des Sitzens zur Rechten des Vaters.

Wie sieht es nun im Hymnus mit der bibli-

schen Fundierung der einzelnen Aussagen aus? Sicher geht das Wort von der Empfängnis durch den Heiligen Geist und der Geburt durch eine Jungfrau auf Stellen wie Mat. 1, 20 oder Luk. 1, 27 zurück. Die Darstellung des Leidens und Sterbens Jesu am Kreuz unter Pontius Pilatus findet sich breit ausgeführt in allen Evangelien, auch die seines Begräbnisses. Nur wird letzteres, als eine Dokumentation für die Wirklichkeit des Totseins, von Paulus in 1. Kor. 15, 3f. noch besonders betont. Auch der Auferstehungshinweis findet sich dort; er klingt im Hymnus vor allem an Luk. 24, 46 an. Jesu Himmelfahrt wird vor allem in Luk. 24, 51 und Apg. 1, 9–11 berichtet; doch auch Joh.-Stellen wie Kp. 3, 13; 6, 62; 20, 17 und Paulus in Eph. 4, 8. 10 kennen sie. Vom Sitzen zur Rechten sprechen Mark. 14, 62; 16, 19 sowie Kol. 3, 1 oder auch Hebr. 1, 3; 10, 12; 12, 2; und sein Kommen zum Gericht entspricht Offb. 1, 7 u. ä.; 2. Tim. 4, 1; 1. Petr. 4, 5. – Die besondere Problematik bezüglich der „Höllenfahrt Jesu“ fand schon Erwähnung. Vielleicht leuchten dabei Stellen wie Röm. 10, 7; Eph. 4, 9; 1. Petr. 3, 19; 4, 6 oder auch Offb. 1, 18b; Mat. 12, 40; Apg. 2, 24 f. im Hintergrund auf.

Der Hymnus wurde jedoch durch die verschiedenen Einfügungen nicht nur erweitert, sondern auch in seiner Akzentgebung beträchtlich verändert. Aus zwei oder, wenn man so will, drei Aussagen der Erniedrigung wurden deren sieben; aber die vier Aussagen über die Erhöhung blieben ziemlich unverändert bestehen. Damit aber veränderte sich das Gewicht der Betonung von der Erhöhung auf die Erniedrigung und dabei wieder auf Jesu Todesleiden. Trotzdem gewinnt die Person Christi nicht die Nähe des liebenden Heilandes für die Gläubigen wie im Neuen Testament, sondern sie mündet aus in der Betonung des hoheitsvollen Richters über die Welt und ihre gesamte Menschheit, sie wird also zur Drohgestalt. Ist das noch neuteamentliche Verkündigung? Die Offenbarung des Johannes jedenfalls, die doch am eingehendsten von den zukünftigen Katastrophen spricht, erkennt selbst im Richter immer noch „das Lamm“ und endet nicht mit Schrecken, sondern im Jubel.

Ziehen wir schließlich das Fazit aus all die-

sen Betrachtungen über das Apostolikum und seinen Entstehungsprozeß, dann begegnet uns darin sicher ein altkirchliches Bekenntnis von respektabler Höhenlage. Darin übertrifft es bei weitem alle anderen Bekenntnisformulierungen alter und neuer Zeit. Aber es erschöpft weder die biblischen Aussagen, noch hat es immer eine gesunde Schriftgrundlage. Es versucht, von allem etwas zu bieten, was die verschiedenen theologischen Strömungen im Neuen Testament angeht; aber es hat – und das liegt wohl in den während seiner Entstehungszeit herrschenden Strömungen begründet – ganz Entscheidendes übersehen oder schon vergessen.

Nun sollte man vor allem den Hymnenteil nicht überfordern, sondern bedenken, daß es dort weniger um Bekenntnisaussagen als um Anbetung geht. Gebetsformulierungen sind keine dogmatischen Schlagworte; man sollte sie auch nicht zu solchen machen. Wenn es aber um Fragen der Lehre geht, dann sollten wir lieber die Bibel selbst befragen und uns von ihr die Antworten holen anstatt von altkirchlichen Bekenntnissen. Bleiben wir weiterhin konsequent und ruhig beim reformatorischen Prinzip sola scriptura – allein die Schrift als Grundlage! Damit fahren wir am besten; denn sie genügt wirklich voll und ganz.

Siegfried Straub

Quintusstr. 34

3030 Walsrode

Buch- besprechungen

Hans Werner Dannowski, Kompendium der Predigtlehre. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1985, 168 S., Kt. 19,80 DM (ISBN 3-579-00215-5).

D. will einen Überblick über die wichtigsten Fragenkreise der Homiletik und die dabei vertretenen Positionen bieten; und das gelingt ihm ausgezeichnet. Der Aufbau folgt den bekannten Journalistenfragen: „Was ist die Predigt? Wer predigt? Worüber – wo – wem – wie wird gepredigt?“ Der Verfasser bedauert (im Vorwort), keine eigene „Geschichte der Predigt“ mitliefern zu können; aber die Lücke wird durch eine Fülle von Hinweisen auf verschiedene Ansätze und durch die gute Durchgliederung weitgehend kompensiert.

Selbstverständlich merkt man der Darstellung den protestantisch-landeskirchlichen Kontext an – hinsichtlich Fragestellungen, Theologie (Ekklesiologie), Situation, Erfahrungen, Literatur und Zielsetzungen. Das mindert jedoch keineswegs den Wert auch für den freikirchlichen Benutzer. Man kann aus dem Buch viel lernen, z. B. über den Predigthörer (seine Erwartungen, sein Verhalten, eine hörerorientierte Predigtweise), über Kommunikationsforschung und Handlungstheorie in bezug auf die Predigt oder über die erzählende Predigt. D. bringt dabei nicht einfach nur seine Ansichten, sondern will über die verschiedenen Positionen informieren, eben ein Kompendium der Lehre bieten. Dem dienen auch die spezifischen und die allgemeinen Leseempfehlungen.

Von besonderem, weil grundlegendem Interesse ist sicher das erste Kapitel „Was ist die Predigt?“ Hier fließen theologische und empirische Beobachtungen zusammen; das Theologische hätte man sich noch ein-