



# Theologische Handreichung und Information

für Lehre und Praxis der lutherischen Kirche

Herausgegeben vom Dozentenkollegium des  
Lutherischen Theologischen Seminars Leipzig  
19. Jahrgang • August 2002 • Nr. 3

- 
- INHALT:
- Bernhard Knieß:  
Schrieb Mose den Pentateuch? (2. Teil und Schluss)
- UMSCHAU:
- Die biblische Bedeutung der Handauflegung (H. Stallmann)
  - Vorlesungsverzeichnis des Luth. Theol. Seminars (WS 2002/03)
- 

## Lohn und Belohnung

Die Kinder Gottes tun mit fröhlichem Willen das Gute umsonst. Sie suchen keine Belohnung, sondern allein die Ehre und den Willen des Vaters. Sie sind bereit, das Gute zu tun, auch wenn – um den unmöglichen Fall anzunehmen – es weder das Himmelreich noch die Hölle gäbe. Dies, glaube ich, ist hinlänglich bewiesen schon allein aus dem **einen** Ausspruch Christi: „Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters, ererbet das Reich, das euch bereitet ist von Anbeginn der Welt“ (Mt 25,34). Wie sollten sie das verdienen, was schon ihnen gehört und bereitet ist, ehe sie wurden? So dass wir richtiger sagen müssten, das Reich Gottes verdient vielmehr uns, seine Besitzer, [als umgekehrt]... Denn das Reich **wird** nicht bereitet, sondern es **ist** bereitet. Die Kinder des Reiches aber werden bereitet, nicht sie bereiten das Reich. Das heißt: Das Reich verdient die Kinder, nicht die Kinder das Reich. So verdient und bereitet auch die Hölle... ihre Kinder, wie Christus sagt (Mt 25,41): „Geht hin, ihr Verfluchten, in das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln.“

Was wollen dann die Worte, welche das Reich verheißen, die Hölle androhen? Weshalb wird denn in der ganzen Schrift so oft das Wort „Lohn“ wiederholt? „Dein Werk hat seinen Lohn“ (2Chr 15,7); „Ich bin dein sehr großer Lohn“ (1Mose 15,1); oder: „Welcher geben wird einem jeden nach seinen Werken“ (Röm 2,6); und Paulus sagt: „Die mit Geduld in guten Werken trach-

ten nach dem ewigen Leben“ (Röm 2,7) und viele ähnliche Stellen. Darauf ist zu antworten: Durch dies alles wird nichts bewiesen, als die Folge des Lohnes und keineswegs die Würdigkeit des Verdienstes. Nämlich, dass diejenigen, welche Gutes tun, es nicht aus knechtischer, lohnsüchtiger Gesinnung um des ewigen Lebens willen tun. Aber „das ewige Leben suchen“, heißt, sie sind auf dem Wege, auf dem sie zum ewigen Leben gelangen und es finden. So dass „suchen“ bedeutet, mit Fleiß danach trachten und mit unablässiger Anstrengung sich um das bemühen, was auf ein gutes Leben zu folgen pflegt. Es wird aber in der Schrift angekündigt, dass nach einem guten oder bösen Leben dies [Lohn oder Strafe] eintreten und folgen wird, damit die Menschen unterwiesen, aufgeweckt, gereizt und geschreckt werden. Denn wie durch das Gesetz Erkenntnis der Sünde kommt (Röm 3,20) und Erinnerung an unser Unvermögen, aber nicht daraus folgt, dass wir etwas vermögen: So geschieht auch durch diese Verheißungen und Drohungen eine Erinnerung, durch welche wir belehrt werden, was auf die Sünde und auf unser Unvermögen - das uns durch das Gesetz gezeigt worden ist - folgt; nicht aber wird durch dieselben unserem Verdienste irgend eine Würdigkeit zugeschrieben.

Martin Luther, De servo arbitrio [Vom geknechteten Willen], 1525, zit. nach: Walch<sup>2</sup> 18,1809f

## Schrieb Mose den Pentateuch? (2. Teil)

### Acht Hauptargumente gegen die mosaische Verfasserschaft

Im 1. Teil unseres Beitrages (vgl. THI 2002/2) zur Frage der Verfasserschaft der 5 Bücher Mose (Pentateuch) wurden zunächst biblische Gründe **für** eine Verfasserschaft des Mose vorgestellt. Jetzt sollen acht Hauptargumente genannt und kritisch kommentiert werden, die **gegen** Mose als Autor des Pentateuch vorgebracht werden.<sup>1</sup> Die Kritik an diesen acht Argumenten kommt traditionell aus dem bibeltreuen Lager<sup>2</sup>, z.T. aus dem Judentum<sup>3</sup> und auch - unter Beibehaltung einer kritischen Gesamthaltung - aus dem kritischen Lager.<sup>4</sup>

#### 1. Mangelndes Selbstzeugnis der Schrift bzw. Fehlen einer Unter- oder Überschrift

Dieses Argument versucht, den positiven Befund zur mosaischen Verfasserschaft<sup>5</sup> mittels einer Argumentation aus dem Schweigen abzuschwächen. Wenn man schon [solche] beweisschwachen Argumente aus dem Schweigen bemüht, dann wäre in Übereinstimmung mit dem Schriftbefund darauf hinzuweisen, dass:

(1) sämtliche Schreibbefehle und Zeugnisse vom Schreiben innerhalb des Pentateuch nie mit einem anderen als Mose verbunden werden,

(2) in der gesamten Schrift nicht im Entferntesten daran gedacht wird, dass ein anderer als

Mose die Verantwortung für die Abfassung des Pentateuch trägt und

(3) dass weder die Bibel noch die Tradition den Eindruck stützen, der Pentateuch sei in einem Jahrhunderte dauernden Überlieferungsprozess entstanden.

#### 2. Existenz von Post- und A-Mosaica [= nachmosaische und nichtmosaische Stücke]

Die Behauptung, dass bestimmte Verse nicht von Mose stammen könnten, hatte früher [großes] Gewicht. Abgesehen vom Bericht über Moses Tod (5Mose 34,5-12), der als späterer Nachtrag nicht an der Gesamtverfasserschaft Moses rüttelt, liegen nach konservativer Einschätzung nur wenige<sup>6</sup> oder keine<sup>7</sup> Postmosaica vor. Einige Beispiele:

- In 1Mose 12,6 und 13,7 unterstellt man, dass der nachmosaische Schreiber andeuten wollte, dass die Kanaaniter (und Peresiter) nun nicht mehr im Lande wohnten. „Damals“ sagt aber nichts über die Gegenwart, im Sinne von „damals, aber heute nicht mehr“ (vgl. Jos 14,11). Beide Stellen begründen nur, warum Abram Kanaan nicht sofort in Besitz nehmen konnte.<sup>8</sup>

- Der Vergleich mit Ri 18,29 zeige, dass 1Mose 14,14 frühestens am Ende der Richterzeit verfasst sein könne. Doch selbst wenn erwiesen wäre, dass beide Texte von derselben

<sup>1</sup> E. Zenger u.a., Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, S.88-103 erwähnt nur noch die Argumente 3-8.

<sup>2</sup> C. F. Keil, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die kanonischen (seit 1859: und apokryphischen) Schriften des AT, Gütersloh <sup>3</sup>1873. W. Möller, Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Moses, Bad Salzungen 1931, sowie: Einleitung in das Alte Testament, Zwickau 1934. O.T. Allis, The Five Books of Moses, 1943, (Philadelphia <sup>2</sup>1949). E. J. Young, An Introduction to the Old Testament, Grand Rapids/Michigan <sup>2</sup>1954. M. G. Unger, Introductory Guide to the OT, Grand Rapids 1973. G. L. Archer, Einleitung in das Alte Testament (amerik. Originaltitel: Old Testament Survey, 1964/74), Bad Liebenzell 1987. S. R. Külling, Zur Datierung der Genesis P-Stücke (Dissertation), Kampen: 1964, sowie; Fundamentum 3 (1981), S. 30-47 (bes. Literaturverzeichnis S. 44-47); C. Rogers, Die Entstehung des Pentateuch, in: Fundierte Theologische Abhandlungen, Bd. 3, Wuppertal 1985, S. 7-63.

<sup>3</sup> B. Jacob, Das erste Buch der Tora, Genesis übersetzt und erklärt, Berlin 1934 und New York 1974. Jacob behandelt die kritische Meinung sehr ausführlich und bringt starke Beweise dagegen, obwohl er die mosaische Verfasserschaft ablehnt. C. H. Gordon, Higher Critics and Forbidden Fruit, in: Christianity Today 4 (1959). Der jüdische Gelehrte Gordon, der sich nach dem 2. Weltkrieg aus wissenschaftlichen Gründen von der Quellenscheidungstheorie distanzierte, behauptet in diesem Artikel, dass niemand die veraltete Quellentheorie aufgeben will, da diese Theorie immer noch Kriterium interkonfessioneller akademischer Anerkennung ist. Gordon versucht dann anhand der Archäologie die verschiedenen Schwächen der Quellentheorie aufzudecken. U. Cassuto, The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch, Jerusalem 1961, sowie: A Commentary on the Book of Genesis I-II, Jerusalem 1961-64, bestreitet vehement die argumentative Basis der Quellentheorie und vertritt die Einheit des Pentateuch. Als Entstehungszeit postuliert er die davidisch-salomonische Ära. M. H. Segal, The Pentateuch its Composition and its Authorship and other Biblical Studies, Jerusalem 1967, wendet sich ausführlich gegen die Quellentheorie und vertritt die Position, dass der Pentateuch im Großen und Ganzen auf Mose zurückgeht.

<sup>4</sup> B. D. Erdmans, Alttestamentliche Studien I-IV, Gießen 1908-1912, wies in einer sehr detaillierten Prüfung der Quellentheorie auf viele Schwachpunkte hin. F. Dornseiff, Kleine Schriften I, Berlin 1959, S. 203-329, wendet sich in seinen Untersuchungen gegen die Kriterien der Quellenscheidung und vertritt die Einheit des Pentateuch. R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch, in: BZAW 147, Berlin/New York 1977; vgl. dazu auch: Journal for the Study of the Old Testament, 3 (1977), sowie: R. Rendtorff, Das Alte Testament, Eine Einführung, Neukirchen-Vluyn 1983, der die Vier-Quellentheorie als unhaltbar ablehnt. R. N. Whybray, The Making of the Pentateuch. A Methodological Study, Sheffield 1987, greift die Grundlagen der Quellentheorie an und lehnt auch andere auf Literarkritik beruhende Konzeptionen der Pentateuchentstehung ab. Für ihn ist der Pentateuch das Werk eines Autors aus dem 6. Jahrhundert v.Chr. (Näheres bei: Houtman, S. 236ff. 240). C. Houtman, Der Pentateuch. Die Geschichte seiner Erforschung neben einer Auswertung, Kamen 1994, schließt nach ausführlicher Diskussion auf S. 419: „Im Lichte oben genannter Betrachtungen meinen wir behaupten zu können, dass die Quellentheorie keine befriedigende Antworten auf die Entstehung des Pentateuch zu leisten vermag.“

<sup>5</sup> Vgl. den 1. Teil dieses Beitrages in: THI 2002/2 unter dem Abschnitt „Das Zeugnis der Bibel“.

<sup>6</sup> Konservative Gelehrte wie: Young, S. 64f, 77f, 95f, 106f, bestreiten z.B., dass 1Mose 12,6; 13,7.18; 14,14; 22,14; 23,19; 36,31; 2Mose 6,26f; 5Mose 1,1 spätere Ergänzungen seien. Ähnlich zurückhaltend äußert sich W. Möller, Grundriss für alttestamentliche Einleitung, Berlin 1958, S. 30, 40f, 103ff.

<sup>7</sup> Vgl. H. J. Koorevaar, De Post-Mosaica in het boek Genesis, (Dissertation), Evangelische Faculteit in Heverlee 1986. Er bestreitet mit Ausnahme von 5Mose 34,5-12 jegliche Existenz von Postmosaica im Pentateuch.

<sup>8</sup> U. Cassuto, Commentary on Genesis, Bd. II, S. 327.

Stadt Dan sprechen<sup>9</sup>, ist 1Mose 14,14 als Aktualisierung eines Abschreibers erklärbar.<sup>10</sup>

- Die Behauptung, der Ausdruck „ehe Israel Könige hatte“ (1Mose 36,31) könne unmöglich vor der Zeit Sauls geschrieben sein, ist wegen 1Mose 17,6 und 5Mose 17,14-20 nicht zwingend.<sup>11</sup>

- Die Verwendung der Phrase „jenseits des Jordan“ zur Bezeichnung des Ostjordanlandes (1Mose 50,10f; 4Mose 22,1; 32,32; 35,14; 5Mose 1,1,5; 4,46) gilt oft als Indiz dafür, dass der Autor sich im Westjordanland und damit in der Zeit nach Mose befindet. Während Young die Phrase als terminus technicus für Transjordanien betrachtet<sup>12</sup>, behauptet Lilley, dass sie unabhängig vom geographischen Standpunkt des Sprechers für die Ost- oder die Westseite des Jordan gebraucht wurde. Die Verwendung für das Ostjordanland rühre hauptsächlich von der dichten Besiedlung der Ostseite, nicht von einem angenommenen westlichen Standpunkt her.<sup>13</sup>

- Da die Wendung „bis auf den heutigen Tag“ (5Mose 3,14) nichts über den Zeitabstand zwischen Ereignis und Abfassung aussagt, ist der Rückschluss auf nachmosaische Verfasserschaft unzulässig.

- Nach historisch-kritischem Verständnis gilt 5Mose 17,14-20 oft als Anachronismus, da sonst das Verhalten Samuels in 1Sam 8,6ff sowie das samuelische Königsgesetz in 1Sam 10,25 unerklärlich wären. Stattdessen müsse man 5Mose 17,14-20 als Reaktion auf das Königtum Salomos interpretieren. Nach dem vorliegenden Text ist 5Mose 17,14-20 aber prophetische Rede Moses in Übereinstimmung mit 1Mose 17,6. Die negative Reaktion Samuels auf das Begehren Israels nach einem König in 1Sam 8,6f erklärt sich am besten als Kritik an deren Assimilierungstendenz [= Anpassungstendenz] an das Heidentum (vgl. 1Sam 8,5+ 19f) und Ergänzung zum Königsgesetz des Mose. Während Mose die Verantwortung des Königs betont, rückt Samuel das Recht des Königs und die Pflichten des Volkes gegenüber dem König ins Zentrum (1Sam 8,11-18; 10,25). Somit reagiert 5Mose 17,14-20 nicht

auf das Königtum Salomos, sondern Salomo missachtete 5Mose 17,14-20.

- 2Mose 33,11; 4Mose 12,3 u.ä. Stellen werden oft als A-Mosaica [= nichtmosaische Stücke] gewertet, weil man annimmt, dass Mose sich selbst nie so gelobt hätte. Als Tatsachenbericht ist 2Mose 33,11 aber nicht anstößig, und in 4Mose 12,3 sollte „*anaw*“ besser übersetzt werden mit „geplagt“ (2Mose 18,11ff; 5Mose 1,12; Ps 106,7-33) statt „demütig“.<sup>14</sup>

---

### 3. Wechsel der Gottesnamen

---

Bis heute behaupten Befürworter der Quellentheorie, dass der Wechsel der Gottesnamen *Jahwe/Elohim* auf die unterschiedliche Herkunft der jeweiligen Textteile hinweise.<sup>15</sup> Die Durchführung einer exakten mechanischen Trennung der Quellen anhand der Gottesnamen hat sich jedoch als unmöglich erwiesen. So haben sog. E- und P-Stücke<sup>16</sup> auch den Gottesnamen *Jahwe* (E: 1Mose 15,1f+ 7f; 20,18; 22,14ff; 28,21; P: 1Mose 7,16; 17,1), während sog. J-Stücke auch *Elohim* verwenden (1Mose 2,4; 3,1-5; 4,25; 16,13; 32,30).

Überdies sind die Gottesnamen häufig so eng miteinander verbunden, dass eine objektive Scheidung der Quellen anhand dieses Kriteriums sinnlos ist. Westermann urteilt: „*Den Bestreitern der Quellentheorie ist zuzugeben, dass der Wechsel der Gottesbezeichnung für sich genommen und mechanisch angewandt die verschiedene Autorenschaft nicht beweisen kann.*“<sup>17</sup> Bereits Ewald, Jacob, Cassuto und Allis legten überzeugend dar, dass der Wechsel der Gottesnamen in vielen Fällen theologisch motiviert ist, da die Gottesnamen verschiedene Eigenschaften bzw. Aspekte Gottes zeigen. So steht „*Jahwe*“ in engem Zusammenhang mit der Funktion Gottes als Bundesgott Israels, während „*Elohim*“ Gottes Allmacht und Universalität betont.<sup>18</sup> Nach Segal und Slager<sup>19</sup> beruht der Namenwechsel oft auf dem simplen Bedürfnis des Autors nach Stilvariation, was dem hebräischen Stil entspricht

<sup>9</sup> Young, S. 64 geht von der Verschiedenheit der Orte aus. Vgl. auch **B. S. J. Isserlin**, Israelite and Pre-Israelite Place Names in Palestine, A Historical and Geographic Sketch, in: PEQ 1957, S. 133-144, wo nachgewiesen wird, dass des öfteren gleichlautende Namen für verschiedene Plätze verwendet wurden, vgl. Houtman, S. 344. Vgl. auch die 33 Orte namens „Neustadt“ in der BRD.

<sup>10</sup> Unger, S. 262 und **D. Kidner**, Genesis, Tyndale Old Testament Commentary, London 1958, S. 16.

<sup>11</sup> Vgl. Unger, S. 263 und **H. C. Leupold**, Exposition of Genesis, Bd. 2, Grand Rapids 1959, S. 944.

<sup>12</sup> Young, S. 107f. Vgl. Houtman, S. 345.

<sup>13</sup> **J. P. Ü. Lilley**, By the River-Side, in: VT 28 (1978), S. 165-171; S. 345.

<sup>14</sup> Die Wiedergabe von „*anaw*“ mit „gebeugt sein“ (vor Demut oder vor Last) oder „geplagt sein“ ist auch nach KAI Nr. 202,2, möglich und aufgrund der Etymologie, der Wortbedeutung und auch des Kontextes näher liegend, zumal ein Komparativ von „*anaw*“ in der Bedeutung „demütig“ bisher nicht nachweisbar ist.

<sup>15</sup> Zenger, S. 89, verweist zusätzlich auf den Wechsel der Gottestitel *El Eljon/El Shaddaj/El Olam* usw. und die Erscheinungsweisen Gottes als *Engel des Herrn* oder *drei Männer*.

<sup>16</sup> Zu den Abkürzungen der Quellen vgl. den 1. Teil des Artikels. J = Jahwist, E = Elohist, P = Priesterschrift, D = Deuteronomium. (Anm. der THI-Redaktion)

<sup>17</sup> **C. Westermann**, Genesis, BK I.1, Neukirchen 1983, S. 770.

<sup>18</sup> **G. H. A. Ewald**, Die Komposition der Genesis, § 37, Braunschweig 1823. Jacob, S. 197 u.a.; Cassuto, S. 15-41; Allis, S. 23-29.

<sup>19</sup> Segal, S. 8ff, 103ff, 120f; **D. J. Slager**, The Use of Divine Names in Genesis, in: BiTr 43 (1992), S. 423-429.

und Parallelen in ugaritischen Texten und sogar im Koran hat.<sup>20</sup>

---

#### **4. Die Existenz von Dopplungen und Widersprüchen zwischen aufeinander folgenden Erzählungen (sog. Dubletten)**

---

Als klassisches Beispiel hierfür gelten die [angeblichen zwei<sup>21</sup>] Schöpfungsberichte (1Mose 1+2) und die drei Erzählungen über die Preisgabe der Ahnfrau (Sara bzw. Rebekka, 1Mose 12,10-20; 20; 26,6-11). Die verschiedene Herkunft der Schöpfungserzählungen zeige sich darin, dass sie sich in ihrer Gesamtszenarie, der Abfolge der erzählten Ereignisse und in ihrem Gottesbild widersprechen. Dagegen stimmten die Erzählungen über die Preisgabe der Ahnfrau trotz ihres je eigenen Profils in wesentlichen Elementen ihrer Erzählstruktur derart überein, dass sie als Varianten ein und derselben Geschichte betrachtet werden müssen und somit schwerlich ein und demselben Verfasserkreis zugehören können.<sup>22</sup>

Von konservativer Seite wird argumentiert, dass sich die Schöpfungsberichte in Wahrheit nicht widersprechen, sondern dergestalt ergänzen, dass einem Gesamtüberblick über das 6-Tage-Werk (1Mose 1) eine genauere Erklärung des 6. Schöpfungstages folgt mit besonderer Fokussierung [= Ausrichtung] auf den Menschen (1Mose 2,4b-25).<sup>23</sup>

Im Gegensatz dazu wird nachhaltig bestritten, dass die Erzählungen von der Preisgabe der Ahnfrau Varianten derselben Geschichte seien. Dagegen sprechen nicht nur die allgemeine historische Zuverlässigkeit der Bibel und die Tatsache, dass in der Wirklichkeit sich häufig einander ähnliche Ereignisse abspielen, sondern auch die schwerwiegenden Unterschiede der Berichte und deren ausgezeichnete Einbettung in den jeweiligen unmittelbaren Kontext. Nach Houtman ergibt die Beschäftigung mit

dem Text der Genesis, „dass die betreffenden Abschnitte offensichtlich nicht als Dubletten/Tripletten gedacht sind, sondern als Beschreibung eines Ereignisses, das deutlich von einem (oder mehreren) anderen ähnlichen Ereignissen unterschieden werden muss“.<sup>24</sup> Das häufige Vorkommen ähnlicher Berichte innerhalb der Genesis [= 1Mose], der babylonischen Schöpfungs- und Fluterzählung, der Texte von Ugarit und anderer altvorderorientalischer Schriften lässt eher darauf schließen, dass die Zusammenstellung ähnlicher Begebenheiten ein typisch semitisches Stilmittel und somit kompositorische Absicht des Verfassers ist, um mittels Wiederholungen einen Betonungseffekt zu erzielen oder dem Bedürfnis nach Variation nachzukommen.<sup>25</sup> So wundert es nicht, dass Westermann auch dieses Kriterium der Quellscheidung relativiert und einräumt, dass das Vorkommen von Dubletten und Wiederholungen an sich kein Indiz für die Existenz verschiedener Quellen sein muss.<sup>26</sup>

---

#### **5. Existenz von Dubletten und Widersprüchen innerhalb eines einzigen Erzählzusammenhangs**

---

Als Paradebeispiel gilt die Sintfluterzählung (1Mose 6,5 - 9,17), wo die Entdeckung von bis zu fünf Widersprüchen<sup>27</sup> und 14 Dubletten<sup>28</sup> einen einheitlichen Verfasser schlechterdings ausschließen soll.

Grundsätzlich kann dazu gesagt werden, dass, von sehr wenigen Ausnahmen abgesehen, sich die allermeisten „Widersprüche“ ohne größere Probleme harmonisieren lassen, wie ein Blick in konservative exegetische Literatur zeigt. Häufig liegen die angenommenen Schwierigkeiten auch in den kritischen Voraussetzungen begründet. Am besten und detailliertesten hat der Jude Benno Jacob die Einheitlichkeit des Flutberichtes begründet.<sup>29</sup> Sein Ergebnis lautet zusammengefasst:

<sup>20</sup> Vgl. Houtman, S. 380. Er nennt auf S. 381-383 noch einen textkritischen Einwand gegen das Kriterium der Gottesnamen (Dahse, Wiener, Engnell) sowie weitere praktische Schwierigkeiten in der Anwendung des Kriteriums, die deutlich machen, „dass die Gottesnamen den Forscher jedenfalls nicht befähigen, auf einfache Weise Quellen abzugrenzen“.

<sup>21</sup> Vgl. zur Frage der Schöpfungsberichte: THI 1991/3, Seite 8. (Anm. der THI-Redaktion)

<sup>22</sup> Zenger, S. 90f

<sup>23</sup> Vgl. die Ausführungen in konservativen christlichen und jüdischen Kommentaren zur Genesis. Außerdem die grundsätzliche Bestreitung der Dubletten/Tripletten bei Saccuto, S. 69ff; Segal, S. 20f, 32f,47; G. Chr. Aalders, Short Introduction to the Pentateuch, London 1949, S. 86ff u.a. Einen guten Überblick über die Einzelprobleme bietet: R. Junker, Leben durch Sterben? Schöpfung, Heilsgeschichte und Evolution, Neuhausen-Stuttgart 1994, S. 206-208.

<sup>24</sup> Houtman, S. 407.

<sup>25</sup> So Cassuto, S. 82; Houtman, S. 407-410.

<sup>26</sup> Westermann, S. 772ff, ähnl.: S. Mowinckel, Erwägungen zur Pentateuch Quellenfrage, Oslo 1964, S. 25.61f.

<sup>27</sup> Zenger, S. 91 nennt **1.** die Ursache der Flut, **2.** die Tiere in der Arche, **3.** die Dauer der Flut, **4.** die Art der Flut und **5.** das Herausgehen Noahs aus der Arche. R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, 1981, S. 41, lässt den ersten, Westermann, S. 534f den ersten und den letzten Widerspruch fallen.

<sup>28</sup> So Zenger, S. 91; Smend S. 41, zählt nur elf, Westermann, S. 535, nur noch acht Dubletten.

<sup>29</sup> Jacob, S. 183-272. Vgl. dazu auch J. A. Emerton, An Examination of some attempts to defend the unity of the flood narrative in Genesis, in: VT 37 (1987), S. 401-420 (Part I) und VT 38 (1988), S. 1-21 (Part II).

(1) Die Widersprüche lösen sich bei genauem Hinsehen auf.<sup>30</sup>

(2) Die sogenannten Dubletten sind inhaltliche Ergänzungen und entsprechen dem hebräischen Stil.

(3) Seine Einheitlichkeit zeigt sich am kunstvollen Aufbau<sup>31</sup> und der Existenz bestimmter Zahlenkombinationen.<sup>32</sup>

---

### 6. Konkurrierende ethische oder kultische Gesetze

---

Während die klassische Pentateuchkritik sich hauptsächlich den erzählenden Teilen des Pentateuch [= 5 Bücher Mose] zuwandte, geraten in neuerer Zeit mehr die Rechts- und Kultüberlieferungen in den Blick. Dabei geht es vor allem um das Verhältnis der drei großen Gesetzeskorpora „Bundesbuch“ (2Mose 20,11 - 23,33), „Heiligkeitgesetz“ (3Mose 17-26) und „Deuteronomistische Gesetzessammlung“ (5Mose 12-26) zueinander sowie um den synoptischen [= zusammenschauenden] Vergleich der je zweifach überlieferten Fassungen des sog. ethischen Dekalogs [= 10 Gebote] (2Mose 20 / 5Mose 5; vgl. auch 3Mose 19) und des sog. kultischen Dekalogs (2Mose 23,10-19 / 2Mose 34,11-26). Als Hauptprobleme gelten:

(1) wie die drei Gesetzeskorpora, die eine verwandte Gesamtstruktur aufweisen und sich z.T. bis in Einzelheiten hinein gleichen, sich zugleich in Sprache und Sache unterscheiden und

(2) wie die unterschiedliche Kompositionsstruktur der Dekalogfassungen und die Divergenzen und Widersprüche der sozialen und kultischen Gebote sich im Einzelnen erklären lassen.<sup>33</sup>

Hier muss zunächst eingeräumt werden, dass die konservative Forschung auf diesem Gebiet

noch erheblichen Nachholbedarf hat. Allgemein kann aber gesagt werden, dass die Tatsache der Dopplung oder Triplung von Gesetzen, die Existenz paralleler Strukturen und Übereinstimmungen bis hinein in den Wortlaut durchaus als Argument für einen einheitlichen Verfasser und eine dahinter stehende Gesamtkonzeption dienen kann. Die gleichzeitig beobachteten Unterschiede in der Kompositionsstruktur, im Wortlaut und vor allem in der Sache können zumindest teilweise erklärt werden mit der unterschiedlichen historischen Situation, in die hinein diese Gesetze gegeben wurden. Die Historizität der „Dekaloge“ und „Gesetze“ wird von den Texten selbst insofern nahe gelegt, da sie in einem jeweils zu ihnen passenden Erzählrahmen stehen. Angesichts der zeitlichen, kulturellen, methodischen und theologischen Kluft moderner Forscher zu altsemitischen Rechts- und Kultgesetzen ist Bescheidenheit im Blick auf Schlussfolgerungen über deren Entstehung und Vereinbarkeit durchaus angezeigt.

---

### 7. Unvermittelter Wechsel von Sprache, Stil und Vorstellungswelt

---

Neben quellentypischer Verwendung bestimmter Vokabeln, grammatischer Formen und Redewendungen sollen auch unterschiedliche Stile<sup>34</sup> und Vorstellungswelten<sup>35</sup> das Vorhandensein mehrerer Verfasser beweisen. Doch auch dieser Argumentationsstrang hat seine Brauchbarkeit als zwingendes Kriterium der Quellscheidung u.a. aus folgenden vier Gründen eingebüßt:

(a) Literarkritische Folgerungen aus stilistischen Unterschieden sind mit äußerster Vorsicht zu behandeln, wie Computeranalysen und Versuche

<sup>30</sup> Exemplarisch seien zwei Widersprüche erklärt: **1.** Über die Anzahl der Tiere in der Arche bemerkt Jacob, S. 196. 198f: 1Mose 6,19f nennt die Tiere als in der Arche Mitzunehmende und zu Speisende, die die Flut überleben und die Schöpfung erhalten werden. In Gen 7,2f bestimmt die Qualifizierung der Tiere als rein und nicht rein diese als Opfergabe, die Noah nach der Flut bringen wird (8,20). **2.** Bezüglich der Dauer der Flut kommt Jacob, S. 229-235, nach tiefgehender Untersuchung zu folgendem wohlfundiertem Ergebnis: „Der Regen dauerte, nach 7-tägiger Vorherverkündigung am 40. Tage des Jahres, 40 Tage. Die fühlbare Abnahme der Wasser begann 150 Tage nach Beginn des Regens, also hatten die Wasser 110 Tage über den Bergen gestanden, bis sie soweit gefallen waren, dass die Arche (am 17.VII.) festsaf. 110 ist = 40 + 70. Die Erde ist völlig trocken und Noah verlässt die Arche am 27.II., d.i. nach 220 Tagen, also der doppelten Zeit, 220 ist = 2x (40+70). Mit anderen Worten: 40 + 70 Tage dauert es (nach 40-tägigem Regen), bis Noah Land spürt, 2 mal 40 + 70, bis er wieder Land betritt. Damit ist das Problem <die Chronologie der Sintflut> gelöst. Durchsichtiger und folgerichtiger könnte keine Berechnung sein. Sämtliche Angaben des Textes stimmen widerspruchlos zusammen.“

<sup>31</sup> Z.B. streng logischer Gesamtaufbau von 1Mose 6,9 - 8,22. Bei der Beschreibung der Arche in 6,14-16: Beschränkung auf die notwendigste Information und die strenge Logik des Gedankengangs: a) Materialien, b) Maße, c) Beiwerk, d) innere Struktur. Bei der doppelten Chronologie: absolute Daten zur Fixierung des Anfangs und Endes der Flut, relative Daten zur Orientierung Noahs und der Seinen.

<sup>32</sup> Nach Jacob, S. 231-235, sind alle Summen und Daten von Anfang bis Ende nach den Zahlen 40 und 7 orientiert. Darüber hinaus ergibt die Abzählung der signifikanten Wörter der Fluterzählung (6,9 - 8,22) jeweils ein Vielfaches der Hauptzahl 12 (Arche, Wasser bzw. Flut, Erde kommen je 24x vor, das Wörtchen für Totalität [= alle, alles] 48x).

<sup>33</sup> Zenger, S. 93-101, behandelt diesen Punkt ausführlich und gibt zahlreiche Tabellen dazu an.

<sup>34</sup> **O. Kaiser**, Einleitung in das Alte Testament, Gütersloh 1969, S. 69 schreibt: „Die Breite und Nüchternheit des Stils mit seiner definitorischen Genauigkeit, mit seiner Vorliebe für Chronologie und Genealogie lassen den Anfänger schon nach kurzer Übung den priesterlichen Anteil des Pentateuch mit einiger Sicherheit erkennen.“ In späteren Auflagen wurde diese Aussage zurückgenommen (vgl. z.B. 5. Aufl. 1984, S. 111).

<sup>35</sup> So schreibt z. B. **O. Eißfeldt**, Einleitung in das Alte Testament, Tübingen 1964), S. 243: „Ein drittes Erkennungsmerkmal der einzelnen Schichten und Quellen ist die Verschiedenheit der Höhenlage ihrer religiösen und sittlichen, ihrer rechtlichen und politischen Anschauungen.“

an Werken zeitgenössischer Autoren zeigen.<sup>36</sup> Nach Radday beträgt die Wahrscheinlichkeit für eine Homogenität von J und E in der Genesis 82%, was ihm Basis genug wäre, mit der Quellenhypothese in der Genesis zu brechen.<sup>37</sup> Die Schwierigkeiten des stilistischen Arguments liegt darin, dass Wortschatz, Redewendungen, Erzählstil usw. eines literarischen Werkes von sehr vielen Faktoren abhängen, z.B. dem Stoff, der gewählten literarischen Gattung, Zeitpunkt und Umstände der Abfassung und Intention des Autors.

(b) Sog. quellentypische Vokabeln wurden auch in anderen Quellen des Pentateuch gefunden oder entpuppten sich aufgrund neuerer Forschungen als unhaltbar.<sup>38</sup>

(c) Ein weiteres wichtiges Grundsatzproblem sieht vor allem Engnell darin, „dass hier ein Buch aus dem vorderen Orient wie ein Schriftstück des 20. Jahrhunderts analysiert wird“.<sup>39</sup> So ist beispielsweise die Annahme, dass häufige Wiederholungen oder eine Mischung aus Prosa und Poesie als typisches Kennzeichen verschiedener Quellen bzw. Verfasser betrachtet werden müssen, lediglich eine moderne Voraussetzung, die dem orientalischen Schreib- und Erzählstil, wie er sich z.B. auch in ugaritischen Texten findet, nur wenig Verständnis entgegenbringt.

(d) Der Versuch, mittels einer Theologie von J, E, D, P usw. die Richtigkeit der Quellentheorie zu beweisen, entpuppte sich überdies je länger je mehr als einfacher Zirkelschluss: Zuerst versuchte man aus gesicherten Stellen einer bestimmten Quelle deren Theologie zu entwerfen, um schließlich in einem zweiten Arbeitsschritt anhand dieser so ermittelten Theologie andere Stücke des Pentateuch jener Quellenschicht zuzuordnen. Abgesehen davon wurde das Argument in der Praxis dadurch geschwächt, dass häufig die verschiedensten gegensätzlichen Anschauungen innerhalb ein und derselben Quelle zusammentreffen konnten. Überhaupt darf das Argument der verschiedenen geistigen Höhenlage nur mit großer Vorsicht gehandhabt werden, wie Eißfeldt zugibt: „Der geistige Besitz jedes Einzelmenschen ist eine *complexio oppositorum* [= Zusammenfassung von Gegensätzen], und so wird auch ein Erzählwerk mancherlei Spannungen aufweisen. Das gilt dann umso mehr, wenn sein

Verfasser ältere und größtenteils schon geformte Stoffe benutzt und so schonend wie möglich mit ihnen verfahren will... Unter diesen Umständen ist es natürlich schwer, aus dem Vorhandensein von Elementen verschiedener geistiger Höhenlage mit Sicherheit Schlüsse auf literarische Uneinheitlichkeit zu ziehen.“<sup>40</sup> Wiederum stellt Westermann fest: „Dieses ist bisher ein besonders gewichtiges Argument der Quellenscheidung gewesen. Aber auch dieses Argument kann eine absolute Geltung nicht mehr beanspruchen.“<sup>41</sup>

---

## 8. Die Gesamtanlage als literarisches Hauptproblem

---

Schon Goethe<sup>42</sup> bemerkte in seinem „West-Östlichen Diwan“ die Gesamtanlage des Pentateuch als literarisches Hauptproblem und zwar in doppelter Hinsicht: **Erstens** sei das Verhältnis von Geschichte und Gesetz im Ganzen und im Detail so unsystematisch, dass es nur als ein wie immer zu erklärendes längeres Zusammenwachsen verschiedener Textkomplexe historisch und literarisch verstehbar wird. **Zweitens** seien Erzählstil und Erzähltechnik so vielgestaltig, dass sich dies nicht als Kunstgriff eines einzigen Erzählers oder eben als durch den jeweiligen Gegenstand bedingte Vielfalt erklären lässt. Hierzu ist dreierlei einzuwenden:

(a) Wie von Zenger selbst ausführlich dokumentiert wird, ist der Pentateuch in seiner Endgestalt eine planvolle Komposition<sup>43</sup>, was das angeblich unsystematische Verhältnis von Geschichte und Gesetz zumindest relativiert. Hinzu kommt folgende Tatsache: Der überwiegende Teil der Gesetze ist entweder unmittelbar oder mittelbar mit der Gottesoffenbarung am Sinai und der Konstitution [= Gründung] Israels verbunden, während andere mit den Berichten über Israels Weg aus Ägypten durch die Wüste Sinai (2Mose 12-18) und vom Sinai durch die Wüste zu den Gefilden Moabs (4Mose 10-36) kunstvoll verwoben sind.

(b) Verschiedene Forscher haben zu Recht angemerkt, dass man ein altes orientalisches Buch nicht in ein modernes, westliches Denksystem pressen könne.<sup>44</sup> Auch die vorgeschlagene Hypothese eines längeren Zusammenwachsens verschiedener Textkomplexe mag zwar in westlichen

<sup>36</sup> Y. T. Radday, H. Shore, M. A. Pollatschek und D. Wickmann, Genesis, Wellhausen and the Computer, in: ZAW 94 (1982), S. 467-481. Nach Radday, S. 469, beträgt die Wahrscheinlichkeit, dass mit seiner [d.h. Wellhausens] Methode Goethes Werke auch wirklich Goethe zugeschrieben würden, lediglich 22 %.

<sup>37</sup> Ebd. S. 469 und 481.

<sup>38</sup> Die Verwendung von *ani/anoki* in ugaritischen Texten (um ca. 1500 v.Chr.) widerlegt die frühere Annahme, wonach die kürzere Form *ani* für das späte P-Dokument (um 450 v.Chr.) charakteristisch sei. Vgl. hierzu C. L. Feinberg „ani“, in: Theological Wordbook of the Old Testament, ed. by R. L. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke, Chicago 1981, Bd. 1, 57.

<sup>39</sup> F. Rienecker, Lexikon zur Bibel, 13. Aufl., Wuppertal 1978, Sp. 946. Vgl. auch Fußnote 44 dieses Artikels.

<sup>40</sup> Eißfeldt, S. 246f.

<sup>41</sup> Westermann, S. 775.

<sup>42</sup> Nach Zenger, S. 102f.

<sup>43</sup> Ebd. S. 102 und 66ff.

<sup>44</sup> A. Bea, Biblische Kritik und neuere Forschung, in: Stimmen der Zeit 58 (1927), Heft 1, Freiburg/Breisgau 1927; I. Engnell, Gamla Testamentet, Stockholm 1945; K. H. Rabast, Die Genesis, Berlin 1951. Young, a.a.O.; C. H. Gordon, in: Christianity Today, Washington, Nov. 1959), auszugsweise in: B+G 3 (1962). Gordon lehnt z.B. auch die moderne Voraussetzung ab, dass Prosa und Poesie sich nicht mischen könnten und von daher voneinander zu trennen und verschiedenen Zeiten zuzuweisen sind.

Ohren des 20. Jahrhunderts zunächst unverfänglich klingen, steht aber angesichts des jüdischen Verständnisses von Offenbarung, Inspiration, Kanon und Textüberlieferung vor unlösbaren historischen und theologischen Schwierigkeiten.

(c) Die Vielgestalt des Erzählstils und der Erzähltechnik erklärt sich hinreichend durch:

- die außergewöhnliche Bildung Moses (Apg 7,22),
- die Vielfalt der behandelten Gegenstände mit jeweils unterschiedlicher personaler und emotionaler Betroffenheit des Mose,
- den langen Berichtszeitraum,
- den orientalischen Stil des Buches mit

seiner mehr psychologischen als logischen Erzählstruktur usw.

Die kurze kritische Besprechung der acht Hauptargumente gegen die mosaische Verfasserschaft des Pentateuch hat gezeigt, dass der zur Zeit noch herrschende Grundkonsens gegen die mosaische Verfasserschaft auf morschem Fundament ruht.

Bernhard Knieß

(Abdruck mit Genehmigung der Studiengemeinschaft Wort und Wissen, Rosenbergweg 29, D-72270 Baiersbronn; dort können Sonderdrucke dieses Artikels kostenlos angefordert werden. Der Verfasser [geb. 1960] ist Lehrer für AT und NT an der Bibelschule in Bergstraße in Seeheim/Schwarzwald).

Zu dieser Artikelserie gehört noch ein **dritter Beitrag**, der sich ausführlich mit der historischen Entwicklung und dem gegenwärtigen Stand der Pentateuchkritik beschäftigt. Diesen Beitrag werden wir hier nicht abdrucken. Er kann aber als Kopie über die THI-Redaktion bezogen werden.

---

## • UMSCHAU •

---

### *Die biblische Bedeutung der Handauflegung*

---

#### **1. Im Alten Testament**

---

Die Handauflegung wird in der Bibel häufig erwähnt, sowohl im Alten wie im Neuen Testament. Zum ersten Mal finden wir sie 1Mose 48,14, als Israel [= Jakob] über die beiden Söhne Josefs, Ephraim und Manasse, die Segensworte sprach: *„Der Engel, der mich erlöst hat von allem Übel, der segne die Knaben, dass sie nach meinem und nach meiner Väter Abrahams und Isaaks Namen genannt werden, dass sie wachsen und viel werden auf Erden“* (V. 16). Durch das Auflegen der Hände soll recht deutlich zum Ausdruck kommen, dass es nicht leere Worte sind, die Israel spricht, sondern dass den Knaben mit seinen Segensworten auch der Segen selbst von Gott zugewendet und geschenkt wird. Dass die Handauflegung keineswegs eine bedeutungslose Geste ist, wird in der Erzählung auch dadurch deutlich, dass Israel trotz des Einspruchs Josefs die rechte Hand auf des Jüngeren Haupt legt, weil der Jüngere nach Gottes Absicht den größeren Segen erlangen sollte (V. 19).

So ist die Handauflegung das das Segenswort begleitende Zeichen oder Symbol, welches die Zuwendung des im Wort ausgesprochenen Segens in augenfälliger Weise verdeutlicht. So lesen wir denn auch 3Mose 9,22, dass Aaron nach seinem ersten feierlichen Opfergottesdienst seine Hände aufhob zum Volk und es segnete. Dieses Aufheben der Hände ist im Grunde dasselbe wie das

Auflegen der Hände auf die versammelte Gemeinde. Es soll das ein Zeichen dafür sein, dass Gott in und mit den Segensworten des Hohenpriesters der Gemeinde den Segen zuwendet, der durch Gottes Wort und Namen gegeben wird. Darum sagt Gott auch 4Mose 6,24, nachdem er Aaron und seinen Söhnen befohlen hatte, mit welchen Worten sie die Kinder Israel segnen sollten: *„Denn ihr sollt meinen Namen auf die Kinder Israel legen, dass ich sie segne“* (V. 25). Dieses Legen geschah symbolisch durch Auflegen oder Aufheben der Hände. Nach alttestamentlichem Vorbild pflegen wir nach jedem Gottesdienst den aaronitischen Segen mit aufgehobenen Händen zu sprechen.

Außer bei der Segensspendung spielte die Handauflegung bei den Opfern eine große Rolle. Der Opfernde legte seine Hand auf das Haupt des Opfertieres, z.B. bei den Sündopfern 2Mose 29,10; 3Mose 4,4.15.24.29; 16,21 und 4Mose 8,12. Ferner bei den Brandopfern 2Mose 29,15.19; 3Mose 1,4; 4Mose 8,12 und bei den Dankopfern 3Mose 3,2. Man hat die Handauflegung auf das Opfertier vielfach so verstanden, als ob dadurch das Opfertier dem profanen Gebrauch entzogen, gleichsam für Gott beschlagnahmt, Gott geweiht und geheiligt werden sollte. Aber diese Deutung scheint nicht richtig zu sein. Wenn nämlich durch Handauflegung das Tier Gott geweiht werden soll, dann kann dies eigentlich nur durch den Priester als den berufenen Diener und Beauftragten Gottes geschehen, nicht aber durch

jemanden aus dem Volk. Die einschlägigen Schriftstellen zeigen uns jedoch, dass es nicht die Priester sind, die die Hand dem Opfertier auflegen, sondern diejenigen, für welche das Opfer dargebracht wird. Die Priester legen die Hand nur dann auf, wenn sie für sich selbst opfern (3Mose 4,3f).

Von 3Mose 16,21 her, wo die Bedeutung der Handauflegung auf den in die Wüste zu entlassenden Bock am großen Versöhnungstag beschrieben wird, lässt sich auf die Bedeutung der Handauflegung auf das Opfertier überhaupt schließen. Danach verhält es sich so: Derjenige, für den das Opfer dargebracht wird, legt beim Sündopfer symbolisch auf das zum Opfer bestimmte Tier seine Sünde, beim Brandopfer sein durch das Sündopfer rein gewordenes Leben, beim Dankopfer seinen Dank. Oder, wie es Th. Kliefoth (1810-1895) in seiner liturgischen Abhandlung über die Ordination (S. 80) ausdrückte: *„Er legt auf das zum Opfer bestimmte Tier mit seiner Hand seine Persönlichkeit, und zwar im Sünd- und Sühnopfer seine mit Sünde und Schuld behaftete Persönlichkeit, im Brandopfer seine durch das vorangegangene Sühnopfer entsündigte und nun Gott angenehme Persönlichkeit, im Dankopfer seine mit Gottes Segen begnadete und dankbar gegen Gott sich richtende Persönlichkeit.“* In der „Realenzyklopädie“ (RE<sup>3</sup>) wird der Sinn der Handauflegung folgendermaßen definiert: *„Die Handauflegung ist der symbolische Ausdruck für den Anteil des Subjekts an dem Objekt, für die Herstellung des Zusammenhangs zwischen beiden, damit der, dem die Hand aufgelegt wird, das sei oder tue, was das Subjekt bezweckt“* (7,387).

Verwandt mit der Handauflegung beim Opfer ist die 4Mose 8,10 erwähnte Handauflegung bei der Einsetzung des Stammes Levi ins Priesteramt. Dort müssen die Kinder Israel, d.h. das ganze Volk, ihre Hände auf die Leviten legen und sie damit zu ihren Stellvertretern machen. Letztere sollen nun in ihrem Dienst vor Gott für das Volk eintreten, vgl. V. 19. Das Volk legt sozusagen seine Persönlichkeit auf diesen Stamm Levi. Die Handauflegung ist also auch hier symbolischer Ausdruck für die Herstellung eines Zusammenhangs, sozusagen der Übertragung der Person des Volks auf die der Leviten, damit diese ihre Stellvertreter seien. Auch bei der Einsetzung Josuas in sein Amt als Nachfolger Moses erscheint die Handauflegung in ganz ähnlichem Sinne (4Mose 27,18ff). Mose legt Josua auf Gottes Befehl die Hände auf, um ihn dadurch an seine Stelle zu setzen und ihm seine „Hoheit“

(V. 20), d.h. seine ihm von Gott verliehene Autorität zu übertragen. Auch die zur Führung seines Amtes nötige Weisheit wird ihm durch die Handauflegung verliehen (5Mose 34,9).

Schließlich finden wir die Handauflegung auch noch bei der Bestrafung des Gotteslästerers. Auf Gottes Befehl sollen alle, welche die Gotteslästerung gehört haben, also Zeuge seines Verbrechens waren, ihre Hände auf sein Haupt legen, und dann soll er gesteinigt werden (3Mose 24,14). Vielleicht geschah dies auch bei der Bestrafung des Götzendieners (5Mose 14,6ff). Doch ist darüber nichts Bestimmtes gesagt. Der Sinn dieser symbolischen Handlung ist der, dass die Sünde, durch welche zunächst die Zeugen, dann aber auch das ganze Volk, in dessen Mitte sie geschah, verunreinigt wurde, auf das Haupt des Verbrechers gelegt wird, so dass man nichts mehr mit seiner Sünde zu tun haben will, sondern der Übeltäter allein die Verantwortung und Strafe zu tragen hat.

Aus allen diesen alttestamentlichen Stellen ist klar ersichtlich, dass es sich bei der Handauflegung stets um eine Geste der Zuwendung, Mitteilung, Übertragung an den, welchem die Hände aufgelegt werden, handelt. Die Meinung ist also, dass die durch das Wort geschehene Zuwendung durch die Handauflegung unterstrichen und gleichsam bildhaft zum Ausdruck kommen soll, sei es die Zuwendung eines Segenswunsches auf den anderen, sei es die Übertragung der eigenen Persönlichkeit auf die zum Opfern bestimmten Tiere oder auch auf die zwischen Gott und dem Volk vermittelnden Personen, sei es die Übertragung der zur Amtsführung nötigen Autorität und Gaben auf den Amtsnachfolger, oder sei es die Abwälzung der Verantwortung und Schuld auf den Übeltäter vor dessen Bestrafung.

---

## **2. Im Neuen Testament**

---

Auch im Neuen Testament begegnet uns die Handauflegung an zahlreichen Stellen. So vor allem bei den Krankenheilungen durch Jesus oder die Apostel. Ich erwähne als Beispiele Mk 8,23-25; Lk 4,40; Lk 13,11-13; Mk 6,5; Apg 9,12.17; 5,12; 28,8. An allen diesen Stellen kann von einer magisch-mechanischen Wirkung der Handauflegung natürlich keine Rede sein. Nicht das Auflegen der Hände an sich bringt Gesundheit und Leben, sondern das die Handauflegung begleitende Wort, das Wort Christi bzw. das im Auftrag und Namen Christi gesprochene Wort der Jünger, kurz, Jesu Name (Apg 3,16).

Die Handauflegung ist nichts anderes als das in die Augen fallende Zeichen, der bildhafte Ausdruck, der durch Gottes Allmachtswort geschehenen Zuwendung oder Mitteilung von Gesundheit und Leben. Durch die Handauflegung soll nur deutlich gemacht werden, dass dem Kranken tatsächlich ein Geschenk von oben her, von Gott zugeteilt wird, aber es ist nicht etwa die Meinung, dass von der Berührung mit den Händen eine zauberhafte Wirkung ausgehe. Da die wunderwirkende Kraft nur im Wort liegt, so wird auch bei vielen Krankenheilungen Jesu von einem Auflegen der Hände überhaupt nichts gesagt, z.B. Mt 15,28 (Tochter der kanaanäischen Frau). Ja, wie wenig das Auflegen der Hände und überhaupt die körperliche Berührung zur Heilung des Kranken nötig ist, geht besonders deutlich daraus hervor, dass der Sohn des königlichen Beamten auf das Wort, das Jesus zu seinem Vater sagte, gesund wurde, ohne dass er mit ihm an das Krankenbett ging (Joh 4,50).

Ferner finden wir im Neuen Testament die Handauflegung, wenn jemand gesegnet wird, bzw. wenn für jemand der Segen Gottes erfleht wird (Fürbitte). So segnet Jesus unter Handauflegung die Kinder, die zu ihm gebracht werden (Mk 10,16): „*Und er herzte sie, legte die Hände auf sie und segnete sie.*“ Ferner Lk 24,50, als Jesus seine Jünger bei der Himmelfahrt segnete. Apg 8,17 heißt es von Petrus und Johannes, dass sie auf ihrer Visitationsreise durch Samaria den Gläubig-Gewordenen die Hände auflegten, und diese empfingen den Heiligen Geist. Bezeichnend ist, dass der Zauberer Simon darin eine magische Wirkung erblickte, die er sich mit Geld erkaufen wollte, eine Vorstellung, die Petrus scharf zurückwies.

Öfters ist von der Handauflegung in Verbindung mit der Taufe die Rede, so heißt es Apg 19,5 von den Johannes-Jüngern zu Ephesus: „*Da sie das hörten, nämlich was Paulus sagte, ließen sie sich taufen auf den Namen des Herrn Jesus, und als Paulus die Hände auf sie legte, kam der Heilige Geist auf sie und sie redeten mit Zungen und weissagten.*“ Ebenso ist wohl auch in Hebr 6,2 eine Handauflegung in Verbindung mit der Taufe gemeint, eine die Taufe begleitende Handlung. Im griechischen Text ist „*epitheseos cheiroon*“ durch das eingefügte „*te*“ mit dem Vorhergehenden „*baptismoon didachees*“ eng verbunden. Es war vermutlich schon damals kirchliche Praxis, bei der Taufe auch die Hände aufzulegen zum Zeichen dafür, dass dem Täufling gewisslich das geschenkt und gegeben wird, was die Worte und Verheißungen Gottes in der Taufe sagen und wie sie lauten.

Später wurde in der römischen Kirche die Handauflegung von der Taufe getrennt. Ihre Erhebung zu einem bischöflichen Reservatrecht in der Firmung, um den Getauften, wie es heißt „*durch eine die Taufgnade vollendende und besiegelnde Mitteilung des Heiligen Geistes bzw. der sieben Gaben desselben für alle Tage des Lebens zum mannhaften Streiter Christi zu machen*“, ist schriftwidrig und eine Verkümmern des Taufsakraments.

Auch bei der Fürbitte war die Handauflegung gebräuchlich, was ganz natürlich ist, weil dadurch symbolisch die Gewissheit zum Ausdruck gebracht werden soll, dass dasjenige, was man für den anderen erbittet, ihm auch wirklich von Gott geschenkt werde. So ist ohne Zweifel Jak 5,14 mit dem Gebet über dem Kranken, „*proseuchee ep auton*“, die Fürbitte für ihn unter Handauflegung gemeint.

Ausdrücklich wird dieses fürbittende Auflegen der Hände erwähnt (Apg 6,6), wo man die erwählten Almosenpfleger vor die Apostel stellt und unter Gebet die Hände auf sie legt. Ferner Apg 13,3, wo den zum Missionsdienst unter den Heiden berufenen Barnabas und Saulus ebenfalls fürbittend die Hände aufgelegt werden.

Die beiden letzteren Stellen handeln zugleich auch von der Einsetzung in ein Amt, bei der die Sitte der Handauflegung ebenfalls üblich war. Dass die Handauflegung keineswegs einen wesentlichen oder notwendigen Bestandteil der Amtseinsetzung bildete, zeigt das Neue Testament ganz klar. Da finden wir z.B. bei der Berufung der Apostel durch Christus nichts von einer Handauflegung, auch nicht, als Petrus in seinem Apostelamt neu bestätigt wurde (Joh 21,15ff). Sie wurden vielmehr durch sein Wort berufen, nur durch sein Wort empfingen sie Vollmacht, Christi Auftrag auszuführen, zu predigen, Kranke zu heilen, Teufel auszutreiben und andere Wunder zu tun (Mk 3,13; Mt 10,1; Mk 6,7 usw.). Auch die Bestellung der Apostel durch den Auferstandenen erfolgte nur durch das Wort ohne jede Zeremonie (Mt 28,18-20; Joh 20,21-23). Paulus wurde ins Amt gesetzt allein durch den unmittelbaren Auftrag und Befehl Christi (Gal 1,1). Die Handauflegung durch Hananias (Apg 9,17) ist nicht eine Bestätigung dieses Auftrags, sondern geschieht, wie ausdrücklich gesagt wird, damit er „*wieder sehend und mit dem Heiligen Geist erfüllt*“ werde.

Die erste Einsetzung mit Handauflegung vollzogen die Apostel in Jerusalem an den Almosenpflegern (Apg 6,6), wahrscheinlich nach Analogie der Leviten-Ordination (4Mose 8,10).<sup>45</sup> Die

<sup>45</sup> Vgl. Eduard Lohse, Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament, 1951.

Handauflegung sollte, genau wie dort, symbolisch anzeigen, dass die Apostel sie zu ihren Stellvertretern in der täglichen Handreichung an die Armen der Gemeinde machten. Vor allem aber war diese Handauflegung mit Gebet verbunden und sollte ein Zeichen sein für die durch das Gebet geschehende Zueignung der besonderen Gaben für das Amt.

Als Symbol der fürbittenden Zueignung ist die Handauflegung auch Apg 13,1-3 gemeint. Paulus und Barnabas werden aus dem Verband der Gemeinde zu Antiochien entlassen zum Missionsdienst, zu welchem sie von Christus berufen waren. Wenn ihnen dabei unter Gebet die Hände aufgelegt werden, so soll ihnen damit sicherlich nicht erst Recht und Pflicht zum Missionsdienst gegeben werden, sondern die Gemeinde will mit der Handauflegung ihre Gewissheit zum Ausdruck bringen, dass Gott auf ihre Fürbitte hin die beiden Männer mit seinem Geist und Gaben ausrüsten und seinen Segen auf ihre Arbeit legen werde.

Von dem zur Amtsführung notwendigen „charisma“ [Gaben] handeln auch die beiden Stellen 1Tim 4,14 und 2Tim 1,6.<sup>46</sup> Nach der ersten Stelle ist dem Timotheus diese Gabe durch die „Weissagung“ (*dia propheteias*) unter Handauflegung der Ältesten gegeben worden. Unter der „*propheteia*“ sind ohne Zweifel die über ihn ausgesprochenen Segens- und Gebetsworte zu verstehen als die eigentlichen **Mittel** der Zuwendung des „charisma“, während die Handauflegung das **Zeichen** eben dieser Zuwendung ist.<sup>47</sup>

Die andere Stelle erwähnt zwar nicht ausdrücklich die Fürbitte, redet auch nicht von einer Handauflegung durch die Ältesten, sondern durch Paulus, aber das Gebetswort gehört auch hier jedenfalls mit zur Handauflegung, und letztere hat denselben Sinn wie an der vorher genannten Stelle. Die Mahnung an Timotheus: „*Die Hände lege niemand bald auf*“ (1Tim 5,22) ist nicht so zu erklären, als ob die Handauflegung als wesentliches Stück der Ordination eines Ältesten vorausgesetzt wäre, sondern der Apostel nennt nur die Amtseinsetzung nach der sie, genauer gesagt die Fürbitte, **begleitenden** Zeremonie. Diese lenkt die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich.

### **3. Bei der kirchlichen Amtseinsetzung**

Aus alledem geht klar hervor, dass die Handauflegung in der Heiligen Schrift niemals eine sakramentliche Bedeutung hat, auch nicht in Verbindung mit der Ordination. In der alten Kirche ist ihr eine solche Bedeutung auch nicht zugeschrieben worden. Augustin kennt sie nur als symbolisches Zeichen der Fürbitte. Bei Thomas hat die Handauflegung bereits die sakramentliche Bedeutung, die sie heute noch in der römischen Kirche besitzt. Sie wird als unentbehrlich bei der Priesterweihe angesehen für die Mitteilung übernatürlicher Kräfte, vom Bischof auf den Priester, der dann erst die Verwandlung der Oblate in den Leib Christi vollbringen kann.

Luther lehnt jede magische Anschauung von der Handauflegung ab, wie überhaupt die ganze Ordination als Sakrament. *„Die Christen sollen wissen, zum Kirchendiener, Bischof, Pfarrherrn, Kaplan oder wie man's nennen will, gehört mehr nicht, denn dass er erstlich eines unärgerlichen Wandels sei und einen guten Verstand christlicher Lehre habe und dieselbe fein klar könne von sich geben. Wo solches ist, da darf's mehr nicht, denn dass solche Personen von der Obrigkeit berufen und ihnen das Predigtamt und anderer Kirchendienst öffentlich befohlen werden. Dazu mag man die Auflegung der Hände gebrauchen und dabei beten. Und ist kein Zweifel daran, solches Gebet, obgleich der Heilige Geist nicht mehr sichtbar kommt, wird ohne Frucht nicht abgehen, sondern das ausrichten, darum es geschieht, nach der Zusagung Christi: ‚Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt, was sie den Vater bitten, das wird er ihnen geben‘. Also sollen die Christen ihre Kirchendiener weihen, so folgen sie dem Exempel der Apostel und ersten Kirche und sollen nichts weiter nach des Papst's Affenspiel fragen“* (Predigt zum St. Andreastag über Joh 1,35-42; zit. nach Walch<sup>2</sup> 13a,1028; EA<sup>2</sup> 3,237).

In den Bekenntnisschriften heißt es in der Apologie Art. 13 (De numero et usu sacramentorum), dass nichts dagegen einzuwenden sei, die Bezeichnung „Sakrament“ auch für die Ordination und Handauflegung zu gebrauchen,

<sup>46</sup> Im Wortlaut 1Tim 4,14: „Lass nicht aus der Acht die Gabe, die dir gegeben ist durch die Weissagung mit Handauflegung der Ältesten (*dia propheteias metanepitheseos toon cheiroo tou presbyteriou*)“. Der Wortlaut in 2Tim 1,6: „Um solcher Ursache willen erinnere ich dich, dass du erweckest die Gabe, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände (*dia tees epitheseos toon cheiroon mou*)“.

<sup>47</sup> Zum Verständnis der ganzen Stelle vgl. auch neuerdings J. Jeremias, in: ZNW 48 (1957), S. 132, der „*tou presbyteriou*“ als Genitiv finalis fasst: „zur Verleihung der Ältestenwürde“ und feststellt: „Der Ausdruck sagt nichts darüber, wer die Ordination vollzog.“ - Der Vorschlag von anderer Seite, „*dia propheteias*“ als Akkusativ zu fassen, scheidert u.E. am fehlenden bestimmten Artikel „*tas*“, der dann zu erwarten gewesen wäre.

wenn man unter Sakrament ganz allgemein eine Handlung verstehe, bei der Gottes Wort gehandelt [= verwendet] wird.<sup>48</sup> Aber in dem Sinn, wie es die Widersacher meinen, ist Ordination kein Sakrament. Denn ihr fehlt das „*verbum institutionis*“ [= Einsetzungswort], sie ist nicht von Gott befohlen, wie im Gegensatz dazu der Gebrauch des Wassers in der heiligen Taufe und des Brotes und Weines im heiligen Abendmahl von Gott befohlen ist.

Von romanisierenden [= zur Röm.-kath. Kirche hinneigenden] Lutheranern ist der Handauflegung bei der Ordination dann doch wieder eine Bedeutung beigelegt worden, die ihr nach der Schrift nicht zukommt. So sieht z.B. Kliefoth in der Handauflegung, wenn auch nicht gerade ein Sakrament, so doch etwas Sakrament-Ähnliches, ein Sakramentale, d.h. ein Handeln des Wortes Gottes über dem Ordinanden, welches die Fürbitte der Gemeinde erst wirksam macht und eine besondere Amtsgnade überträgt und spendet. Er sagt: „*Die Bedeutung der Handauflegung würden wir nicht vollständig würdigen, wenn wir sagen wollten, durch die Handauflegung werde nur angedeutet, dass das Gebet auf die betreffende Person gehe. Allerdings kann man insofern sagen, dass der Handauflegung nur signifikative Bedeutung zukomme, als zwischen dem Ritus der Handauflegung und dem das Gnadenmittelamt schaffenden Gotteswort keine unio sacramentalis eintritt, wie dazu das Verbum institutionis fehlt. Aber schon das kann man nicht sagen, dass die Handauflegung die Zueignung bloß des Gebets bedeute, da in der Ordination nicht bloß und nicht zuerst Gebet für den Ordinanden dargebracht wird, und mit*

*Recht sagt daher Knipstroh, die Handauflegung sei mehr als ein bloßes Zeichen, dass das Gebet auf die Person gerichtet sei. Vielmehr wird in der Ordination nicht bloß Gebet, sondern Gottes Wort vom Amt und damit das Amt selbst auf den Ordinanden gelegt, und gerade da liegt die Bedeutung der Handauflegung. Sie eben tut dar, dass solch Gotteswort dem Ordinanden nicht etwa bloß verkündigt und gepredigt, dass derselbe da nicht etwa bloß belehrt oder ermahnt, sondern dass wirklich und wahrhaftig Gottes Wort und Befehl vom Amt und damit das Amt selbst, seine Pflichten und seine Rechte und Verheißungen und seine Gnaden mit der Hand auf diese Person gelegt werden*“ (Liturgische Abhandlungen 4,87). Das sind Gedanken, die eine romanisierende Auffassung der Ordination bzw. der Handauflegung begünstigen.

Für uns kann die Handauflegung, einerlei wo sie im liturgischen Handeln geübt wird, sei es bei der Ordination, sei es bei der Taufe, bei der Konfirmation, bei der Trauung oder bei Fürbitte und Segnungen, nur das äußere Zeichen oder Symbol der Zuwendung der göttlichen Gnadengaben sein, bzw. ein Ausdruck unserer gläubigen Gewissheit, dass der Vater im Himmel um seiner Verheißungen willen aus dem Reichtum seiner Gnade demjenigen alles das mitteilt und schenkt, dem wir betend die Hände auflegen.<sup>49</sup>

Hermann Stallmann (1891-1979)

(Der Verfasser war zwischen 1919 und 1963 Pastor der Ev.-Luth. Freikirche in Dresden und Allendorf/Lumda. Wir übernehmen diesen Beitrag aus: Luth. Rundblick 1957, Nr. 3/4, S. 146-150)

<sup>48</sup> Der 13. Artikel hat vorher (§ 4) gesagt: „Vere igitur sunt sacramenta baptismus, coena Domini, absolutio... Nam hi ritus habent mandatum Dei et promissionem gratiae, quae est propria novi testamenti“ (= Demnach sind eigentlich [nur] die Taufe, das Abendmahl des Herrn und die Absolution... Sakramente. Denn diese Riten haben Gottes Befehl und die Verheißung der Gnade, die dem Neuen Testament eigentümlich ist). Von § 6 an werden die uneigentlichen Sakramente scharf geschieden „von den obenangezeigten“. Um Roms Liste als unverbindlich zu kennzeichnen, wird in § 16 sogar das **Gebet** als des Namens „Sakrament“ (im weiteren Sinne) am meisten würdig bezeichnet. Wenn der Artikel 13 nun in den §§ 7-13 auf das „Sakrament des Ordens“ eingeht, so waltet dabei nicht nur dieses sehr weite Verständnis des Wortes Sakrament, sondern auch „Ordination“ und „Auflegen der Hände“ sind *late* [= weit] oder synekdochisch [= als Teil für das Ganze] zu verstehen, d.h. als Bezeichnung des **ganzen** Vorgangs, durch den man Pastor wird, also primär der Vokation [= Berufung]. Der maßgebende Text, nämlich der lateinische, redet nur vom „ordo“, dem Predigtamt, § 11. Die angeführten Verheißungen in beiden Texten sind nur solche, die dem Evangelium überhaupt gegeben sind. Im Anschluss daran heißt es: „Si ordo hoc modo intelligatur, neque impositionem manuum vocare sacramentum gravemur. Habet enim ecclesia mandatum de constituendis ministris, quod gratissimum esse nobis debet, quod scimus Deum approbare ministerium illud et adesse in ministerio“ [= Wenn die Priesterweihe so verstanden wird, wird es uns nicht schwer fallen, die Handauflegung als Sakrament zu bezeichnen. Denn die Kirche hat den Befehl Gottes, Diener einzusetzen, worüber wir sehr dankbar sein müssen, weil wir wissen, Gott billigt jenes Amt und ist im Amt gegenwärtig]. Besonnene Theologie kann in diesen Absatz der Apologie nichts hineinlesen, was dem Kontext und der reformatorischen Grundhaltung Luthers in dieser Frage widerspricht. Vgl. Schmalk. Art. 3. Teil, Art. X und die Belege der Göttinger Ausgabe dort (BSLK, S. 458). [Anmerkung des LRbl-Herausgebers]

<sup>49</sup> Man beachte den consensus historicus Lutheranorum [= geschichtliche Übereinstimmung] vor der Aufklärung und der Romantik besonders bei Martin Chemnitz. Er bringt ihn in Abgrenzung von Rom zum Ausdruck im Examen Concilii Tridentini II, loc. XIII, besonders Sectio III (ed. Preuß S. 344-348). Er stellt fest, es fehle: 1. Gottes **Befehl**, bei der Einsetzung der Amtsträger, die bei den Aposteln übliche Handauflegung zu wiederholen, 2. Gottes **Verheißung**, dass sich der Heilige Geist, der sich ans Wort gebunden hat, auch an die Handauflegung als solche **binde**. Der zweite Absatz (§ 2) der Sectio III, in dem Chemnitz speziell das Gebet, dessen Begleiter die Handauflegung ist, bei der zu der Vokation hinzukommenden Ordination als nicht vergeblich bezeichnet (non irrita), ist abgedruckt auf der 10. Seite des „Sonderdruck aus dem Luth. Rundblick, 1954, S. 94-109“ - als „Dokumentararchiv, 1. Folge“. In den „Dokumenten zur Herstellung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen der Selbst. Ev.-Luth. Kirche und der Ev.-Luth. Freikirche“ findet sich S. 6f und S. 9ff weiteres Material. Vgl. S. 9 unten rechts Kromayer und S. 10f Calov zur Handauflegung. [Anm. des LRbl-Herausgebers]

# Vorlesungsverzeichnis Wintersemester 2002/03

## Lutherisches Theologisches Seminar Leipzig

	Wo.-Std.:	Dozent
<b>Altes Testament:</b>		
AT-Seminar: Knecht-Gottes-Lieder	(2)	Baumann
Maleachi	(1)	Baumann
Ausgewählte Psalmen III	(2)	Herrmann
<b>Neues Testament:</b>		
Römerbrief I	(2)	Meinhold
Lektüre Römerbrief I (Kap. 1-4)	(1)	Hoffmann
NT-Zeitgeschichte II	(2)	Meinhold
NT-Einleitung II	(2)	Meinhold
NT-Proseminar: Text des NT	(1)	Meinhold
<b>Kirchengeschichte:</b>		
KG I: Alte Kirche	(3)	Herrmann
Theologiegeschichte 19./20. Jh.	(3)	Herrmann
KG-Übung: Walther, Kirche+ Amt	(2)	Herrmann
<b>Systematische Theologie:</b>		
Dogmatik I: Offenbarung im Wort	(3)	Hoffmann
Dogmatik IV: Sündenlehre	(2)	Hoffmann
Dogmatik-Übung: Gr. Katechismus	(1)	Hoffmann
Theol. Bek. V: Amt der Kirche	(1)	Hoffmann
<b>Praktische Theologie:</b>		
Katechetik-Vorlesung	(2)	Herrmann
Seelsorge I	(2)	Hoffmann
Pastoraltheologie II	(2)	Hoffmann
Liturgik-Vorlesung I	(2)	Meinhold
Homiletische Übung: Predigt	(1)	Herrmann
<b>Studium generale:</b>		
Griechisch II	(6)	Hoffmann
Hebräisch B I	(6)	Drechsler
Hebräisch B II	(6)	Drechsler
Sport	(1)	Herrmann

---

### Termine:

Vorlesungsbeginn WS: Montag, 30. Sept. 2002 (8 Uhr Andacht)

Vorlesungsfrei: 14.-20. Okt. 2002 Aufbaurüste / 14. Dez. – 5. Jan. 2003 Weihnachtspause

Semesterende: Freitag, 7. Febr. 2003

Sommersemester 2003: 24. März – 11. Juli 2003

---

### Seminartag 2002

Herzlich eingeladen wird zur Eröffnung des neuen Studienjahres und zum Seminartag am Sonnabend, dem 28. September 2002, in Leipzig

#### Programm:

10.00 Uhr Eröffnungsgottesdienst, Predigt: Prof. em. Peter Hauptmann, Überlingen

11.15 Uhr Jahresversammlung des Freundeskreises

13.30 Uhr Vortrag I: Krieg und Frieden aus christlicher Sicht (M. Hoffmann)

15.30 Uhr Vortrag II: Neuere deutsche Bibelübersetzungen (Dr. G. Herrmann)