



N12<519084476 021



ubTÜBINGEN



JAHRBUCH FÜR EVANGELIKALE THEOLOGIE

Herausgegeben im Auftrag des Arbeitskreises für evangelikale
Theologie (AfeT) von Helmut Burkhardt (Gesamtredaktion) und
Helge Stadelmann (Buchinformation)

(1) 1987



R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL

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



ZA 7295 - 1

© 1987 R. Brockhaus Verlag Wuppertal
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Leichlingen 2
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26731-5

INHALTSVERZEICHNIS

Zur Einführung (Helmut Burkhardt) 5

AUFSÄTZE

Die Erfahrung der Bekehrung (Helmut Burkhardt) 7

Die Erfahrung der Führung durch den Heiligen Geist
(Siegfried Liebschner) 26

Universalismus und Universalität (Martin Goldsmith) 41

Das Evangelium als Gericht und Hoffnung für die Nationen
(Gerhard Maier) 55

Der Untergang Jerusalems - 587 oder 586 v.Chr.?
(Claus-Dieter Stoll) 71

Wilhelm Lütgert. Eine kleine Einführung in Leben und
Werk eines fast vergessenen Theologen (Werner Neuer) 108

BERICHTE

Heilsuniversalismus und ewige Verdammnis. Bericht von
der Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangeli-
kaler Theologen (GeeT) vom 11.-14.8.1986 in Wölmersen
(Uwe Swarat) 125

Neues Leben in der christlichen Philosophie Amerikas
(William L. Craig) 130

BUCHINFORMATIONEN 136

ZUR EINFÜHRUNG

Bereits im Protokoll der ersten, die Gründung des Arbeitskreises für evangelikale Theologie erst vorbereitenden Zusammenkunft im Frühjahr 1977 findet sich der Wunsch nach einem eigenen Publikationsorgan der zu gründenden Vereinigung. Gegenüber anderen, vorranglicheren Aufgaben wurde dieser Wunsch zunächst immer wieder zurückgestellt. Es bestanden ja auch bereits andere evangelikale oder den Evangelikalen nahestehende Organe wie etwa die seit 1970 von der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft herausgegebenen Theologischen Beiträge. Außerdem wurden die Erträge der Theologischen Studienkonferenzen des AfeT alle in eigenen Berichtsbänden veröffentlicht.

Aber immer neu brach der Wunsch auf, die Arbeit des AfeT in Deutschland, aber ebenso auch die der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) und der Theologischen Kommission des WEF (World Evangelical Fellowship, der weltweiten Vereinigung nationaler evangelischer Allianzen) in einer gewissen Kontinuität der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit zu vermitteln und zu dokumentieren. So ließ sich schließlich der Gedanke an die Gründung eines eigenen Organs je länger je mehr nicht mehr von der Hand weisen.

Um aber von vornherein deutlich zu machen, daß wir damit nicht zu den bisher schon bestehenden theologischen Zeitschriften einfach eine weitere, zu ihnen möglicherweise in Konkurrenz stehende hinzufügen wollen, haben wir bewußt eine andere Form gewählt, die des Jahrbuchs.

Was soll das hiermit in einem ersten Band vorliegende "Jahrbuch für evangelikale Theologie" in Zukunft im einzelnen bringen? Dem Grundgedanken der Dokumentation entsprechend sollen vorzugsweise Beiträge veröffentlicht werden, die direkt aus der Arbeit des AfeT bzw. der GeeT oder des WEF entstanden sind, wie insbesondere Vorträge von ihren Konferenzen, mit der Zeit dann hoffentlich auch aus den noch erst geplanten fachspezifischen Arbeitsgruppen. Neben den Aufsätzen sollen Berichte stehen aus unserer Arbeit wie auch Berichte über besondere Entwicklungen im Bereich der Theologie und angrenzender Gebiete. Buchbesprechungen schließlich

sollen, primär wieder im Sinne des Dokumentationsgedankens, möglichst vollständig die theologischen Veröffentlichungen evangelikaler Autoren des deutschsprachigen Raums erfassen, sporadisch aber auch über diesen Raum hinausgehend anderssprachige Publikationen sowie auch wichtige Neuerscheinungen von nichtevangelikalen Autoren.

Mit der Konzentration auf das Stichwort "evangelikale Theologie" scheint das Projekt zunächst etwas arg engspurig angelegt zu sein. Deshalb sei noch einmal ausdrücklich festgestellt: Letztes Ziel unserer Arbeit überhaupt und damit auch dieses Jahrbuches ist nicht die Kultivierung einer speziellen Art von Theologie, eben der "evangelikalen", um ihrer selbst willen. Vielmehr möchten wir mit allem, was wir tun, nichts anderes als einen Beitrag leisten zur Erneuerung christlicher Theologie in unserer Zeit.

Aber einmal meinen wir, daß die enge Spur "evangelikal" (die aber ja auch eine gewisse, jedenfalls über den Fundamentalismus durchaus hinausgehende Breite hat) innerhalb des heutigen Gewirrs an Stimmen einer gewissen Klärung dient. Zum ändern und vor allem aber sind wir davon überzeugt, daß im Kern dessen, was "evangelikal" heißt, ein Grundelement enthalten ist, das uns zugleich immer wieder neu auch selber in möglicherweise festgefahrenen Positionen infragestellt und uns über sie hinausführt: im entschlossenen Willen, stets neu auf das Zeugnis der ganzen Heiligen Schrift als Gottes Wort zu hören und sie Grund und Kriterium gerade auch des eigenen Denkens sein zu lassen.

DIE ERFAHRUNG DER BEKEHRUNG⁺

Helmut Burkhardt

1. Vorbemerkungen

In der theologischen Überlieferung wird die Frage nach der Erfahrbarekeit Gottes im allgemeinen und in der Bekehrung im besonderen sehr unterschiedlich beantwortet.

Da ist das eine Extrem der sog. (Erlanger) Erfahrungstheologie, die die christliche Erfahrung zur Grundlage der Theologie schlechthin erklärt:

"Ich, der Christ, (bin) mir, dem Theologen, eigenster Stoff der Wissenschaft" (J.Chr.K. Hofmann, Der Schriftbeweis I (1857), S. 10). Dabei setzt man speziell bei der Erfahrung der Wiedergeburt ein. Aber eben nicht nur so, daß man entsprechend einer alten Forderung des Pietismus das Wiedergeborensein als persönliche Voraussetzung beim Theologen fordert, die Wiedergeburt also gewissermaßen die Eingangstür zur Theologie ist, sondern so, daß die Erfahrung der Wiedergeburt zugleich auch die Quelle ist, die der Theologie ihren Stoff liefert.

Hinter dieser Konzeption steht geistesgeschichtlich die Auseinandersetzung mit der Erkenntniskritik I. Kants, der alle Gotteserkenntnis in Frage gestellt und den Glauben an ihr getrennt hatte. Damit aber war Gott erkenntnismäßig aus der irdischen Realität verbannt worden. Von Schleiermachers Rückgriff auf das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als religiösem apriori dazu angeregt und ermutigt, wieder Terrain für Gott in unserer Wirklichkeit zu finden, meinte man, in der christlichen Erfahrung diesen archimedischen, gegen alle philosophische Skepsis gesicherten festen Punkt sehen zu können (vgl. die kritische Analyse der Erlanger Erfahrungstheologie bei M. Kähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jht., S. 212-235 und E. Schaefer, Theozentrische Theologie I, S. 3-50).

⁺ Referat auf der 5. Konferenz europäischer evangelikaler Theologen 1984 unter dem Gesamthema "Christliche Erfahrung in Theologie und Leben".

Das andere Extrem findet sich, im bewußten Gegensatz speziell auch (aber nicht nur) zur Erlanger Theologie in der sog. dialektischen Theologie, bei der es zumindest in der Schülerschaft K. Barths weithin geradezu zu einer Verfemung der Erfahrung kam.

Barth selbst war hier besonnener. Denn er gestand die Möglichkeit von christlicher Erfahrung in gewisser Weise durchaus zu, ja polemisierte sogar gegen "die pessimistische Eigenmächtigkeit, in welcher der Mensch von solchen Ereignissen, deren Inhalt das Geschenk und das Ergreifen des Glaubens gewesen wäre...gar nichts wissen will. Trotzig bestreitet er nun, daß so etwas überhaupt Wirklichkeit sei; höhnisch interpretiert er nun alles, was er von anderen in dieser Hinsicht hört, als Illusion und Schwärmerei; zufrieden findet er sich damit ab, daß in seinem Leben dergleichen nie vorgekommen sei und nie vorkommen werde." (KD I,2 S. 792).

Barth kann sogar zugeben:

"Es ist nicht zu leugnen,... daß man sich tatsächlich in bestimmten, menschlich feststellbaren Augenblicken und Situationen in besonderer Weise... nicht nur seiner Gläubigkeit, sondern wirklich seines Glaubens und damit der Totalität seines Lebens als eines Lebens mit Gott dankbar und demütig bewußt wird und in diesem Sinn auch später gerne daran denkt als an ein gewiß bedeutungsvolles Geschehen." (ebda S. 793f). Aber kaum ist ihm dieser Satz aus der Feder geflossen, da stellt er auch wieder die prinzipielle Zweideutigkeit aller solcher Erlebnisse und Erfahrungen fest und behauptet als eigene These:

"Die wirklich besonderen Ereignisse unseres Lebens, von denen und in denen der Glaube lebt... sind schlechterdings identisch mit unserer Teilnahme an den großen Taten Gottes in seiner Offenbarung." (ebda S. 794). Noch mehr:

"...die einzelnen, bestimmten Ereignisse, in denen sich Gottes Offenbarung nach dem Zeugnis der heiligen Schrift vollzieht, sind... die Wirklichkeit (sic) der Glaubensereignisse unseres eigenen Lebens." Damit schwenkt Barth in den für ihn typischen existentiellen Platonismus hinüber, in dem unsere Geschichte ihre eigene Realität verliert. Was Barth meint, verdeutlicht er dann noch an einer Kohlbrügge-Anekdote, der, nach dem Datum sei-

ner Bekehrung gefragt, geantwortet haben soll: "Auf Golgatha", eine Antwort, die Barth, wenn auch etwas differenziert in virtuell (damals) und aktuell (heute im Glauben) zustimmend aufnimmt. Trotz der genannten Differenzierung weist die Tendenz dieser Denkform doch deutlich in die Richtung einer Verunwirklichung des gegenwärtigen Handelns Gottes, die sich etwa in der rhetorischen Frage ausdrückt "Gibt es eine von mir zu erzählende Wundergeschichte, die nicht... in dieser, der göttlichen Wundergeschichte (erg.: von damals) restlos (!) aufginge und darum besonders... erzählt zu werden, gar nicht der Mühe wert ist?" (ebda S. 795).

In beiden Extremen kommen Grundintentionen in der unterschiedlichen Beantwortung der Frage nach der christlichen Erfahrung zum Ausdruck:

In der Erfahrungstheologie ist die - berechtigte - Absicht zu erkennen, in der theologischen Erkenntnis zur Wirklichkeit, "zu den Sachen selbst" vorzustoßen, gegen alle Skepsis oder auch bloße Spekulation. "(zu den Dingen) reisend erkennen" - das ist etymologisch ja der ursprüngliche Sinn des Wortes "erfahren". Dabei erübrigt sich die Berufung auf eine formale Autorität, die aus der Vergangenheit auf uns gekommen ist (ein altes Anliegen der aufgeklärten Kritik) und man meidet im Ausgehen von der Erfahrung zugleich bloß übernommene, unechte Frömmigkeit (ein altes Anliegen des Pietismus).

Bei der dialektischen Theologie wird eine - ebenfalls berechtigte - Abwehr des Anthropozentrismus wirksam, dem die Erfahrungstheologie nur allzu leicht erliegt, die Abwehr der Gefahr, daß der Glaube sich auf möglicherweise höchst subjektive Erlebnisse seiner Psyche stützt (und mit ihnen fällt), schließlich, fast noch bedenklicher, als Mensch in seiner Sucht nach verfügbaren "Erfahrungen" sich letztenendes nur noch um sich selbst dreht, und zwar gerade - was die Sache keineswegs besser, sondern eher schlimmer macht - um sein religiöses, die eigene Religiosität genießendes Selbst.

Die Frage, inwiefern nun doch - oder auch eben nicht - wirklich von Gotteserfahrung zu sprechen ist, und zwar, entsprechend unserem speziellen Thema, im Zusammenhang mit der Bekehrung, soll

im Folgenden aufgrund einer Analyse einschlägigen biblischen Materials zu klären versucht werden.

2. Was ist Bekehrung?

Auch außerhalb des christlichen Glaubens findet sich durchaus etwas, das man als Erfahrung von Bekehrung zu bezeichnen geneigt ist: die Erfahrung grundsätzlicher, mehr oder weniger plötzlicher Umorientierung in sittlicher und weltanschaulicher Hinsicht (vgl. etwa die Definition bei A.D. Nock, *Conversion* S. 7 "the reorientation of the soul of an individual, his deliberate turning from indifference or from an earlier form of piety to another, a turning which implies a consciousness that a great change is involved, that the old was wrong and the new is right." vgl. W. James, *Religiöse Erfahrung*, 1902, S. 184: Bekehrung bezeichnet "den allmählichen oder plötzlichen Vorgang..., durch den ein bis dahin gespaltenes Ich, das sich seiner Verkehrtheit... bewußt ist, ...zur inneren Einheit gelangt, sodaß es sich nunmehr auf rechtem Wege weiß, sich gehoben und glücklich fühlt"). Gelegentlich wird dabei bereits in antiken Zeugnissen eine dem biblischen Sprachgebrauch nahekommende Terminologie verwendet (vgl. O. Michel, *Die Umkehr in der Verkündigung Jesu*, Ev. Theol. 1938, S. 403f). Und doch spielt der Gedanke der Bekehrung nirgends, weder damals noch heute, eine auch nur annähernd zentrale Rolle wie in der biblischen Überlieferung. Dieser Tatbestand ist letztlich nur von der Einzigartigkeit der biblischen Gotteserkenntnis her verständlich: Der Gott der Bibel ist nicht eine unter vielen Mächten, die man, je nach ihrer Art und wie man sie brauchen kann (vgl. Nock a.a.O., S. 14 "A man used Mithraism, but he did not belong to body and soul"), verehrt, sondern er ist der souveräne Schöpfer der Welt und Herr der Geschichte, der Anspruch auf das ganze Leben des Menschen hat. Seine Erwählung Israels zu seinem Volk und zum Segen für alle Völker (Gen 12,2f; Ex 19,5f) ist die Grundvoraussetzung für den biblischen Gedanken der Bekehrung: der prophetische Ruf zur Umkehr (hebr. schub) ist Ruf zur Rückkehr zu dem der Erwählung entsprechenden Gehorsam gegenüber Gott, einem Gehorsam, der den ganzen Menschen fordert, sein Gott lieben "von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Kraft" (Dt 6,5). Belege

für diesen Umkehrruf finden sich in den Geschichtsbüchern in 1Sam 7,3 und 2Kön 17,13 und bei den meisten Schriftpropheten (bes. Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia und Hesekiel).

Dieser Ruf zur Umkehr wird dann im NT wieder aufgenommen, allerdings unter veränderten heilsgeschichtlichen Voraussetzungen:

Negativ: Die uns im AT bezeugte Geschichte Israels hatte erwiesen, daß Israel zu der von Gott geforderten Umkehr des Herzens nicht wirklich bereit, letztlich nicht fähig war (Jer 13,23; vgl. Mt 19,26 und die bei H. Burkhardt, Die biblische Lehre von der Bekehrung, 2. Aufl. 1985, S. 13-15.21 angegebene Literatur).

Positiv: Durch Jesus und dann seine Jünger erging noch einmal der Ruf zur Umkehr, jetzt aber unter auch neuer positiver Voraussetzung, nämlich der des in Jesus gegenwärtigen Gottesreiches als Angebot der Gnade Gottes aufgrund des die Sünde nicht nur Israels, sondern der ganzen Welt tragenden Leidens und Sterbens Jesu (Mt 20,28; Joh 1,21). Um dieser universalen Bedeutung Jesu willen gilt das Angebot der Umkehr jetzt auch allen: nicht nur - bei Israel - als Rückruf in den Abraham- und Sinai-Bund, sondern nun auch - bei den Heiden - als Rückruf hinter den status post lapsum des als Gottes Ebenbild geschaffenen Menschen. Dabei sprengt allerdings die neutestamentliche Wirklichkeit das alte Bild: die in Jesus angebotene Erlösung ist mehr als die bloße Wiederherstellung von Früherem. Gotteskindschaft ist mehr als Gottesebenbildlichkeit.

Bereits diese kurze Darstellung dessen, was in der Bibel unter "Bekehrung" verstanden wird, macht im Blick auf unser Thema deutlich: Bekehrung ist ein jeweils in die Geschichte Gottes mit den Menschen eingebettetes Ereignis, das wiederum auf das Ereignis des Redens und Handelns Gottes in dieser Geschichte gründet - und sich insofern im Bereich des Erfahrbaren abspielt. Worauf es dabei allerdings ankommt, ist nicht etwa, daß Menschen dabei diese oder jene sie bereichernde Erfahrung machen können, sondern daß sie auf die Anrede Gottes im Gehorsam des Glaubens (Röm 1,5) antworten.

3. Wie vollzieht sich Bekehrung?

Nach der eben gegebenen Skizze dessen, was Bekehrung in der Bibel ist, soll uns die Frage nach ihrem Vollzug zu einer genaueren Erfassung des Verhältnisses von Bekehrung und Erfahrung führen.

Einsetzen wollen wir dabei bei einer Analyse des Zeugnisses der Evangelien, die ja von bleibender grundlegender Bedeutung für die neutestamentliche Botschaft sind, und zwar speziell bei einer Analyse des Zeugnisses der synoptischen Evangelien, da das Johannesevangelium den Begriff der Bekehrung nicht gebraucht (vgl. dazu unten unter 5a).

Die synoptischen Evangelien ihrerseits beginnen nicht mit Jesu Ruf zur Umkehr, sondern mit dem des Täufers.

Mt bringt ihn in einer Fassung, die wortidentisch ist mit Jesu Umkehrruf (Mt 4,17):

Mt 3,2 μετανοείτε
 ὅτι ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν

Das erste Glied dieses Summariums enthält eine Aufforderung zu einem Tun. Diese Aufforderung wird erläutert durch V. 6 "und bekannten ihre Sünden und ließen sich taufen" und wird weitergeführt in V. 8 "tut der Umkehr entsprechende Frucht" (vgl. dazu bei Jesus Mt 7,16-20), und zwar, wie V. 10 sagt, "gute" Frucht. Mt bleibt bei diesem Bild stehen, während Lk in der sog. "Standespredigt" des Täufers eine gewisse inhaltliche Konkretion gibt. Danach geht es um ein neues, gerechtes d.h. gemeinschaftsentsprechendes Verhalten (Lk 3,10-14).

Der zweite Teil des Summariums enthält eine die Aufforderung im 1. Glied begründende Ankündigung eines zukünftigen Handelns Gottes: der nahen Aufrichtung der Gottesherrschaft.

Der Kontext erläutert wieder: Johannes dürfte bei der kommenden Gottesherrschaft zunächst an den Vollzug des Gerichts (vgl. V. 10 das Abhauen der Zweige vom Baum als Symbol der Verwerfung von Gliedern des erwählten Volkes) als Ausdruck des Zorns Gottes (V. 7b) denken. Das Gericht wird vollzogen werden durch den kommenden "Stärkeren" (V. 11), der nicht mehr mit Wasser, sondern "mit Geist und Feuer" taufen wird. Meist wird "Feuer" hier als Symbol des Geistes verstanden, dieser aber einseitig als Heils-

gabe. M.E. ist diese Deutung keineswegs gesichert. Nach dem Kontext der Botschaft des Johannes (V. 10) wird eher in Anlehnung an Jes 4,4 mit einem reinigenden (und insofern das Heil u.U. vorbereitenden) Gerichtshandeln zu rechnen sein (so Zahn z.St. S.140) "ein Bild des im Gericht entbrennenden und die Gottlosen verzehrenden Zornes Gottes" (vgl. schon W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, 1895, S. 49f; ebenso jetzt D.E. Aune, Prophecy in Early Christianity, 1983, S. 132).

Auch nach Mk hat die Täuferbotschaft zwei Schwerpunkte. Johannes verkündet

Mk 1,4 βάπτισμα μετανοίας
 εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν

Danach zielt die Umkehr, die man dadurch bezeugt, daß man sich taufen läßt, darauf, daß man im Gericht Gottes Vergebung der Sünde findet und so, wie es bei Mt heißt, "dem zukünftigen Zorn entrinnt" (Mt 3,7b).

Jesus nimmt, wie gesagt, diese Botschaft des Täufers auf, aber mit charakteristisch anderer Akzentsetzung, wie besonders das Summarium des Mk deutlich macht. Hier wird zunächst die ganze Botschaft Jesu redaktionell in dem Begriff des Evangeliums zusammengefaßt (1,14). In den Worten Jesu selbst heißt es dann:

Mk 1,15 πεπλήρωται ὁ καιρὸς
 καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ
 μετανοεῖτε
 καὶ πιστεῦετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ

Aus zwei Gliedern sind hier 2 in sich jeweils parallele Doppelglieder geworden. Dabei deutet das Perfekt πεπλήρωται das ἤγγικεν (ist nahe) im Sinne einer Gegenwärtigkeit des Reiches, die Anforderung zum Glauben an die Frohe Botschaft aber interpretiert den Umkehrruf als Einladung zur Annahme der gnädigen Gegenwart Gottes, eben, mit 1,4 zu sprechen, der jetzt schon zugesprochenen Vergebung der Sünden (vgl. Mk 2,10).

Bei Lk fehlen diese bei Mt und Mk so betont an den Anfang des Wirkens Jesu gestellten Summarien. In gewisser Weise entspricht ihnen bei Lk aber die sog. Antrittspredigt Jesu in Nazareth: Nach ihr ist in Jesus die jesajanische Weissagung erfüllt (σήμερον πεπλήρωται Lk 4,21), daß einer in der Vollmacht des Heiligen Gei-

stes kommen und "Armen frohe Botschaft bringen wird" (εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς Lk 4,18). Der Umkehrruf fehlt hier bei Lk, findet sich aber in 5,32 in einer Formel, die ebenfalls summarisch die Sendung Jesu beschreibt (wobei das εἰς μετάνοιαν bei den sonst wortidentischen Parallelen bei Mt/Mk fehlt).

Das Stichwort "Umkehr" begegnet uns in den Evangelien dann weiter ebenfalls summarisch in den Berichten über die Aussendung der Jünger (Mk 6,12 "und sie gingen und verkündeten, daß sie umkehren sollten"; vgl. im nachösterlichen Missionsbefehl Lk 24,47 "...daß gepredigt werden muß in seinem Namen Umkehr zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern"; bei der Aussendung der Jünger durch den vorösterlichen Jesus hat Lk 9,2 nur "zu verkündigen das Reich Gottes und zu heilen", während Mt 10,8 von dem Inhalt der Botschaft nichts sagt).

Weiter finden wir das Wort von der Bekehrung, und zwar wieder ohne nähere Erläuterung, in Gerichtsworten Jesu über solche, die sich seinem Ruf zur Umkehr verweigerten: so im Wehruf über galiläische Städte Mt 11,20f (= Lk 10,13), in der Gerichtsankündigung über das "gegenwärtige Geschlecht", dem die umkehrenden Niniviten gegenübergestellt werden (Mt 12,41 = Lk 11,32), sowie in dem Gerichtswort, das sich an die Nachricht vom Blutvergießen des Pilatus in Galiläa und den Fall des Turms von Siloa anschließt (Lk 13,5).

Dazu einige Beobachtungen:

In Mt 11,20f sind es die Machttaten Jesu (Heilungen und Dämonenaustreibungen), die Anstoß zur Umkehr hätten geben sollen, die nun die Ablehnung des Umkehrrufs zur noch schwerer wiegenden Schuld machen. Dabei sind die Machttaten verstanden als Anzeichen der gegenwärtigen Gottesherrschaft, sie geschehen durch das in Vollmacht gebietende Wort Jesu (Mt 12,28).

In Mt 12,41 wird dagegen vor einem egoistischen Mißverständnis und Mißbrauch der Zeichen Jesu gewarnt und auf das Wort als Quelle der Umkehr verwiesen (die Niniviten "kehrten um auf die Botschaft des Jona hin") und auf die einzigartige Vollmacht der Worte Jesu ("hier ist mehr als Jona").

In Lk 13 wird wieder der negative Bezugspunkt des Umkehr-

rufs herausgestellt: die Sünde des Menschen. Dabei fällt die Allgemeinheit des Urteils auf ("wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle umkommen" - ohne daß irgendein konkreter Anlaß erkennbar wird). "Alle Erzählungen von Jesu Wort und Leben zeigen, daß alle, die ihm begegnen, ausnahmslos unter dem Urteil des Todes und der Verlorenheit stehen." (Schniewind, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, in: Die Freude der Umkehr, S. 66).

Neben all diesen mehr nur summarischen Aussagen über Bekehrung finden wir schließlich das Ereignis der Umkehr veranschaulicht in einigen Gleichnissen Jesu, die uns Lk überliefert: Lk 15 und 16,19-31.

Hervorstechendes Merkmal der Umkehrgleichnisse von Lk. 15 ist ihre Beschreibung des Umkehrrufs als Evangelium (vgl. Schniewind a.a.O., S. 60 "Umkehr ist nur dann rechter Art, wenn sie aus der Erinnerung an Gott erwächst, aus der Erinnerung an seine Güte", so zu Lk 15,16). Damit ist sie Anlaß zur Freude (vgl. Schniewinds ganze Auslegung des Lk 15, sowie im gleichen Band der Aufsatz "Die Freude im NT", S. 9ff), und zwar nicht nur für den Umkehrenden selbst (vgl. auch Lk 19,5 und Apg 8,39), sondern - und darum geht es ja in Lk 15 vor allem - auch für den, der die Umkehr miterlebt (V. 7.10; vgl. V. 32). Diese Freude aber wäre dann undenkbar, wenn alle Umkehr wirklich nur in dem Zwielflicht geschähe, in dem Barth sie sehen zu müssen meint.

In Lk 16 im Gleichnis vom "reichen Mann und armen Lazarus" ist für unsere Fragestellung von Interesse, daß nach V. 31 die Bekehrung der Brüder des Reichen, wenn überhaupt, dann aus dem Wort (im Munde Abrahams: des Gesetzes und der Propheten) entsteht, nicht aus wunderbaren Vorkommnissen wie einer Totenauf-erweckung. Denn diese allein könnte nie jene innere Veränderung bewirken, in der der Mensch dem Herrschaftsanspruch Gottes Recht gibt, zugleich seinem Urteil über die Sünde, und sich deshalb zu dem wendet, der allein aus der so erfahrenen Verlorenheit helfen kann.

Besonders anschauliche Beispiele dafür, wie Bekehrung sich vollziehen kann, bieten natürlich Berichte von Bekehrungen, wie von der des Petrus (Lk 5,1-11) und des Zachäus (Lk 19,1-10), mehr nebenbei auch der "großen Sünderin" (Lk 7,36-50).

Auch hier wieder einige kleine Beobachtungen:

Petrus erschrickt (5,9), als er an dem Wunder merkt, mit wem er es zu tun hat. Über dieser Erkenntnis Jesu kommt es zugleich zur Selbsterkenntnis als Sünder (V. 8). Die Vergebung ist in seinem Berufungswort unausgesprochen eingeschlossen und kommt darin zum Ziel, daß Petrus dem Ruf folgt.

Daß Zachäus Sünder ist, muß nicht erst ans Licht gebracht werden - jeder weiß es (19,7). Zachäus auch, und in dem Wunsch, Jesus zu sehen (V. 3), dürfte unausgesprochen das Verlangen zum Ausdruck kommen, von der auf ihm liegenden Schuld und der ihn bestimmenden Sünde frei zu werden. Daß wider Erwarten Jesus ausgerechnet bei ihm einkehrt, ist ihm Signal für die Erfüllung seines Wunsches, was Jesus dann auch ausdrücklich bestätigt (V. 9f). Aber noch bevor Jesus dies sagt, zieht Zachäus bereits die praktischen Konsequenzen aus seinem Angenommensein (V. 8). In dem allen aber vollzieht sich Umkehr.

Die Geschichte von der Sünderin, die ja nur mehr nebenbei im Zusammenhang mit dem Bericht von einem Tischgespräch Jesu mit einem Pharisäer angedeutet wird, schildert nicht eigentlich die Bekehrung selbst, sondern setzt diese im Grunde schon voraus und spricht von ihren Folgen: der aus der empfangenen Sündenvergebung entstandenen Liebe zu Jesus (7,47f). Die Tränen (Freudentränen?) zeugen auf jeden Fall für eine starke, auch das Gefühlsleben einschließende innere Bewegung.

Zuletzt, aber deshalb keineswegs nur am Rande, ist in unserem Zusammenhang auch die ganze sog. ethische Verkündigung Jesu mit zu berücksichtigen, wie sie bei Mt vor allem in der Bergpredigt zusammengefaßt ist. Denn die ganze, viel gerühmte und umrätselte Radikalität ihrer Forderungen ist überhaupt nur von Jesu Ruf zur Umkehr her zu verstehen. Nur der, der diesem Ruf Jesu folgt und damit eine "neue Existenz" (Schniewind) erhält, kann sie erfüllen. "Umgekehrt wird aber gerade von der Radikalität dieser Forderungen her der radikale Ernst der Bekehrung deutlich (vgl. Schniewind, Was verstand Jesus unter Umkehr?, in: Freude der Buße S. 25 "Jesu gesamte Verkündigung ist Bußruf", und A. Schlatter, Geschichte des Christus, 1921, S. 174: Jesu "ethische(n) Sätze" waren "nicht Meditationen über Probleme der Ethik, sondern Teile

seines Bußrufs", vgl. schon J.T. Beck, Leitfaden der christlichen Glaubenslehre, 1862, S. XIII Anm. "Sogleich die Bergpredigt (Matth 5) ist eine Weiterentwicklung des Grundgedankens von der Sinnes-Änderung und von dem nahen Himmelreich.").

4. Bekehrung und Erfahrung. Zusammenfassung und systematische Auswertung der exegetischen Analyse

Ich möchte versuchen, den Zusammenhang, in dem die Evangelien von Bekehrung sprechen, unter drei Gesichtspunkten zusammenzufassen:

a. Hintergrund, der die Notwendigkeit der Bekehrung nach dem Zeugnis der Evangelien anzeigt, ist das Wissen um die Sünde des Menschen und das kommende Gericht über sie. Der Radikalität (Pl: Gottfeindschaft) und Universalität (Pl: "da ist keiner, der gerecht sei") der Sünde entspricht der Ernst des Gerichts, in dem es um ewige Verwerfung oder Annahme, Tod oder Leben geht, sowie deshalb auch die Radikalität des Umkehrrufs, der nicht auf Abkehr nur von dieser oder jener Sünde drängt, sondern auf eine grundsätzliche Absage an die Sünde.

Aber wer ist zu solcher Umkehr fähig? Niemand! (Mt 19,26)
Deshalb ist nun das andere zu sagen:

b. Hintergrund, der die Möglichkeit der Bekehrung anzeigt, ist die Offenbarung Gottes in Christus, die Gegenwart des Gottesreiches in seiner Person, zugespitzt im vollmächtigen Zuspruch der Vergebung der Sünde schon jetzt.

c. Schließlich: Horizont, der das Ziel der Bekehrung anzeigt, ist die Herrschaft Gottes, der der Umkehrende sich jetzt schon unterstellt (die Bitte Mt 6,10b "Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf der Erde" interpretiert die in V. 10a vorausgegangene Bitte um das Kommen des Reiches).

Weil es nun in der Bekehrung um wirkliche Rettung aufgrund der wirklichen Erlösung in Christus zu wirklichem Dienst für Gott geht, ist diese Bekehrung als Antwort auf einen Imperativ und damit als Tat ebenfalls ein wirkliches Ereignis dieser unserer Geschichte. Als solches aber ist sie auch Erfahrung.

Als solches - nicht erst durch die bei lebendigen Menschen

sicher auch dazugehörenden, kaum vermeidbaren (warum auch?) mitlaufenden emotionalen Elemente wie Freude (vgl. z.B. Mt 13,44 u.ö.) oder Schmerz (vgl. Lk 15,16 u.ö.).

Als Ereignis in Raum und Zeit ist Bekehrung also tatsächlich Erfahrung, und zwar nicht etwa nur Welt- und Selbsterfahrung, sondern wirklich Gotteserfahrung: in der persönlichen Gewißheit der Gerechtigkeit und Heiligkeit des biblischen Gebotes, der im Gewissen empfundenen Verwerflichkeit unserer Sünde und der unableitbaren Realität der im Evangelium zugesprochenen Vergebung (gegen Kant, Streit der Fakultäten, Weischedel-Ausgabe 9 (1975), S. 314: "Eine unmittelbare göttliche Offenbarung in dem tröstenden Ausspruche 'dir sind deine Sünden vergeben' wäre eine über-sinnliche Erfahrung, welche unmöglich ist.").

Andererseits werden wir darauf achten müssen, daß die Erkenntnis, die Bekehrung sei Erfahrung, nicht zu möglicherweise verhängnisvollen Mißverständnissen und Fehlschlüssen verleitet.

Zunächst müssen wir uns dessen bewußt bleiben, daß "Erfahrung" im alltäglichen Sprachgebrauch nun einmal eine gewisse Affinität zum Emotionalen hin hat. Das entspricht insofern auch der Bekehrung als Erfahrung, als auch sie in der Regel von emotionalen Elementen durchwoben ist. Bei einem so einschneidenden Ereignis wie der Bekehrung, die das ganze Leben in ein Vorher und Nachher teilt, ist das auch nicht unbedingt überraschend. Und doch ist unbedingt festzuhalten, daß das Emotionale auf keinen Fall den Kern des Bekehrungsgeschehens ausmacht. In der Bekehrung geht es weder nur um Gefühlswallungen (im Sinne etwa des μεταμέλομαι O. Michel, Die Umkehr, a.a.O., S. 403) oder bloße Veränderung im Denken (μετάνοια in seiner ursprünglichen griechischen Bedeutung, vgl. Michel ebda). Vielmehr ist sie wesentlich ein Akt des ganzen Menschen, von seinem Personkern aus, sie ist, biblisch gesprochen, Umkehr des Herzens, bewußte, willentliche Unterstellung des ganzen Menschen unter Gottes Willen (im Sinne des atl. schub).

Weiter ist festzuhalten, daß Bekehrung nicht nur ein innerer Vorgang ist, sondern grundsätzlich ein Beziehungsgeschehen, nie bloße Veränderung des Menschen in sich selbst, sondern immer Hinwendung zu Gott, also immer bezogen auf die objektive Realität Gottes in seiner Offenbarung. Was ich dabei "erfahre", ist nur ein

Aspekt an diesem Geschehen, und gar nicht einmal der wichtigste.

Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Mt faßt am Anfang seines Evangeliums die Bedeutung der Sendung Jesu in einer Deutung seines Namens zusammen: "Er wird sein Volk retten von ihren Sünden." Stellen wir uns einmal für einen Augenblick vor, jemand wollte frei übersetzen: "Jesus kam, uns die Erfahrung der Rettung zu vermitteln", so würde deutlich, wie durch die Hervorhebung des Aspektes der Erfahrung sofort eine recht problematische Subjektivierung der Aussage erfolgte.

Immerhin, in unserer Zeit, in der die Theologie allgemein allzu sehr dazu neigt, die Realität nicht nur der Bekehrung, sondern Gottes schlechthin zu verflüchtigen und unsere Wirklichkeit dem Säkularismus zu überlassen, mag es auch seinen guten Sinn haben, einmal etwas prononciert, wenn auch nicht ohne die gebotene Vorsicht walten zu lassen, doch auch von Erfahrung Gottes zu sprechen, im allgemeinen und speziell eben auch im Blick auf die Bekehrung.

5. Das Verhältnis des Begriffs der Bekehrung zu anderen soteriologischen Begriffen der Bibel

In der bisherigen Darstellung des neutestamentlichen Zeugnisses von der Bekehrung haben wir uns auf die synoptischen Evangelien beschränkt. Das ist insofern nicht ganz korrekt, als durchaus auch die nachösterliche Gemeinde die ihr von Jesus ja aufgetragene Bekehrungsbotschaft (Lk 24,47) aufnimmt und sich dies auch in den übrigen neutestamentlichen Schriften spiegelt, insbesondere in der Apg, gelegentlich bei Pl (in 1.Th 1,9f sogar in einer geradezu "klassisch" zu nennenden Kurzformel für den Inhalt der urchristlichen Missionspredigt), aber auch bei Petrus und im Hebräerbrief. Dabei tritt in der Apg und bei Petrus der griechische Begriff *μετάνοια* gegenüber der in der LXX üblichen Übersetzung des hebr. *schub* mit *ἐπιστρέφω* zurück.

Aber die Beschränkung auf die synoptischen Evangelien ist nicht zuletzt auch deshalb durchaus verantwortbar, weil das Vorkommen des Begriffs sich im NT tatsächlich auf sie konzentriert, während die übrigen Zeugen des NT den gleichen Sachverhalt z.T. durch andere Begriffe beschrieben haben.

a. Bekehrung und Wiedergeburt

Daß an die Stelle des Begriffs "Bekehrung" in einer anderen Tradition einfach ein anderer Begriff treten kann, zeigt sich besonders am Beispiel des Begriffs der Wiedergeburt in den johanneischen Schriften. Der Begriff der Bekehrung als Bezeichnung für den Anfang des Christseins fehlt im Joh-Evangelium und den Joh-Briefen ganz. Nur die OffbJoh hat ihn an zwei Stellen (9,20f und 16,9.11). Dafür aber kennt Joh das Zeugnis von der Wiedergeburt, das in dieser Bedeutung wiederum bei den Synoptikern ganz fehlt. Auch das Wort von der Wiedergeburt bezeichnet den Anfang des Christseins (vgl. H. Burkhardt, Das biblische Zeugnis von der Wiedergeburt, 2. Aufl. 1981). Auch die Wiedergeburt ist Eintritt in eine neue Existenz, die im Gegensatz steht zu einer von der Sünde bzw. dem "Fleisch" bestimmten: Wer nicht von neuem geboren wird, kann das Reich Gottes nicht sehen (Joh 3,3). In diesem Bildwort kommt besonders kräftig zum Ausdruck, daß der Schritt aus der alten in die neue Existenz nicht aus menschlicher Kraft heraus möglich ist, sondern nur durch das Wirken des Gottesgeistes am Menschen (3,5-8, vgl. 1,12). Dies geschieht aber nun nicht etwa in mystischer oder ähnlich undefinierbarer Weise. Vielmehr gründet dies Wirken im Erlösungswerk Jesu (3,14-18, vgl. Tit 3,4), vermittelt durch das aus der Vollmacht des Geistes geredete Wort (Joh 3,34; vgl. 15,3; 20,22f sowie 1Petr 1,3.23). Als solches wirkt es am Menschen die ἀνακαίνωσις (Tit 3,5), die sich dann in einem veränderten Lebenswandel bewährt (3,3; vgl. 2,11f).

Bekehrung und Wiedergeburt bezeichnen also beide das gleiche Ereignis, das Christwerden, nur mit unterschiedlichen theologischen Akzentsetzungen. Eine mögliche historische Brücke zwischen beiden Überlieferungen könnte in Mt 18,3 einerseits und Joh 3,3 andererseits zu sehen sein.

Wo man dagegen Wiedergeburt und Bekehrung als zwei verschiedene Ereignisse voneinander trennt, gerät man in die Gefahr, beide Begriffe zu verfälschen. Ordnet man der Wiedergeburt als deren menschliche Vorbereitung die Bekehrung zeitlich vor, kommt man zum Synergismus, läßt man die Wiedergeburt als göttliches Handeln der Bekehrung als bloß menschlichem vorausgehen, kommt

man zu Mystik oder Sakramentalismus.

b. Bekehrung und Glaube

Besonderes bei Pl rückt bekanntlich der Begriff des Glaubens ins Zentrum seiner soteriologischen Aussagen. Aber bereits das synoptische Zeugnis setzt die Begriffe Bekehrung und Glaube in Parenthese (Mk 1,15). Glaube ist hier der in der Bekehrung implizierte Akt des sich Gott aufgrund des Evangeliums Anvertrauens. Bei Joh kann der Begriff des Glaubens unmittelbar der Erläuterung des im Bildwort von der Wiedergeburt Gemeinten dienen (Joh 3,16). Vor allem in der Apg (3,19 u.ö.) und auch bei Pl (Röm 13,11; Gal 2,16) wird durch den Aorist von πιστεύω der Beginn des Christseins markiert ("zum Glauben kommen").

Andererseits ist der Glaubensbegriff grundsätzlich weitergefaßt und deshalb nicht in dem Maße wie der Bekehrungsbegriff zum terminus technicus geeignet. Das Gläubigsein (Apg 16,15) muß sich im ständig neuen Akt des Glaubens bewähren (vgl. Gal 2,16b, entsprechend kann zwar von Umkehr auch in der Paränese im Sinne wiederholter Buße gesprochen werden, vgl. z.B. OffbJoh 2-3, aufs Ganze gesehen, aber hat sich der Begriff der Umkehr nun einmal zum terminus technicus für den Anfang des Christseins entwickelt).

c. Bekehrung und Rechtfertigung

Noch stärker als der Begriff des Glaubens ist der der Rechtfertigung bezeichnend für die uns bei Pl vorliegende Gestalt apostolischer Lehre. Rechtfertigung ist bei ihm sozusagen der stärker objektive Komplementärbegriff zum mehr subjektiven des Glaubens. Rechtfertigung ist das aus Gnade gerechtsprechende Urteil Gottes im letzten Gericht (vgl. Röm 2,13.16). Als von solchem Urteil kann Pl wiederholt auch in futurischer Form von Rechtfertigung sprechen (Gal 2,16 = Röm 3,20; Röm 3,30, vgl. 5,19 und 8,24). Wo Pl dagegen die Vergangenheitsform gebraucht, denkt er die Rechtfertigung offensichtlich als gegenwärtigen Zuspruch des künftigen endgültigen Urteils (Röm 5,1.9; 8,30; 1Kor 6,11; Tit 3,7).

Dabei kennzeichnet das Gerechtfertigtsein das Christsein des Christen. So kann, was an allen eben genannten Stellen vorausgesetzt sein dürfte, in Röm 3,25f die Rechtfertigung ausdrücklich

den Übergang vom vorchristlichen zum christlichen Stand beschreiben. Dem entspricht es auch, daß Pl in Tit 3 das Bildwort von der Wiedergeburt (V. 5) durch das Wort von der Rechtfertigung interpretiert (V. 7).

Weiter ist zu bedenken, daß nach Pl Rechtfertigung die Sündenvergebung impliziert (Röm 4,7). Gleiches aber, haben wir gesehen, gilt von Anfang an auch von dem Vorgang der Bekehrung.

Rechtfertigung steht also wie Wiedergeburt und Bekehrung am Anfang des Christseins. Im Unterschied zu diesen aber steht sie nicht nur am Anfang, sondern muß, so lange wir der Vergebung immer neu bedürftig werden, also solange wir leben, im Glauben stets neu in Anspruch genommen werden.

Bekehrung, verstanden als Rechtfertigung implizierend, ist also der Anfang der das ganze Leben des Christen umfassenden Rechtfertigung.

d. Bekehrung und Heiligung

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Bekehrung und Heiligung ist auszugehen von der Bezeichnung der Christen als "Heilige" (1Kor 1,2 u.ö.). Heiligung ist danach nicht nur etwas, das irgendwann im Christenleben realisiert wird, sondern es ist zunächst etwas, das von Anfang des Christseins an da ist. Heiligung kann umschrieben werden als Beschlagnahme zum Dienst für Gott. Eben das aber vollzieht sich ja, wie wir gesehen haben, auch in der Bekehrung.

Röm 6,17-19 beschreibt die grundlegende Wende des Christwerdens: Bevor ihr Christen geworden seid, waret ihr Knechte der Sünde, nun aber, als Christen, seid ihr von Herzen gehorsam geworden der Lehre, der ihr übergeben wurdet (V. 19), daraus folgt nun: gebt eure Glieder zum Dienst der Gerechtigkeit, daß sie heilig werden (V. 19, vgl. V. 22). Darin wird deutlich: was mit dem Christwerden grundsätzlich gegeben ist, ist zugleich ein Ziel, das im Leben stets neu anzustreben ist.

Auch hier gilt also, ähnlich wie bei der Rechtfertigung: Bekehrung ist der Anfang der Heiligung, die das ganze Leben des Christen umspannt.

e. Bekehrung und Geistestaufe oder "second blessing"

Zunächst ist festzuhalten, was besonders beim Zeugnis von der Wiedergeburt deutlich ist, aber auch in der Abhängigkeit der Bekehrung vom Wort des Evangeliums zum Ausdruck kommt, daß Christwerden immer ein Werk des Heiligen Geistes (durch das Wort) ist.

Apg 2,38: "Kehrt um und lasse sich jeder taufen zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr das Geschenk des Heiligen Geistes empfangen." Die Gabe des Geistes ist hier deutlich an den Anfang des Christseins gestellt. Das zeitliche Auseinanderziehen von Umkehr, Taufe und Geistempfang entspricht nur der anschaulich erzählenden Redeweise. Diese Deutung findet ihre Bestätigung vor allem in den Lehraussagen des Pl: "Habt ihr den Geist empfangen durch des Gesetzes Werke oder durch die (erg.: missionarische Erst-)Verkündigung des Glaubens? ...im Geist habt ihr angefangen..." (Gal 3,2f). Noch unmißverständlicher aber ist Pl in Röm 8: Wer Christi Geist nicht hat, ist nicht sein (und also nicht Christ, V. 9b; vgl. V. 14-16.23f).

Also: die Gabe des Geistes ist nicht erst ein irgendwann auf die Bekehrung (als Werk des Menschen) folgendes Ereignis, sondern mit der Bekehrung als selbst geistgewirktem Ereignis verbunden.

Und doch ist die Gabe des Geistes nicht einfach nur Ereignis der Vergangenheit. Die Gegenwart des Geistes darf ja nicht dinglich vorgestellt werden. Sie ist die persönliche Gegenwart Gottes als wirksame Gegenwart.

Um die aber muß nicht nur für irgendwann als eine "zweite Erfahrung" gebeten werden, sondern immer wieder neu brauchen wir die kräftige Gegenwart des Geistes in unserem Leben, um als Christen leben zu können (vgl. Eph 3,16ff; Phil 1,9-11; vgl. Gal 5,22).

6. Bekehrung und Theologie, oder: Muß man bekehrt sein, um Theologie sein zu können?

Grundsätzlich ist zunächst zu sagen, daß in der Bibel das Denken kein von den übrigen Lebensfunktionen des Menschen unabhängiger Akt ist (vgl. Spr 1,7).

Weiter: Das Denken ist damit auch in die Verfallenheit des Menschen an die Sünde hineingenommen (Eph 4,18; Röm 1,21f;

1Kor 2,14, vgl. auch Jes 29,9ff.

Diese grundlegende Erkenntnis darf aber nicht zu dem Kurzschluß verführen, daß dann die Torheit der Ungläubigen (1Kor 1,20) mit Dummheit und Borniertheit schlechthin gleichzusetzen sei. Vielmehr besteht hier eine Analogie zwischen Denken und Wollen. Röm 7,18 sagt Pl: Wollen habe ich wohl, nicht aber das Vollbringen, und zwar im Blick auf den radikal verstandenen Gehorsam gegen Gottes Willen. Und doch funktioniert der Wille und bringt, wie wir allenthalben bei Idealisten heute und Pharisäern damals sehen, Erstaunliches zustande. Sie eifern um Gott, wirklich, Pl bestreitet es nicht! Aber in falscher Weise: sie richten dabei ihre eigene Gerechtigkeit auf und mißachten die Gerechtigkeit Gottes (Röm 10,2f).

Entsprechendes gilt nun im Bereich der Erkenntnis. Natürliche Erkenntnis kann sehr viel erkennen, auch im Bereich der Religion (Röm 1,19-21). Grundsätzlich gilt das auch für den Umgang mit der in der Heiligen Schrift jedermann zugänglichen Offenbarung Gottes. Nichtgläubige Gelehrte können ausgezeichnete exegetische und auch biblisch-theologische Erkenntnisse beisteuern, die auch für den Gläubigen hilfreich sein können.

Aber: Wo es nicht dazu kommt, daß darüber Gott gepriesen wird (Röm 1,21), kommt es zu einem Bruch, der über kurz oder lang auch zur Verfälschung der Erkenntnis führt. Die vom natürlichen Willen gesteuerte Vernunft wird zum Zerrspiegel der Offenbarung. Sie will verstehen, aber nicht von Gott her. Deshalb muß sie eigene Verstehenskriterien, eigene Erklärungsschemata an die biblische Wahrheit herantragen (Jes 32,6).

Wirkliche Erkenntnis der Wahrheit Gottes und damit Gottes selbst ist dagegen nur da möglich, wo diese hindernde Gottfeindschaft des natürlichen Menschen, die Sünde, überwunden wird, eben in Wiedergeburt und Bekehrung (vgl. 1Kor 1,26-30; 2,10-15). Allerdings: Bekehrung ist auch im Bereich des Denkens nur ein - wenn auch grundlegender - Anfang, der in der fortgehenden Heiligung des Denkens weitergeführt werden muß (Röm 12,2; vgl. 2Kor 10,5). "Erneuert euch im Geiste eures Gemüts... und redet die Wahrheit" (Eph 4,23.25). Die Wahrheit reden, reden, was der Wahrheit Gottes entspricht: das ist auch für einen gläubigen

Theologen nie etwas Selbstverständliches. Möglich aber wird es immer wieder da, wo wir als Schüler Jesu, als Schüler der Heiligen Schrift in der Heiligung des Lebens und damit auch unseres Denkens bleiben.

DIE ERFAHRUNG DER FÜHRUNG DURCH DEN HEILIGEN GEIST⁺

Siegfried Liebschner

1. Geistesführung in evangelikaler Praxis und Literatur

- a. Das Thema "Führung durch den Heiligen Geist" ist im gesamten evangelikalen Bereich in Deutschland nicht unbekannt. Es meint in der Regel persönliche Führung, und nicht die Erfahrung der Geistesleitung in einer ganzen Gemeinde oder einem Vorstand.

Spener, Zinzendorf, Tersteegen und eine ganze Reihe von Biographien haben an einem bestimmten Verständnis der persönlichen Führung durch den Geist mitgewirkt. Dennoch gehört das Thema nicht so selbstverständlich zum Christsein, wie etwa das Thema Bekehrung. Viele Christen erwarten sie nicht und hören auch in ihren Kirchen nichts darüber. Das normale Leben liefert die Tagesordnung. Andere sind davon überzeugt, daß Gott in einem mehr allgemeinen Sinn ihr Leben führt und erinnern sich vielleicht an einige besondere Ereignisse einer erkennbaren Führung. Die persönliche Führung, nicht nur bei großen Lebensentscheidungen, sondern in der täglichen Lebensgestaltung scheint eher ein Thema für besonders entschiedene Christen zu sein.

Nach dem 2. Weltkrieg hat das Thema eine neue Aktualität erhalten durch die Impulse von Frank Buchmann, die in viele Gruppierungen hineingewirkt haben. Für den deutschen Bereich sind zu nennen: Die SMD (Studentenmission in Deutschland), der Marburger Kreis, die Ruferarbeit, die OJC (Offensive junger Christen), pietistische und freikirchliche Jugendarbeit usw.

- b. Die Literatur aus dem deutschen, aber ebenso aus dem angelsächsischen Bereich läßt in hohem Maße ein gemeinsames Grund-

⁺ Vortrag auf der 5. Konferenz der Fellowship of European Evangelical Theologians = Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) 1984, Teil 5 und 6 dieses Referats wurden bereits im voraus abgedruckt in O. Schweitzer (Hg.), Arbeitsbuch Hauskreis, Wuppertal 1986, S. 125-130.

verständnis von persönlicher Führung erkennen. Zu diesem Grundverständnis gehören etwa folgende Merkmale:

- Geistesführung soll nach Gottes Willen die normale Erfahrung jedes Christen sein
- das Wort der Bibel ist Maßstab aller Führung
- Gebet und Stille sind unerlässlich für die Erfahrung der Führung
- die Erfahrung der Führung kann durch direkte Eingebung erfolgen
- Gottes Geist bezeugt sich unserem Gewissen, unserem Fühlen und Denken durch Hinderung oder besondere Klarheit und Frieden über einer Sache
- zur Führung gehört der Rat von Schwestern und Brüdern, wie überhaupt ein korrekturbereites Leben in der Gemeinschaft
- das Achten auf die Sprache der Lebensumstände ist wichtig
- schließlich wird auf eine von biblischen Wertmaßstäben geprägte Weisheit und auf den gesunden Menschenverstand hingewiesen.

c. Das Thema wird allerdings doch nicht so einheitlich behandelt wie es jetzt scheinen könnte. Es gibt auch unterschiedliche Schwerpunktsetzungen und sogar Gegensätze. Viele räumen einen größeren Anteil inspirativer unmittelbarer Geistesleitung ein. Andere warnen vor dieser Erwartung und weisen hin auf die Gefahr des Subjektivismus und der Schwärmerei. Unter den Mitteln der Geistesführung wird bei einigen fast ausschließlich das Wort der Bibel genannt. Gemeinschaft und der Rat der Brüder tauchen mehr am Rande auf. Träume, Visionen und prophetische Wegweisung werden in der Regel nicht erwähnt. Andere wieder sind auch für das Letztgenannte offen, manche durch die Begegnung mit der charismatischen Erneuerung, andere aufgrund von Erfahrungen in der Mission unter Moslems.

Beispielhaft für einen Gegensatz seien J.E. Adams und Klaus Bockmühl genannt. Während Adams aus Sorge vor Subjektivismus und Enttäuschung die persönliche Führung exklusiv an die Heilige Schrift bindet, verbunden mit einer Methode der Einkreisung der Wahlmöglichkeiten und einer Gewissensprüfung, tritt

Bockmühl in seinen Schriften zur Ethik und zur Mission ein für die inspirative Dimension der Geistesführung. In der Ethik z.B. bewirkt der Heilige Geist auf diese Weise die Individuation der Maßstäbe Gottes in die Situation des Einzelnen hinein.

2. Biblisch-theologische Klärungen

Wir beleuchten im Folgenden drei zentrale biblische Zusammenhänge, die etwas Grundlegendes zur Wirklichkeit des Heiligen Geistes und speziell etwas zur Führung durch den Geist sagen.

- a. Die Apostelgeschichte hat ein reiches Material zur Führung durch den Geist. Dienst, Sendung und Entscheidungsfindung der Gemeinde und ihrer Leiter stehen unter der Führung des Geistes. Die Äußerungsweise beinhaltet innere Eingebung, das Wort eines oder mehrerer Propheten, Träume und Visionen sowie Entrückungen (8,28-29; 8,39; 9,10; 11,27-29; 13,2-4; 16,6-7; 16,9-10). Der bei Lukas besonders deutlich herausgestellte biblisch-theologische Kontext ist die heilsgeschichtlich erfolgte Sendung der eschatologischen Gabe des Heiligen Geistes. Der persönliche Empfang des Geistes ist in der Zeit der Gemeinde ein Vorrecht für die ganze Gemeinde und jeden Gläubigen (1,8; 2,38). Die Identifizierung dieses Ereignisses mit der Verheißung in Joel 3 durch Petrus zeigt das Wirken des Geistes in besonderer Weise verbunden mit Weisung und Orientierung (2,17ff).
- b. In Römer 8 findet sich die für unser Thema herausfordernde Charakterisierung christlicher Existenz in V. 14: "Welche der Geist Gottes führt, die sind Gottes Kinder." Der biblisch-theologische Kontext in den Kapiteln 6-8 entfaltet in konzentrierter Weise die christliche Existenz als Leben im Geist. Die Verse 12-16 in Kap. 8 zeigen ein Verhältnis einer lebendigen persönlichen Gemeinschaft und Zusammenarbeit (von E. Brunner mit dem Ausdruck der "personalen Korrespondenz" bezeichnet). Aspekte dieser Gemeinschaft und Zusammenarbeit zwischen dem Geist und uns sind:
 - der Geist gibt Zeugnis unserem Geist (V. 16)
 - durch den Geist rufen wir Gott als Vater an (V. 15)
 - der Geist führt uns (V. 14)

- zusammen mit dem Geist werden wir mit den schlimmen Taten des Fleisches fertig (V. 13).

c. In den Abschiedsreden des Johannesevangeliums ist es eine der Aufgaben des Geistes, in alle Wahrheit zu leiten (16,13). Der biblisch-theologische Kontext zeigt zum einen zentral die Bindung der Sendung des Geistes an die Sendung Jesu: Im Kommen des Geistes widerfährt den Jüngern das Kommen Jesu und das Kommen des Vaters (14,18 u. 14,23). Außerdem redet der Geist nichts von sich selbst. Zum andern zeigt der Kontext, und das ist für unser Thema wichtig, die verheißene, bleibende "Inexistenz" des Geistes in den Gläubigen (14,17).

3. Systematisch-theologische Klärungen

Hier stoßen wir auf ein Problem. Praktische Erfahrung und praktische Literatur bleiben zwar oft hinter dem biblischen Niveau und biblischer Klarheit zurück, bekennen sich aber im allgemeinen zur Wirklichkeit des Geistes, der in uns wohnt und uns führen will. Lausanne 1974 z.B. war ein lebendiges Zeugnis von der dynamischen Realität des Geistes, der in Bewegungen und Gemeinden, besonders in Ländern der dritten Welt lebt und arbeitet.

Evangelikale Theologen teilen all das mehr oder weniger auch als persönliche Überzeugung. Es scheint aber schwierig zu sein, diese Wirklichkeit des Heiligen Geistes in theologischen Kategorien auszudrücken. Der Geist als konstituierendes Merkmal des neuen Bundes, als das "unterscheidend Christliche", das so angeboten wird (Apg 2), das so erwartet wird (Apg 4,30; 8,15-17), das als klares Kriterium gilt (Apg 15,8-9), das erfragt wird (Apg 19,2), an das erinnert wird (Gal 3,2ff), um das man einfach weiß (Apg 5,32; 1Thess 4,8; 2Kor 1,21-22 und 2Kor 11,4 hat in der theologischen Reflexion selten eine Klarheit gehabt, die mit der Klarheit im Hinblick auf die Christusoffenbarung verglichen werden konnte. Das hängt mit der starken protestantischen, besonders der lutherisch-protestantischen Denktradition zusammen, in deren Schatten wir besonders in Deutschland Theologie treiben. Eine seltene Ausnahme stellt hier K. Heim dar, der in seiner Ethik unter der Überschrift "Das variable Element"

von der "Führervollmacht Jesu" spricht (Christliche Ethik, S. 104-110). Diese hat sich in der Lehre vom Heiligen Geist selten von den historisch bedingten Fragestellungen (Luther und die Schwärmer/Antinomer Streitigkeiten/Auseinandersetzung mit Erfahrungsförmigkeit nach der Art von D.F. Schleiermacher) freimachen können. Sie begegnet in der Regel den in Teil 2 skizzierten biblischen Zusammenhängen mit Skepsis, Warnschildern oder einfach mit Übergehen, statt sie als Herausforderung für ein müdes Christentum anzunehmen. Die ungewöhnlichen Mittel der Geistesführung in der Apostelgeschichte gelten als unnüchtern, vieldeutig und exotisch, die beschriebene Lebens- und Arbeitsgemeinschaft mit Gott im Geist steht im schlimmen Verdacht des "Synergismus". Die Botschaft von der bleibenden Inexistenz des Geistes in den Gläubigen ruft am ehesten Warnungen wie "Bemächtigung", "Mystik" und "Subjektivismus" auf den Plan. Die Gefahr eines naturhaften Geistverständnisses wird beschworen. Ziel evangelikaler-theologischer Arbeit müßte es sein, die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in biblischer Weise zu lehren und auf Gottes Verheißungen hinzuweisen. Im Hinblick auf auftauchende Probleme müssen wir am Neuen Testament selbst, insbesondere an Paulus, Maß nehmen, der vom Heiligen Geist in einer solchen Weise lehrt, daß alle bis heute auftauchenden Probleme, die unsere Probleme und nicht die des Heiligen Geistes sind, darin beantwortet werden:

- einmal durch den strengen Bezug auf das Christusgeschehen (der Geist verkündigt sich nicht selbst, sondern erhellt den Gekreuzigten)
- weiter dadurch, daß der Geist bei allem seinsmäßig-dynamischen In-uns-sein immer zugleich der Herr und unser Gegenüber ist, und daß sein Sein-in-uns nur erhalten wird durch Gehorsam. D.h. kategorial ausgedrückt: ein zugleich von ontisch realer und personaler Beziehung
- dann durch die Relation Individuum-Gemeinde, Glied-Leib
- dann durch die Funktionalität der Gaben des Geistes, ihren diakonischen Charakter
- dann durch die Vollendung des Geistwirkens in der "ethischen" Dimension: Die Liebe als höchste Gabe
- schließlich in dem Festhalten daran, daß Geist und Kraft der

neuen Welt in diesem Äon immer erst Anbruch ist, Zeichencharakter hat und nicht perfekt erwartet werden darf.

Er tut das in einer solchen Weise, daß selbst in Korinth, wo die Versuchung zur reinen "Wort-Gottes-Theologie" vielleicht nahegelegen hätte, unter dem Strich eine Ermutigung zum Rechnen mit dem Heiligen Geist herauskommt.

Ziel evangelikaler-theologischer Arbeit müßte es sein, auch den Graben zwischen biblischer und systematischer Theologie zu schließen, und dem biblischen Geistverständnis so genau wie möglich zu folgen mit der Sprache systematischer Kategorien. Wir werden seit Jahrhunderten durch Theologien geprägt, die im Grunde nicht "trinitarisch" denken, sondern die Offenbarung verkürzen, in den klassischen Entwürfen auf das Handeln Gottes in der Geschichte des Christus. Hinreichend biblisch dagegen ist erst eine Theologie, die es auch darstellt, daß Gott der Heilige Geist auf der Basis dieser Heilsgeschichte heute in uns und durch uns Geschichte macht. Es genügt zu unserer Frage und zu anderen Fragen der geistlichen Wirklichkeit keine nur praktische Anleitung. Nötig ist eine Theologie, die solche Erfahrungen biblisch verifiziert, dazu ermutigt und - wo es nötig ist - korrigiert. Eine gewisse Ermutigung zu solcher theologischer Arbeit kommt aus dem reformierten Protestantismus, etwa durch Theologen wie Emil Brunner, A. van Ruler, Rudolf Bohren und J. Veenhoff.

4. Die Erfahrung der persönlichen Geistesführung

a. Geistesführung als Teil eines Gesamt-Konzeptes von christlichem Leben.

Die oben genannte Literatur spricht mehr oder weniger klar davon, daß Geistesführung kein isoliertes Thema ist. Ich gebe im folgenden typische Stellungnahmen dazu wieder:

- Führung im biblischen Verständnis beginnt erst mit Umkehr und Wiedergeburt, so wahr es ist, daß Gott das Beste für seine ganze Schöpfung zu tun versucht, ob sie ihm nun bereits gehorcht oder nicht
- die Zeit der Führung ist identisch mit der Zeit der Heiligung, d.h. der Bereitschaft, das ganze Lebenskonzept unter die Herrschaft Jesu zu stellen

- zu einem Muster eines ganzen Lebenskonzepts der Jüngerschaft gehört vor allem die Bereitschaft, sich in das Bild Christi gestalten zu lassen und das Wort Gottes als den verbindlichen Rahmen für die persönliche Führung anzunehmen
- die Erfahrung der Führung setzt voraus, daß jemand nicht in der privaten Lebensweise der persönlichen Segnungen stecken bleibt, sondern mit der Bereitschaft zu Dienst und Sendung lebt
- Leben unter Gottes Führung ist wie die Heiligung ein lebenslanger Prozeß, für den es wichtiger ist, Gott in allen Situationen zu lieben als ängstlich zu versuchen, keinen Fehler zu machen
- wenn es recht geht, dann wird Führung im Laufe des Lebens etwas Selbstverständliches werden, weil wir in Gottes Absichten mehr und mehr hineinwachsen
- Führung wird dennoch keine hundertprozentige Erfahrung werden. Wir werden Entscheidungen zu treffen haben, die richtig oder falsch sein können. Das Leben aus Gnade und aus der Vergebung gehören zu einem Weg unter der Führung Gottes.

Unterweisung und Seelsorge hat die Aufgabe, Führung durch den Geist als Teil eines solchen ganzen Lebenskonzeptes vorzustellen.

b. Die anthropologisch-psychologische Seite der Erfahrung der Geistesführung.

Auch wo mit der Führung durch den Geist Gottes gerechnet wird, darf der Einfluß und die Einfärbungen durch persönliche Art und Prägung eines Menschen nicht übersehen werden. Aufmerksamkeit auf diese Zusammenhänge findet sich in der Literatur gelegentlich als weisheitlicher Ratschlag in dieser oder jener Richtung, insgesamt aber wird dieser Aspekt zu wenig thematisiert. Die Pastoralpsychologie, wenn sie nicht irgendeiner humanwissenschaftlich umorientierten Theologie folgt, sondern sich biblischem Denken verpflichtet weiß, kann uns Hilfe dafür zur Verfügung stellen, wie unterschiedliche Typen von Menschen mit ihren Stärken und Schwächen unter Gottes Führung leben können: Wie wir z.B. einem skrupulösen Menschen helfen, besser in der Liebe Gottes und im gegenwärtigen Augenblick zu leben.

Wie wir einem zwanghaften Menschen helfen, Gottes Willen und seine eigenen inneren Forderungen und Ängste zu unterscheiden. Wie wir einem Menschen mit starkem Selbstbewußtsein helfen, sensibler zu werden für entgegengesetzte Führungen Gottes usw.

Die Seelsorge muß sensibel werden für in bestimmten Frömmigkeitstraditionen gegebene Schemata, daß z.B. jemand mit einem ausgesprochenen Erfolgsrezept für die Führung Gottes lebt: Erwarte Gottes Segnungen, erwarte offene Türen. Gott ist ein reicher Vater, und er wünscht sich erfolgreiche und gesunde Kinder. Oder daß jemand mit einem ausgesprochenen Kontrastprogramm zu dieser Linie lebt. Die Kriterien lauten dann etwa so: Gottes Führung geht normalerweise deinem Willen entgegen. Er führt dich einen harten Weg, denn es ist sein Wille, daß du das Kreuz trägst. Normalerweise kommt Gottes Hilfe in letzter Sekunde, weil er dich prüfen will. Normalerweise wirst du Gottes Führung nicht begreifen, aber sie ist heilig und du hast sie gehorsam anzunehmen.

Das Wünschenswerte ist dabei nicht eine Umorientierung unserer Unterweisung und Seelsorge zur psychologischen Beratung, sondern ein vorsichtiges Einschmelzen von Einsichten und Beobachtungen in ein geistliches Konzept.

5. Die Führung der Gemeinde durch den Heiligen Geist

Wie bereits angekündigt, setze ich zum Schluß auf dieses der persönlichen Führung gegenüber unbekanntere Thema einen Schwerpunkt. Manche leiden darunter, daß zwischen dem persönlichen, mehr oder weniger schüchtern erlebten Führen des Geistes und der Ebene gemeindlicher Willensbildung ein breiter Graben klafft. Sie leiden darunter, daß auch sie selbst trotz persönlicher Erfahrungen dann als Gemeindeführer, Vorstandsmitglieder, Gruppenleiter etc. in Sitzungen plötzlich in einen ganz anderen Stil verfallen, besonders wenn es um Finanz-, Bau- oder Wahlfragen geht. Manchen ist allerdings dies Wechselbad der Entscheidungsfindung noch gar nicht aufgegangen.

Wir sind in der glücklichen Lage, zwei verschiedene "Modelle" zu kennen, die in einer Gemeinde ihren Platz haben. Auch wird

nicht etwa herausgestellt, daß der eine Weg geistlich, der andere menschlich war. Beide werden als Wege des Geistes erfahren. In Acta 13 haben wir den Weg der prophetischen Leitung vor uns, in Acta 15 leitet der Geist durch vollmächtige Lehre, durch einen zum Teil mühevollen Erkenntnisweg, den die Autoritäten gehen müssen. Fassen wir nach dieser Kurzcharakterisierung die beiden Modelle näher ins Auge, um für unsere Suche nach geistlichen Führungsstrukturen ein Bild zu gewinnen, das groß und zugleich differenziert genug angelegt ist.

a. Leitung durch prophetische Weisung (Apg 13,1-3)

Wie haben wir uns das Gesamtbild aufgrund der sparsamen Aussagen vorzustellen?

Die Gemeinde in Antiochien hat beides, Propheten und Lehrer, solche, die aus unmittelbarer Eingebung reden und solche, die stärker das Gesamthandeln Gottes im Blick haben und Einzelpulse einordnen und beurteilen können. Die fünf, die mit Namen aufgezählt werden, bilden offenbar die Gemeindeleitung. Paulus steht dabei ganz am Ende. Es ist tröstlich, wie ein Ausleger bemerkt, daß der "große Paulus" einmal ganz unten angefangen hat. Aus den fünf Namen, deren Träger alle aus älteren Gemeindegebieten stammen, ist ferner zu schließen, daß kein Antiochener zu diesem Leitungskreis gehörte, also kein eben bekehrtes Gemeindeglied. Es handelt sich offenbar um Leute, die schon eine Strecke wegs unter der Führung des Geistes geformt wurden.

Diese fünf sind versammelt, ob ohne die Gemeinde oder mit der Gemeinde, geht aus dem Text nicht hervor. Denkbar ist eine Art Gemeindeleitungssitzung, aber anders im Charakter als unsere üblichen Vorstandssitzungen. Statt des geschäftsmäßigen Verhandlungsstils eine Zusammenkunft besonderer Konzentration auf Gott, wie durch das Fasten unterstrichen wird.

Unter diesen Gegebenheiten also, daß Propheten und Lehrer vorhanden sind, und daß sie in besonderer stellvertretender Konzentration zusammen sind, macht der Geist seine Führung deutlich und gibt den Startschuß für die große erste Phase der Mission. Bemerkens- und bedenkenswert ist auch, daß nicht Paulus und Barnabas selbst die Gewißheit erhalten und dem Rest der staunenden Versammlung das mitteilen. Andere sprechen die große

Weisung für die beiden aus.

Es ist bestimmt so, daß Mitarbeiter zum Beispiel in harten Situationen belastungsfähiger und gelassener sind, wenn ihr Auftrag von einem größeren Kreis bestätigt wurde und nicht nur auf ihrer eigenen Erleuchtung basiert. Gewiß muß mitgesehen werden, daß Gott in dieser Richtung Paulus schon vorher manches deutlich gemacht hat. In der entscheidenden Stunde aber werden Gewißheit und Sendung auf eine breite Basis gestellt. Es wäre für beide Seiten eine Hilfe - für Mitarbeiter und Gemeinde - wenn die geistliche Struktur so durchlässig würde, daß Berufungen stärker als jetzt als ein Geschehen aus der Gemeinschaft heraus geschehen würden. Die Identifikation und das Zusammenstehen würden davon profitieren.

Genau das letztere geschieht hier. Die Gemeindeleitung bzw. der Rest der Gemeindeleitung identifiziert sich stark mit der Sendung der beiden und stellt sich mit Fasten, Beten und Segnung dahinter. Vielleicht ist die Fähigkeit, die Initiativen des Geistes aufzufangen, auch deswegen gegeben, weil dieser Leitungskreis einen Horizont hat, der weit genug ist. Er lebte offenbar mit der nicht alltäglichen Bereitschaft, Grenzen zu überschreiten! Es ist ja keine Kleinigkeit, zwei der qualifiziertesten Mitarbeiter einfach auszusenden. Sie hätten vermutlich in Antiochien einen ausgezeichneten Dienst tun können. Ich habe den Eindruck, daß wir häufig dadurch Gottes gute strategische Weisung blockieren, daß wir in dieser grenzüberschreitenden Dimension schwere Ohren haben. Wir hören gern für den geliebten "Status quo" und den Eigenbedarf einer Gemeinde, Gruppe etc. Gottes Geist ist kein Geist der erreichten Zustände, sondern ein Geist, der mit dem Gewonnenen immer bereits weitere Ziele verfolgt. Eine Gemeinde, ein Leiterkreis mit dieser mobilen Grundhaltung wird mit guten Ohren für die Pläne des Geistes gesegnet.

b. Leitung durch einen längeren Erkenntnisweg (Apg 15)

Wir befinden uns zunächst in der gleichen Gemeinde (V. 1-3), dann in der von Jerusalem (V. 4-29). Eine der großen zentralen Streitfragen der frühen Christenheit steht zur Debatte. Die Frage nach dem gesetzfreien Evangelium wird für den Rest der

Geschichte der Gemeinde Jesu in einer kleinen Ortsgemeinde-situation entschieden.

Für diese schwierige Situation nun liegt keine Prophetie vor, die das Verfahren doch erheblich abgekürzt hätte. Auch das Alte Testament - die Bibel der frühen Gemeinde - kann nicht einfach aufgeschlagen werden, denn darauf können sich offenbar beide Gruppen berufen! Diese Beobachtungen ergeben: offenbar ist es nicht generell richtig, Gott um eine den Klärungsprozeß abkürzende Wirkung zu bitten. Offenbar ist es auch nicht immer dran zu sagen: "Laßt uns die Bibel aufschlagen, wenn wir nur richtig die Schrift ernstnehmen würden, dann...". Oft ist im Anschluß an das Aufschlagen das Problem nur härter im Raum, weil jetzt jeder mit guten Belegstellen bewaffnet ist. Hier muß eine neu auftauchende Frage vielmehr dadurch bewältigt werden, daß die Verantwortlichen einen intensiven längeren Erkenntnisweg miteinander gehen. Es muß - mit Römer 12,1-2 gesprochen - erst das neue zutreffende Denken entwickelt werden. Man hat die Offenbarung in Christus erfahren, aber für diese neue Fragestellung sind die Konsequenzen daraus nicht einfach auf der Hand.

Der Erkenntnisweg, der gegangen wird, hat eine ganze Reihe sehr unterschiedlicher Teilstrecken und Stationen. Von Auseinandersetzung und Streit ist die Rede. Verkündigung und Berichte von Gottes großen Taten unter den Heiden gehören dazu. Phasen der Beratung gibt es, lehrhafte Stellungnahmen und das abschließende Wort der Weisheit des Jakobus. Diese Aufzählung will betont die sehr bunte Palette der Mittel vorführen. Es wurde also nicht nur gestritten, wie heute, im Unterschied zu einer früheren Auslegung, die den Streit gern herunterspielte, oft mit einer gewissen Genugtuung heraus vergrößert wird. Es werden wirklich viele Register gezogen, damit diese harte Nuß geknackt wird. Keines der Mittel wird abqualifiziert: Erkenntnisarbeit gehört dazu, Auseinandersetzung zur Schärfung des neuen Denkens, aber genau so klar zeugnishaft Berichte und orientierende Worte Einzelner.

Und doch handelt es sich nicht einfach um ein übliches theologisches Streitgespräch. Folgende Merkmale qualifizieren die-

sen Lehr- und Erkenntnisweg:

Dieser Streitfall, so Entscheidendes von ihm abhängt, wird nicht die alles beherrschende Thematik. Auf der Durchreise in Samarien und ebenfalls in Jerusalem sitzen die Prioritäten richtig: sie berichten vorrangig von den großen Taten Gottes und nicht von ihrem Problem. Unser problemfixiertes Umgehen und Reden miteinander ist nach meinem Eindruck ein ziemlich sicherer Weg, nicht mit den Problemen fertig zu werden. Ich plädiere nicht für Problemverdrängung, aber dafür, daß in unseren Gemeinden Probleme in den richtigen Kontext eingebettet werden, nämlich in das Berichten von Gottes kleinen und großen Taten.

Auch die eigentliche Beweisführung wird nicht durchgeführt als ein Tauziehen zwischen Meinungen und Argumenten, sondern so, daß die Autoritäten versuchen, sich gegenseitig aufmerksam zu machen und selbst aufmerksam zu werden auf den Finger Gottes in der ganzen Angelegenheit. Welch ein Unterschied ist das, ob nur gewichtige Meinungen wichtiger Leute ausgetauscht werden mit all der typischen Anfechtung zur Rechthaberei, wenn es um Leben oder Tod der eigenen Erkenntnis geht, oder ob man sozusagen immer mit einem Auge nach dem Finger Gottes Ausschau hält. Dazu helfen die immer wieder eingeschobenen Berichte von Gottes Handeln im Zusammenhang mit dem Problem. Welch eine Fülle von Lernstoff für unsere Sitzungen: diese lockere Verflechtung von ernsthafter Gedankenarbeit und Dranbleiben am konkreten lebendigen Wirken Gottes.

Zu diesem Erkenntnisweg gehören schließlich das Schweigen der Menge und der Sprecher, von dem berichtet wird; das Weisheits- und Erkenntniswort des Jakobus; die Einmütigkeit und schließlich die Gewißheit: was hier zustande gekommen ist, "gefällt dem Heiligen Geist und uns". Man hat also nicht den Eindruck, daß Gottes Geist durch sehr viel unnützes Eigenwerk doch noch irgendwie zum Zuge gekommen ist, sondern man hat den Eindruck, daß dies gerade so der Weg der Führung des Geistes war.

c. Die Unerläßlichkeit beider Führungsmodelle

Der Geist führt also auf beiden Wegen, je nachdem wie die Situation es nötig macht. Im ersten Fall geht es darum, einen

Beschluß Gottes aufzunehmen und zu tun. Dabei ist inhaltlich nichts Besonderes zu lernen, es ist kein Durchblick des Begreifens nötig. Daß Mission zum Wesen der Gemeinde gehört, hat sie mittlerweile gelernt.

Im zweiten Fall muß das Problem erst klargedacht und klargeschaut werden. Es handelt sich nicht darum, daß der erste sozusagen der "Königsweg" ist und der zweite ein "Knochenweg", vor dem Gott uns bewahren möchte; allerdings auch nicht darum, daß der prophetische Weg für Anfänger da ist, bei denen noch nicht viel gewachsen ist. Offenbar soll die Gemeinde Jesu beide Wege der Führung erwarten. Der zweite Weg ist nötig, weil wir zu vielen Fragen erst das christusgemäße Denken entwickeln müssen. Wenn wir uns sperren und "Kinder im Verständnis" bleiben, werden wir die Impulse des Geistes zu vielen Fragen nicht auffangen, oder wir deuten sie um und stutzen sie für unsere Erkenntnisebene zurecht. Die Geschichte der Gemeinde Jesu und die persönliche Geschichte vieler Christen und christlicher Autoritäten ist voll von solchen zu kurz und kümmerlich ausgefallenen Interpretationen der Impulse des Geistes, weil das Denken und Begreifen an bestimmten Stellen nicht entwickelt wurde. Gott kürzt solche Prozesse nicht einfach ab und erledigt sozusagen stellvertretend alles für uns. Wir lernen dadurch ja nichts, sondern handeln in der nächsten ähnlichen Lage wieder genauso unmündig. Genauso nötig ist dann, daß wir unmittelbare Führung und Durchblick in Entscheidungssituationen erwarten lernen. Es ist eben andererseits so viel gewachsene Erkenntnis und Erfahrung in unseren Gemeinden da, an die Gottes Geist sofort anknüpfen könnte, wenn wir nur offen wären für seine unmittelbare Führung!

Könnten wir uns vorstellen, daß wir in unseren Gemeinden von diesen beiden Grundmodellen lernen?

- Daß wir Weisung erwarten lernen in Leitungsgremien;
- daß Leitungskreise in einer mehr "gottesdienstlichen" Weise zusammenkommen - gute Erfahrungen liegen vor von Freizeiten und Klausurwochenenden, während sie im normalen Gemeindealltag anscheinend sehr schwer erreichbar sind;
- daß eine besondere Konzentration des Hörens auf Gott (Fasten)

- möglich wird, wenn harte seelsorgerliche Fragen auf dem Tisch sind oder die Baufrage wieder einmal Fronten geschaffen hat;
- daß Weisung für andere erfahren wird, daß gemeindliche und übergemeindliche Mitarbeiter durch eine starke geistliche Willensbildung gefunden werden (ich habe vorn verdeutlicht, welche Chance darin für beide Seiten liegt);
 - daß wir den Mut bekommen, zentrale Fragen der christlichen Existenz, z.B. brennende ethische Fragen, anzupacken, während jetzt häufig Zeit und Interesse in den Sitzungen nur für Termin-, Finanz- und Baufragen reicht;
 - daß Streitfragen nicht die Prioritäten durcheinanderbringen und alles Interesse und alle Kraft auf sich lenken, sondern daß gerade dann eine Gemeinschaft sich zunächst am lebendigen Wirken Gottes orientiert;
 - daß wir vom Stil eines christlich kaschierten rechthaberischen Tauziehens herunterkommen und die Lockerheit lernen, auf Gottes Finger, auch im Votum des anderen, zu achten.

Könnten wir uns also vorstellen, daß Leiter und Leitungskreise und Gemeinden sowohl bereit werden, mit den unmittelbaren Initiativen des Geistes zu rechnen, als auch sich von Gottes Geist auf den anspruchsvollen Weg einer Erweiterung ihres Denkens führen zu lassen?

6. Die Bedeutung der Geistesführung für hauptamtliche Mitarbeiter

Ich schließe mit einer Herausforderung für den hauptamtlichen Mitarbeiter in der Gemeinde Jesu, wozu vor allem Pastoren, aber auch wir als theologische Lehrer gehören. Daß wir die Führung des Heiligen Geistes ernst nehmen heißt, daß wir unseren Dienst aus dem Hören auf Gott, aus dem Kontakt mit Gott tun. Davon spricht 1Kor 1,22ff; 1Petr 4,11 und auch die in der Regel zu vordergründig übersetzte Stelle Röm 10,17 für unser Lehren und Verkündigen. Das schließt für die Predigtvorbereitung weder die Exegese noch für die Seelsorge die humanwissenschaftliche Hilfestellung aus, noch für die Gemeindestunde oder Vorstandssitzung die Tagesordnung, noch für die theologische Arbeit Wörterbücher und Lexika.

Das alles aber soll und darf hineinintegriert werden in ein

Leben und Arbeiten aus dem Hören. Von der Vorbereitung bis zum Vollzug dürfen wir mit der Erfahrung von 1Kor 2 rechnen: Worte werden gegeben, Situationen von Gott geführt, Eigenmächtiges verhindert. Das setzt Offenheit und Korrekturfähigkeit voraus. Es setzt voraus, daß wir nicht nur bei den Leuten und in unseren Hilfsmitteln, sondern auch in der Dimension des Unsichtbaren zuhause sind, was ein Leben und Arbeiten aus Gebet und Führung heraus bedeutet, bei Paulus z.B. bis hin zur Erfahrung von 2Kor 12,1ff.

Daß wir die Führung des Heiligen Geistes ernst nehmen bedeutet, daß wir mit den prophetischen Elementen der Vollmacht und der Gewißheit rechnen.

So charakterisiert Paulus seine Arbeit im Rückblick in 1Thess 1,5; 1Kor 2,4; 1Kor 4,20; 2Kor 10,8. Weder bedeutet dieses Rechnen mit Vollmacht und Gewißheit das Ende der eigenen Schwachheit und Irrtumslosigkeit (Paulus war, was ihn selbst anlangte, mit Furcht und Zittern bei den Korinthern), noch ist damit ein "autoritärer Seelsorge- und Leitungsstil" oder eine rechtshaberische Theologie gemeint, aber es ist beim Mitarbeiter selbst und oft dann auch beim Hörer und Ratsuchenden und beim Studenten die wunderbare Erfahrung, daß er nicht nur achtbaren Meinungen und Ratschlägen begegnet, sondern daß Gott redet und daß die Situation konkret - einzelner Familien, Gruppen und Gemeinden getroffen wird und daß das gelehrt wird, was die Gemeinde Jesu jetzt nötig hat.

Eine solche Art des Dienens und Arbeitens unter Jesu aktueller Weisung beginnt manchmal damit, daß wir die einmal empfangene Berufung und Beauftragung nach langen Jahren des Dienstes erneuern lassen.

UNIVERSALISMUS UND UNIVERSALITÄT⁺

Martin Goldsmith

"Denn das Land wird voll Erkenntnis des Herrn sein, wie von Wassern, die das Meer bedecken" (Jesaja 11,9). Genauso wie Luther sein berühmtes "sola" hinzufügte, um die Bedeutung der Rechtfertigung durch Glauben zu betonen, so ist es vielleicht erlaubt, ein "tota" zu Jesajas "terra" hinzuzusetzen, um die Universalität der eschatologischen Hoffnung Israels zu unterstreichen. Nicht nur Israel, sondern sogar die ganze Erde soll sich über die Herrschaft des messianischen Sohnes Davids freuen, der mit Gerechtigkeit richten wird. Sein Königreich wird durch einen idealen Friedenszustand gekennzeichnet sein, wo sogar die grausamsten der wilden Tiere zahm sein werden. Das zweifache "an jenem Tag" (Jes 11,10.11) betont nachdrücklich die endzeitliche Bedeutung dieser Herrschaft, welche "für die Völker" sein soll und in welcher die Nationen den Wurzelsproß Isais suchen sollen, der "als ein Feldzeichen der Völker" dastehen und "die Vertriebenen Israels" und "die Verstreuten Judas" zu ihm hin sammeln wird.

Es ist in diesem Aufsatz nicht unsere Aufgabe, über die relative Datierung von Jes 11,9 und Hab 2,14 zu debattieren. Auch wollen wir nicht über die Richtigkeit der Behauptung Skinners disputieren, daß Habakuk der Gestalt von Jesaja 11,9 vorangeht und sie bestimmt hat, obwohl ich persönlich der Ansicht bin, daß es eher wahrscheinlich ist, daß Habakuk von Jesaja beeinflusst wurde und seine "Herrlichkeit" der Erkenntnis des Herrn hinzufügte. Bei beiden jedoch, bei Jesaja und bei Habakuk vermittelt dieser Vers den scheinbaren Eindruck nicht nur der Universalität, sondern auch des Universalismus. Ihr Zusammenhang jedoch widerspricht dieser Ansicht. Der idyllische Friede des Wolfes und des Lammes ist durch das gerechte Urteil Gottes eingeleitet, der "das Land mit dem Stab seines Mundes" schlagen und somit "die Gottlosen töten" wird. So ist auch der Zusammenhang in Habakuk 2 eine Serie

⁺ Vortrag auf der 6. Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen 1986 (übersetzt von Peter Felder, St. Chrischona).

von Wehrufen im Gericht der Nationen. Und in Habakuk 3 ist die Herrlichkeit des Herrn offenbart im Gerichtsurteil der Pest und der Plagen, des Zornes und des Grimmes. Somit sind wir daran erinnert, daß die universelle, eschatologische Hoffnung eine furchtbare Erwartung des gerechten Gerichtsurteils Gottes nicht ausschließt. Diese Erlösung, die sich über die ganze Erde und über alle Völker erstreckt, geht Hand in Hand mit dem Zorn Gottes.

Desgleichen kann die alles umfassende eschatologische Hoffnung in Römer 11 die Aussicht des Gerichts über einige beinhalten. Paulus ermahnt uns, beide, "die Güte und die Strenge Gottes" (Röm 11,22), zu beachten, und gerade die römischen Christen werden gewarnt, daß Gottes gnädige Güte zu ihnen nur dann da ist, wenn sie an seiner Güte bleiben, denn sonst "werden auch sie ausgeschnitten werden" (11,22). Aber im ganzen Römerbrief und speziell in diesem Abschnitt legt Paulus, wie wir später sehen werden, den Ton auf die Universalität von Gottes letzter Absicht. Juden und Heiden sind gleichermaßen eingeschlossen in seinen Plan, alle zu begnadigen (11,32). Es scheint sich in Röm 11,25f um eine doppelte Parallele zu handeln - die Vollzahl der Nationen entspricht dem "pas" Israel wie auch "eingegangen sein" dem "errettet werden". Der letztgenannte Parallelismus schließt, so scheint mir, die Interpretation von H.L. Ellison aus, in welcher er die Vollzahl der Heiden als ihr Gerichtsurteil und ihre Vernichtung sieht. Er weist darauf hin, daß die Erlösung Israels bei den Propheten normalerweise mit dem Gerichtsurteil der Heiden oder mit ihrer Versklavung unter dem Volk Israel gekoppelt ist. Wenn wir aber zu Recht "eingegangen sein" mit "errettet werden" vergleichen, dann werden auch die Heiden in der rettenden Absicht Gottes eingeschlossen sein. Dies stimmt mit dem Zusammenhang des ganzen Buches und insbesondere mit der Stelle in Römer 11 überein, denn es ist wirklich die göttliche Absicht, daß "er alle begnadige". Zu beachten ist hier die Großzügigkeit der Vision des Paulus - "pleroma" und "pas" haben zu unzähligen, vorgeschlagenen Auslegungen und zu vielen Annahmen veranlaßt, aber zweifellos geben sie zumindest bedeutend mehr als nur einen kleinen Rest zu erkennen. Tatsächlich scheint "ein Teil Israels" (11,25), über welchen zeitweise Verhärtung gekommen ist, im Gegensatz zum um-

fassenden "ganz Israel" zu stehen. Gottes Plan der Erlösung Israels und der Heidenationen ist nicht kleinlich oder knauserig.

Die Unermeßlichkeit rettender Absicht Gottes ist weiter dargestellt in der Offenbarung. Israel hatte in seinen besten Zeiten niemals daran gezweifelt, daß das Königreich Gottes alle Nationen einschließen würde, daß die Vögel aus aller Welt ihren Schatten unter den Ästen des Baumes des Königsreiches finden würden, daß alle Nationen am messianischen Gastmahl rund um den Tisch Abrahams sich erfreuen würden. In Offenbarung 7 ist jeder Stamm Israels mit dem Siegel des lebendigen Gottes versiegelt - 12.000 von jedem Stamm versinnbildlichen die Vollständigkeit der Bevölkerung Israels und "Tausend" verkörpert die Unermeßlichkeit der Anzahl, die dessen ungeachtet nicht unbegrenzt ist. Es ist dennoch kein Universalismus, in dem jeder Mensch unbedingt eingeschlossen ist. Aber es ist nicht nur die Menschenmenge Israels, die versammelt ist, sondern "eine große Volksmenge, die niemand zählen konnte, aus jeder Nation". - Diese Universalität ist hervorgehoben durch das zusätzliche "aus allen Stämmen und Völkern und Sprachen". Ebenso wie die vier Engel und die vier lebendigen Wesen auf den vier Ecken der Erde stehen, so ist es die Absicht Gottes, daß unermessliche Menschenscharen von allen Enden der Erde sich um seinen Thron versammeln, um ihn anzubeten. Zwar heißt es in Offenbarung 5, daß "jedes Geschöpf, das im Himmel und auf der Erde und unter der Erde und auf dem Meer ist, und alles, was in ihnen ist" den Herrn anbetet, jedoch steht dieser scheinbar alles einschließende Universalismus unmittelbar vor Kapitel 6 und den sechs Siegeln. Diese vermitteln nicht nur eine Atmosphäre des Gerichts, sondern sie bilden den Höhepunkt im verheerenden Zorn des Lammes (6,16-17), vor dem "jedermann" (6,15) sich verstecken und zittern muß. Während Vers 15 mit einer betonten Herausstellung des Gerichts an Königen, großen Männern und Reichen usw. beginnt, geht der Vers über bloße Resentiments gegen die Reichen hinaus und schließt beide, Sklaven und Freude, in die Angst des Gerichtes Gottes mit ein. Somit ist die Universalität der Errettung ausgeglichen durch die Universalität des Gerichts. Keine von beiden Aussagen jedoch bezieht sich auf alle Menschen.

Auch Jesus lehrt ausdrücklich, daß die Universalität eine not-

wendige Voraussetzung für das eschatologische "telos" ist. Dem entscheidenden Kommen des Königreichs gehen nicht nur, wie es herkömmlich war in jüdischen Vorstellungen, Leiden und furchtbarer Widerstand gegen das Volk Gottes voraus (Mt 24,3-13), sondern Jesus selbst legt klar dar, daß die gute Nachricht des Reiches zuerst in der ganzen Welt gepredigt werden muß, und erst dann kann das Ende kommen (Mt 24,14). Die Jesu Darstellung des Endes ist untrennbar mit einer Universalität des Zeugnisses an alle Nationen verbunden, aber nicht unbedingt mit einem Universalismus der Errettung. Aber wie der große Missionsbefehl in Matthäus 28,19 zeigt, ist diese Universalität nicht nur eine solche des Zeugnisses oder der Verkündigung, sondern auch eine der Jüngerschaft. Die Universalität der Verkündigung des Evangeliums (vgl. Mt 26,13) kann nicht von seiner Konsequenz, daß Menschen aller Völker Nachfolger des Königs des Reiches werden, gelöst werden. Und diese Universalität ist eine Vorbedingung für die Endzeit und zugleich ihr Kennzeichen.

Wenn wir über die Eschatologie in der Beziehung auf unser Thema "Universalismus und Universalität" sprechen, können wir feststellen, wie der Nachdruck vor allem auf der Universalität und weniger auf dem Universalismus liegt. Es scheint, daß die neutestamentliche Kirche mit der Frage der Universalität gerungen hat und daß der Universalismus für die Frühe Kirche ein weniger wichtiges Thema war. Es ist natürlich ein hermeneutischer Fehltritt, wenn man heutige Streitfragen dem Text der Schrift aufdrängt, bevor man eine Exegese im Licht der Situation des 1. Jahrhunderts erstellt hat. In dieser Exegese stehen wir im Zwiegespräch mit neutestamentlichen Fragen, bevor wir uns an die Beantwortung heutiger Probleme heranwagen. In unserer gegenwärtigen Auseinandersetzung setzen wir uns mit Fragen der Offenbarung und der Erlösung außerhalb des Bundesvolkes Gottes auseinander. Genauso debattieren wir über die Natur des Königreiches Gottes extra ecclesiam und das Wirken des Heiligen Geistes in dieser Welt. Die Annahme scheint über jeden Zweifel erhaben zu sein, daß die ersten Christen mit Gottes Offenbarung außerhalb der Kirche gerechnet haben. Römer 1,20 behauptet, daß Gottes Wesen, seine Macht und Erhabenheit in der Schöpfung deutlich wahrgenommen werden kön-

nen. Das Gewissen des Menschen übt also die Funktion des Zeugnisses aus (Röm 2,15). In der Tat sollte etwas vom Ebenbild und der Ähnlichkeit Gottes im Menschen sichtbar sein, um das Wesen Gottes zu offenbaren, obwohl dieses Schöpfungsbild in allen Belangen durch die Sünde verdorben und verwüstet ist. Aber dieses Ebenbild ist noch immer vorhanden und kann daher seinen Teil zu der Offenbarung beitragen. Eine gewisse Form der Offenbarung ist daher allgemeingültig, andere Religionen natürlich eingeschlossen, aber damit ist nicht notwendig ein Universalismus der Erlösung gegeben. Ebenso scheint es klar zu sein, daß die Frühe Kirche, wie auch Israel im Alten Testament, angenommen hat, daß Gottes unumschränkte Herrschaft sich über die Grenzen Israels oder der Kirche hinaus erstreckte. Das Alte Testament zeigt durchwegs, daß Gott Macht und Herrschaft sowohl über einzelne Heiden als auch über Städte wie Ninive oder über ganze Nationen ausübt (vgl. Hes 25-32 und ähnliche Abschnitte bei anderen Propheten). Gott ist der allmächtige Herr über die ganze Erde. Heidnische Völker mögen angenommen haben, daß nur Stammesgottheiten über ihr spezielles Land und Volk regiert haben, aber Jahwe ist ebenso mächtig in der Ebene wie auf den Bergen (1Kön 20,23ff). Während des Exils mußten die Juden lernen, daß Gott sowohl in Babylon als auch in Jerusalem angebetet werden konnte. Naeman hätte in der Tat keine Erde aus Israel nötig gehabt, um darauf Jahwe seine Opfer darzubringen - er hätte seine Anbetung ebensogut auf syrischer Erde verrichten können. Bis heute wollen uns einige einreden, daß verschiedene Völker notwendig auch verschiedene Religionen haben. Z.B. Araber sind Muslime, Thailänder sind Buddhisten, Inder sind Hindus, Juden haben die jüdische Religion, und die Europäer waren Christen, haben dies aber heute überwunden. Das Alte Testament verneint eine solche örtliche Beschränkung der Religion.

Die Bibel zweifelt nie daran, daß Gottes Herrschaft sich über die ganze Welt erstreckt. Die Lehre des Paulus findet ihren Höhepunkt in Aussagen, die die ganze Welt umfassen. Alle Dinge wurden von Gott in Christus geschaffen und sind "für ihn" (Kol 1,16). Alle Dinge halten in ihm zusammen; er wird in allen Dingen den Vorrang haben; alles soll durch ihn mit Gott versöhnt werden

(Kol 1,15-20). Die allumfassende Herrschaft des Christus im Kollosserbrief entspricht seiner erlösenden Allgewalt über die Natur im Römerbrief (8,19-22).

In Genesis 1 regt sich der Heilige Geist über der Wasserfläche, als die Erde noch immer ohne Form und öde war. Er "brütete" nicht nur über der Ordnung der Erlösung, der Heiligkeit des Volkes Gottes. Er regt sich auch in der Leere und dem Wirrwarr der Formlosigkeit, des Unheiligen und Unerlösten. Aber seine erste und höchste Aufgabe ist es, den Herrn Jesus zu erhöhen, daß Menschen von neuem im Geist geboren werden. Nur durch ein derartiges Werk des Heiligen Geistes kann man tatsächlich das Himmelreich Gottes sehen oder in es eingehen (Joh 3,3.5).

Obwohl das Werk des Geistes Gottes und die Allgewalt von Gottes königlicher Herrschaft sich über sein Bundesvolk hinaus erstreckt, sind dennoch die Heiden normalerweise nur dann in eine lebendige Gemeinschaft mit Jahwe gekommen, wenn sie sich dem Bundesvolk angeschlossen haben. Das ist nicht nur wahr in bezug auf alttestamentliche Vorfahren Jesu wie Rahab und Ruth, sondern ebenso für den römischen Hauptmann Kornelius. Er war nicht nur sehr fromm und großzügig, indem er "dem Volk", also Israel, viele Almosen gab, sondern er war auch gottesfürchtig und betete allezeit zu Gott (Apg 10,2.22). Es ist solches Gebet, das erhört wird, und es sind solche Almosen, derer Gott sich erinnert (10,31). Kornelius hatte offenbar eine rechte Gottesfurcht, die ihn zu wahrhaftigem Gebet und zu wahren Taten führte, aber trotzdem mußte er gerettet werden durch die Botschaft von Jesus Christus, die ihm durch Petrus überbracht wurde (11,14). Es war das Evangelium von Jesus Christus, durch das Gott dem Kornelius die Buße, die zum Leben führt, gegeben hat (11,18). Kornelius begann seine Pilgerreise mit Gott in der richtigen Beziehung zum Bundesvolk Israel. Danach fand er die Fülle der zum Leben führende Buße und die Erlösung durch den Glauben an die verkündigte Botschaft von Jesus Christus, durch die er mit der Kirche Christi verbunden wurde. Der Kernpunkt in Apostelgeschichte ist nicht die Frage nach einer außerkirchlichen Erlösung, sondern die Universalität des christlichen Evangeliums und der Kirche. Dies ist der Anfang dessen, was Munck in seiner Untersuchung "Paul and the salvation of man-

kind" (Paulus und die Erlösung der Menschheit) "eine stellvertretende Annahme des Evangeliums durch die verschiedenen Nationen" nennt. Munck beschreibt einen solchen "stellvertretenden Universalismus" als typischen semitischen Gedanken, in dem "ein Teil den Platz des Ganzen einnimmt". Daher verneint Munck, daß Paulus jemals "dachte, daß jede einzelne Person das Evangelium hören und eine Entscheidung ihm gegenüber treffen sollte".

Besonders der Heide Lukas will aufzeigen, daß der Gott Israels nicht nur für Israel allein da ist, sondern auch für die Heiden. Er strebt den Beweis an, daß die Botschaft des jüdischen Messias auch den Heiden gilt. Die grundlegenden Hauptlinien im Buch der Apostelgeschichte zeigen diese Entwicklung. Es beginnt mit der jüdischen Welt von Jerusalem und ganz Judäa, bewegt sich dann weiter zu den Heiden über die "Zwischenstufe" des gemischten Volkes der Samariter und des gottesfürchtigen Kämmerers aus Äthiopien, der zum Tempel nach Jerusalem ging, um anzubeten, und der auf seinem Heimweg die hebräischen Schriften las. Die Einordnung von Apostelgeschichte 8 durch Lukas ist bemerkenswert. Der zukünftige Heidenapostel wird uns am Ende von Apostelgeschichte 7 vorgestellt, aber Lukas geht nicht weiter zur Bekehrung von Paulus, bevor er nicht in Apostelgeschichte 8 den Weg dafür vorbereitet hat. Die bedeutsame Funktion der Samariter erinnert uns hier an die verhältnismäßig vielen Hinweise auf sie in den Evangelien. Auf die Bekehrung des Heidenapostels in Kap. 9 folgt die Geschichte von Kornelius in Kap. 10 und 11. Somit unterstreicht der Zusammenhang der Kornelius-Geschichte die Tatsache, daß Lukas hier zeigen will, daß das Evangelium bis zu einem Heiden reicht. Es ist überhaupt nicht beabsichtigt, die Frage zu beantworten, ob es eine Annahme bei Gott außerhalb der Kirche, ohne ausdrücklichen Glauben an Jesus Christus, gebe.

Ebenso ist es interessant, die Parallele zwischen Apostelgeschichte 10/11 und Matthäus 15,10-16,5 zu beachten. Beide Abschnitte beginnen mit einer Ablehnung bloßer Äußerlichkeit in der Religion - unreine Speisen können nicht wirklich verunreinigen. Dann kommt ein einzelner Heide zu Jesus - die kanaänäische Frau direkt und der römische Hauptmann indirekt, indem er seine Diener zu Petrus sendet. Ist das ein alttestamentlicher zentri-

petaler Zugang, der notwendiger Vorgänger von Blauws Idee einer neutestamentlichen Zentrifugalmission ist? Hierauf folgt in Matthäus 15,29-39 Jesu Zug rund um das Galiläische Meer zu den mehrheitlich heidnischen Gebieten im Norden, wo er das Volk heilt, und "sie den Gott Israels verherrlichten". Darauf folgt die Speisung der Viertausend - eine heidnische Volkmenge? Ein solches messianisches Zeichen wird durch die Pharisäer und Sadduzäer sofort in Frage gestellt, da sie nicht ein solches irdisches Zeichen verlangten, sondern eher ein Zeichen vom Himmel. Jesus lehnt ab und sagt, daß ihnen kein Zeichen gegeben wird außer dem Zeichen Jonas - verweist dies, wie anderswo, auf die drei Tage und Nächte, oder ist es eher ein Hinweis auf den einen alttestamentlichen Propheten, der in einer zentrifugalen Mission zu den Heiden gesandt wurde? Die Geschichte von Kornelius führt ebenso zur umfassenden Heidenmission, die vor allem in Antiochien in Pisidien anfängt, wo Paulus sich an den Schlüsselvers in Jesaja 49,6 erinnert. Interessanterweise sieht K. Bailey in seinem Buch über die Gleichnisse im Lukasevangelium das Gleichnis vom großen Abendmahl in Lukas 14 als einen Midrasch zu Jesaja 49,6 an: Die Eingeladenen der Stadt werden nicht zum Gastmahl hineinkommen, aber die Verachteten an den Wegen und Zäunen sollen das messianische Festmahl genießen.

Das Evangelium von Lukas hat den gleichen Juden-Heiden-Aufbau wie die Apostelgeschichte. Die ersten drei Kapitel haben einen sehr jüdischen Charakter - so z.B. die verschiedenen Lobgesänge. Aber sogar in diesen frühen Kapiteln findet man Anzeichen einer umfassenderen heidnischen Bedeutung des Messias (vgl. 2,31-32; 3,6). Die Zwischenstation, die den Weg zum Heidendienst Jesu eröffnet, ist der Stammbaum. Aber anders als der eher schockierend wirkende Stammbaum im Matthäus-Evangelium, mit der Erwähnung von unmoralischen oder heidnischen Frauen (Thamar, Rahab und Ruth) neben Maria selber, ist der Stammbaum im Lukas-Evangelium in jüdischen Kreisen ziemlich geachtet. Aber er bringt eine umfassende Annäherung an die Heiden, da er bis auf Adam zurückgeht, der der Vater aller Menschen ist und Sohn Gottes - Gott ist auch der Vater der Heiden, nicht nur von Israel (3,23-38).

Lukas zeigt dann den öffentlichen Dienst Jesu, der mit der Le-

sung in der Synagoge beginnt, in der er Jesaja 61 kürzte und somit die Prophezeiung wegließ, daß die Heiden als Israels Bauern und Weingärtner versklavt sein würden. Joachim Jeremias schlägt die Deutung vor, daß die Synagogenversammlung mit Zorn reagierte, er übersetzt "emarturoun" (Lk 4,22) mit "zeugen gegen". Ich bezweifle, ob diese Übersetzung wirklich begründet werden kann. Sicher aber schlug die Stimmung um, als Jesus sie daran erinnerte, daß keine jüdische Witwe oder kein jüdischer Aussätziger die Wunder Elias und Elisabets erlebte, sondern nur Heiden. Sie wollten nichts mehr von seinen Worten der Gnade wissen!

Es mag auch sehr bedeutsam sein, daß Lukas von den Zwölfen in Kap. 9 weitergeht zu den siebenzig anderen im folgenden Kapitel. Während die Zahl "zwölf" sich traditionsgemäß auf Israel bezieht, ist "siebenzig" die anerkannte Zahl für die Heiden (vgl. Gen 10). Es ist bemerkenswert, daß spätere Handschriften anscheinend die Zahl 70 in 72 geändert haben, was uns an die Kontroverse um die Anzahl der Übersetzer der LXX erinnert. Loewe und Montefiore weisen in ihrer rabbinischen Anthologie darauf hin, daß frühe Rabbis auch die traditionelle Zahl der Heiden von 70 auf 72 verändert haben - einige haben vorgeschlagen, daß das darum geschah, weil 72 zweimal 6x6 ist; sechs ist eins weniger als Vollkommenheit und kann daher die richtige Zahl für einen Heiden sein! Zweimal 6x6 ist die Gesamtheit der Heiden. Auch wenn wir solche mathematische Spielerei beiseite lassen, so scheint es, daß die ersten Christen den Text verändert haben könnten, da sie die Deutung der Zahlen 70 oder 72 auf die Heiden verstanden. Die Zwölfe und die Judenmission muß weiter auch zu den 70/72 ändern führen. Das Wort "auch" hält uns davon ab, den Text dazu zu gebrauchen, um die Evangelisation der Juden auszuschließen.

Aber Lukas ist nicht der einzige neutestamentliche Schreiber, der einen persönlichen Beweggrund mit Bejahung der Universalität verfolgt. Der Heidenapostel Paulus will Rom als eine Plattform für umfangreichere Heidenmission in Spanien gebrauchen. Daher muß er den Römern beweisen, daß seine Berufung gültig ist. Wir müssen uns im Licht des Gesamtzusammenhangs des Briefes einer Interpretation der Verse, die anscheinend eine Lehre des Universalismus unterstützen, nähern. Der Zusammenhang der ersten drei

Kapitel ist deutlich durch den Gedanken gegeben, daß alle Menschen unter der Macht der Sünde sind, beide, Juden und Griechen (Röm 3,9). Auch wenn wir zugeben würden, daß 2,14ff die Möglichkeit zeigte, daß Heiden gerettet werden, ohne daß sie dem Bundesvolk Gottes beitreten, würde noch immer der Zusammenhang andeuten, daß dies eine Ausnahme und nicht das Normale ist. Es ist die grundlegende These des Paulus, daß die Sünde alle durchdringt. Dies ist das allumfassende Problem.

Aber Paulus läßt seine Leser nicht mit der traurigen Tatsache dieses universellen Problems allein. Er fährt fort und zeigt, daß die Lösung ebenfalls für alle zugänglich ist. Rechtfertigung kommt nicht durch das Gesetz, Gottes offenbartes Wort für die Juden. Sie kommt durch Glauben - und Glauben ist den Heiden ebenso zugänglich wie den Juden. Römer 3,29 ist die logische Folgerung von Römer 3,28. Wenn Rechtfertigung durch die jüdische Thora zuständekäme, wäre sie für die Juden da und alle andern, die sich Israel als Proselyten anschließen würden (Beachte, wie das NT deswegen den jüdischen Proselytismus nicht hochschätzt als ein Muster für christliche Evangelisation - vgl. F. Hahn und J. Jeremias zu diesem Thema). Aber da Rechtfertigung durch Glauben kommt, ist sie auch für die Heiden da. Weil Paulus voraussetzt, daß Glaube das Gegenteil von Verdienst als ein Mittel der Erlösung ist, geht es ihm hier vor allem um den Gegensatz von Glauben und Thora. Diesen beweist er in Römer 4, indem er zeigt, daß Abraham durch Glauben gerechtfertigt worden war, lange bevor Gott Moses die Thora gab; aber wir halten fest, daß dies nicht vor der Möglichkeit von guten Werken war - Kain, Abel, Noah etc. konnten gute Werke getan haben.

Indem er auf Abraham hinweist, erinnert Paulus seine Leser daran, daß Gottes Bund mit ihren Vorvätern dazu da war, daß Abraham der Vater von vielen Nationen werden konnte (Röm 4,16-18) - "Das ist es, warum es auf Glauben ankommt, damit..." Dieser Gedankengang führt weiter in Kapitel 5 zu einem beinahe johanneischen Gebrauch von "alle" und "viele".

Kapitel 9 bis 11 folgen trotz den Problemen, die einige in dieser Hinsicht haben, naturgemäß nach Kapitel 1 bis 8. Paulus hat aufgezeigt, daß Juden und Heiden das gleiche universelle

Problem der Sünde haben und daß beide gleichermaßen durch Glauben und nicht durch die "Thora" gerettet werden. Die offensichtliche Frage ist demnach: Was ist mit der speziellen Verheißung Gottes an Israel? Hat Gott noch immer eine spezielle Absicht mit den Juden? Diese drei zentralen Kapitel ringen mit diesen Fragen und kommen zu der großartigen, eschatologischen Vision von Römer 11,11-32. Von der Absicht Gottes mit den Juden, die er über die Heidenchristen zum Ziel führt, fällt Licht auf den Dienst des Paulus als Heidenapostel (11,13f).

In Kapitel 5 sieht Paulus Jesus auch als den zweiten Adam. Wie Adam der Vater der Menschheit und der Ursprung der Sünde und somit des Todes für alle Menschen war, so hat auch Jesus weltumfassende Bedeutung als der Ursprung der Gnade und der Erlösung für beide, Juden und Griechen. Aber diese Gnade ist für die, "welche die Überschwenglichkeit der Gnade und der Gabe der Gerechtigkeit empfangen" (5,17). Das "alle" des Paulus bedeutet also nicht Universalismus, sondern Universalität.

Während man sagen könnte, daß Lukas und Paulus persönliche Beweggründe mit ihrer Versicherung verbanden, daß das Werk Jesu nicht nur für Juden, sondern auch für Heiden gilt, kann dies von Johannes nicht gesagt werden. Mit seiner Aussage vom wahren Licht, das "jeden Menschen" erleuchtet, und, wenn wir hier den gleichen Autor für die johanneischen Briefe voraussetzen, der Betonung der Wirksamkeit vom sühnenden Tod Jesu "für die Sünden der ganzen Welt" (1Joh 2,2), hält man Johannes zuweilen für einen Vertreter der Lehre des Universalismus. Aber wir stellen fest, daß Johannes ebenso den Gegensatz von Licht und Dunkelheit, von Glaube und Unglaube hervorhebt. Während es wahr ist, daß die Dunkelheit das Licht nicht überwältigt, so ist es eben auch wahr, daß das Licht die Möglichkeit einer andauernden Dunkelheit nicht beseitigt - und seine Darstellung des Widerstandes der jüdischen Führer gegen Jesus beweist diese Wirklichkeit. Im Prolog zu seinem Evangelium unterstreicht Johannes die Tragödie der Verwerfung Jesu durch die Juden (was nicht auf einen anti-jüdischen Standpunkt schließen läßt, denn Johannes selbst und auch Jesus waren Juden) und im Gegensatz dazu die herrliche Wirklichkeit, daß jetzt alle, die Jesus aufnehmen und an ihn glauben, Kinder Gottes werden kön-

nen. Sie müssen nicht blutsverwandte Kinder Abrahams sein wie im Alten Testament, denn sie sind durch das erneuernde Werk des Heiligen Geistes aus Gott geboren. Johannes beginnt sein Evangelium mit der Schöpfung, dem Beginn der universellen Geschichte, und er geht dazu über zu zeigen, daß durch Jesus alle Menschen aus allen Völkern Gottes Kinder werden können (vgl. Joh 1,9-13). Universalität ist das wichtigste Thema des Prologs.

Das Johannes-Evangelium wird manchmal in zwei Abschnitte eingeteilt. Kapitel 1 bis 12 zeigen Jesus als die Erfüllung (Telos) von allem, was im Alten Testament gut ist, einschließlich den Tempel und seine Festtage (vgl. den Kommentar zum Joh.-Evangelium von Brown). Erst als er nachgewiesen hat, daß Jesus der Höhepunkt der Erfüllung des Alten Testaments ist, führt der Autor weiter zum entscheidenden Ereignis des Todes und der Auferstehung des Messias. Der Höhepunkt von Johannes 1-12 ist das Kommen der Griechen zu Jesus, sicherlich von Johannes als die Erfüllung des zentripetalen Zeugnisses zu den Heiden angesehen. Als Jesus angesagt worden war, daß die Griechen ihn zu sehen wünschten, erkannte er sofort, daß der Gipfel der alttestamentlichen Erfüllung nun gekommen war und daß er zum Höhepunkt seines Dienstes am Kreuz und in der Auferstehung weitergehen konnte. - "Die Stunde ist gekommen, daß der Sohn des Menschen verherrlicht werde" (12,23). Und er weiß, daß seine Kreuzigung "alle zu ihm ziehen wird" (12,32). Dies ist nicht überraschend, denn der Passionspsalm 22 schließt mit der Spitzenaussage, daß alle Enden der Erde zum Herrn umkehren und vor ihm, der über die Nationen herrscht, niederfallen werden (Ps 22,27-28).

Ein Hauptthema in dieser grundlegenden johanneischen Lehre von Jesus als der Erfüllung des Alten Testaments ist, daß Jesus der "Ich bin" in Person ist. Jesus ist die Fleischwerdung des Bundesgottes Israels, Jahwe. Aber diese Erkenntnis steht bei Johannes nicht ausdrücklich mit der Frage des Universalismus in Verbindung. Matthäus aber nimmt kühn den jesajanischen Titel auf und verkündet, daß Jesus "Immanuel" ist, El mit uns. Es scheint klar zu sein, daß El der alte Hochgott aller semitischer Völker war, nicht nur der Israels. Heutige Nachforschungen zeigen, daß alle Volksgruppen einen Glauben an einen Hohen Schöpfergott haben oder

mindestens hatten. Das ist sicherlich der Fall bei allen Stammesgruppen in Asien, mit denen ich Verbindungen hatte, und trifft auch auf ursprüngliche afrikanische Religionen zu. Latein-amerikanische Volksstämme scheinen ebenfalls einen ähnlichen Glauben an den Hochgott zu haben. Der Römerbrief aber zeigt, wie der Mensch versucht ist, eher die Schöpfung anzubeten und ihr zu dienen, als dem Schöpfer die Ehre zu geben. Die westliche Gedankenwelt des 19. Jahrhunderts rechnete mit einer Evolutions-Entwicklung in der Religion von tiefen und eher primitiven religiösen Formen zu einem höheren und hochentwickelten Monotheismus. Der Römerbrief und modernere Erkenntnisse scheinen eher auf eine religiöse "Devolution" (Degeneration) als auf eine Evolution hinzuweisen. Die Person des Höchsten Gottes wird zunehmend verdunkelt und entstellt. Matthäus versichert, daß El sich nun in der fleischgewordenen Person Jesu uns zu erkennen gibt. Der eine allumfassende Schöpfergott kann nun in Jesus von Nazareth als Retter erkannt werden. Jesus ist nicht nur die Fleischwerdung als Gott Israels, sondern des El, der der Gott aller semitischen Völker war und der alles geschaffen hat. Es ist richtig, "Immanuel" mit "God/Gott/Dieu mit uns" zu übersetzen - der frühere Schöpfergott der europäischen Volksstämme ist uns in rettender Weise in Jesus bekannt geworden.

Für die beiden andern Synoptiker, Matthäus und Markus, ist auf die Studie von Senior und Stuhlmüller "The biblical foundations for mission" hinzuweisen. Einige eher liberale Annahmen des Buches sind sehr problematisch, aber die eigentliche Exegese der neutestamentlichen Grundlage für die Mission vermittelt manche brauchbare Einsicht. Die Exegese über Matthäus und Markus zeigt, daß ihr Gebrauch der geographischen Standorte ein Schlüssel zu ihrer Botschaft ist. Jerusalem ist der Sitz der jüdischen Autorität, die Jesus haßt und ihn schließlich kreuzigt. Das heidnische Galiläa ist der Ort, wo Jesus mit seinen Jüngern und Freunden zu Hause ist. Es ist in Galiläa, wo sich Jesus in der Auferstehung seinen Jüngern zeigte. Aber Matthäus und Markus erwähnen noch einen dritten Ort des Dienstes Jesu. Er geht nördlich des Zehnstädtegebietes den See Genesareth entlang und überquert ihn, um nach Gadara zu gelangen.

Dies ist ein eindeutig heidnisches Gebiet. Obwohl es wahr ist, daß Jesus nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels gesandt ist und daß er nur jüdische Jünger um sich gesammelt hat, zeigt er trotzdem den Weg zu einer weiteren, allumfassenden Mission, die nach seiner Auferstehung sich entfalten wird. Satan bekämpft seine Unternehmen in dieses heidnische Gebiet auf außerordentliche Weise, indem er das Meer durch einen Sturm aufwühlt und Jesus mit der dämonischen Besessenheit des Gadareners konfrontiert.

Abschließend erinnern wir uns an die Kernfrage, der die neuteamentliche Kirche sich gegenüber sieht und die somit in den Schriften des Neuen Testaments ersichtlich ist, ob die Heiden Jahwe und seinem Messias willkommen sind, ohne sich dem Bundesvolk Israels durch Beschneidung und Einhaltung der Thora anzuschließen. Das Neue Testament lehrt deutlich die Universalität des Evangeliums. Die These des Universalismus ist weniger einleuchtend, und wir dürfen die vielumstrittenen Verse von Römer 1/2 und das "alle" von Johannes, Römer 5 etc. nicht auslegen, ohne solche Aussagen zuerst in den Zusammenhang der christlichen Gedankenwelt des 1. Jahrhunderts zu setzen. Das ist ein grundlegendes hermeneutisches Prinzip. Hier erscheinen Erlösung und Gericht unlösbar miteinander verbunden wie zwei Seiten einer einzelnen Münze. Die Internationalität der Universalität schließt den Universalismus nicht mit ein. Leider können wir den Vorschlag Karl Rahners nicht annehmen, daß die Hölle zwar existiert, aber höchstwahrscheinlich leer sein wird. Aber Gott wünscht sich, daß alle Menschen aller Nationen und Völker zur rettenden Erkenntnis Gottes durch Jesus Christus gelangen. Und als Mitarbeiter Gottes sind wir zur weltweiten Missionierung aufgerufen. Eine systematische Theologie, die die weltweite Mission ausläßt, ist von der grundlegenden Botschaft des Neuen Testaments abgeirrt. Es ist zu wenig für den "Knecht" und seine mit ihm verbundenen Jünger, nur die Stämme Jakobs zu vergrößern. Er und wir mit ihm sind gerufen, den Nationen ein Licht zu sein, damit seine Erlösung die Enden der Erde erreichen möge.

DAS EVANGELIUM ALS GERICHT UND HOFFNUNG FÜR DIE NATIONEN⁺

Gerhard Maier

I. Das Evangelium als Gericht für die Nationen

Jeder Verkündiger des Evangeliums spricht auch vom nahen Gottesreich. Er will aus einer vom Tode gezeichneten, untergehenden Welt retten ins ewige Leben der kommenden Welt (Apg 2,40).

Was bedeutet dies im Blick auf Hoffnung, Leben und Gerechtigkeit der Völker?

1. Das Evangelium ist keine Sache menschlicher Zukunftsprognosen. Vielleicht erwecken manche Prediger des Evangeliums den Eindruck, als seien sie voll Ekel über die gegenwärtige Welt und einem hoffnungslosen Skeptizismus verfallen. Mit solcher Skepsis hat das Evangelium nichts zu tun. Ebenso wenig läßt es sich mit irgendwelchen menschlichen Prognosen, etwa des "Club of Rome", vergleichen. Vielmehr lebt das Evangelium von der Offenbarung, die Gott den Propheten und Aposteln und letztlich in Gestalt der Bibel mitgeteilt hat.

Wer wissen will, was aus der Welt wird, muß deshalb sein Wissen aus der Offenbarung Gottes beziehen - und von nirgendwo sonst. Alles andere zerbricht und hält nicht lange vor.

2. Das Evangelium spricht klar und eindeutig davon, daß der Sünder keine Zukunft hat. Er lebt unter dem Zorn Gottes und wird am Ende das Urteil der Verdammnis empfangen. Es ist wichtig, daß Röm 1 nicht nur die Gerechtigkeit vor Gott als Inhalt der göttlichen Offenbarung bezeichnet, sondern gerade auch "Gottes Zorn über alle Ungerechtigkeit der Menschen offenbart wird" (Röm 1, 18). Würde ein Prediger darüber schweigen, so würde er gerade kein Evangelium im Sinne der Bibel verkündigen. Denn biblische Evangelisation - das kann man am besten bei Jesus beobachten - läuft weder auf der Ebene der Emotion noch auf der Ebene des

⁺ Vortrag auf dem 3. Treffen der Theologischen Kommission der World Evangelical Fellowship (WEF) 1986 in Singapur.

Intellekts - obwohl beide beteiligt sind. Sie läuft vielmehr auf der Ebene des Willens und der Überlegung. Sie provoziert zu der Frage: "Was sollen wir tun, damit wir gerettet werden?" (Apg 2, 37; 16,30). Diese Frage kann aber nur gestellt werden, wenn klar ist, daß der alte Lebenslauf in den Tod führt. Der Mensch muß wissen, wo er landet, wenn er in der bisherigen Richtung weitergeht. Gerade deshalb muß das Evangelium - und zwar gerade das Evangelium - auch Gottes Zorn über den Sünder aufdecken (vgl. Röm 1-2!). Die lutherische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, und ebenso diejenige Karl Barths von "Evangelium und Gesetz", haben in der Praxis leider zuweilen den Effekt gehabt, daß die Ankündigung des Zornes Gottes als evangeliumswidrig betrachtet wurde.

3. Das Evangelium spricht klar und eindeutig davon, daß einzelne Völker und Weltreiche keine ewige Zukunft haben. Assyrien ist versunken, Babylonien ist verschwunden, das Alexanderreich ist nicht mehr. Eine Bestandsgarantie gibt es nur für Israel, solange dieser Äon dauert. Im Lichte dieser Erkenntnis wird das Völkerleben stärkstens relativiert. Wer sein Leben der Politik widmet, kann der Nächstenliebe einen wichtigen Dienst tun. Aber er arbeitet für etwas, das nur kurze Frist hat. Nur aus dieser Schau der Bibel heraus kann man es erklären, daß die älteste Christenheit gebetet hat: "Es komme dein Reich, es vergehe die Welt."

4. Nicht nur einzelne Völker und Reiche, sondern auch die Systeme und Religionen der Völker haben keine ewige Zukunft. Seit 1789 lebt der Okzident im Banne der Französischen Revolution. Millionen Menschen sind für Freiheit und Gleichheit in den Tod gegangen. Seit 1917 leben wir auf der ganzen Erde im Banne der Russischen Revolution. Sie hat unzählige Märtyrer hervorgebracht, die für die Ideale des Kommunismus in den Tod gegangen sind. Wer weiß, welche Revolution wir noch erleben werden? Aber alle diese Systeme sind dem Tod geweiht (Mt 24,7). Dasselbe gilt für die Religion der Völker. Unter "Religion" verstehe ich in diesem Zusammenhang ein von Menschen geschaffenes, religiöses System, wie Buddhismus, Materialismus, Animismus oder dergleichen.

5. Das Evangelium spricht klar und eindeutig davon, daß die gegenwärtige Schöpfung untergeht. "Sonne und Mond werden den Schein verlieren, die Kräfte der Himmel werden ins Wanken kommen" (Mt 24,29), "es floh die Erde und der Himmel, und ihnen ward keine Stätte gefunden" (Offb 20,11). Ganz kurz faßt dies Paulus in den Satz zusammen: "Das Schema dieser Welt vergeht" (1Kor 7, 31). Die gegenwärtige Schöpfung gleicht einem brennenden Gebäude. Noch stehen die Mauern, das Dach, Zimmer und Möbel sind noch vorhanden. Aber die Flammen werden entdeckt und man weiß, in einem unvorhergesehenen Augenblick wird dies alles zusammenstürzen (2Petr 3,10ff). Die Einzelheiten sind Sache der Eschatologie und interessieren uns hier nicht. Wesentlich ist für uns das eine, daß die schuldgetränkte Erde und der Kosmos, der durch die Rebellion des Menschen entweiht wurde, weichen und einem "neuen Himmel und einer neuen Erde" (Offb 21,1ff) Platz machen müssen.

Doch noch einmal müssen wir fragen: Was bedeutet das Gericht über den Sünder, die sündige Menschheit, ihre Systeme, und die gefallene Welt im Blick auf Leben, Hoffnung und Gerechtigkeit der Völker?

Unsere Antwort betrifft hier nur die Dimension des Gerichtes. Es wird gut sein, sich daran zu erinnern, daß wir auch die Dimension der Gnade zu skizzieren haben. Dies soll aber in Teil II geschehen.

6. Auch unter dem Aspekt des Gerichtes kommt das Evangelium als eine Wohltat zu den Völkern. Und zwar geschieht dies dadurch, daß es allen Menschen einen gültigen Maßstab an die Hand gibt. Wir haben hier, um ein Wort aus der Theologiegeschichte aufzunehmen, nicht "Menschengedanken über Gott, sondern Gottes Gedanken über den Menschen" vor uns (Karl Barth). Dies macht uns frei von allen Bestrebungen, die Aussagen des Evangeliums durch wissenschaftliche und sonstige Aussagen, Prognosen usw. zu untermauern. Vielmehr wird umgekehrt das Evangelium zum Maßstab, an dem alles auf dieser Welt Gesagte zu prüfen ist. Dieser eine Maßstab macht die Christen zu einer untrennbaren Gemeinschaft. Aus Hörern und Tätern des Evangeliums wächst die neue Menschheit, das *fertium genus*, das kommende Geschlecht, das heute schon jenseits aller irdischen Möglichkeit steht.

7. Auch unter dem Aspekt des Gerichtes wird also das Evangelium zu einer Wohltat an den Völkern. Dies geschieht zweitens dadurch, daß es die Wahrheit sagt. "Dein Wort ist die Wahrheit" (Joh 17, 17), sagt der ans Kreuz gehende Erlöser und Gottessohn. "Das Wort der Wahrheit", nennt Paulus seine Botschaft (2Kor 6,7). Diese Wahrheit ist heute dringender, notwendiger, aktueller denn je. Denn es wird wenige Zeitalter gegeben haben, die reicher an Illusionen waren. Wer soll hier desillusionieren, wenn nicht das Evangelium? Nur von der Warte Gottes her kann Klarheit kommen. Viele unter unseren Mitmenschen leben in der Illusion, Frieden sei machbar. Sie haben den Machbarkeitswahn der modernen atlantischen Gesellschaft übernommen. Eine religiöse Variante dieser Vorstellung liegt darin, daß durch eine Koalition, ein Bündnis aller Religionen der Weltfriede entstehen könne. Zahllose Kongresse finden zu diesem Thema statt. Die Verkündiger des Evangeliums haben demgegenüber den notwendigen Dienst der Wahrheit zu leisten. Endgültiger, auch äußerer, Friede kommt erst durch die Wiederkunft Jesu. Nur eine Hinkehr zu Jesus Christus kann Gnadenzeit und damit Frieden auf Zeit (!) schenken. Eine gottlose Friedensbewegung verstärkt, nach vielleicht glücklichen Anfangserfolgen, nur den Unfrieden in der Welt. Ja, es gibt sogar den antichristlichen, kurze Zeit gelingenden Frieden durch den Antichrist.

Die Wahrheit enthüllt, daß auch die besten Vorsätze des Sünders, sein höchster Idealismus und seine glühende Opferbereitschaft, nur das System der Sünde stabilisieren. Deshalb wird das Evangelium auch zu einer notwendigen Kritik am Idealismus, ob er nun kapitalistischer oder marxistischer Art ist.

Viele unter unseren Mitmenschen leben in der Illusion, durch Befreiungsbewegungen und gezielte "humane" Revolutionen entstünde eine bessere, gerechtere Welt. In den letzten Jahren habe ich bei uns in Deutschland allerdings eine Ernüchterung beobachtet. Sprach man früher von einer "gerechteren" Welt, so spricht man heute nur noch von einer "etwas gerechteren" Welt. Unsererseits sollten wir uns keinerlei Illusionen über die Anziehungskraft solcher Ziele besonders auf junge Menschen machen. Wo immer die Parole erschallt: "Packt an!" - "Ihr könnt's!" - "Zusammen sind wir

unbesiegtbar!" sollten wir allerdings ganz nüchtern zurückfragen: Wer redet da? Der wiedergeborene Mensch Christi oder der elanvolle alte Mensch? Der Mensch, der sich selbst befreien will, oder der auf Gott allein hoffende Mensch? Alle irdischen Revolutionen gleichen einem Rad, dessen Achse unverrückbar feststeht. Was oben war, kommt hinab. Was unten war, kommt hinauf, ohne lange oben zu bleiben. Diese Art von Revolutionen gibt der Welt zwar ein anderes Gesicht, aber das Herz ist nicht anders geworden. Die Achse des Rades kommt nicht vorwärts. Die Desillusionierung, die das Evangelium hier bewirkt, ist schmerzhaft. Aber sie ist auch notwendig. Denn wer anders als das Evangelium könnte in dieser Welt bezeugen, daß die Umwälzung von Golgatha schon geschehen ist und Gottes Revolution auf uns zukommt, die den alten Himmel und die alte Erde wegnimmt und eine neue Schöpfung heraufführt?

8. Das Evangelium als Gericht hat eine weitere Bedeutung darin, daß es zeigt, wie und wo Zusammenarbeit mit einzelnen Nichtchristen und mit staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen möglich ist. Es hält die Christen in dem fest, was man eine "barmherzige Distanz" nennen könnte!

Indem es Völkern und Reichen dieser Welt sagt, daß sie als solche d.h. ohne Gottesgemeinschaft, keine Zukunft haben, schließt das Evangelium aus, daß die Gemeinde sich jemals mit einem bestimmten Volk oder Weltreich verbündet. Es ist weder das Evangelium der Europäer, noch der Asiaten, noch der Amerikaner. Es glorifiziert keinen Staat. Es fordert auch keine bestimmte Staatsform. Das ist seine Distanz.

Auf der anderen Seite wehrt sich das NT dagegen, daß wir "die Welt räumen" (1Kor 5,10; vgl. Joh 17,15). Auch der befristete und beschränkte Auftrag des Staates kann in dieser Welt eine Hilfe zum erträglichen Zusammenleben sein. Deshalb geben Christen "dem Kaiser, was des Kaisers ist" (Mt 22,21). D.h. sie versuchen den bestehenden Staat und die bestehende Gesellschaft soweit loyal zu unterstützen, als sie nicht gezwungen werden, eine andere Religion anzunehmen (Apg 4,19; 5,28f). Sie tun dies gerade aus dem barmherzigen Wissen darum, daß Reiche, Völker, Staaten vorläufig sind und daß wir das brennende Gebäude bewahren müssen, bis es

einstürzt. Es hat mich tief beeindruckt, daß der russische Priester Dudko nach schweren Demütigungen schrieb: "Wir bekämpfen nicht die Behörden...".

9. Das Evangelium als Verkündigung des Gerichts bietet - so seltsam es klingen mag - eine Hilfe zur Überwindung von Enttäuschungen.

Ideologien und Religionen führen immer wieder zu Frustration und Verzweiflung. Denn ihr Anspruch ist größer als ihre Verwirklichung, das "real Existierende" ist niemals das, was man ursprünglich gewollt hat. Und gerade indem das Evangelium allen diesen autonomen Bewegungen das Gericht ansagt, bewahrt es davor, ihnen zu verfallen. Es lenkt die Hoffnung auf das, was bleibt, und befähigt dazu, nüchtern und illusionslos in den gegebenen Verhältnissen das Beste zu tun. Gabriel Marcel nannte die "Hoffnung die Substanz der Seele". Dann müssen aber falsche Hoffnungen zerschlagen werden, damit diese "Substanz der Seele" gewonnen werden kann.

10. Das Evangelium als Gericht sagt auch das Ende dieser Welt an, haben wir oben ausgeführt. Wiederum hat der Aspekt des Gerichts eine aufbauende Wirkung. Er bringt ein Bewußtsein des Provisoriums hervor, in dem wir leben. Dieses "provisorische Bewußtsein" muß aber die Dimension der Ewigkeit, mindestens als Frage nach der Ewigkeit, ins Gespräch bringen. Also gerade die deutliche Ansage des Endes der Welt hilft den Menschen, die Ewigkeitsfrage zu stellen. Sie antwortet damit auf eine schöpfungsmäßige Bestimmung, die dem Menschen unverlierbar gegeben ist. "Mein Herz, o Gott, ist unruhig in mir, bis daß es ruht in dir", lautet ein berühmtes Wort Augustins. Alle Süchte und Sehnsüchte, alle Aggressivität und alle Passivität der Menschen lassen sich als ein Versuch verstehen, die verlorene Ewigkeit zurückzugewinnen. Erweckt die Kirche den Eindruck, daß diese Welt ewig sei, hilft sie nur zu einer Verstärkung dieser Anstrengungen, die letzten Endes eine Flucht vor der wahren Ewigkeit bedeuten. Sie wird dann zur Trösterin der Menschen, statt zur Trösterin. Gibt sie aber das Evangelium weiter, dann hindert sie die Fluchtbewegung. Die wahre Ewigkeit, nämlich die unvergängliche Neuschöpfung einschließ-

lich des neuen Menschen, wird jetzt zum Kriterium der persönlichen und überpersönlichen Geschichte. Welche Gültigkeit hat jener Schritt im Blick auf das Ewige? Was bleibt von dieser Tat? Das sind die Fragen, die jetzt notwendig im Menschen aufstehen. Nicht mehr der Tod wird der Prüfstein für das Leben. Sondern die Unvergänglichkeit wird zum Prüfstein für das Vergängliche. Die an einer Tübinger Universitätswand aufgeschriebene Frage: Gibt es ein Leben vor dem Tode? hat einen tiefen Sinn. Nimmt man dem Menschen den Horizont der Ewigkeit, dann verkümmert sein Menschsein.

Doch haben wir dies alles erst unter dem Aspekt des Gerichts bedacht. Es ist Zeit, daß wir uns dem zweiten Teil zuwenden: "Das Evangelium als Hoffnung für die Völker."

II. Das Evangelium als Hoffnung für die Nationen

Das Reich Gottes ist nahe herbeigekommen. Nahe herbeigekommen - bis jetzt! Es hat begonnen - aber es ist noch nicht vollendet. Wir sind Pilger zum Gottesreich. Was bedeutet das für die Nationen, in denen wir leben?

1. Das Evangelium setzt Zeichen der Hoffnung

Das Evangelium ist ein kraftvolles Wort (Jer 23,29; Hebr 4,12). Bekehrte Menschen ändern ihren Lebensstil. Wer gestohlen hat, muß nicht mehr stehlen (Eph 4,28). Wer gelogen hat, muß nicht mehr lügen (Eph 4,25). Das alles sind sichtbare Zeichen der Hoffnung. Es muß nicht alles so verdorben und verwahrlost bleiben, wie es bisher gewesen ist. Wo vorher Verzweiflung und Resignation herrschten, gibt es jetzt sichtbare Besserung. Es ist sicher ein Zeichen der Hoffnung, wenn die neue Präsidentin der Philippinen Anfang April erklärte, sie wolle ihrem Feind verzeihen, und dies so begründete: "als Christen sind wir gelehrt worden, zu vergeben".

Zeichen der Hoffnung sind auch die in Mk 16,17f verheißenen Zeichen, die der Mission folgen. Menschen können Bewahrung erleben. Sie können Heilung erfahren. Wir wissen, daß dennoch unzählige Gläubige krank bleiben oder Märtyrer werden. Dennoch geschehen durch die ganze Kirchengeschichte hindurch Wunder und

Zeichen, durch die Gott sich bezeugt. Diese Zeichen sind wie zur Zeit Jesu Hinweise auf eine umfassende körperliche, seelische und geistige Heilung am Ende der Zeiten, wenn das Gottesreich in voller Gestalt errichtet ist.

Der große englische Historiker A. Toynbee sagte einmal: "Ohne Vision Gottes ist die Geschichte nicht mehr auszuhalten." Wenn das Evangelium präsent ist, sieht man nicht nur verwandelte Menschen und Wunder Gottes, man sieht mehr: einen Gott, der alle Fäden der Weltgeschichte in der Hand hat. Sicherlich sehen wir ihn nicht mit materiellen Augen, sondern geistlich und mit unserer Liebe (1Petr 1,8). Aber wir sehen ihn am Werk mit immer neuer Gewißheit. Und das ist wohl das größte Zeichen der Hoffnung: Gott am Werk zu sehen, die ganze Welt in seiner Hand zu wissen.

Ich möchte hier noch einen weiteren Gedanken anfügen. Das Evangelium macht uns zu Priestern und Königen (1Petr 2,9). Damit ist nicht eine Art Kaste gemeint oder die Pastorenschaft unserer Kirchen. Vielmehr ist dies eine Aussage über jeden Christen. Deshalb spricht man auch von einem "allgemeinen Priestertum aller Gläubigen". Dieses allgemeine Priestertum ist auch nicht auf die Mitwirkung im Gottesdienst, Seelsorge, Bibelstudium und dgl. beschränkt. Vielmehr ist hier die ganze Tätigkeit eines Christen einbezogen, auch diejenige in seinem Beruf. Von da aus ergeben sich weitreichende Konsequenzen, die m.E. noch nicht ausreichend bedacht sind. Der Christ, der im Vertrauen auf Gott, gebeugt unter Gottes Willen, seinen Beruf und seine gesellschaftliche Pflicht ausübt, wird zu einem Segen für seine Umgebung. Ein berühmtes Beispiel ist der Christ William Wilberforce, der die Abschaffung der Sklaverei im englischen Parlament durchsetzte. Ein weiteres Beispiel ist der Christ August Hermann Francke, der in Deutschland die Grundlagen der Pädagogik im 18. Jh. schuf. Solche Ausstrahlungen brauchen wir. Auch diese Ausstrahlungen sind Zeichen der Hoffnung. Nur sollten wir beachten, daß das "allgemeine Priestertum aller Gläubigen" und der Klerikalismus zwei grundverschiedene Konzeptionen sind. Die eine von ihnen, der Klerikalismus, macht die Kirche zur Lobby und führt zu immer neuen "Genitiv-Theologien", wie z.B. "Theologie der Befreiung" oder "Theologie des Feminismus" usw. Das ist

biblisch falsch. Die Kirche wird dann vom sozialen Engagement unweigerlich überwuchert und jeweils zu einer Partei für das, was gerade intellektuell oder praktisch Mode ist. Statt dessen sollten wir als Kirche unsere Gemeindeglieder ermutigen, nach bestem Wissen und Gewissen ihre verantwortliche Tätigkeit in welchem Feld auch immer auszuüben, um Kirche und Welt nicht zu vermischen und gerade dadurch - kraft des Konzepts eines allgemeinen Priestertums - ein Segen für alle Menschen, auch die Nichtchristen, zu werden.

2. Das Evangelium befähigt zur Freiheit von Druck

Wir leben in einer Welt, in der das Böse eine mächtige Rolle spielt. Die Aufklärung erwartete eine Zeit der Vervollkommnung der Welt. Statt dessen kam eine Zeit äußerer (Umweltverschmutzung, Kriege) und innerer (moralischer) Zerstörung. Unsere materielle Höherentwicklung ist nur um den Preis der Zerstörung der traditionellen Moral zu haben. Jesus und die Prophetie des NT haben gerade dies vorausgesagt (Mt 24,3ff; Offb 12,12). Die Bibel hat gegen die Aufklärung und ihren Optimismus recht behalten. Eine der übelsten Auswirkungen des Bösen ist die, daß Menschen trotz guten Willens gezwungen werden, das Böse zu tun. Das gilt zunächst in geistlicher Hinsicht, wie uns Röm 7 zeigt. Das gilt aber auch auf vielen anderen Ebenen unserer Existenz. Wer um sein Leben fürchten muß, tut Dinge, die er sonst nie getan hätte. Oder er bringt sein Gewissen seiner Karriere zum Opfer. Das Evangelium hat aber mehr Kraft als ein solcher Druck des Bösen. Als ich im Frühjahr 1986 Korea besuchte, war ich tief beeindruckt vom Märtyrium des Reverend Son im Koreakrieg. Mehrfach wurde ihm angeboten, sein Leben in Sicherheit zu bringen, als die kommunistischen Truppen heranrückten. Er lehnte ab, weil er bei seinen Kranken ausharren wollte. So starb er den Märtyrertod. Ich denke auch an das Beispiel des polnischen katholischen Priesters Maximilian Kolbe. In einem KZ der Nazis wurde wegen eines Fluchtversuchs jeder Zehnte erschossen. Statt eines Familienvaters, der eigentlich an der Reihe gewesen wäre, meldete sich Kolbe freiwillig und wurde dann anstelle des Familienvaters erschossen.

Vielleicht mag unser Alltag viel unscheinbarer verlaufen. Aber

auch da meldet sich der Druck des Bösen. Normalerweise entsteht daraus die Menschenfurcht. Es ist eine wunderbare Gabe des Evangeliums, daß es in allen Nationen Menschen befähigt, dem Druck des Bösen zu widerstehen. Das Evangelium erzieht zu einem eigenen Standpunkt und zu persönlich vor Gott verantworteter Meinung. In allen Nationen werden solche unabhängige und vor Gott verantwortliche Menschen dringend gesucht. Sie können gerade durch ihre christliche Unabhängigkeit Gottes Liebe transparent machen.

Ich möchte betonen, daß sich das Gesagte auch auf den Druck theologischer Strömungen bezieht. Wir sollten nicht mit der theologischen Mehrheit, oder mit theologisch attraktiven Strömungen, oder den Weg einer Bequemlichkeit gehen, sondern als von Gott befreite Menschen den an der Bibel gewonnenen Standpunkt bezeugen. Wo "das Wort rein gepredigt wird" (Confessio Augustana, 1530, Art. 4), entsteht Freiheit. Solche befreiten Menschen können in ihren Nationen den Dienst der göttlichen Liebe tun, den jede Nation dringend braucht. In diesem Zusammenhang würde ich es als katastrophal betrachten, wenn unsere biblisch-evangelikale Botschaft verwässert würde oder sich liberalen Theologien z.B. im WCC angleichen würde und auf diese Weise eine Nivellierung entstünde.

3. Die Chance einer äußeren Christianisierung der Völker

Mit diesem dritten Punkt berühren wir ein sehr heikles Thema. Denn es war gerade die biblisch-evangelikale Bewegung, die gegen einen reinen Traditionalismus und gegen ein Namenschristentum Front machte. Solange es Pietismus, methodistische Erweckung, evangelikale Mission u.ä. gab, wurde betont, daß ein äußeres Christentum nicht rette! Immer wieder wurde von unserer Seite gefordert, daß eine Bekehrung nötig sei. Deshalb wurde eine äußere Christianisierung der Völker mit größtem Mißtrauen betrachtet.

Natürlich kann dieser Standpunkt nicht aufgegeben werden. Er sollte aber geweitet werden. Die Kraft des Evangeliums ist so groß, daß auch in einer äußeren Christianisierung der Völker noch eine Hilfe für die betreffenden Nationen liegt. Dies ergibt sich zunächst aus einem Studium der biblischen Schriften. Die Buße der Niniviten, von der Jona 3 berichtet, hat sicherlich nicht alle

Niniviten zu Anhängern des lebendigen Gottes gemacht. Dennoch hat Gott einen Segen darauf gelegt und sogar Jesus darauf positiv Bezug genommen (Mt 12,41). Auch das Estherbuch läßt erkennen, daß Übertritte zum jüdischen Glauben positive Auswirkungen auf das persische Reich hatten, auch wenn die Motive nicht immer geistlich waren (Est 8,17; 10,2f).

Die Geschichte unserer Kirchen weist in dieselbe Richtung. Mit der Christianisierung des römischen Imperiums verschwand allmählich die Sklaverei, die Justiz wurde milder, die Fürsorge für die Armen stärker. Im Mittelalter ermöglichte die Christianisierung der europäischen Völker den sog. "Gottesfrieden" (treuga dei), d.h. Zeiten, wo Kämpfe und Waffen schweigen mußten. Bis heute hat christliche Sitte eine wohlthuende moralische Verantwortlichkeit und eine Eindämmung der bösen Triebe zur Folge gehabt. Umgekehrt bedeutet die Loslösung von christlichen Normen im Abendland einen totalen Umbruch mit vielen negativen Zügen: Familien werden zerstört, Egoismus und Haß nehmen zu, usw. Es ist üblich geworden, alle christliche Moral als heuchlerisch zu denunzieren. Demgegenüber ist es an der Zeit, zu einer gerechten Beurteilung zurückzukehren. Selbstverständlich hatte die Christianisierung auch negative, schädliche Auswirkungen. Aber ich meine, daß die positiven überwiegen. Ich möchte dasselbe auch für die brasilianischen Indianer behaupten. Stämme, die das Evangelium aufnehmen, hören auf, Alkohol zu kaufen und in Fehde zu leben. Sie nehmen zahlenmäßig zu, während andere Stämme im Lauf weniger Jahre aussterben.

Um es ganz klar zu sagen: Wir sollten nicht das Evangelium als kulturelle oder politische Medizin verkaufen. Aber wir sollten auch nicht die Augen vor der Tatsache verschließen, daß Völker, die dem Evangelium freie Entfaltung gewähren oder gar mehrheitlich christlich werden, davon einen Segen haben. Dies gibt uns auch auf der menschlichen Ebene das Recht, überall Religionsfreiheit zu fordern und darum zu bitten, daß in allen Nationen die Unterdrückung des christlichen Zeugnisses beendet wird.

4. Das Evangelium schafft den Neuen Menschen

Die Sehnsucht nach dem Neuen Menschen ist uralte. Sie spielt eine Rolle in der indischen Inkarnationslehre, die von der Möglichkeit eines besseren, höheren, "neuen" Menschen ausgeht. Sie spielt eine Rolle in den Schriften Teilhard de Chardins, der ebenfalls mit der Möglichkeit eines "übermenschlichen", neuen Menschen rechnet. Der "Übermensch" Friedrich Nietzsches ist ein weiteres Beispiel. Religiöse Weihen wurden als "Geburtstag" eines neuen Menschen verstanden. In den hellenistischen Mysterienreligionen zur Zeit Jesu ließ man das Blut geschlachteter Stiere über Menschen fließen, um sie zu einem neuen, gotterfüllten Menschsein zu befähigen.

Später haben Ideologien diese Sehnsucht aufgegriffen. Es ist bewegend, den neuen Humanismus etwa bei Lessing zu studieren. Es ist ebenso bewegend, den Traum des Marxismus vom neuen Menschen in Karl Marx' Kommunistischem Manifest von 1847 zu betrachten und schließlich mit der Realität des sog. "real existierenden Sozialismus" zu vergleichen. Muß dies alles Traum, Irrealität bleiben? Nein! Das Evangelium schafft den realen neuen Menschen. Dies geschieht bei denen, die Jesus Christus "aufnehmen", bei denen, "die an seinen Namen glauben" (Joh 1,12). Es geschieht als ein Wunder Gottes durch Taufe und Wiedergeburt (Joh 3,5; vgl. 1,13). Dieser neue Mensch ist ein Kind Gottes. Wir müssen diesen Punkt besonders betonen. Biblisch sind zwar alle Menschen Geschöpfe Gottes. Aber Kinder Gottes und Gottes Volk sind nur diejenigen, die Christus im Glauben als Retter und Herrn aufnahmen und das Wunder der Wiedergeburt erfahren haben. Das ist es, was im Sinne des Evangeliums der "neue Mensch" bedeutet. Theologischerseits wird heute manchmal die Meinung vertreten, es gebe einen "verborgenen Christus" in allen Religionen. Oder es gebe sogar eine "hidden Christianity". Ich sehe aber nicht, wie man solche Aussagen mit der Bibel harmonisieren kann.

Der neue Mensch ist zuerst Bürger des Gottesreiches. Paulus sagt: "Unser Bürgerrecht (politeuma) ist im Himmel" (Phil 3,20). Das ist es, was alle Nationen, die den Staat betonen, gegen Christen sehr mißtrauisch macht. Aber die Kehrseite dieses Sachverhaltes ist es, daß der neue Mensch ein sichtbarer Teil des Got-

tesreiches, der neuen Schöpfung ist und somit intensivste Hoffnung verkörpert. Das Reich ist bis jetzt unsichtbar. Aber seine Glieder sind schon sichtbar. Wir haben als Christen die Aufgabe, diesen neuen Menschen als Beweggrund der Hoffnung für alle Nationen transparent zu machen (Eph 4,22ff).

5. Das Evangelium befähigt zu einer neuen Gemeinschaft

Soeben sprachen wir vom neuen Menschen. Dieser neue Mensch ist kein isoliertes Individuum. Von Anfang an ist er vielmehr eingegliedert in den Leib Christi. Damit kommen wir zum Geheimnis der Gemeinde Jesu Christi als einer neuen Gemeinschaft, zu der uns das Evangelium Zugang verschafft. Drei Aspekte dieser Gemeinschaft möchte ich unter dem gegenwärtigen Thema hervorheben.

Einerseits ist diese Gemeinschaft ein Modell des kommenden sichtbaren Gottesreiches. Sie besitzt eine unversiegbare Quelle der Liebe, die aus Gott stammt (Röm 5,5). Sie folgt nicht den Maßstäben menschlicher Herrschafts- und Gewaltordnung. Nicht Macht, sondern Dienst an anderen verleiht in ihr die Größe (Mt 20,26f). Sie lebt in freier Kommunikation mit Gott. Sie lebt ferner in der Gewißheit ewigen Lebens, das über den Tod triumphiert. Ihr Charakteristikum ist die Freiheit der Kinder Gottes. Ihre Atmosphäre ist Vertrauen.

Andererseits trägt diese Gemeinschaft nach wie vor irdische Züge. Noch immer lebt das Gesetz der Sünde in den Gliedern ihrer Angehörigen (Röm 7,25). Noch immer erfährt sie das Scheitern guter Vorsätze und die Fehler in ihrer Erkenntnis. Wir sind, wie Luther sagte, Gerechte und Sünder zugleich. Oder, um eine berühmte Formulierung Dietrich Bonhoeffers aufzugreifen, wir existieren "im Vorletzten, nicht im Letzten". Deshalb müssen wir ernst davor warnen, die Durchschlagskraft des Evangeliums von der Glaubwürdigkeit der christlichen Gemeinde abhängig zu machen. Das Umgekehrte ist wahr: Trotz des Versagens der Christen, trotz des schmerzlichen Mangels an christlicher Glaubwürdigkeit, leuchtet die Herrlichkeit des Evangeliums in der Welt auf. Daß Gott glaubwürdig ist - das ist das Entscheidende!

Drittens stellt sich die Frage: Inwieweit kann diese neue Gemeinschaft mit anderen religiösen oder gesellschaftlichen Gemein-

schaften und Bewegungen in dieser Welt kooperieren? Eine Kooperation ist nur in einer Form denkbar, die der Gemeinde Jesu Christi ihre Freiheit und Unverwechselbarkeit beläßt. Sie darf sich nicht in ein knechtisches Joch zwingen lassen, auch nicht durch Allianzen. Sie darf sich nicht auf den Weg der Gesetzeswerke begeben in der Hoffnung, dadurch vor Gott oder Menschen angenehm zu werden. Sie hat alle ihre Entscheidungen im Glauben zu treffen. Und sie darf niemals die Distanz vergessen, in die sie durch das Kreuz Jesu Christi zu allen innerweltlichen - säkularen wie religiösen - Bewegungen versetzt wird. Jeder Anpassung hat sie sich zu widersetzen. Sowohl in der Diagnose als auch in der Therapie hat sie ihren eigenen Weg vom Evangelium vorgegeben. So ist z.B. die Übernahme einer marxistischen oder humanistischen oder kapitalistischen Gesellschaftsanalyse unmöglich. In diesem Rahmen sind befristete und inhaltlich eng begrenzte Kooperationen mit solchen, die das Evangelium nicht prinzipiell ablehnen, denkbar (Lk 9,59f).

6. Das Evangelium begrenzt die Zeit des Bösen

Ein wesentlicher Teil des Evangeliums besteht darin, daß "das Reich Gottes nahe ist". Damit wird zugleich erklärt, daß die Zeit der Bosheit begrenzt ist. Aber ist eine solche Erklärung wirklich etwas Besonderes? Gibt es nicht zahlreiche Aussagen religiöser und nicht religiöser Art, die ebenfalls vom Ende der Bosheit sprechen?

Demgegenüber liegt im Evangelium eine dreifache Besonderheit. Erstens ist das Evangelium nicht völlig neu und unerwartet. Vielmehr ist es Ergebnis der göttlichen Prophetie (vgl. Jer 31,31ff). Über Jahrhunderte hinweg wurde sein Kommen zusammen mit dem des Erlösers angekündigt. Es stellt also erfüllte Prophetie dar. Dann aber gewinnen seine Aussagen eine ganz andere Durchschlagskraft und Zuverlässigkeit als die vagen Hoffnungen außerhalb des Evangeliums. Es ermutigt, durch Leiden und Lasten hindurch schon auf die nahe und gewisse Erlösung zu blicken.

Zweitens beruht das Evangelium auf feststehenden geschichtlichen Tatsachen. Jesus hat gelebt. Er hat in der Weise gewirkt, wie es die Evangelien beschreiben. Er starb tatsächlich um unsrer

Erlösung willen auf Golgatha. Der Heilige Geist, der "andere Tröster", ist tatsächlich an Pfingsten ausgegossen worden. Alle diese Tatsachen, der geschichtliche Charakter des Evangeliums, die unlösbare Verbundenheit von christlichem Glauben und Geschichte, erhöhen unsere Zuversicht in die Aussage, daß die Zeit des Bösen tatsächlich abläuft.

Drittens verknüpft das Evangelium die Mission mit dem Ende der Bosheit. Wenn es nach Gottes Willen allen Völkern verkündigt ist, wird das Ende kommen (Mt 24,14).

Seine Predigt bedeutet also selbst einen Beitrag zum Ende des Bösen. In diesem Sinne können wir sagen: "Das Evangelium begrenzt die Zeit des Bösen."

7. Das Evangelium befreit uns zu unzerstörbarer Freude

Unter den Helden der griechisch-europäischen Sage nimmt Sisyphus einen besonderen Platz ein. Fortwährend muß er als Strafe für sein Vergehen einen schweren Stein einen steilen Hang empor rollen. Fast am Gipfel angekommen, fällt der Stein wieder herab und Sisyphus muß von vorne beginnen. Seitdem ist Sisyphus ein Bild für äußerste Anstrengung, die zuletzt doch vergeblich ist.

Die Furcht vor der Vergeblichkeit menschlichen Tuns lastet als ein schwerer Fluch auf den Völkern. In paradoxer Spannung dazu fühlen sich die Völker den verschiedensten Leistungsnormen verpflichtet - sittlichen, moralischen, religiösen, wirtschaftlichen und anderen. Hinzu tritt die Angst vor der Sinnleere, die jedenfalls in der westlichen Welt mehr und mehr Neurosen erzeugt. Nur eine Modifizierung jener Angst vor der Sinnleere finden wir dort, wo das Jenseits in einem Akt der Willensanstrengung aus den menschlichen Gedanken verbannt wird. So gilt für viele der Satz des Konfuzius: "Wir verstehen schon diese Welt nicht. Warum sollen wir uns um die jenseitige Welt Gedanken machen?" Das Evangelium öffnet hier völlig neue Dimensionen. Es ist ein Evangelium der Gnade, die "ohne des Gesetzes Werke", und das heißt auch: ohne menschliche Leistung, in die Harmonie mit Gott führt. Es ist ein Evangelium der Wahrheit, die geschenkt und nicht erst unter bitteren Kämpfen annäherungsweise erfaßt wird. Es ist ein Evangelium, das gerade durch die Zerschlagung aller menschlichen Illu-

sionen - und das heißt auch: der religiösen Illusion! - in die Freiheit führt. Es ist ein Evangelium, das gerade durch die Bindung an Jesus Christus eine Befreiung von allen Zwängen einleitet. Es ist ein Evangelium, das dem menschlichen Leben Sinn gibt, weil es uns zu Gottes Kindern macht. Es ist ein Evangelium, das den Tod und das Jenseits nicht verdrängen muß, sondern den Tod zum Eingang in das ewige Leben macht.

Man kann diese befreiende Wirkung des Evangeliums vielleicht nicht besser ausdrücken als durch eine kleine, sehr bekannte Anekdote. Nach einem Gespräch erklärt einer der beiden Gesprächspartner dem anderen: "Wir haben zwei verschiedene Religionen. Ihre Religion besteht in dem Wort 'tun'. Meine Religion besteht in dem Wort 'getan'. Tun: das ist das Grundmodell all jener Appelle, die die Menschheit zur eigenen Kraftentfaltung anfeuern. Tun: das ist ein Grundmuster aller allzumenschlichen Religionen und aller Ideologien, die die Welt verwandeln wollen. Getan: das ist die Gelassenheit und die Freude, die das Evangelium mit sich bringt. Weil diese Freude geschenkt und nicht gemacht ist, kann sie auch durch keine menschliche Macht zerstört werden. "Eure Freude soll niemand von euch nehmen" (Joh 16,22).

Diese Freude bleibt bei denen, die das Evangelium erfaßt hat, nicht verborgen und wird nicht privatisiert. Sie macht vielmehr die Jünger Jesu zu Quellen der Freude und des Lichts in ihren Völkern und durchbricht immer wieder das Dunkel, das die Geschichte in Schuld und Leid über die Völker und die Individuen gelegt hat. So wird das Evangelium durch die Befreiung zu unzerstörbarer Freude noch einmal zur Hoffnung der Nationen.

DER UNTERGANG JERUSALEMS - 587 oder 586 v. Chr.?

Ein Beitrag zur alttestamentlichen Chronologie am Ende der jüdischen Königszeit

Claus-Dieter Stoll

1. Die Diskussionslage

Es ist ruhig geworden in den letzten Jahren im Streit um das Datum des Untergangs Jerusalems, als das babylonische Heer nach monatelanger Belagerung schließlich durch eine Bresche hat in die Stadt dringen und ihr den Todesstoß versetzen können (2Kön 25,1ff; Jer 39; 52). Solange keine eindeutige außerbiblische Evidenz wie im Falle der ersten Einnahme zehn Jahre zuvor vorliegt, wird auch keine Übereinstimmung in dieser Frage zu erzielen sein.

Nach wie vor teilen sich die Fachleute mit ihrer Meinung in zwei Lager. Das eine mit mehr deutschen und amerikanischen Vertretern geht von 587 v.Chr. aus. Hierzu zählen die beiden bekanntesten chronologischen Systeme, die in den Bibelausgaben für die Zeitpläne verwandt werden, das J. Begrichs¹ und W.F. Albright's². Das andere, mehr jüdisch-israelische System, sieht in 586 v.Chr. das Katastrophenjahr. Beide Seiten haben ihre festen Argumente. Beide berufen sich darauf, daß ihre Überzeugung durch die biblische wie die außerbiblische Evidenz unterstützt wird.

Die Argumentation ist sehr unterschiedlich. A. Jepsen³ setzt in seinem Vorhaben, die von J. Begrich begründete Chronologie zu korrigieren, die Zählung der königlichen Regierungsjahre am Ende der jüdischen Königszeit nach dem mesopotamischen System mit Nachdatierung bei Frühjahrsbeginn voraus⁴. Nach seiner Rechnung fällt die Eroberung Jerusalems in Zedekias "11. Jahr = 587/86".⁵ Von diesem System werden allerdings die Synchronismen in Jer. 25,1; 32,1; 52,5.12 und 2Kön 25,8 als eigenständige Überlieferung ausgenommen und Ez 33,21 wird aus textkritischen Gründen nicht zur Berechnung herangezogen.⁶

In ähnlicher Weise argumentieren auch D.N. Freedman als Vertreter der Albright-Schule, M. Noth,⁷ W. Rudolph⁸ und E. Kutsch.⁹ Freedman legt die Synchronismen aus Jer 52,28-30 zugrunde und

datiert das Ende Jerusalems auf 587 in das 18. Jahr Nebukadnezars.¹⁰ Die davon abweichenden Synchronismen in 2Kön 24,12; 25,8 kann er nur durch Vermutungen im Anschluß an Albright oder als Fehler erklären.¹¹ Ähnlich rechnet Kutsch im Blick auf Jer 52,12; 32,1; 25,1.¹²

Auf der andern Seite finden sich andere Bewertungen der Texte und teils auch andere Rechensysteme: H. Tadmor¹³ rechnet wie die erstgenannten mit Nachdatierung bei Frühjahrsbeginn, kommt aber auf das Jahr 586,¹⁴ indem er von Jer 25,1; 2Kön 24,12; Jer 32,1; 2Kön 25,1-9; Jer 52,12; und 2Kön 25,27 ausgeht. Schlüsselstelle ist Jer 42,2. Im Unterschied zu Jepsen mißt er gerade jenen chronologischen Daten bei Jer hohe Authentizität zu, die jener als Sonderüberlieferung ausscheidet. "Zedekias Thronbesteigungsjahr beginnt im Nissan 597, sein erstes Jahr ist demnach 596; dagegen beginnt das 1. Verbannungsjahr Jojachins im Nissan 597." Entsprechend muß Tadmor andere Stellen wie Jer 52,28-30 und Ez 24,1f uminterpretieren bzw. ausscheiden.

Anders argumentieren A. Malamut¹⁵ und E.R. Thiele¹⁶. Malamut geht wie Thiele von Nachdatierung bei Herbstbeginn aus. Zedekias 1. Jahr beginnt damit im Herbst 597 und sein 11. Jahr endet demnach im Herbst 586. Die Synchronismen in Jer 32,1; 2Kön 25,8 und Jer 52,12 sind nach dieser Berechnung nicht parallel, sondern überlappend zu den babylonischen Regierungsjahren zu verstehen. Aber auch bei dieser Zählweise müssen Texte wie Jer 46,2; 52,28-30; Ez 26,1f; 40,1 ausgeschieden bzw. umgedeutet werden.

Bei dieser Übersicht fällt nun auf, daß jedes dieser auf verschiedenen Wegen ermittelten Zeitzählssysteme die Nachdatierung als am Ende der judäischen Königszeit selbstverständlich voraussetzt. Dazuhin werden im Zuge der Ermittlung immer wieder einzelne biblische Aussagen ausgeschieden. Wenn chronologische Daten und Synchronismen nicht in das ermittelte System passen, werden sie als verderbt oder einer unverständlichen Chronologie zugehörig verworfen.

Im Vergleich zum induktiven Vorgehen bei der Interpretation eines archäologischen Befundes oder allgemein der Methodik exakter Wissenschaft wirken solche Ausgrenzungen als *petitio principii*. Jede biblische Datumsangabe, die nicht mit der bisherigen

Hypothese zusammenstimmt, verpflichtet jedoch sachgemäß zuerst zur Falsifikation der Ausgangshypothese. Die biblischen Angaben geben im Vergleich zu den außerbiblischen nicht von vornherein Grund, ihre Richtigkeit zu bezweifeln. Darüber hinaus hat sich die Selbstverständlichkeit der Nachdatierung am Ende der jüdischen Königszeit bisher keineswegs plausibel machen lassen.¹⁷

2. Der absolute Datenbestand

Die Ermittlung einer absoluten Chronologie, die die biblischen Ereignisse genau nach unserem gregorianischen Kalender zu datieren vermag, ist nur beschränkt möglich. Dazu bedarf es historisch eindeutig datierbarer Ereignisse, die in Verbindung mit astronomischen Berechnungen zu unserem Kalender in Bezug gesetzt werden können. Für den babylonischen Raum haben R. Parker und W.H. Dubberstein eine solche absolute Chronologie über den Zeitraum von 626 v.Chr. bis 75 n.Chr. aufgestellt.¹⁸ Die 1956 von D.J. Wiseman veröffentlichte Babylonische Chronik¹⁹ bietet nun die wichtigsten außerbiblischen Daten besonders für den uns interessierenden Zeitraum von 612 bis 594 v.Chr. Mit ihrer Hilfe ist es möglich, die erste Einnahme Jerusalems, bei der König Jojachin als Geisel mit nach Babylon genommen wurde (2Kön 24,10ff), genau auf den 16. März 597 v.Chr. zu datieren.

Weitere in der Bibel berichtete Ereignisse lassen sich mit den Angaben der babylonischen Chronik in Beziehung setzen:

- a) Die Auseinandersetzung König Josias mit Pharao Necho, bei der Josia den Tod fand (2Kön 23,29f; 2Chr 35,20ff), steht im Zusammenhang der Belagerung Harrans durch das vereinte Heer der Assyrer und Ägypter von Juli bis September des Jahres 609 v.Chr.
- b) Die entscheidende Schlacht zwischen den Neubabyloniern und dem ägyptischen Heer bei Karkemisch, wohl im Juli des Jahres 605 v.Chr., wird zur Datierung eines Spruches des Propheten Jeremia gegen Ägypten erwähnt (Jer 46,2).

Eine unmittelbare Hilfe vermitteln weiter jene Angaben, die Daten der jüdischen Chronologie mit solchen der babylonischen gleichsetzen. Solche Synchronismen sind zu finden in

- c) der zuletzt erwähnten Stelle Jer 46,2, die die Schlacht

- bei Karkemisch in das 4. Jahr des Königs Jojakim datiert,
d) Jer 25,1 (4. Jahr Jojakims = 1. Jahr Nebukadnezars),
e) Jer 32,1 (10. Jahr Zedekias = 18. Jahr Nebukadnezars) und
f) Jer 52,12 (par. 2Kön 25,8) (11. Jahr Zedekias = 19. Jahr
Nebukadnezars).

Dazu kommt

- g) die Datierung in 2Kön 24,12, wonach Jojachin im 8. Jahr
Nebukadnezars gefangengenommen wurde, und schließlich
h) der Synchronismus in 2Kön 25,27 (vgl. Jer 52,12). Hier
wird das 37. Jahr der Gefangenschaft Jojachins mit dem
ersten Jahr (eher Thronbesteigungsjahr²⁰) Amel-Marduks
gleichgesetzt.

Von dieser Reihe unterscheiden sich

- i) die Synchronismen in Jer 52,28-30. Läßt das in V. 30 an-
gesprochene Ereignis sich historisch nicht eindeutig iden-
tifizieren, so sind doch die Angaben in V. 28f direkt auf
die zweimalige Einnahme Jerusalems um 597 v.Chr. und im
11. Jahr Zedekias zu beziehen.²¹ Beide Ereignisse werden
mit Regierungsjahren Nebukadnezars gleichgesetzt, die je-
weils um 1 Jahr von den Synchronismen in 2Kön 24f und Jer
39; 52 abweichen. So liegt in diesen drei Versen offen-
sichtlich ein anderes, in sich geschlossenes Zählsystem
vor, das mit dem in 2Kön 24f und bei Jer verglichen und
begründet werden muß.

3. Der relative Datenbestand

Einzelne Ereignisse in den alttestamentlichen Büchern sind auf
die Regierungsjahre bestimmter Könige bezogen und weisen keinen
direkten Zusammenhang mit Daten der absoluten Chronologie auf.
Mit ihrer Hilfe läßt sich jedoch eine mehr oder weniger vollstän-
dige innerbiblische Chronologie ermitteln, die dann anhand der
absoluten Fixpunkte zur absoluten Chronologie in Beziehung ge-
setzt werden kann.

Grundlage einer solchen relativen Chronologie für das Ende
des jüdischen Königreiches sind zunächst die Angaben über die
Dauer der Regierungszeit der aufeinanderfolgenden Könige:

- a) Josia: 31 Jahre (2Kön 22,1; 2Chr 34,1)
- b) Joahas: 3 Monate (2Kön 23,31; 2Chr 36,2)
- c) Jojakim: 11 Jahre (2Kön 23,36; 2Chr 36,5)
- d) Jojachin: 3 Monate (2Kön 24,8); und 10 Tage (2Chr 36,9)
- e) Zedekia: 11 Jahre (2Kön 24,18; 2Chr 36,11).

Kontext und zeitliche Zuordnung machen es unwahrscheinlich, in dieser Aufeinanderfolge überlappende Mitregentschaften anzunehmen. Die Thronbesteigung erfolgt jeweils nach dem Tod des Vorgängers. Sowohl Jojakim als auch Zedekia waren nicht die rechtlich sukzessiven Nachfolger und die Regierungszeit sowohl bei Joahas wie bei Jojachin ist zu kurz, um eine Mitregentschaft enthalten zu können.

Weitere Stellen tragen zu einer relativen Chronologie bei:

- f) Jer 25,3: Die 23 Jahre der Verkündigungstätigkeit des Jeremia währen vom 13. Jahr Josias bis zum 4. Jahr Jojakims.
- g) Ez 40,1: Das 25. Jahr der Gefangenschaft ist das 14. nach der Zerstörung Jerusalems. Damit werden freilich nur die 11 Regierungsjahre Zedekias bestätigt.

In die mit diesen Daten abgegrenzte Zeitfolge lassen sich dann all jene Stellen einordnen, die eine relative Datierung vornehmen, wie z.B.:

- h) Jer 1,2f: Ergehen des Gotteswortes an den Propheten Jeremia vom 13. Jahr Josias bis ans Ende des 11. Jahres Zedekias;
- i) Jer 28,1: Zusammenstoß Jeremias mit dem falschen Propheten Hananja, und, wenn es sich um dasselbe Jahr wie in 27,1 handelt, Verhandlungen zur antibabylonischen Allianz im 5. Monat des 4. Jahres Zedekias²²;
- j) Jer 36,1: Jeremia diktiert die Schriftrolle im 4. Jahr Jojakims;
- k) Jer 36,9: Im 5. Jahr Jojakims im neunten Monat wird sie anlässlich eines öffentlichen Fastens verlesen;
- l) Ez 26,1f: Das Gerichtswort über Tyrus im 11. Jahr der babylonischen Gefangenschaft, am 1. Tag des Monats, setzt offenbar den Fall Jerusalems voraus²³;
- m) Ez 33,21: Die Nachricht vom Ende der Stadt erreicht die Golah am 5. Tag des 10. Monats im 12. Jahr der Gefangenschaft.²⁴

Die Berechnung der Exilsjahre ab der ersten Einnahme Jerusalems bei Ezechiel läuft der Zählung der Zeit der Gefangenschaft Jojachins in 2Kön 25,37 und Jer 52,31 parallel. Lediglich Ez 26, 1f und 33,21 bieten eine unsichere Textüberlieferung und scheinen nach dem hebräischen Wortlaut nicht in das übrige System zu passen. Doch kann der Hinweis auf die Verwüstung Jerusalems in Ez 26,1f als prophetische Prolepse dessen verstanden werden, was 5 Monate später tatsächlich eingetroffen ist.²⁵ Es scheint jedenfalls nicht sinnvoll, wegen dieser vordergründigen Unstimmigkeiten gleich eine abweichende Chronologie annehmen zu müssen.

4. Unterschiedliche chronologische Systeme

Jeder Versuch, die verschiedenen biblischen und außerbiblischen Daten in einen möglichst geschlossenen Zusammenhang zu bringen, muß von einigen Grundvoraussetzungen ausgehen. Dazu gehört die in der Einleitung geäußerte vorläufige Annahme gleichwertiger Zuverlässigkeit biblischer wie außerbiblischer Daten. Genauso muß man zunächst auch davon ausgehen, daß das in einem biblischen Buch gebrauchte chronologische System einheitlich ist, soweit einzelne Angaben wie in Jer 52,28-30 nicht unmittelbar anderen widersprechen. Dies muß die Ermittlung der verwendeten Chronologie nachweisen und Abweichungen einsichtig machen können.

Ferner ist zu berücksichtigen, daß die Zählung nach Regierungsjahren nicht die tatsächliche Zeit von Regierungsantritt bis zum Ende rechnet,²⁶ sondern nur volle Kalenderjahre. Diese Kalenderjahre beginnen entweder im

- a) Frühjahr mit dem 1. Nissan²⁷ (Nissanjahr) oder im
- b) Herbst mit dem 1. Tischri²⁸ (Tischrijahr).

Eng damit verbunden ist die unterschiedliche Zählweise der Regierungsjahre. Man unterscheidet

- c) das mesopotamische System der Nachdatierung, das als erstes Regierungsjahr eines Königs das volle Kalenderjahr zählt, das mit dem 1. Nissan, der auf die Thronbesteigung folgt, beginnt. Die vorausgehende Zeit von Regierungsantritt bis zum Ende des Kalenderjahres gilt als Akzessions- oder Thronbesteigungsjahr, das in der Zeitrechnung noch als das letzte Regierungsjahr des Vorgängers bewertet

wird;

- d) das palästinische System der Vordatierung, wonach das angebrochene Kalenderjahr ab der Thronbesteigung bis zum Beginn des nächsten Kalenderjahres als erstes Regierungsjahr zählt.
- e) Auch muß die Möglichkeit bedacht werden, daß das gerechnete Kalenderjahr in der Zählung der Königsjahre sich vom zivilen Wirtschaftsjahr unterscheidet²⁹ und zwei (oder mehr) Kalendersysteme parallel laufen.³⁰ Die unterschiedlichen Hinweise im AT auf einen Jahresanfang im Frühjahr und einen im Herbst können auch in dieser Hinsicht verstanden werden und zwingen nicht unausweichlich zur Annahme eines nicht genau datierbaren Wechsels in der Zeitrechnung.³¹ Die Annahme eines solchen Wechsels in der Zeit zwischen 609 v.Chr. und 587/86 v.Chr. darf nicht nur einseitig von der Kultushoheit der hegemonialen Großmacht (Ägypten oder Babylonien) erschlossen werden. Umgekehrt müssen Abweichungen in der innerbiblischen Chronologie nicht sofort darauf zurückgeführt werden.
- f) Schließlich ist zu berücksichtigen, daß in den Synchronismen die Datierung fremder Regierungsjahre nicht notwendig nach deren originärem System erfolgen muß. Vielmehr liegt es nahe, die eigene Tradition vom Standpunkt des eigenen Kulturkreises aus auch zur Datierung ausländischer Herrscherjahre anzuwenden.

5. Nissan- oder Tischri-Jahr?

Zur Ermittlung des in 2Kön 24f und Jer verwandten chronologischen Systems stellt das Todesjahr Josias einen entscheidenden Fixpunkt dar. Wenn die Angaben in 2Kön 23,29f und 2Chr 35,20ff, wie allgemein angenommen, auf den Harranfeldzug der Ägypter um 609 v.Chr. zu beziehen sind, dann hat Josia noch vor der Belagerung Harrans, die im Laufe des Monats Tammuz begann,³² also Ende Juni/Anfang Juli den Tod gefunden. Die dreimonatige Regierungszeit seines Sohnes Joahas bis zur Absetzung durch Pharao Necho entspricht genau der Belagerungszeit, bevor die Ägypter wohl Ende Elul/Anfang Tischri³³ offenbar unverrichteter Dinge wieder zurückkehrten.

Nach dieser Rechnung wurde Jojakim im Tischri 609 v.Chr. durch den Pharao als König eingesetzt (2Kön 23,34; 2Chr 36,4).

Wenn man die 3 Monate (und 10 Tage) Regierungszeit Jojachins von der Einnahme Jerusalems am 16. März 597 v.Chr. an zurückrechnet, fällt der Tod Jojakims auf Anfang Dezember 598 v.Chr. Für sein erstes Regierungsjahr ergäbe sich dann bei Frühjahrsbeginn die Zeit von 1. Nissan (17. März) 608 bis 29. Adar (5. März) 607 v.Chr., bei Herbstbeginn die Zeit von 1. Tischri (10. September) 608 bis 29. Elul II (28. September) 607 v.Chr.

In beiden Fällen liegt zwischen Josias Tod und dem Regierungsantritt Jojakims ein längerer Zeitraum, der nicht mit den drei Monaten des Joahas in Deckung zu bringen ist. Die notwendige Schlußfolgerung ist: Entweder liegt (a) Nachdatierung vor oder (b) Vordatierung bei Herbstbeginn.

- a) Eine angenommene Nachdatierung geht davon aus, daß der Regierungsantritt in der Zeit vor Beginn des betreffenden Kalenderjahres stattfand, also bei Frühjahrsbeginn vor dem 17. 3. 608 und bei Herbstbeginn vor dem 10. 9. 608 v.Chr. Wenn die Berechnung der Einsetzung Jojakims durch Pharao Necho im Tischri 609 v.Chr. stimmt, würde jeweils die Zeit von diesem Tischri-Datum 609 bis zum 17. 3. bzw. 10. 9. 608 v.Chr. als Thronbesteigungsjahr gelten. Beide Möglichkeiten bleiben hier grundsätzlich offen.
- b) Die alternative Vordatierung scheint zunächst völlig ausgeschlossen. Bei Frühjahrsbeginn zählte die Zeit von Tischri 609 bis Adar 608 v.Chr. schon als erstes Regierungsjahr. Die elfjährige Regierungszeit hätte dann schon mit dem Nissan des Jahres 598 v.Chr. geendet. Bis zum Tode Jojakims im Dezember³⁴ sind aber weitere 8 1/2 Monate vergangen, die in Verbindung mit den 3 1/2 Monaten Jojachins ein volles 12. Jahr ausmachen würden. Dieses müßte dann für die wenigen Tage Regierungszeit Zedekias bis zum 1. Nissan 597 v.Chr. als dessen 1. Jahr gerechnet werden, so daß die Chronologie nach vorn nicht aufgeht und sich auch keine Übereinstimmung in den Synchronismen ergäbe.

Die andere Möglichkeit der Vordatierung in Verbindung mit Herbstbeginn läßt nur eine Deutungsmöglichkeit offen: Wenn die

zwei Monate von Tischri bis Marcheshwan 598 v.Chr. zu Jojakims 11. Regierungsjahr zählen, dann bleibt zwischen der Absetzung des Joahas und Jojakims Einsetzung eine Lücke von einem Jahr. Wenn man das im Tischri 609 v.Chr. begonnene Kalenderjahr als Jojakims erstes zählt, dann gehören die letzten 2 Monate seines Lebens in sein 12. Regierungsjahr. Der weitere Verlauf würde die Folgezeit von Adar bis Elul 597 v.Chr. als das erste Jahr Zedekias bewerten, so daß weder das angefangene 12. Jahr Jojakims noch die 3 Monate des Jojachin die Rechnung stören. Die Möglichkeit der Vordatierung ist demnach durchaus sinnvoll, aber ausschließlich in Verbindung mit Herbstbeginn möglich.³⁵

Diese Überlegungen finden auch eine Bestätigung in Jer 25,3: Vom 13. Jahr Josias bis zum 4. Jahr Jojakims sind 23 Jahre vergangen. Josia war 31 Jahre an der Regierung (2Kön 22,1) und Jojakim 11 Jahre (2Kön 23,36). Rein rechnerisch ist es unmöglich, daß Josias Todesjahr mit dem ersten Jahr Jojakims identisch ist. Auch hieraus folgt angesichts der Jahreszeit, in der Josia den Tod fand, daß entweder bei Frühjahrsbeginn die babylonische Nachdatierung vorliegt. Dann zählte die Zeit zwischen Josias Tod und dem folgenden 1. Nissan 608 v.Chr. als Jojakims Thronbesteigungsjahr bzw. als 31. Jahr Josias. Oder bei Herbstbeginn muß Vordatierung vorliegen, da eine Nachdatierung die Zeit vom 13. Jahr Josias bis zum 4. Jojakims auf 24 Jahre ausweitete.

Helfen so die Daten der relativen Chronologie nicht zu einer definitiven Klärung, so ist doch so viel deutlich, daß die grundsätzliche Alternative Vor- oder Nachdatierung zwar offenbleibt, die Vordatierung allerdings nur in Verbindung mit Herbstbeginn der Jahreszählung sinnvoll ist.

6. Vor- oder Nachdatierung?

Einen Schritt weiter führt der Vergleich mit den Synchronismen. Durch die Falsifizierung der einzelnen möglichen Systeme in der Gegenüberstellung lassen sich weitere Erkenntnisse gewinnen. Eine entscheidende Stellung nimmt der Synchronismus 4. Jahr Jojakims = 1. Jahr Nebukadnezars in Jer 25,1 ein. In Jer 46,2 entspricht das 4. Jahr Jojakims nach der babylonischen Chronik dem Thronbesteigungsjahr Nebukadnezars, und nicht dessen 1. Jahr. Damit ist der

Synchronismus in 25,1 dann richtig, wenn die Zählung der judäischen Königsjahre nach dem System Vordatierung mit Herbstbeginn erfolgt und die der babylonischen ebenfalls mit Vordatierung³⁶ (unabhängig von Frühjahrs- oder Herbstbeginn). Die andere Lösungsmöglichkeit in Jer 25,1 wäre die Zählung der judäischen Königsjahre mit Herbstbeginn und Nachdatierung und die babylonischen ebenfalls mit Nachdatierung, wie sie in den geläufigen chronologischen Systemen gebraucht wird. Sie ist allerdings von Frühjahrs- oder Herbstbeginn unabhängig. Jedoch bestünde zwischen Jer 25,1 und 46,2 dann keine Übereinstimmung.

Unter der vorbedachten Annahme, daß beide Jeremiastellen das gleiche chronologische System verwenden,³⁷ kann dies als ein eindeutiger Hinweis dafür angesehen werden, daß die Regierungsjahre Nebukadnezars aus palästinischer Sicht mit Vordatierung gerechnet werden. Ohne Widerspruch lassen sich so die Angaben von Jer 25,1 und 46,2 mit den Daten der babylonischen Chronik zusammensehen.

Tatsächlich zeigt auch der weitere Vergleich der Synchronismen, daß die judäischen Königsjahre keiner der babylonischen Zählweise angeglichenen Chronologie folgen. Die einfache Gleichsetzung

4. Jahr Jojakims =	1. Jahr Nebukadnezars (Jer 25,1)
1. Einnahme Jerusalems =	8. Jahr Nebukadnezars (2Kön 24,12)
10. Jahr Zedekias =	18. Jahr Nebukadnezars (Jer 32,1)
11. Jahr Zedekias =	19. Jahr Nebukadnezars (2Kön 25,8; Jer 52,12)

findet nirgendwo Rückhalt in der babylonischen Chronik. Diese läßt allerdings nur zu den ersten beiden Synchronismen direkte Beziehungen zu. Danach zählt das babylonische System bei diesen Daten jeweils ein Jahr weniger. Bezieht man diese Differenz - wieder unter Voraussetzung eines einheitlichen Zählsystems im Jeremiabuch - auch auf die Daten der Belagerung und 2. Einnahme Jerusalems, würde nach der babylonischen das 17. und 18. Jahr Nebukadnezars dafür anzunehmen sein. Diese Zählweise stimmt aber auffällig mit der abweichenden Chronologie in Jer 52,28-30 überein!

Scheitert demnach die Annahme einer dem babylonischen Zählsystem angeglichenen Chronologie (Frühjahrsbeginn mit Nachdatie-

rung) für die Zählung der jüdischen Königsjahre, so gilt das gleiche für eine Synchronologie, die vom gemeinsamen Frühjahrsbeginn in Babylon und Juda ausgeht, auf Juda jedoch die palästinische Vordatierung und auf Babylon die babylonische Nachdatierung anwendet. Die Differenz in den Synchronismen würde dadurch auf 2 Jahre erweitert. Die Annahme einer von der babylonischen Zählweise abweichenden Chronologie in Juda ist also zwingend. Zugleich hat sich auch gezeigt, daß für Juda auch der Frühjahrsbeginn in der Zählung der Königsjahre ausscheidet. Beide Kombinationsmöglichkeiten, Frühjahrsbeginn mit Vordatierung oder mit Nachdatierung, scheitern im Vergleich der Synchronismen.

7. Das jüdische Zählsystem mit Herbstbeginn und Vordatierung

Die bisherigen Erwägungen lassen nun noch drei grundsätzliche Lösungsmöglichkeiten offen:

- a) eine eigenständige jüdische Zählweise, die vom Herbstbeginn des Königsjahres ausgehen muß, und synchronistisch dazu die Zählung der babylonischen Herrscherjahre nach deren originärem System, oder
- b) eine eigenständige jüdische Zählweise, die in gleicher Weise auch auf die babylonischen Königsjahre angewandt wird, oder
- c) Juda hat eine eigenständige Zählweise mit Herbstbeginn und Vordatierung, während es aus seiner Sicht die babylonischen Königsjahre ebenfalls mit Vordatierung zählt, aber deren originären Frühjahrsbeginn gelten läßt.

Zu a): Die Lösung mit Herbstbeginn in Juda und Frühjahrsbeginn mit Nachdatierung in Babylon bestätigt die Synchronismen in Jer 25,1; 32,1; 52,12 und auch 2Kön 25,8 nur dann, wenn in Juda wie in Babylon die Nachdatierung verwandt wird. In diesem Fall müßte das Ende Jerusalems in das Jahr 586 v. Chr. fallen. Aber es gibt dann keine Übereinstimmung mit den Synchronismen in Jer 46,2 und 2Kön 24,12. Die abweichende Chronologie in Jer 52,28-30 fände keinerlei sinnvolle Erklärung.

Zu b): Eine gemeinsame Synchronologie mit Herbstbeginn und Vordatierung würde die Synchronismen von Jer 25,1; 32,1; 46,2 und 52,12, aber auch 2Kön 25,8 bestätigen, 2Kön 24,12 jedoch aus-

schließen. In der abweichenden Chronologie in Jer 52,28-30 läge dann eine Zählweise mit Nachdatierung vor, unabhängig vom Jahresbeginn.

Eine gemeinsame Synchronologie mit Herbstbeginn und Nachdatierung dagegen bestätigte Jer 25,1; 32,1; 52,12 und auch 2Kön 25,8 und 2Kön 24,12, widerspricht jedoch Jer 46,2. Auch sind bei dieser Lösung die Angaben in Jer 52,28-30 nicht durch eine andere Zählweise sinnvoll erklärbar.

Zu c): Die eigenständige Chronologie in Juda mit Herbstbeginn und Vordatierung, von der aus die babylonische mit Frühjahrsbeginn und Vordatierung gezählt wird, ist die einzigste Lösung, die alle synchronistischen Angaben ohne Widerspruch erklärt. Danach bezeichnen Jer 25,1 und 46,2 dasselbe Jahr, wobei das Datum von 25,1 auf die Zeit nach Nebukadnezars Thronbesteigung gegen Ende des 4. Jahres Jojakims anzusetzen wäre. Jer 32,1 müßte ebenfalls in die 2. Hälfte des Jahres, also nach dem 1. Nissan, fallen. Lückenlos fügen sich auch 2Kön 25,8 und Jer 52,12 ein und zeigen damit zugleich, daß auch zwischen Jojakim und Zedekia kein Wechsel im Zählsystem stattgefunden hat.³⁸

Auch 2Kön 24,12 wird bestätigt und stimmt mit der zeitlichen Ansetzung der Einnahme Jerusalems in der babylonischen Chronik überein, da Nebukadnezars 7. Jahr aus der palästinischen Sicht zum 8. wird. Die Parallelstelle in 2Chr 36,10 bestätigt dieses Datum indirekt, insofern die Gefangennahme Jojachins³⁹ noch vor dem Frühjahrsbeginn des nachfolgenden Jahres erfolgte. Jedoch setzt 2Chr 36 das babylonische Nissanjahr voraus. Dies kann leicht dadurch erklärt werden, daß hier eben das in der nachexilischen Zeit auch in Palästina gültige babylonische Zählssystem verwandt wird, zumal keine direkte Beziehung auf ein bestimmtes Königsjahr getroffen wird.⁴⁰

Ebenso findet die abweichende Chronologie in Jer 52,28-30 eine einfache Erklärung, weil dort wie in 2Chr 36 das babylonische Zählssystem verwandt wird. Die Besonderheit dieser drei Verse läßt im übrigen vermuten, daß sie ihren Ursprung im babylonischen Raum des exilischen Judentums haben.

So hat diese Lösung den Vorteil, alle Synchronismen in einen geschlossenen Zusammenhang zu bringen, ohne einzelne verwerfen zu

müssen. Zugleich ist zu erkennen, daß die Chronologie im Jeremia-
buch (ausgenommen Jer 52,28-30) die gleiche ist wie in den Königs-
büchern, soweit es das Ende der jüdischen Königszeit betrifft.⁴¹
Diese chronologischen Angaben erscheinen damit genauso zuverlässig
wie die der babylonischen Chronik. Allerdings hat diese Lösung
noch weitere zu bedenkende Konsequenzen.

8. Der doppelte Kalender

Schließlich fügen sich auch die relativen chronologischen Anga-
ben bei Ezechiel ohne Schwierigkeiten in den aufgewiesenen Zu-
sammenhang. Die Parallelisierung der Gefangenschaftsjahre Joja-
chins mit der Regierungszeit Zedekias⁴² gibt zu der Annahme An-
laß, daß auch Ezechiel das palästinische System mit Vordatierung
und Herbstbeginn verwendet. Ez 26,1f steht dazu nicht in Wider-
spruch, wenn das Gerichtswort proleptisch verstanden wird. Eine
Konjektur wie in LXX, die das 11. in das 12. Jahr verwandelt, ist
nicht nötig. Textkritisch ist die masoretische Fassung die ur-
sprünglichere, weil schwieriger.

Das gleiche gilt von Ez 33,21, wo LXX aus dem 12. Jahr ein 11.
macht, wohl mit dem berechtigten Gedanken, es sei ausgeschlossen,
daß die Nachricht vom Ende Jerusalems die Golah erst eineinhalb
Jahre später erreicht habe. Wird dagegen für beide Ereignisse das
gleiche Kalenderjahr angenommen, dann liegen sie nur 5 Monate
auseinander: Die Stadt wurde am 7. bzw. 10. Aw zerstört (2Kön 25,
8; Jer 52,12) und die Golah erhielt die Schreckensbotschaft am
5. Tebet. Dieser Zeitabstand ist realistisch. Die Schlußfolgerung
in LXX erscheint deshalb als konsequent.

Der masoretische Text ist allerdings auch hier der schwerer zu
verstehende und hat textkritisch deshalb das Vorrecht. Er kann
nur dadurch sinnvoll erklärt werden, daß ein doppelter Kalender
angenommen wird, der einerseits die Monate von Nissan im Früh-
jahr an durchnumeriert, andererseits die Gefangenschaftsjahre
parallel zu den Königsjahren im Herbst beginnen läßt. Dann wäre
einerseits Jerusalem, entsprechend den Daten bei Jeremia und in
2Kön 25 im 5. Monat des 11. Jahres zerstört worden, und anderer-
seits hätte zwei Monate später, mit Beginn des 7. Monats das neue,
12. Jahr begonnen. Auch so liegen zwischen Zerstörung und Benach-

richtigung der Golah nur fünf Monate.

Daß die Monatszählung tatsächlich mit Nissan beginnt, ergibt sich aus dem Bericht von der Erstellung und Verlesung der Schriftrolle Jeremias in Jer 36. Nach Jer 36,22 wird das Kohlefeuer, in dem die Rolle streifenweise verbrannt wurde, damit begründet, daß sich Jojakim in seinem Winterpalast aufhielt und es der 9. Monat war. Dieser fällt nur dann in den Winter, wenn man den Frühlingsmonat Nissan als 1. zählt.

Einen indirekten Hinweis auf den Frühjahrsbeginn der Monatszählung geben auch die Parallelangaben in 2Kön 25,8 und Jer 52,12 über die Zerstörung Jerusalems im 5. Monat. Dieser wird seit alters in der Tradition mit dem Sommermonat Aw gleichgesetzt und setzt damit den Frühjahrsbeginn voraus.

Aus Jer 36 läßt sich jedoch auch der doppelte Kalender erschließen. Die Niederschrift der Schriftrolle erfolgte nach Jer 36,1f im 4. Jahr Jojakims. Für ihre Abfassung ist es nicht abwegig, einige Tage oder gar Wochen anzunehmen. Nach ihrer Erstellung jedoch gab Jeremia sofort die Anweisung, daß Baruch sie am Fasttage im Tempel verlese.

Der Sinnzusammenhang in Jer 36,4-8 läßt einen größeren Zeitraum zwischen der Erstellung und der Aufforderung zum Verlesen, also zwischen V. 4 und V. 5, nicht zu. Ebenso erfolgt die Ausführung im Sinnzusammenhang des Textes unmittelbar. Deshalb überrascht in V. 9 die Datierung der öffentlichen Verlesung auf das 5. Jahr Jojakims im 9. Monat. Wenn das Kalenderjahr in der Monatszählung mit der Zählung der Königsjahre parallel liefe, müßten zwischen Erstellung der Schriftrolle und ihrer Verlesung mindestens 9 Monate vergangen sein, sofern die Erstellung am Ende des 4. Jahres angenommen würde. Geht man jedoch vom Jahreswechsel der Königsjahre im Herbst aus, dann beträgt der Abstand zwischen Erstellung und Verlesung nur noch mindestens zwei Monate. Wenn Gottes Anweisung zur Erstellung der Rolle gegen Ende des 4. Jahres Jojakims angenommen wird und die Ausfertigung einige Wochen in Anspruch nahm, dann ist es sehr wahrscheinlich, daß zwischen V. 8 und V. 9 nur noch eine kurze Zeitspanne liegt. Jeremia hat deshalb berechtigt auf den angesetzten Fasttag vorausweisen können (V. 6).

Ein weiteres bekanntes Beispiel, das als Hinweis auf den Herbstbeginn in der Zählung der jüdischen Königsjahre dient, ist der Bericht über die josianische Reform in 2Kön 22f. Der Auftrag zur Tempelrenovierung, bei der das Gesetzbuch gefunden wird, erging im 18. Jahr Josias. Die Durchführung der Reform selbst mit ihren vielerlei Maßnahmen wird abgeschlossen mit der Feier des Passafestes ab 14. Nissan, das immer noch zum 18. Regierungsjahr gezählt wird. Da die zwei Wochen vom Neujahrstag bis zum Beginn des Passafestes zur Durchführung der Reformmaßnahmen nicht ausgereicht haben können, muß auch hier der Beginn des 18. Regierungsjahres im vorausgegangenen Herbst angenommen werden.

Einen letzten, wenn auch nicht eindeutigen Hinweis auf den Herbstbeginn der Königsjahre gibt Jer 1,3.⁴³ Danach dauerte die Verkündigung Jeremias bis zum Ende des 11. Jahres Zedekias. Würde das Königsjahr im Frühjahr beginnen, dann wären vom 11. Jahr Zedekias nicht einmal ganz 5 Monate vergangen. Ein knappes halbes Jahr berechtigt nicht dazu, von einem fast zu Ende gekommenen Jahr zu sprechen. Bei angenommenem Herbstbeginn des Jahres aber hätten nur noch eineinhalb Monate bis zum Jahreswechsel gefehlt.

Ein solcher doppelter Kalender erscheint unlogisch. Von unserem abendländisch-kulturellen Sprachgebrauch her ist es zumindest sehr ungewöhnlich, in der Zählung der Monate von der Jahresbezeichnung abzuweichen. Die aus allen chronologischen Angaben⁴⁴ erkennbare durchgehend gleichartige Monatszählung läßt jedenfalls auf ein festgeprägtes System schließen, das tief in Kultur und Wirtschaft verankert ist.

Dies läßt sich mit dem im Abendland eingebürgerten und nicht mehr wegdenkbaren System vergleichen, wonach das Jahr mit dem Januar beginnt und alle Ereignisse danach datiert werden. Unabhängig davon besteht jedoch im christlichen Bereich z.B. das mit dem 1. Advent beginnende Kirchenjahr. Ereignisse im Kirchenjahr werden unter den Namen der einzelnen Sonntage nach Wochen datiert. Die festgeprägte Jahreszählung nach Monaten ab Januar hat aber auch hier dazu geführt, daß man in der Regel das übliche Datum nennt und etwa die Ordnungszahl der am Kirchenjahr orientierten Perikopenreihe für die Predigttexte dazusetzt. So schließt eine für Kultur und Wirtschaft feststehende gemeinsame Chronologie

nicht aus, daß daneben für Sonderbereiche abweichende Zählssysteme verwendet werden, die ihren Grund in einer alten, wie im Falle des christlichen Kirchenjahres wohl aus einem anderen Kulturbereich stammenden Tradition haben.⁴⁵

9. Das Datum des Untergangs Jerusalems

Eine weitere, schon erwähnte Konsequenz des dargestellten chronologischen Systems der Vordatierung in Verbindung mit Herbstbeginn für die Zählung der judäischen Königsjahre ist die Annahme, daß Jojakim 2 Monate in sein 12. Regierungsjahr hineinregiert hat. Daß daraus kein ganzes 12. Regierungsjahr wird wie das 31. Josias, liegt daran, daß bis zum nächsten Herbstanfang genügend Zeit vergeht, die als Zedekias 1. Jahr gilt. In diesem sind chronologisch die 2 Restmonate Jojakims genauso mitgerechnet wie die 3 Monate Jojachins.

Sowohl bei der Josia-Nachfolge als auch im Falle der Nachfolge Jojakims hat es ein dreimonatiges Interim gegeben, das in der Chronologie offensichtlich nicht mitzählt, sondern in die Zeit des Vorgängers oder Nachfolgers verrechnet wird. Leider läßt sich für die judäische Vordatierung kein Fall direkt aufweisen, bei dem der Vorgänger bis gegen Ende seines letzten Regierungsjahres gelebt hat und der Nachfolger noch vor dem neuen Jahresanfang auf den Thron kam. Rein rechnerisch müßte dies zur doppelten Zählung eines Jahres führen, wenn dafür nicht andere Regelungen getroffen waren. Für den Zeitraum zwischen 609 und 587/86 liegt dieser Fall nachweislich nicht vor.⁴⁶

Lückenlos fügen sich die Daten aus 2Kön 24f und Jer 1; 25; 32; 46; 52 und auch Ez 33,21 in die aufgewiesene Chronologie der judäischen Königsjahre mit Herbstbeginn und Vordatierung. Damit läßt sich diese Linie auch weiterziehen. Die einfache Gleichsetzung des 10. und 11. Jahres Zedekias mit dem 18. und 19. Jahr Nebukadnezars in Jer 32; 52; 2Kön 25 muß demnach in Anwendung auf die babylonische Chronik auf das 17. und 18. Jahr Nebukadnezars bezogen werden. Damit fällt die Einnahme und Zerstörung Jerusalems eindeutig in das Jahr 587 v. Chr. Je nachdem, welcher Überlieferung man den Vorzug gibt, ist das Datum der Zerstörung der Stadt identisch mit dem 25. August (7. Aw. 2Kön 25,8) bzw. dem 28. August (10. Aw,

Jer 52,12) 587 v.Chr. Das Jahr 586 v.Chr. ist in diesem lückenlosen System ausgeschlossen.

Eine Lücke allerdings scheint sich mit der Angabe in Ez 40,1 zu zeigen. Danach ist das 25. Jahr der Gefangenschaft, von der ersten Einnahme 597 v.Chr. an gerechnet, das gleiche wie das 14. Jahr nach dem Fall Jerusalems. Rein rechnerisch wird davon ausgehend der Untergang der Stadt in das 12. Jahr der Gefangenschaft, also 586 v.Chr. gelegt.⁴⁷ Konsequenterweise aber müßte diese Rechnung für Jojachin und Zedekia eine unterschiedliche Chronologie ergeben, weil für den Fall Jerusalems sonst einstimmig das 11. Jahr Zedekias belegt ist.⁴⁸ Das bedeutet grundsätzlich, daß vom 14. Jahr nach der Einnahme Jerusalems ausgehend das 1. Jahr mit dem auf die Katastrophe folgenden Tischri begonnen hat.⁴⁹ So widerspricht das Datum von Ez 40,1 der angenommenen Chronologie mit Herbstbeginn und Vordatierung nicht.

Eine letzte Bestätigung findet die aufgewiesene Berechnung noch durch das Datum der Freilassung Jojachins im 37. Jahr der Gefangenschaft, das in 2Kön 25,27 mit dem 27. 12. und in Jer 52, 31 mit dem 25. 12. angegeben wird.⁵⁰ Dieses Datum liegt unmittelbar vor dem babylonischen Neujahrsfest, an dem nach dem vorausgegangenen Thronbesteigungsjahr die Inthronisation gefeiert wird. Aus diesem Anlaß erläßt der gefeierte Herrscher gerne eine Amnestie. Dieser Anlaß könnte auch hinter Jojachins Freilassung stehen. Für das Thronbesteigungsfest Amel-Marduks liegt von der babylonischen Chronik der 6. April 561 v.Chr. fest. Hypothetisch von diesem Datum ausgehend wäre dann die Freilassung Jojachins auf den 1. bzw. 3. April zu datieren. Tatsächlich paßt auch dieses Datum lückenlos in das angegebene chronologische System der Vordatierung bei Herbstbeginn, wohingegen eine Nachdatierung (unabhängig von Frühjahrs- oder Herbstbeginn) auf den 21. bzw. 23. März 560 v.Chr. käme.

Die hebräische Formulierung "im Jahr seines Königseins/werdens", bezogen auf Amel-Marduk, in 2Kön 25,27 und "im Jahr seines Königtums" ohne Ordnungszahl in Jer 52,31 läßt sich dazuhin als Hinweis auf das babylonische Thronbesteigungsjahr verstehen und verstärkt so ebenfalls die angenommene Chronologie.

Abschließend muß noch eine letzte Konsequenz aus diesem chro-

nologischen System bedacht werden. Die Dauer der Belagerung Jerusalems ab dem 10. Monat des 9. Jahres Zedekias (2Kön 25,1; Jer 39,1) bis zur Einnahme und Zerstörung im 11. Jahr im 4. bzw. 5. Monat beträgt so nicht eineinhalb, sondern zweieinhalb Jahre! Dies erscheint im ersten Augenblick unwahrscheinlich, weil ungewohnt, ist in der Forschung jedoch keineswegs ungewöhnlich. Die längere Belagerungszeit ergibt sich folgerichtig aus dem Herbstjahr und läßt sich deshalb bei den Vertretern dieses Systems finden.⁵¹ Insbesondere A. Malamut hat sich damit auseinandergesetzt und dieses Datum nachdrücklich vertreten.⁵² Die Widerstandskraft einer Weltstadt wie Jerusalem am Ende der Königszeit kann auf solchem Hintergrund besser verstanden werden. Die Nahrungsmittelvorräte reichten demnach länger als "nur" für eine eineinhalbjährige Belagerung. Das große Elend der Bevölkerung gegen Ende der Belagerungszeit wird unter solchen Gesichtspunkten noch dramatischer, da das Dahinsiechen sich länger hinzog. Weder von den chronologischen noch von den situativen Angaben läßt sich so ein entscheidendes Argument gegen eine längere Belagerungsdauer anführen. Auch für die Ereignisse während der Belagerung, z.B. Jer 34; 37,5 sind entsprechend die Daten im Zusammenhang der ägyptischen Königschronologie neu zu bestimmen. Grundsätzliche Einwände gegen die ermittelte palästinische Chronologie ergeben sich daraus nicht. Ihre weiteren Auswirkungen auf die Daten der vorangehenden Königszeit sind noch zu untersuchen.

ANMERKUNGEN

- 1 J. Begrich, Die Chronologie der Könige von Israel und Juda und die Quellen des Rahmens der Königsbücher, BHTh 3, Tübingen 1929
- 2 W.F. Albright, The Seal of Eliakim and the latest Preexilic History of Judah, with Some Observations on Ezekiel, JBL 51, 1932, 77-106; ders., The Chronology of the Divided Monarchy of Israel, BASOR 100, 1945, S. 22; ders., The Nebuchadnezzar and Neriglissar Chronicles, BASOR 143, 1956, 28-33.
- 3 A. Jepsen, Zur Chronologie der Könige von Israel und Juda, in: A. Jepsen/R. Hanhart, Untersuchungen zur israelitisch-jüdischen Chronologie, BZAW 88, Berlin 1964, S. 1-48.
- 4 Jepsen, a.a.O. S. 15.21f.28.
- 5 a.a.O. S. 24.
- 6 a.a.O. S. 25.
- 7 M. Noth, Die Einnahme Jerusalems im Jahre 597 v.Chr., ZDPV 74, 1958, 133-157.

- 8 W. Rudolph, Jeremia, HAT I.12, Tübingen 3.Aufl. 1968, S. 323, Anm.2.
- 9 E. Kutsch, Zur Chronologie der letzten jüdischen Könige (Josia bis Zedekia), ZAW 71, 1959, 270-274; ders., Das Jahr der Katastrophe: 587 v.Chr., Bibl 55, 1974, 520-543; ders., Die chronologischen Daten des Ezechielbuches, Orbis Biblicus et Orientalis 62, Freiburg/Schweiz und Göttingen 1985.
- 10 Freedman, a.a.O. S. 55, Anm.20.
- 11 a.a.O. S. 57, Anm.33.
- 12 Kutsch, a.a.O. S. 274.
- 13 H. Tadmor, Chronology of the Last Kings of Judah, JNES XV, 1956, 226-230; ders., The Chronology of the First Temple Period. A Presentation and Evaluation of the Sources, in: The World History of Jewish People, Vol.IV: The Age of Monarchies 1, Political History, Jerusalem 1979, S. 44-60.318-320.
- 14 Ähnlich E. Vogt, Die neubabylonische Chronik über die Schlacht bei Karkemisch und die Einnahme von Jerusalem, VT Suppl. 4, 1957, 67-96; ders., Bemerkungen über das Jahr der Eroberung Jerusalems, Bibl 56, 1975, 223-230.
- 15 A. Malamat, A New Record of Nebuchadrezzar's Palestinian Campaigns, IEJ 6, 1956, 246-256; ders., The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem. An Historical-Chronological Study, IEJ 18, 1968, 137-156; ders., The Twilight of Judah: In the Egyptian-Babylonian Maelstrom, VT Suppl. 28, 1975, S. 123-145; ders., The Last Years of the Kingdom of Judah, in: The World History of the Jewish People, Vol.IV: The Age of Monarchies 1, Political History, Jerusalem 1979, S. 205-221.349-353.
- 16 E.R. Thiele, The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings, Grand Rapids 1951, New Revised Edition 1983, S. 180-192.
- 17 Die Wahrscheinlichkeit der Nachdatierung wird in der Regel nur versichert unter Berufung auf den Konsens unter den Forschern (vgl. Freedman, a.a.O. S. 53, Anm.13). D.J.A. Clines (The Evidence for an Autumnal New Year in Pre-Exilic Israel Reconsidered, JBL 93, 1974, 22-40), hat gezeigt, daß es für die verschiedenen Hypothesen keinerlei eindeutige Belege gibt.
- 18 R.A. Parker and W.H. Dubberstein, Babylonian Chronology 626 B.C.-A.D. 75, Brown University Studies XIX, Providence/Rhode Island 1956.
- 19 D.J. Wiseman, Chronicles of Chaldaean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum, London 1956.
- 20 Vgl. unten Kap. 9, Anm.50.
- 21 Es erscheint als Ausflucht, die hier genannten Ereignisse auf den entscheidenden Auseinandersetzungen vorausgegangene kleinere Deportationen zu deuten, vgl. Malamat, VT Suppl. 1975, S. 134, Anm.26.
- 22 Umstritten ist, ob es sich bei der Formulierung "b:re'shit mamläkät zidqijjah" um eine jüdische Bezeichnung für das Akzessionsjahr handelt. Der Kontext identifiziert dieses Jahr jedenfalls mit dem 4. Regierungsjahr.
- 23 Im Unterschied zum Masoretischen Text gibt die Septuaginta hier den 1. 1. des 12. Jahres als Datum an!
- 24 Auch hier weicht der LXX-Text ab, indem er diesmal vom 11. Jahr spricht!
- 25 Der LXX-Text muß aus textkritischen Gründen genauso wie in 33,21 als sekundär gelten, weil ihm eine chronologische Angleichung zugrunde liegt; vgl. unten Kap. 8.

- 26 So für die Anfänge in Ägypten nachgewiesen, vgl. F.K. Kienitz, Die politische Geschichte Ägyptens vom 7. bis zum 4. Jahrhundert vor der Zeitwende, Berlin 1953, S. 153f.
- 27 So im mesopotamischen Raum.
- 28 So teilweise aus dem AT erkennbar.
- 29 Vgl. J. Morgenstern, The Three Calendars of Ancient Israel, HUCA I, 1924, 13-78; ders., Additional Notes on "Three Calendars of Ancient Israel", HUCA III, 1926, 77-107; ders., Supplementary Studies in the Calendars of Ancient Israel, HUCA X, 1935, 1-148; ders., The New Year for Kings, in: Occident and Orient, Gaster Anniversary Volume, London 1936, S. 439-456.
- 30 Vgl. unser paralleles Wirtschaftsjahr, Kirchenjahr, Finanzjahr.
- 31 Vgl. E. Auerbach, Der Wechsel des Jahres-Anfangs in Juda im Lichte der neu-gefundenen babylonischen Chronik, VT IX, 1959, 113-121. Auerbach meint: "Das erste Mal, dass in einem geschichtlichen Bericht der Bibel nach babylonischem Kalender datiert wird, ist Jer XXXVI 22" (S. 118).
- 32 Wiseman 63; der Tammuz währte vom 6.7. bis 4.8.
- 33 Elul: 23.8. - 20.9.609 v.Chr.; Tischri 21.9. - 20.10.609 v.Chr.; vgl. Wiseman S. 62f, BM 21901 Rev. 66ff.
- 34 9. 12. ?; 3 Monate und 10 Tage vom 2. Adar 597 zurückgerechnet ergibt den 21. Marcheshwan; da Jojakim mit 36 Jahren nach der Formulierung 2Kön 24,6 einen natürlichen Tod erlitt (Krankheit?), müßte Jojachin als achtzehnjähriger Nachfolger sofort bereitgestanden haben. Es ist kaum anzunehmen, daß zwischen Jojakims Tod und seiner Thronbesteigung mehrere Tage vergingen.
- 35 Oder Josias Todesjahr ist falsch und der angenommene Zusammenhang mit dem Harran-Feldzug Nechos unzutreffend.
- 36 Nicht auszuschließen ist allerdings, daß die Formulierung "hashshannah hari'shonit", ein hapax legomenon, in Jer 25,1 als terminus technicus für das Thronbesteigungsjahr zu verstehen ist. An chronologischen Systemen würden damit sowohl das babylonische für Nebukadnezar wie für Jojakim mit Nachdatierung und Nissanjahr unterstützt als auch die Mischanwendung palästinisch mit Vordatierung und Herbstjahr für Jojakim und babylonisch mit Nachdatierung für Nebukadnezar. Jer 25,1 wiche dann allerdings als einzige Datumsangabe bei Jer von den übrigen ab.
- 37 Dies muß dem Text zuerst zugestanden und zu verifizieren gesucht werden, bevor man Widersprüche zu konstatieren berechtigt ist.
- 38 Da sich die Zeitlinie Nebukadnezars konstant durchzieht, müssen an ihr die möglichen Berechnungsmodelle gemessen werden, vgl. Tabelle, Anhang I.
- 39 Zeitgleich dazu ist wohl auch die Einsetzung Zedekias zu datieren.
- 40 Vgl. J. Morgensterns Annahme eines dreifachen Kalenders und die in der nachexilischen Zeit nachgewiesene Zeitrechnung mit Nissanjahr. Bei 1/2Chr ist deshalb keine andere Chronologie zu erwarten.
- 41 Dies wäre auch als ein Hinweis darauf zu deuten, daß die chronologischen Angaben in den Königsbüchern und bei Jeremia zumindest vorexilischen Ursprungs sind. Wieweit die Geschlossenheit des ermittelten Systems in 1/2Kön auch für die ältere Zeit zutrifft, bleibt einer weitergehenden Untersuchung vorbehalten. Interessanterweise läßt sich in dem ermittelten System auch die Datumsangabe in Dan 1,1 - abgesehen von der historischen Frage der Geiselstellung - ohne Widersprüche einordnen, insofern das dort

- angegebene 3. Jahr Jojakims entsprechend dem babylonischen Hintergrund des Verfassers nach dessen babylonischer Zählweise mit Nachdatierung gerechnet ist. In Erinnerung an das palästinische Herbstjahr jedoch beginnt hier Jojakims 1. Jahr mit dem 1. Tischri 608 v.Chr., so daß in dieser Zählweise die Schlacht bei Karkemisch (Jer 46,2) und die Thronbesteigung Nebukadnezars am 7. 9. 605 v.Chr. noch in Jojakims drittes Jahr fielen.
- 42 Die parallele Datierung des Belagerungsbeginns auf den 10. 10. im 9. Jahr in 2Kön 25,1; Jer 39,1; 52,4 und Ez 24,1f belegt die Identität der Regierungsjahre Zedekias und der Verbannungsjahre Jojachins bzw. der Golah.
- 43 Der hebr. Begriff "tom" in Jer 1,3 kann auch im Sinne der Vollendung der Lebenszeit Zedekias gedeutet werden. Der chronistische Zusammenhang der Datierung von Jeremias Verkündigung läßt jedoch eher auf einen kalendarischen Bezug schließen.
- 44 Soweit die Monate nicht mit Namen, sondern Ordnungszahlen gekennzeichnet sind.
- 45 Hier wäre eine weiterführende Frage die nach dem Ursprung der beiden verschiedenen Zählssysteme im palästinischen Raum. Daß der Monat Nissan den Jahresanfang darstellt, wird erstmals mit der Passatradition in Ex 12,2 begründet. Daneben gibt es aber auch Hinweise auf einen Herbstanfang, z.B. Ex 23,16; 34,22; Lev 25,9f. Gerade letztere Stelle enthält zugleich wieder einen Hinweis auf den doppelten Kalender, insofern der Beginn des Jubeljahrs auf den 10. Tischri als dem 7. Monat gelegt wird. Diese Doppelung muß in dem Sinne aufgenommen werden, daß das Nissan- und Tischri-Jahr sich nicht widersprechen und demzufolge nicht notwendig einander zeitlich ablösende chronologische Systeme darstellen. Wie sich weiter zeigt, findet sich die Übereinstimmung der Königsjahre mit dem Tischri-Jahr nur für die Könige Judas. Diese Fakten bedürfen bei der Frage nach dem Ursprung der genannten Tradition alle der Berücksichtigung.
- 46 Dieses grundsätzliche Dilemma tritt bei der Nachdatierung natürlich nicht auf, doch müssen dann, wie gezeigt, einzelne Synchronismen verworfen werden. Abgesehen von der nachgewiesenen Unmöglichkeit des Frühjahrsanfangs für die jüdischen Königsjahre ergäben sich daraus auch bei der Nachdatierung Schwierigkeiten, weil dann der Jahreswechsel unmittelbar nach der 1. Einnahme Jerusalems eine Schlüsselstellung einnimmt, je nachdem ob Zedekia noch vor oder nach dem 1. Nissan zum König eingesetzt wurde (vgl. die Diskussion bei den Vertretern der Kombination Nissanjahr und Nachdatierung; die aufgezeigte Lösung ergibt den Thronwechsel allerdings wie selbstverständlich noch vor dem 1. Nissan). Davon hängt es dann ab, ob die Zerstörung Jerusalems in das Jahr 587 oder 586 zu datieren ist. Die Annahme der Thronbesteigung nach dem 1. Nissan würde dann auch mit sich bringen, daß die Regierungszeit Zedekias tatsächlich fast 11 1/2 Jahre währte.
- 47 s.F. Rienecker (Hrsg.), Lexikon zur Bibel, Art. "Jahr", Sp.657.
- 48 Dies erforderte für die Chronologie in Ez 40,1 die Annahme der Vordatierung, für die in 2Kön 25 und Jer 39; 52 die Nachdatierung.
- 49 Hier liegt also eine Art Nachdatierung vor, die unabhängig von der Art der Zählung der Königsjahre ist. Im übrigen legt die hebräische Formulierung "b: `arba `âsreh shanah 'achar 'ashâr hukktah ha`ir" ausdrücklich nahe, daß die Zählung der Jahre nach dem Fall erst nach dem Jahr ('achar 'asher) des Falles beginnt.
- 50 2Kön 25,27 ist unzweifelhaft im Exil entstanden. Die Formel "bish: nat mal:ko" könnte als Ausdruck für das babylonische Thronbesteigungsjahr ver-

standen werden und so ein Hinweis darauf sein, daß die Judäer (erst?) im Exil das chronologische System der Babylonier für deren eigene Regenten übernommen haben. Hingegen wird die Tradition der palästinischen Zählweise für die Datierung der Verbannungsjahre nach wie vor durchgehalten. Die Umwandlung von "mal:ko" in "mal:kuto" in Jer 52,31 könnte auf ein Mißverständnis der Formel für das Antrittsjahr hindeuten und wäre so ein Hinweis auf eine palästinische Überarbeitung des Abschnitts. Jer 52 wäre damit von 2Kön 25 abhängig und nicht umgekehrt. Da aber "mal:ko" sowohl "König sein" als auch "König werden" bedeuten kann, ist die Abstraktbildung "mal:kut" nicht abwegig. Entscheidend ist dann die Auslassung der Ordinalzahl, die als Hinweis auf das Antrittsjahr gelten müßte. Dann läge aber auch kein Mißverständnis vor. Hier müßte weiter untersucht werden, wie "mal:ko" und "mal:kuto" sonst gebraucht werden.

51 s. oben Kap.1 "Zur Diskussionslage"; vgl. E.R. Thiele, a.a.O.; S. Mowinckel, Die Chronologie der Israelitischen und Jüdischen Könige, Acta Orientalia IX, 1931; R. Fruin, Oudtestamentische Studien III. De chronologie van het baby-lonische tijdvak der joodsche geschiedenis, Nieuw Theologisch Tijdschrift 21, 1932, S.215-230.

52 A. Malamat, IEJ 18, 1968, S.150ff; ders., VT Suppl. 1975, S.143.

Anhang I: Vergleichender Überblick zwischen den verschiedenen chronologischen Systemen zur Zeit des ausgehenden jüdischen Königreiches

Erläuterungen:

Die einzelnen Systeme ergeben im Vergleich zur absoluten Chronologie teils schon aus sich selbst ihre Unstimmigkeit (vgl. "\"). Die Anmerkungen am mittleren Zeitbalken beziehen sich auf Daten der absoluten Chronologie ("-----"), an den Balken der verschiedenen chronologischen Systeme auf Daten der relativen Chronologie. Die entsprechenden Ereignisse und Bibelstellen sind unten angegeben.

- | | |
|---|---|
| A = Babylonische Königsjahre nach der originalen babylonischen Chronologie mit Nissanjahr und Nachdatierung | B = Babylonische Königsjahre mit originalem Nissanjahr, aber Vordatierung in palästinischer Sicht |
| C = Jüdische Königsjahre nach der babylonischen Chronologie (Nissanjahr, Nachdatierung) | D = Jüdische Königsjahre mit babylonischem Nissanjahr und palästinischer Vordatierung |
| E = Exilsjahre, Gefangenschaftsjahre Jojachins mit Nissanjahr und Nachdatierung | F = Exilsjahre, Gefangenschaftsjahre Jojachins mit Nissanjahr und Vordatierung |
| G = Babylonische Königsjahre mit palästinischem Tischrijahr und babylonischer Nachdatierung | H = Babylonische Königsjahre mit Tischrijahr und Vordatierung in palästinischer Sicht |
| I = Jüdische Königsjahre mit palästinischem Tischrijahr und babylonischer Nachdatierung | J = Jüdische Königsjahre nach palästinischem Zählsystem mit Tischrijahr und Vordatierung |
| K = Exilsjahre, Gefangenschaftsjahre Jojachins mit Tischrijahr und Nachdatierung | L = Exilsjahre, Gefangenschaftsjahre Jojachins mit Tischrijahr und Vordatierung |

Abkürzungen: Acc = (Accessions-) Thronbesteigungsjahr; AMr = Amel-Marduk (Evil-Merodach); Joa = Joahas; Joj = Jojakim; Jos = Josia; Nab = Nabopolassar, Vater Nebukadnezars; Neb = Nebukadnezar; Zed = Zedekia.

8 9
9 10
10 11
11 12
12 13
13 14
14 15
15 16
16 17
17 18
18 19
19 20
20 21
21 22

Zed 2ⁱ
1
2 3
3 4
4 5
5 6
6 7
7 8
8 9
9 10
10 11
11 1^v
1 2
2 3
3 4

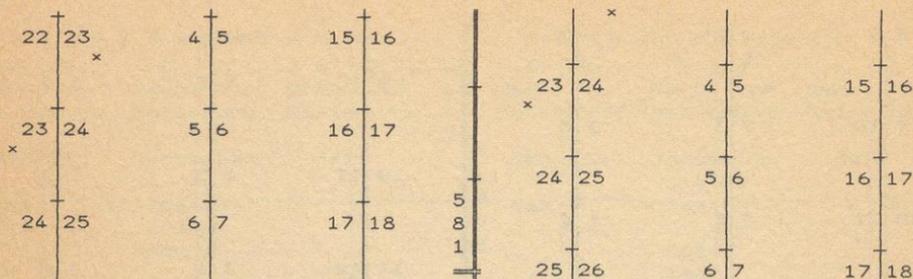
1 2
2 3
3 4
4 5
5 6
6 7
7 8
8 9
9 10
10 11
11 12
12 13
13 14
14 15

5
9
5
5
9
0
5
8
5

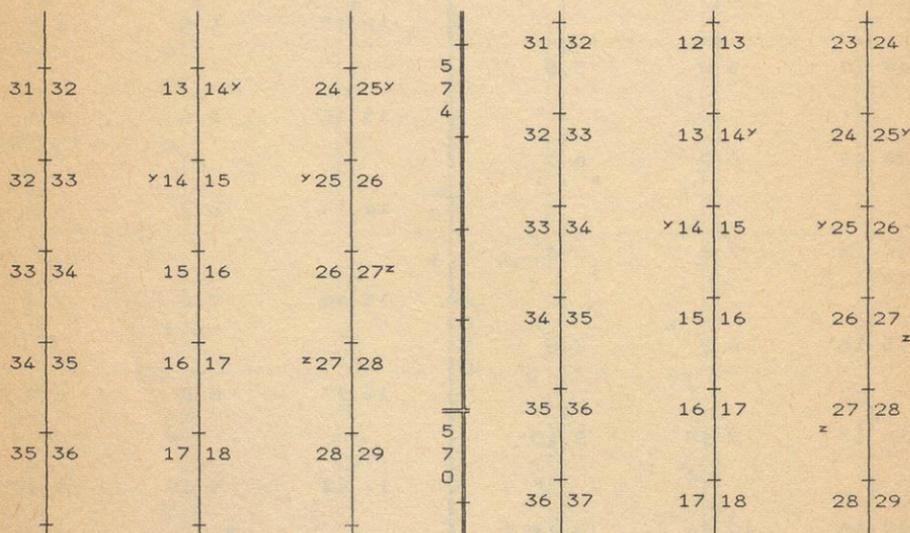
9 10
10 11
11 12
12 13
13 14
14 15
15 16
16 17
17 18
18 19
19 20
20 21
21 22
22 23

Zed 1
1 2
2 3
3 4
4 5
5 6
6 7
7 8
8 9
9 10
10 11
11 1^v
1 2
2 3
3 4

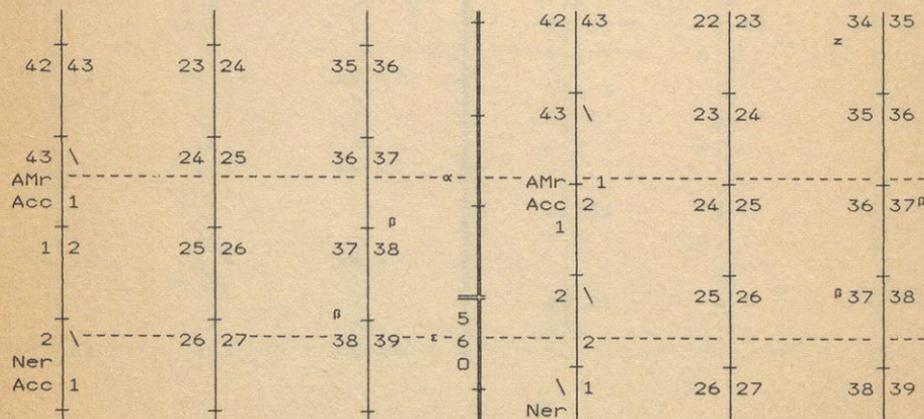
0 1
1 2
2 3
3 4
4 5
5 6
6 7
7 8
8 9
9 10
10 11
11 12
12 13
13 14
14 15



~~~~~



~~~~~



- a Tod Josias bei Megiddo (2Kön 23,29), dreimonatige Regierung Joahas' (V. 30f), währenddessen Belagerung Harrans (Bab.Chronik, BM 21901 Rev.66ff), anschließend Festsetzung Joahas' und Amtseinsetzung Jojakims durch Necho.
- b Datierung von Jer 25,1; Beginn der dreijährigen Vasallenzeit Judas unter Babylon (2Kön 24,1); Abfassung der Schriftrolle (Jer 36).
- c Im Juli Schlacht bei Karkemisch (BM 21946 Obv.1ff; Jer 46,2), Tod Nabopolassars und Thronbesteigung Nebukadnezars am 7. September (BM 21946 Obv.10ff).
- d Im Dezember Verlesung der Schriftrolle im 5. Jahr Jojakims (Jer 36,9).
- e Zerstörung Askalons (BM 21946 Obv.18).
- f Unentschiedener Kampf Nebukadnezars gegen Ägypten (BM 21946 Rev.5-7).
- g Wegführung von 3023 Judäern im 7. Jahr Nebukadnezars (Jer 52,28).
- h Erste Einnahme Jerusalems am 16. März mit anschließender erster Wegführung. Gefangennahme Jojachins "als das Jahr zu Ende war" (2Chr 36,10), "im achten Jahr" Nebukadnezars (2Kön 24,12).
- i Die Berechnung der Regierungsjahre Zedekias bei Frühjahrsbeginn hängt von der Entscheidung ab, ob Zedekia noch vor oder erst nach dem 1. Nisan als König eingesetzt wurde. Die Tabelle geht von der Einsetzung noch im Adar aus. Unabhängig vom Frühjahrsbeginn aber ergibt der Unterschied zwischen Vor- und Nachdatierung gleiche Zahlen. Die angegebene Nachdatierung entspricht bei angenommenem Regierungsantritt nach dem 1. Nisan dann der Zählweise mit Vordatierung. Bei Nachdatierung müßten die Zahlen der angegebenen Nachdatierung um 1 erhöht werden. Die Differenz zu den parallelen Regierungsjahren Nebukadnezars zeigt jedoch, daß diese Zählweise allen vorliegenden Daten widerspricht. Auch die vorausgesetzte Parallelität zu den Gefangenschaftsjahren Jojachins läßt dies nicht zu.
- j Ez 1,1f.
- k Ez 8,1.
- l Ez 20,1.
- m Beginn der Belagerung Jerusalems (2Kön 25,1; Jer 39,1; Jer 52,4; Ez 24,1f).
- n Jer 32,1.
- o Ez 29,1.
- p 7. 1. im 11. Jahr (Ez 30,20).
- q 11.3. im 11. Jahr (Ez 31,1).
- r Exilierung von 823 Jerusalemer Bürgern im 18. Jahr Nebukadnezars (Jer 52,29).
- s Einnahme Jerusalems am 9. 4. des 11. Jahres (2Kön 25,2-4; Jer 52,5-7; Jer 39,2-4).
- t Zerstörung Jerusalems am 7./10. 5. des 11. Jahres und 2. Exilierung im 19. Jahr Nebukadnezars (2Kön 25,8f; Jer 52,12f; Jer 1,2f).
- u 1. 12. im 11. Jahr (Ez 32,1).
- v Zählung der Jahre nach der Einnahme der Stadt (Ez 40,1).
- w Am 5. 10. des 12. Jahrs Nachricht an Ezechiel von Jerusalems Fall (Ez 33,21).
- x Exilierung von 745 Judäern durch Nebusaradan (Jer 52,30).
- y 25. Jahr der Gefangenschaft = 14. Jahr nach Einnahme der Stadt (Ez 40,1).

z 1. 1. im 27. Jahr: Tyrus erobert (Ez 29,17).

α Tod Nebukadnezars Anfang Oktober 562 v.Chr. (Parker/Dubberstein, S.12).

ß Freilassung Jojachins am 27. 12. im 37. Jahr im "Thronbesteigungsjahr" Evil-Merodachs (2Kön 25,7; Jer 52,31).

ε Tod Amel-Marduks zwischen 7. und 13. August 560 v.Chr. (Parker/Dubberstein, S.12).

Anhang II: Texte zur Chronologie des ausgehenden jüdischen Königreiches

2Kön 22; 23

(22,1) Josia war acht Jahre alt, als er König wurde; und er regierte einunddreißig Jahre zu Jerusalem... (3) Im achtzehnten Jahr des Königs Josia... (Aufforderung zur Tempelrenovierung und Entdeckung des Gesetzbuches) (Kp. 23: Durchführung der Reform, abgeschlossen durch Passafeier des Volkes) (21) Und der König gebot dem Volk: Haltet dem HERRN, eurem Gott, Passa, wie es geschrieben steht in diesem Buch des Bundes! (22) Denn es war kein Passa so gehalten worden wie dies von der Zeit der Richter an, die Israel gerichtet haben, und in allen Zeiten der Könige von Israel und der Könige von Juda, (23) sondern im achtzehnten Jahr des Königs Josia wurde in Jerusalem dies Passa gehalten dem HERRN.

(23,29) Zu seiner Zeit zog der Pharao Necho, der König von Ägypten, herauf gegen den König von Assyrien an den Strom Euphrat. Und der König Josia zog ihm entgegen, aber Necho tötete ihn in Megiddo, als er ihn sah. (30)... Und das Volk des Landes nahm Joahas (wajjiqgach `am- ha'aráz 'ät-j:ho'achaß), den Sohn Josias, und sie salbten ihn und machten ihn zum König an seines Vaters Statt. (31) Dreiundzwanzig Jahre war Joahas alt, als er König wurde; und er regierte drei Monate zu Jerusalem... (33) Aber der Pharao legte ihn ins Gefängnis in Ribla im Lande Hamath, damit er nicht mehr in Jerusalem regieren sollte,... (34) Und der Pharao Necho machte Eljakim, den Sohn Josias, zum König anstatt seines Vaters Josia und wandelte seinen Namen um in Jojakim. Aber Joahas nahm er und brachte ihn nach Ägypten; dort starb er... (35) Fünf- undzwanzig Jahre alt war Jojakim, als er König wurde; und er regierte elf Jahre zu Jerusalem...

Jer 26,1

Im Anfang der Herrschaft Jojakims (b:re'shit maml:kut j:hojaqim), des Sohnes Josias, des Königs von Juda, geschah dies Wort vom Herrn: ... (Tempelrede)

Jer 46,2

Wider das Heer des Pharao Necho, welches lagerte am Euphratstrom bei Karkemisch und das Nebukadnezar, der König von Babel, schlug im vierten Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda...

Jer 25,1

Dies ist das Wort, das zu Jeremia geschah über das ganze Volk von Juda im vierten Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda; das ist das erste Jahr Nebukadnezars (hi' hashshanh hari'shonit lin:bukadr'zzar), des Königs von Babel...

Jer 25,3

Vom dreizehnten Jahr des Josia an, des Sohnes Amons, des Königs von Juda, ist des HERRN Wort zu mir geschehen bis auf diesen Tag, und ich habe euch nun dreiundzwanzig Jahre lang immer wieder gepredigt...

Jer 36

(1) Im vierten Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, geschah dies Wort zu Jeremia vom HERRN: (2) Nimm eine Schriftrolle und schreibe darauf alle Worte, die ich zu dir geredet habe... (4) Da rief Jeremia den Baruch, den Sohn Nerias. Und Baruch schrieb auf eine Schriftrolle alle Worte des HERRN, die er zu Jeremia geredet hatte, wie Jeremia sie ihm sagte. (5) Und Jeremia gebot Baruch und sprach: Mir ist's verwehrt, ich kann nicht in des HERRN Haus gehen. (6) Du aber geh hin und lies die Schriftrolle ... dem Volk vor im Hause des HERRN am Fasttage (b:jom zom), und du sollst sie auch lesen vor den Ohren aller Judäer, die aus ihren Städten hereinkommen... (8) Und Baruch, der Sohn Nerias, tat alles, wie ihm der Prophet Jeremia befohlen hatte... (9) Es begab sich aber im fünften Jahr Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, im neunten Monat, daß man ein Fasten ausrief vor dem HERRN für alles Volk zu Jerusalem und für alles Volk, das aus den Städten Judas nach Jerusalem kam... (22) Der König aber saß im Winterhause vor dem Kohlebecken; denn es war im

neunten Monat.

2Kön 24,1

Zu seiner (Jojakims) Zeit zog herauf Nebukadnezar, der König von Babel, und Jojakim war ihm untertan drei Jahre. Aber er wurde wieder abtrünnig von ihm (waj:hi-lo j:hojaqim `äbäd shalosh shanim wajjashob wajjimrod-bo).

2Kön 24,12

Der König von Babel nahm ihn (Jojachin) gefangen im achten Jahr seiner Herrschaft (wajjiqqach 'oto mäläk babäl bish:nat sh:monäh l:mal:ko).

2Chr 36,10

Als das Jahr zu Ende ging, sandte Nebukadnezar hin und ließ Jojachin nach Babel holen (w:lit:shubat hashshanah shalach hammäläk n:bukadnä'zzar waj:bi'ehu babälah).

2Kön 24,14-18

(14) Und er führte weg das ganze Jerusalem und alle Minister (kol-hassarim) und alle Kämpfhelden (kol-gibbore hachajil), zehntausend Gefangene, und alle Waffenschmiede und Pioniere (hächarash w:hammasger). Niemand blieb übrig als niedriges Landvolk (ßulat dallat `am-ha'aröz). (15) Und er führte den Jojachin weg nach Babel, und die Mutter des Königs und die Frauen des Königs und seine Hofbeamten (sarisaqw) und die Vornehmen des Landes ('ele ha'aröz) führte er als Gefangene von Jerusalem nach Babel. (16) Und alle Kämpfmänner ('an:she hachajil), siebentausend, und die Waffenschmiede und Pioniere, eintausend, alles Helden im Kriegshandwerk (gibborim `ose milchamah), und der König von Babel brachte sie als Gefangene nach Babel. (17) Und der König von Babel machte seinen Onkel Mattanja zum König an seiner Statt und wandelte seinen Namen um in Zedekia. (18) Einundzwanzig Jahre alt war Zedekia, als er König wurde; und er regierte elf Jahre zu Jerusalem.

Jer 27,1-3

(1) Im Anfang der Herrschaft Zedekias (b:re'shit mamläkät j:hojaqim), des Sohnes Josias, des Königs von Juda, geschah dies Wort vom HERRN zu Jeremia: (2) So spricht der HERR zu mir: Mache dir

ein Joch und lege es auf deinen Nacken (3) und schicke Botschaft zum König von Edom, zum König von Moab, zum König der Ammoniter, zum König von Tyrus und zum König von Sidon durch die Boten, die zu Zedekia, dem König von Juda, nach Jerusalem gekommen sind...

Jer 51,59

Dies ist das Wort, das der Prophet Jeremia befahl Seraja, dem Sohn Nerias, des Sohnes Machsejas (haddabar 'ashär-ziwwah jirm:ja-hu hannabi' 'ät-s:rajah bän-nerijjah bän-machsejah), als er mit Zedekia, dem König von Juda, nach Babel zog im vierten Jahr seiner Herrschaft (b:läktö 'ät-zidqijjahu mäläk-j:hudah babäl bish:nat har:bi`it l:mal:ko). Und Seraja war der Quartiermeister (us:rajah sar-m:nuchah).

Jer 28,1.3.17

In demselben Jahr, im Anfang der Herrschaft Zedekias (waj:hi bashshanah hahi' b:re'shit mamläkät zidqijjah), des Königs von Juda, im fünften Monat des vierten Jahrs (bashshanat har:bi`it bachodäsh hachamishi), sprach Hananja, der Sohn Asurs, ein Prophet von Gibeon, zu mir im Hause des HERRN... (3) In (nerhalb von) zwei Jahren will ich alle Geräte des Hauses des HERRN... wieder an diesen Ort bringen (b:`öd sh:natajim jamim 'ani meshib 'äl-hammaqom haßä 'ät-kol-k:le bet jhwh)... (17) Und der Prophet Hananja starb im selben Jahr im siebenten Monat (bashshanah hahi' bachodäsh hash-sh:bi`i).

Ez 1,1f

Im dreißigsten Jahr am fünften Tag des vierten Monats (waj:hi bish:loshim shanah ba-r:bi`i bachamishshah lachodäsh), als ich unter der Gola am Fluß Kebar war, tat sich der Himmel auf, und Gott zeigte mir Gesichte. (2) Am fünften Tag des Monats - es war das fünfte Jahr der Gefangenschaft des Königs Jojachin (bachamishsha lachodäsh hi'hashshanah hachamishit l:qalut hammäläk jojakin)...

Ez 8,1

Und es begab sich im sechsten Jahr am fünften Tage des sechsten Monats (waj:hi bashshanah hashshishshit bashshishshi bachamishsha lachodäsh). Ich saß in meinem Haus, und die Ältesten von Juda saßen vor mir... (Schau der synkretistischen Greuel im Jerusalemer

Tempel)

Ez 20,1

Und es begab sich im siebenten Jahr am zehnten Tage des fünften Monats, da kamen einige von den Ältesten Israels, den HERRN zu befragen (waj'hi bashshanah hashsh:bi`it bachamishi bä`asor lachodäsh ba'u 'anashim mißbiqne jisra'el lidrosh 'ät-jhwh)...

2Kön 25,1

Im neunten Jahr seiner Herrschaft am zehnten Tag des zehnten Monats (wajj:hi bish:nat hatt:shi`it l:mal:ko bachodäsh ha`asiri bä`asor lachodäsh), zog Nebukadnezar, der König von Babel, er und sein ganzes Heer, gegen Jerusalem (ba' n:-bukadrä'zzar mä-läk-babäl hu' w:-kol-chelo `al-j:rushalaim), und sie belagerten sie und bauten Bollwerke um sie her (wajjichan `aläha wajjib:nu `aläha dajeq sabib).

Jer 39,1

Im neunten Jahr Zedekias, des Königs von Juda, im zehnten Monat (bashshanah hatt:shi`it l:zidqijjahu mä-läk-j:hudah bachodäsh ha`asiri), zog Nebukadnezar, der König von Babel, und sein ganzes Heer nach Jerusalem (ba' n:-bukadrä'zzar mä-läkbabäl w:kol-chelo `äl-j:rushalaim) und belagerten es (waj-jazuru `aläha).

Jer 52,4

Im neunten Jahr seiner Herrschaft am zehnten Tag des zehnten Monats (waj:hi bashshanah hatt:shi`it l:mal:ko bachodäsh ha`asiri bä`asor lachodäsh), zog Nebukadnezar, der König von Babel, er und sein ganzes Heer, gegen Jerusalem (ba' n:-bukadrä'zzar mä-läkbabäl hu' w:kol-chelo `al-j:rushalaim), und sie belagerten sie und bauten Bollwerke um sie her (wajjichan `aläha wajjib:nu `aläha dajeq sabib).

Ez 24,1f

(1) Und es geschah das Wort des HERRN zu mir im neunten Jahr am zehnten Tag des zehnten Monats (bashshanah hatt:shi`it bachodäsh ha`asiri bä`asor lachodäsh):
(2) Du Menschenkind, schreib dir diesen Tag auf, ja eben diesen Tag; denn der König von Babel hat sich eben an diesem Tage vor Jerusalem gelagert.

Ez 29,1

Im zehnten Jahr am zwölften Tag des zehnten Monats (bashshanah ha`asirit ba`asiri bish:nem `asar lachodäsh) geschah des HERRN Wort zu mir. (Gerichtswort über Ägypten, das sich für Israel immer wieder als unzuverlässig erwiesen hat)

Jer 32,1

Dies ist das Wort, das vom HERRN geschah zu Jeremia im zehnten Jahr Zedekias (bashshanah ha`asirit l:zidqijjahu), des Königs von Juda, das ist das achtzehnte Jahr Nebukadnezars (hi' hashshanah sh:monäh-`äsreh shanah lin:bukadnä'zzar). (2) Damals belagerte das Heer des Königs von Babel Jerusalem (w:'aß chel mäläk babäl zarim `al-j:rushalaim). Und der Prophet Jeremia lag gefangen im Wachthof am Hause des Königs.

Jer 32,21

Auch Zedekia, den König von Juda, und seine Oberen will ich geben in die Hände ihrer Feinde und derer, die ihnen nach dem Leben trachten, und in die Hand des Heeres des Königs von Babel, das jetzt von euch abgezogen ist. (aufgehobene Sklavenfreilassung)

Jer 37,5

Es war aber das Heer des Pharaos aus Ägypten aufgebrochen, und als die Chaldäer, die vor Jerusalem lagen, davon hörten, waren sie von Jerusalem abgezogen (w:chel par`oh jaza' mimizrajim wajjishim: `u hakkasdim hazzarim `al-j:rushalaim 'ät-shim`am wajje`alu me`al j:rushalaim).

Ez 32,1

Und es begab sich im elften Jahr am ersten Tag des zwölften Monats (waj:hi bishte `äsreh shanah bish:ne-`asar chodäsh b:'ächad lachodäsh), da geschah des HERRN Wort zu mir... (Klagelied über Ägypten)

Ez 26,1f

Und es begab sich im elften Jahr am ersten Tag des Monats (waj:hi b:'ashte-`äsreh shanah b:'ächad lachodäsh), da geschah das Wort des HERRN zu mir: (2) Du Menschenkind, weil Tyrus spricht über Jerusalem: "Ha! Die Pforte der Völker ist zerbrochen; nun fällt es mir zu, der Reichtum der Verwüsteten" (nasebbah 'elaj 'immal:ah hochoraba),...

Ez 30,20

Und es begab sich im elften Jahr am siebenten Tag des ersten Monats (waj:hi b:'achat `äsreh shanah bari'shon b:shib`a lachodäsh), da geschah des HERRN Wort zu mir... (in der Auseinandersetzung

zwischen Babylon und Ägypten soll der Pharao unterliegen)

Ez 31,1

Und es begab sich im elften Jahr am ersten Tag des dritten Monats (waj:hi b:'achat `äsreh shanah bashsh:lishi b:'ächad lachodäsh), da geschah des HERRN Wort zu mir... (Klagelied über den Pharao)

2Kön 25,2-4

(2) So wurde die Stadt belagert bis ins elfte Jahr des Königs Zedekia (watta-bo' ha`ir bammazor `ad `ashte `äsreh shanah lam-mäläk zidqijjahu).

(3) Aber am neunten Tag des Monats (b:tish`a lachodäsh)

wurde der Hunger stark in der Stadt, und das Volk des Landes hatte nichts mehr zu essen. (4) Da brach man in die Stadt ein (wattibbaqa` ha`ir).

Jer 52,5-7

(5) So wurde die Stadt belagert bis ins elfte Jahr des Königs Zedekia (watta-bo' ha`ir bammazor `ad `ashte `äsreh shanah lam-mäläk zidqijjahu).

(6) Aber am neunten Tag des vierten Monats (bachodäsh har:bi`i b:tish`ah lachodäsh)

wurde der Hunger stark in der Stadt, und das Volk des Landes hatte nichts mehr zu essen. (7) Da brach man in die Stadt ein (wattibbaqa` ha`ir),

Jer 39,2-4

Im elften Jahr Zedekias (b:`ashte-`äsreh shanah l:zidqijjahu),

am neunten Tag des vierten Monats (bachodäsh har:bi`i b:tish`ah lachodäsh),

brach man in die Stadt ein (hobq:`ah ha`ir).

(3) Und es kamen alle Generäle des Königs von Babel (wajjabo'u kol sare mäläk-babäl) und setzten sich im mittleren Tor (waj-jesh:bu b:sha`ar hattawäk): Nergal Sarezzer, ... und alle übrigen Generäle des Königs von Babel.

(4) Und es geschah, als Zedekia, der König von Juda sie sah,

Und alle Kriegsmänner (w:-kol-'an:she hammilchamah) flohen bei Nacht (hallaj:lah)...

2Kön 25,8f

Und am siebenten Tag des fünften Monats (ubachodäsh hachamishi b:shib`ah lachodäsh), das ist das 19. Jahr des Königs Nebukadnezar (hi' sh:nat t:sha`-`äsreh shanah lammäläk n:bukadnä'zar), des Königs von Babel, kam Nebusaradan, der Chef der Leibwache, der Knecht des Königs von Babel, nach Jerusalem.

(9) Und er verbrannte das Haus des HERRN und das Haus des Königs und alle Häuser Jerusalems...

Ez 33,21

Es begab sich im zwölften Jahr unserer Gefangenschaft am fünften Tag des zehnten Monats, da kam zu mir ein Entronnener aus Jerusalem: Die Stadt ist genommen (waj:hi bish:te `äsreh shanah ba`asiri

und alle Kriegsmänner (w:-kol-'an:she hammilchamah) wandten sich zur Flucht (jibr:chu) und zogen bei Nacht aus der Stadt (waj:jez:'u meha`ir laj:lah) ...

Jer 52,12f

Und am zehnten Tag des fünften Monats (ubachodäsh hachamishi bä`asor lachodäsh), das ist das 19. Jahr des Königs Nebukadnezar (hi' sh:nat t:sha`-`äsreh shanah lammäläk n'bukadrä'zar), des Königs von Babel, kam Nebusaradan, der Chef der Leibwache, er steht vor dem König von Babel (`amad lifne mäläk-babäl), nach Jerusalem.

(13) Und er verbrannte das Haus des HERRN und das Haus des Königs und alle Häuser Jerusalems...

und alle Kriegsmänner ('an:she hammilchamah), da flohen sie (wajjibr:chu) und zogen bei Nacht aus der Stadt (wajjez:'u laj:lah minha`ir)...

Jer 1,2f

Zu ihm (Jeremia) geschah das Wort des HERRN zur Zeit Josias, des Sohnes Amons, des Königs von Juda, im dreizehnten Jahr seiner Herrschaft (bimejo'-shijjahu bän-'amon mäläk j:hudah bish:losh-`äsreh shanah l:mal:ko), (3) und hernach zur Zeit Jojakims, des Sohnes Josias, des Königs von Juda, bis ans Ende des elften Jahres Zedekias (`ad-tom `ashtej `äsreh shanah l:zidqijjahu), des Sohnes Josias, des Königs von Juda, bis Jerusalem weggeführt wurde im fünften Monat (`ad-g:lot j:rushalaim bachodäsh hachamishi).

bachamishah lachodäsh l:galutenu ba'-'elaj happalit mirushalaim le'mor hukk:tah ha`ir).

Jer 52,28-30

(28) Dies ist das Volk, das Nebukadnezar weggeführt hat (Bäh haäm 'ashär häg:lah n:bukadrä'zzar): im siebenten Jahr 3023 Judäer (bish:nat-shäba` j:hudim sh:loshät 'alafim w:`äsrüm ush:loshah); (29) im achtzehnten Jahr des Nebukadnezar aber 832 Personen aus Jerusalem (bish:nat sh:monäh `äsreh lin:bukadrä'zzar mirushalaim näfäsh sh:monäh me'ot sh:loshim ush:najim); (30) und im dreiundzwanzigsten Jahr des Nebukadnezar führte Nebusaradan, der Oberste der Leibwache, 745 Personen aus Juda weg. Alle zusammen sind 4600 (bish:nat shalosh w:`äsrüm lin:bukadrä'zzar häg:la n:bußar'adan rabtabbachim j:hudim näfäsh sh:ba` me'ot 'arba`im wachamishshah kol-näfäsh 'arba`at 'alafim w:shesh me'ot).

Ez 40,1

Im fünfundzwanzigsten Jahr unserer Gefangenschaft, im Anfang des Jahres, am zehnten Tag des Monats, im vierzehnten Jahr, nachdem die Stadt eingenommen war (b:`äsrüm w:chamesh shanah l:galutenu b:ro'sh hashshanah bä`asor lachodäsh b:'arba` `äsreh shanah 'achad 'ashär hukk:tah ha`ir).

Ez 29,17

Und es begab sich im siebenundzwanzigsten Jahr am ersten Tag des ersten Monats (waj:hi b:`äsrüm washäba` shanah bari'shon b:'ächad lachodäsh), da geschah des HERRN Wort zu mir... (Nebukadnezar hat sein Heer hart vor Tyrus arbeiten lassen: Ägypten soll Lohn werden).

2Kön 25,27

Aber im siebenunddreißigsten Jahr der Gefangenschaft Jojachins (waj:hi bish:loshim washäba` shanah l:galut j:hojakin), des Königs von Juda, am siebenundzwanzigsten Tag des zwölften Monats (bish:nem `asar chodäsh b:`äsrüm w:shib`ah lachodäsh) erhöhte Evil-Merodach, der König von Babel, im Jahr seines Königtums

Jer 52,31

Aber im siebenunddreißigsten Jahr der Gefangenschaft Jojachins (waj:hi bish:loshim washäba` shanah l:galut j:hojakin), des Königs von Juda, am fünfundzwanzigsten Tag des zwölften Monats (bish:nem `asar chodäsh b:äsrüm wachamishshah lachodäsh) erhöhte Evil-Merodach, der König von Babel, im Jahr seines Königtums das Haupt Jojachins,

das Haupt Jojachins, des Königs von
Juda, aus dem Gefängnis (nasa'
'äwil m:rodak mäläk babäl bish:nat
mal:ko 'ät-ro'sh j:hojakin mäläk-
j:hudah mibbet kälä').

des Königs von Juda, und er führte ihn
aus dem Gefängnis (nasa' 'äwil m:rodak
mäläk babäl bish:nat mal:kuto 'ät-ro'sh
j:hojakin mäläk-j:hudah wajjoze' 'oto
mibbet hak:lu').

WILHELM LÜTGERT. EINE KLEINE EINFÜHRUNG IN LEBEN UND WERK EINES
VERGESSENEN THEOLOGEN⁺

Werner Neuer

Name und Werk Wilhelm Lütgerts sind heute weithin in Vergessenheit geraten: In den großen theologischen Nachschlagewerken "Die Religion in Geschichte und Gegenwart" und "Evangelisches Kirchenlexikon" beispielsweise findet sich kein Artikel über Lütgert¹, und die wenigsten Theologiestudenten dürften heute noch etwas mit dem Namen Lütgert verbinden können. Angesichts dieser Situation tun wir gut daran, den Lebenslauf und theologischen Werdegang des vergessenen Theologen zu skizzieren, zumal auch in älteren Nachschlagewerken nur spärliche Informationen über Lütgert weitergegeben werden und eine ausführliche biographische Würdigung bislang nicht greifbar ist.²

Wilhelm Lütgert wurde am 9. April 1867 in Heiligengrabe (Ostpriegnitz) als drittes von neun Kindern geboren. Sein Vater war Pfarrer und Direktor eines Mädcheninternates. Lütgert litt darunter, daß er schon früh die Geborgenheit des elterlichen Hauses verlassen mußte, um das Gymnasium besuchen zu können, zumal er an einer völlig entkirchlichten Schule unterrichtet wurde. Aber dank der entschieden christlichen Prägung, die er durch seine Familie empfing, wurde er nicht irre an der früh in ihm erwachten Berufung zum Studium der Theologie. Der Geist des Glaubens, der sein Elternhaus bestimmte, erwies sich als in jeder Hinsicht stärker als der Geist des Unglaubens, mit dem er an der Schule konfrontiert wurde.

Nach dem Abitur (1886) begann Lütgert mit dem Studium der evangelischen Theologie an der Universität Greifswald, deren

+

Der vorliegende Beitrag ist eine umgearbeitete, ergänzte, korrigierte und aktualisierte Fassung meiner Einführung in W. Lütgerts Schöpfung und Offenbarung. Eine Theologie des ersten Artikels, Giessen/Basel, ²1984, S. 3^{*}-16^{*}. Die Anregung zu dieser Umarbeitung verdanke ich meinem Freund Dozent Helmut Burkhardt/St. Chrischona.

theologische Fakultät zur damaligen Zeit eine Hochburg der positiven, biblisch orientierten Theologie war. Die beherrschende Gestalt der Fakultät, der inzwischen berühmt gewordene Professor für systematische Theologie, Hermann Cremer (1834-1903)³, zog sehr bald auch den jungen Studenten in seinen Bann. Es war zunächst nicht so sehr der theologische Lehrer Cremer, der Lütgert herausforderte, sondern der begnadete Prediger, der es verstand, die Studentenschaft seelsorgerlich anzusprechen. Lütgert berichtet als Siebzigjähriger, "daß der Eindruck seiner (Cremer's; W.N.) Predigt das Gewissen mächtig aufrüttelte. Sein Einfluß ging zunächst von der Kanzel aus."⁴ Theologisch faszinierte Lütgert an Hermann Cremer dessen "energische Konzentration auf die Glaubensfrage"⁵, auf die reformatorische Rechtfertigungslehre als Zentrum allen systematischen Fragens und Denkens. Es gab bei Cremer keinen Bruch zwischen seinen aufrüttelnden Predigten und seiner akademischen Lehrtätigkeit. Auch seine "neutestamentlichen und systematischen Vorlesungen stellten den Hörer in den Mittelpunkt des Evangeliums, unter das Wort von der Versöhnung, in den rechtfertigenden Glauben hinein".⁶ Durch Cremer festigte sich in Lütgert die ihn lebenslang bestimmende Überzeugung, daß alle Theologie zutiefst "im Dienste der Kirche und der Predigt" zu stehen hat.⁷

Im Jahre 1888 wechselte Lütgert an die Berliner Universität über. Er hörte dort den bedeutenden liberalen Theologen Adolf von Harnack (1851-1930), der gerade an die Berliner Fakultät berufen worden war. Dessen dogmengeschichtliche Vorlesung hat Lütgert wohl "gefesselt, aber nicht gewonnen".⁸ Keiner der Professoren, der damals ganz vom Liberalismus bestimmten Berliner theologischen Fakultät, hinterließ einen tieferen Eindruck auf ihn. Neben seinen theologischen Studien ging Lütgert in Berlin auch seinen historischen und ästhetischen Interessen nach: Er hörte den berühmten Historiker Treitschke (1834-1896) und besuchte gerne die Aufführungen der klassischen Tragödie im Deutschen Theater. Vor allem aber wurde er in Berlin massiv mit der sozialen Frage und der rapide voranschreitenden Entkirchlichung konfrontiert, die einen nachhaltigen Eindruck in ihm hinterließ. Er erkannte in der Reichshauptstadt, daß hinter der glänzenden wilhelminischen Fassade ein "Abgrund" lauerte, der Kirche und Staat gleichermaßen herausfordern mußte.⁹

Nach dem bestandenen Examen verließ Lütgert die Universität mit der festen, von Anfang an gehegten Absicht, in den praktischen Dienst der Kirche zu treten: "da wurde mir durch die Vermittlung eines Studienfreundes ... von Wohltätern, die mir nicht bekannt geworden sind, das Angebot gemacht, zu promovieren, und die Mittel dazu zur Verfügung gestellt."¹⁰

Diese überraschende Wendung der Dinge wurde dadurch unterstützt, daß Hermann Cremer, der längst die hohe Begabung des jungen Studenten erkannte hatte, Lütgert zur Promotion aufforderte.¹¹ Lütgert kehrte daher nach Greifswald zurück.

An der dortigen theologischen Fakultät war durch die 1888 erfolgte Berufung des Schweizer Neutestamentlers Adolf Schlatter (1852-1938) eine neue Situation eingetreten: Hermann Cremer, der Schlatters Berufung mit ganzem Einsatz gefördert hatte, erhielt durch Schlatter einen theologischen Mitarbeiter, mit dem er trotz mancher Verschiedenheit im theologischen Urteil durch eine tiefe, lebenslange Freundschaft verbunden blieb.¹² So verschieden die beiden Männer aufgrund ihrer unterschiedlichen nationalen, charakterlichen und konfessionellen Prägung waren, so eng waren sie im gemeinsamen Ziel verbunden, eine konsequente Schrifttheologie zu lehren, in welcher eine glaubhafte Anerkennung der Schriftautorität mit dem Ernstnehmen der Geschichtlichkeit der Bibel und einer sorgfältigen wissenschaftlichen Exegese verbunden ist. Cremers bedeutendste Leistung in dieser Hinsicht war sein "Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität"¹³, während Schlatter schon in seiner Greifswalder Zeit durch seine bahnbrechende Monographie "Der Glaube im Neuen Testament" (1885) sich einen Ruf als Exeget erworben hatte.¹⁴

Was Cremer durch die Berufung Schlatters erhofft hatte, trat ein: Es entstand eine fruchtbare Arbeitsgemeinschaft, die sich auf die ganze theologische Fakultät positiv auswirkte und Hörerscharen aus dem gesamten deutschsprachigen Raum (einschließlich der Schweiz) anzog, so daß man die Jahre 1888 bis 1893 (Schlatters Greifswalder Zeit) sicherlich als einen Höhepunkt der Geschichte der Greifswalder theologischen Fakultät bezeichnen kann. Genau in diese Zeit fiel Lütgerts Promotion und Habilitation. Für seinen weiteren theologischen Werdegang war die Begegnung

mit Adolf Schlatter von einschneidender Bedeutung: So sehr er nach seinem eigenen Urteil "durch die Theologie Cremers" die Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung als den "Mittelpunkt der theologischen Arbeit" erkannt hatte, so wenig befriedigte ihn die Einseitigkeit, mit der Cremer die Theologie als Lehre von der Erlösung verstand.¹⁵ Cremers berechtigte Konzentration auf die Heilsfrage empfand Lütgert zunehmend als Reduktion der Theologie, d.h. als christologisch-soteriologische Engführung, die der Weite des biblischen Offenbarungsverständnisses nicht ganz gerecht wird. In dieser Situation wurde ihm Schlatters systematisch-theologischer Ansatz eine wesentliche Hilfe, da Schlatter sowohl dogmatisch als auch philosophisch wesentlich über die Cremer bewegenden Fragestellungen hinausging. Schlatter las in Greifswald 1892/93 zum ersten Mal in seiner akademischen Lehrtätigkeit "Dogmatik".¹⁶ Wilhelm Lütgert war in Greifswald vermutlich derjenige, der Schlatters dogmatisches Denken mit seiner ungewöhnlich starken Betonung der Schöpfung als Offenbarung Gottes wie kein zweiter verstanden hat.¹⁷ Schlatter hat in seiner gesamten späteren Lehrtätigkeit jedenfalls keinen Theologen mehr gefunden, der mit solcher Konsequenz wie Lütgert seine dogmatischen Anliegen aufnahm und durch die eigene Forschungsarbeit weiterzuführen suchte. Lütgert wurde zeitlebens Schlatters Freund¹⁸ und "Schüler" - freilich nicht in dem epigonenhaften Sinne des Wortes, sondern in großer Freiheit, Originalität und Selbständigkeit. Lütgert schrieb 1932 in einem Brief zum achtzigsten Geburtstag Schlatters: "Mir selbst war Ihre Theologie eine...Befreiung von Cremer, durch die ich nicht verloren habe, was ich ihm verdanke. Denn mein Bedürfnis ging in der Richtung über ihn hinaus, in die Sie uns geführt haben."¹⁹ Diese Äußerung zeigt einerseits, daß Lütgert von Cremers Theologie bleibend geprägt wurde, sie macht aber andererseits deutlich, daß Schlatter Lütgerts theologischen Werdegang letztlich weit wirksamer bestimmt hat als Cremer. Lütgert hat zu Schlatters achtzigstem Geburtstag seinem Lehrer eine Würdigung zuteil werden lassen, die noch heute zu den besten Einführungen in Schlatters theologisches Denken zählt.²⁰

Nach Abschluß seiner Promotion in systematischer Theologie²¹ habilitierte sich Lütgert - im Alter von 25 Jahren! - 1892 in neu-

testamentlicher Exegese. Erst 20 Jahre später erhielt er in Halle die ersehnte Professur für systematische Theologie: "Spät - zu spät erreichte ich mein wissenschaftliches Ziel."²² Es mag vielleicht als erstaunlich empfunden werden, daß ein Mann mit so ausgeprägten systematischen Fähigkeiten wie Lütgert sich eine derart lange Zeit als Exeget betätigt. Man muß aber bedenken, daß zum einen Lütgerts systematische Arbeiten durch seine exegetischen Studien außerordentlich befruchtet wurden und daß er zum anderen seine Exegese sehr stark unter systematische Gesichtspunkte stellte. Seine exegetischen Studien sind nicht in erster Linie an den historischen, sondern vielmehr an den dogmatisch-ethischen Fragestellungen orientiert. Hermann Cremer stellte daher in einem Brief an Adolf Schlatter (vom 30.1.1898) fest: Lütgerts "Begabung für Exegese, und zwar für Exegese, welche Sie und ich begehren zu treiben, ist eine mehr und mehr sich als hervorragend herausstellende... Die Dogmatik liegt ihm so im Blut, daß er, sobald er dann muß, die (dogmatischen; W.N.) Sachen auch bewältigen wird, zumal er alle Exegese dogmatisch verwertet, ja dogmatisch betreibt."²³ Einen guten Eindruck von Lütgerts theologischer Exegese geben seine heute noch lesenswerten Abhandlungen "Die Johanneische Christologie"²⁴ und vor allem "Die Liebe im Neuen Testament"²⁵, die bis heute die einzige Gesamtdarstellung der Liebe im Neuen Testament aus der Feder eines evangelischen Exegeten geblieben ist.

Drei Jahre, nachdem Lütgert Privatdozent für Neues Testament geworden war, wurde er 1895 außerordentlicher Professor für Neues Testament. 1898 heiratete er die Mecklenburgerin Martha Sellschopp. In ihr fand er eine außerordentlich hilfreiche Ergänzung. Sie schenkte ihm sieben Kinder und wurde ihm in jeder Hinsicht eine treue, liebende Gefährtin. Wilhelm Lütgert hat großen Wert auf ein gutes Ehe- und Familienleben gelegt. Beispielsweise übernahm er von seinem Vater "den Grundsatz, den Abend von der Berufarbeit freizuhalten und der Familie zu widmen".²⁶ Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß durch seine glückliche Ehe und Familie nicht zuletzt auch sein theologisches Denken befruchtet wurde.²⁷

1901 wurde Lütgert als ordentlicher Professor für Neues Testament nach Halle berufen, wo er 11 Jahre Seite an Seite mit dem

großen Bibeltheologen Martin Kähler (1835-1912) lehrte. Lütgert fand während seiner exegetischen Lehrtätigkeit bestätigt, daß die einseitige Betonung des Sola fide bei seinem Lehrer Hermann Cremer einer Ergänzung bedarf durch die theologische Herausarbeitung der in der lutherischen Theologie häufig vernachlässigten Liebe als notwendiger Frucht des Glaubens. Das vorläufige Ergebnis seiner Forschungen war die bereits erwähnte, 1905 veröffentlichte Monographie "Die Liebe im Neuen Testament", durch die er gleichzeitig Schlatters bahnbrechende Darstellung "Der Glaube im Neuen Testament" wirksam ergänzte. Lütgerts auch sprachlich gut gelungene Untersuchung stellte insofern eine Pionierarbeit dar, als es bislang - jedenfalls im deutschsprachigen Raum - keine derartige Gesamtdarstellung der Liebe im Neuen Testament gab. Lütgerts Arbeit - die übrigens von Schlatter angeregt wurde²⁸ - beruhte auf der tiefen Überzeugung, daß eine wirklich evangelische, d.h. aus dem Evangelium erwachsene Theologie, sich nicht auf eine Theologie der Rechtfertigung aus Glauben beschränken darf, sondern zu einer "Theologie der Liebe" führen müsse.²⁹ Lütgert versuchte, diesem Grundanliegen seines theologischen Denkens in seinem letzten Werk, der 1938 posthum erschienenen "Ethik der Liebe" auch systematisch gerecht zu werden.³⁰ Es konnte nicht ausbleiben, daß er in diesem Zusammenhang auch in ein lebhaftes Gespräch mit katholischen Denkern wie Augustinus und Thomas von Aquin trat und von ihnen zu lernen bereit war.³¹ Ähnlich wie Schlatter war es ihm ein Anliegen, Engführungen protestantischer Theologie zu überwinden, ohne die grundlegenden reformatorischen Wahrheiten aufzugeben.³²

1912 erhielt Lütgert als Nachfolger Martin Käblers den lang ersehnten Lehrstuhl für Systematische Theologie. Seit 1906 hatte er begonnen, neben den exegetischen auch dogmatische Vorlesungen zu halten. Nun - nach Erreichen der systematischen Professur - konnte er an Adolf Schlatter schreiben: "Ich habe... die Empfindung, jetzt in meinem Element zu sein."³³ Abgesehen von wichtigen Vorträgen zu Fragen der systematischen Theologie³⁴ veröffentlichte er allerdings in den nächsten beiden Jahrzehnten noch keine größeren systematischen Arbeiten. Noch konzentrierte er sich ganz auf seine Vorlesungstätigkeit bzw. auf seine geschichtlichen

Studien: Neben seinen dogmatischen Vorlesungen hatte er im 1. Weltkrieg begonnen, einstündige Vorlesungen für Hörer aller Fakultäten im Auditorium maximum der Hallenser Universität zu halten. Seine geschichtlichen Studien befaßten sich vor allem mit der religiösen und geistigen Geschichte des 19. Jahrhunderts. Den Ertrag dieser Studien hat Lütgert in dem vierbändigen Werk "Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende"³⁵ zusammengefaßt. Die glänzend geschriebene Darstellung enthält eine Fülle von Material nicht nur zur Theologie- und Geistesgeschichte, sondern gerade auch zur Sozial- und Sittengeschichte Deutschlands. Treibendes Motiv Lütgerts bei diesen geschichtlichen Studien war die Erhellung der Frage: "Woher und wohin geht die religiöse Entwicklung des deutschen Volkes?"³⁶ Durch eine möglichst genaue, historisch fundierte, geistlich-theologische Standortbestimmung wollte Lütgert die Defizite erkennen, welche zur "religiösen Krisis der Gegenwart"³⁷ führten, um auf diese Weise die systematisch-theologischen Aufgaben der Gegenwart um so klarer bestimmen zu können. Aufgrund dieser geschichtlichen Studien kristallisierten sich für Lütgert vor allem zwei Aufgaben heraus, die er in seiner Berliner Zeit (1929-1938) zu lösen versuchte: Seine geschichtlichen Untersuchungen bestätigten ihn in der doppelten Überzeugung, daß die Tradition evangelischer Theologie zum einen unter einer ungenügenden theologischen Bewältigung der "Natur", also unter einer unbefriedigenden Schöpfungstheologie litt und zum anderen unter einer fehlenden oder mindestens unzureichenden Lehre von der Liebe.³⁸ Nur durch eine dem Evangelium gemäße Ethik der Liebe vermag die Theologie aber in Vollmacht dem entgegenzutreten, was er als tiefste Ursache der "religiösen Krisis" seiner Zeit empfand: der Auflösung christlicher Ethik und Sittlichkeit.³⁹

Die defizitäre Schöpfungstheologie im Protestantismus versuchte Lütgert durch seine monographische Studie "Schöpfung und Offenbarung" (1934) zu überwinden. Lütgerts "Schöpfung und Offenbarung" erschien in einer theologiegeschichtlich äußerst brisanten Situation: Das Erscheinungsjahr 1934 ist nicht nur durch die sich zuspitzende Kontroverse um das Verhältnis von Natur und Gnade zwischen K. Barth und E. Brunner gekennzeichnet⁴⁰, sondern vor allem durch die schroffe Auseinandersetzung zwischen den "Deutschen

Christen" und der zu jener Zeit stark von Karl Barth beeinflussten "Bekennenden Kirche". Auf der einen Seite versuchten die "Deutschen Christen" unter Berufung auf den ersten Glaubensartikel die christliche Theologie in eine die nationalsozialistische Machtergreifung bejahende, dem deutschen Nationalcharakter angeblich gemäße ("artgemäße") Form umzufunktionieren, auf der anderen Seite verwarf die "Bekennende Kirche" in der ersten These der Barmer Theologischen Erklärung "die falsche Lehre", als könne die Kirche neben "Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird", noch etwas anderes als Gottes Offenbarung anerkennen.⁴¹ So sehr auch Lütgert die Irrlehren der Deutschen Christen entschieden verwarf, so wenig konnte er einer These zustimmen, welche den Offenbarungsbegriff auf die Christusoffenbarung reduzierte und die Selbstbezeugung Gottes in seiner Schöpfung bestritt. Denn eine solche These stand seiner Auffassung nach nicht nur im ausdrücklichen Widerspruch zum Zeugnis der Heiligen Schrift, sondern auch zur Lehre der Reformatoren. In seiner Abhandlung "Schöpfung und Offenbarung" unternahm Lütgert den Versuch, die traditionelle kirchliche Lehre von der allgemeinen Offenbarung Gottes in der Schöpfung (revelatio generalis) in ihrer biblischen und religionsphilosophischen Berechtigung gegen ihre vehemente Bestreitung durch die Dialektische Theologie Barth'scher Prägung aufzuzeigen. Dabei ging es ihm keineswegs in erster Linie um ein Eingreifen in die durch die Irrlehren der Deutschen Christen provozierte theologische Diskussion, sondern um die Überwindung eines Defizits an Schöpfungstheologie, das seiner Überzeugung nach die evangelische Theologie seit Kants Bestreitung einer Erkennbarkeit Gottes aus der Weltwirklichkeit lähmt. Denn seiner Auffassung nach war die im 19. Jahrhundert (in der Ritschl-Schule) aufkommende und sich im 20. Jahrhundert (in der Dialektischen Theologie)⁴² fortsetzende Bestreitung einer erkennbaren Schöpfungsoffenbarung letztlich nicht biblisch-theologisch begründet, sondern auf den Einfluß Kants und dessen unbiblische Denkvoraussetzungen zurückzuführen.⁴³ Lütgert ging es wie seinem Lehrer Adolf Schlatter⁴⁴ darum, Kants Verneinung einer Erkennbarkeit Gottes aus der Wirklichkeit der Welt und die daraus resultierende Privatisierung und Subjektivierung der Gottesfrage zu überwinden und die gegenwärtig-

ge Wirklichkeit Gottes in der Welt als Schöpfung wieder theologisch ernsthaft zur Geltung zu bringen. Insofern ist das Eintreten für die Lehre von der Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung für Lütgert zutiefst ein Eintreten für die theologische Anerkennung der Realität Gottes in der Weltwirklichkeit von Natur, Menschsein und Geschichte. Wird im Gefolge von Kant die erkennbare Präsenz Gottes in seiner Schöpfung bestritten, dann entsteht nach Lütgert eine für die christliche Theologie nicht akzeptable Ausschaltung Gottes aus der Betrachtung von Natur und Geschichte und eine Zurückdrängung des Glaubens in die Innerlichkeit.⁴⁵ Wird dagegen die erkennbare Gegenwart Gottes in der Schöpfungswirklichkeit ernstgenommen, dann sind damit grundsätzlich jene Deformationen des christlichen Glaubens überwunden, die durch Weltflucht oder Weltverlust gekennzeichnet sind. Lütgerts Verteidigung der traditionellen Lehre von der Schöpfungsoffenbarung war keine bloße Wiederholung der dogmatischen Tradition, sondern durchaus verbunden mit sachlicher und begrifflicher Kritik an der Überlieferung. Die evangelische Theologie hat nach Lütgerts Überzeugung die Aufgabe, das reformatorische und nachreformatorische Erbe einer beständigen Korrektur und Weiterführung aufgrund einer vertieften Aneignung der Heiligen Schrift zu unterziehen.⁴⁶ Andererseits hat sie die Pflicht, vergessene oder vernachlässigte Wahrheiten des reformatorischen Erbes wieder in Erinnerung zu rufen. So machte Lütgert in "Schöpfung und Offenbarung" einerseits immer wieder aufmerksam auf jene Seiten der reformatorischen Theologie, die zu seiner Zeit in den Hintergrund zu geraten drohten⁴⁷, und andererseits bemühte er sich um eine Überwindung von mißverständlichen Aussagen der dogmatischen Überlieferung, die mit gewissem Recht in der neueren Theologie Kritik gefunden haben: Wenn beispielsweise in der altprotestantischen Orthodoxie im Anschluß an die mittelalterliche Scholastik natürliche und geoffenbarte Gotteserkenntnis, Vernunft und Offenbarung einander gegenübergestellt wurden⁴⁸, dann wurde dadurch dem Mißverständnis Vorschub geleistet, als ob der Mensch ohne Gottes Offenbarung allein durch die Fähigkeit seiner Vernunft Gott erkennen könne - eine Vorstellung, der Karl Barth mit Recht widersprochen hat.⁴⁹ Wilhelm Lütgert vermied in seiner Untersuchung jedes Mißverständnis dieser

Art, indem er immer wieder betonte, daß jede (auch die sog. "natürliche") Gotteserkenntnis nur durch Gottes Offenbarung, d.h. nur durch Gott selbst möglich ist.⁵⁰ Er sprach daher bewußt nicht - wie man es in der dogmatischen Tradition immer wieder getan hat - vom "Licht" der Vernunft (lumen rationis)⁵¹, denn eine solche Redeweise fördert das Mißverständnis, als ob der Mensch aufgrund des ihm gewährten "Lichtes" der Vernunft im eigenmächtigen Zugriff Gott zu erkennen vermag. Die Vernunft war für Lütgert nicht "Licht", sondern nur "Auge" bzw. "Ohr", das Gottes Selbstoffenbarung wahrnimmt bzw. vernimmt, sie war für ihn (im Unterschied zum Idealismus) kein produktives Vermögen, sondern bloßes "Organ des Empfangens".⁵² Wie sein Lehrer Schlatter⁵³ und vor diesem Baader⁵⁴ und Hamann, vertrat Lütgert das Konzept einer vernehmenden Vernunft, welche sowohl hinsichtlich des Erkenntnisvorgangs als auch hinsichtlich des Erkenntnisinhaltes ganz vom Objekt des Erkennens abhängig ist. Von daher war für ihn die Vorstellung absurd, als ob die menschliche Vernunft losgelöst von Gottes Selbstbezeugung Gott erkennen könne. In der Ablehnung einer derartigen "natürlichen Theologie" war Lütgert mit Barth ganz eins. Es ging Lütgert nicht um eine vom Menschen eigenmächtig entworfene "natürliche Theologie", sondern um das demütige Vernehmen von Gottes Selbstoffenbarung in der Schöpfung, wie sie seiner Überzeugung nach in Röm. 1,19ff und anderen neutestamentlichen Stellen klar bezeugt wird. Im Grunde wollte Lütgert den für die lutherische Christologie und Soteriologie grundlegenden Gedanken der Kondeszendenz (Herablassung) Gottes auch in der Schöpfungslehre zur Geltung bringen: So wie sich Gott in der Menschwerdung seines Sohnes in liebender Demut herabläßt, um den Menschen zu erlösen, so kommt er dem Menschen auch in der Schöpfung liebend entgegen, indem er sich ihm in den Werken der Schöpfung in seiner "ewigen Kraft und Gottheit" (Röm. 1,20) bezeugt! Nicht erst das Heilswerk, sondern schon die Schöpfung ist ein Werk der sich gnädig herablassenden und offenbarenden Liebe Gottes: "Weil Gott Geist und Liebe ist, so offenbart er sich, d.h. er öffnet sich der Welt, tritt aus sich heraus und gibt sich hin."⁵⁵ Nicht erst die Erlösung, sondern bereits die Schöpfung ist ein Akt der liebenden Selbsthingabe und Selbstbezeugung Gottes. Die kirchliche Lehre von der Schöpfungs-

offenbarung war daher für Lütgert nicht - wie man der "natürlichen Theologie" gerne vorwirft - eine ungebührliche Verherrlichung des Menschen und seiner Möglichkeiten, sondern ein Zeugnis der Herrlichkeit Gottes, der seine Schöpfung trotz des Sündenfalls nicht verlassen hat, sondern in liebender und den Menschen suchender Treue zu ihr steht, damit die Menschen "Gott suchen sollten, ob sie wohl ihn fühlen und finden möchten" (Apg. 17,27).

Es wäre verfehlt, wollte man Lütgert eine Verharmlosung des menschlichen Sünderseins vorwerfen. Lütgert war sich wohl bewußt, daß der Mensch auf Gottes Schöpfungsoffenbarung sehr ambivalent reagiert, daß er Gott nicht nur sucht, sondern auch vor ihm flieht, daß er nicht nur Verlangen nach Gott hat, sondern auch Angst vor ihm, daß es aufgrund der Schöpfungsoffenbarung beim Menschen nicht nur zur Bejahung, sondern trotz ihr auch zur Verneinung Gottes kommen kann.⁵⁶ Aber gerade die durch das Sündersein bedingte Abkehr des Menschen von Gott war für Lütgert ein Hinweis auf die Selbstbezeugung Gottes in der Schöpfung: "auch, was man flieht und fürchtet, das behandelt man als Wirklichkeit".⁵⁷ Die "Nötigung, sich mit der Welt nicht zufrieden zu geben, sondern über sie hinauszustreben"⁵⁸, ist für den Menschen auch dann unausrottbar, wenn er gegen Gott rebelliert. Das von Lütgert nicht abgeschwächte "Dahingegebensein" des Menschen an die Sünde (Röm. 1, 24.26.28) ändert nichts daran, daß der Mensch ein wesenhaft religiöses, d.h. auf Gott angelegtes Wesen ist. Diese Tatsache wollte Lütgert durch die für heutige Leser nicht mehr geläufigen Begriffe "religiöses Apriori", "religiöse Anlage" oder "Kreaturgefühl" zum Ausdruck bringen. So sehr der Mensch Sünder ist, so wenig hat er nach Lütgert aufgehört, von Gott geliebtes und zur persönlichen Gemeinschaft berufenes Ebenbild⁵⁹ Gottes zu sein.

Überblickt man Lütgerts Veröffentlichungen, so ist man erstaunt über die breite Streuung seiner exegetischen, historischen und systematischen Studien. Für Lütgert war die Breite seines Forschens und Fragens innerlich begründet: "Da für mich die Theologie der Kirche zu dienen hatte, so konnte ich nicht Spezialist werden, sondern nur Theologe. Exegetische, systematische und historische Arbeit mußten miteinander verbunden werden."⁶⁰ Es ist nicht verwunderlich, daß angesichts dieser geradezu programmati-

schen Breite in Lütgerts Schaffen manche Arbeit nicht mehr zur Ausführung kam, die er der Christenheit noch gerne vorgelegt hätte: Gerne hätte er seine exegetischen Studien in einer "Geschichte des apostolischen Zeitalters" abgerundet und seiner Theologie des 1. Artikels ("Schöpfung und Offenbarung") eine Theologie des 2. Artikels ("Christologie") folgen lassen.⁶¹ Aber der überraschend frühe Tod ließ ihm dazu keine Zeit mehr. Immerhin war es ihm noch vergönnt, seine "Ethik der Liebe" abzuschließen und damit jenem Anliegen zu dienen, das ihn ein Leben lang beschäftigt hatte: "Die Wiederherstellung des Liebesgebotes in der protestantischen Ethik"⁶². Leider fand auch dieses bedeutende Werk, das man als Vermächtnis Lütgerts ansehen darf, bis heute nicht die Beachtung, die es verdient.

Es wäre verfehlt, in Lütgert nur einen außergewöhnlich vielseitig gebildeten Gelehrten zu sehen. Die Liebe war für ihn nicht nur notwendiges Thema christlicher Theologie, sondern höchste Aufgabe des Jüngers Jesu und der Kirche Jesu Christi. So führte er nicht nur ein vorbildliches Familienleben und stand (wie H. Cremer und A. Schlatter) in Verbindung mit Friedrich von Bodelschwingh, dem "Apostel der Liebe"⁶³, sondern er bemühte sich auch in beispielhafter Weise um das innere und äußere Wohl seiner Studenten: In seinen schon in Greifswald regelmäßig stattfindenden "Offenen Abenden" waren die Studenten aller Fachrichtungen eingeladen, alle sie bewegenden Fragen mit Lütgert zu besprechen. In Halle richtete er nach dem 1. Weltkrieg die erste Mensa ein und kümmerte sich darüber hinaus um die Wohnungsvermittlung für die Studentenschaft. Als Ephorus der Hallischen Konvikte hatte er ohnehin für das innere und äußere Wohlergehen der studentischen Bewohner zu sorgen. Im Dritten Reich scheute er sich nicht, mit großer Uner-schrockenheit Stellung zu beziehen.⁶⁴ Wegen seiner kritischen Haltung wurde er bereits im Frühjahr 1935 vorzeitig und zwangsweise seines Dienstes enthoben und durfte von da an keine weiteren Vorlesungen mehr halten. 1936 wurden zwei Vorträge Lütgerts gegen die Deutsche Glaubensbewegung kurz vor der Veranstaltung von der Gestapo verboten. Seine Broschüre "Der Kampf der deutschen Christenheit mit den Schwarmgeistern", in denen er die verbotenen Vorträge dann veröffentlichte, wurde ein halbes Jahr nach Er-

scheinen beschlagnahmt. Ohne sich zur Dialektischen Theologie zu bekennen, der er u.a. die Reduktion des Offenbarungsbegriffs auf die Christusoffenbarung vorwarf, unterstützt er die "Bekennende Kirche" und nahm als Prüfer an deren (illegalen) Prüfungen teil. Lütgerts Briefe aus der Zeit des Nationalsozialismus an Adolf Schlatter, der - entgegen anderslautenden Gerüchten - wie Lütgert nie Nationalsozialist oder Deutscher Christ war⁶⁵, spiegeln seine tiefe Sorge um die weitere Zukunft des deutschen Volkes wider. Die Zuspitzung der internationalen Lage 1938, die Reichskristallnacht, den Ausbruch des 2. Weltkrieges hat er nicht mehr erlebt. Im Alter von 70 Jahren starb er am 21. Februar 1938 nach kurzer, schwerer Krankheit.

Es wäre an der Zeit, Lütgerts theologisches Lebenswerk der Vergessenheit zu entreißen, denn angesichts des gegenwärtig zu beobachtenden Verlustes der Wirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche⁶⁶, angesichts der durch die ökologische Krise neu in den Vordergrund des Interesses gerückten theologischen Bewältigung der Natur und angesichts der heute weitgehend einem bibelfremden Relativismus verfallenen protestantischen Ethik könnte Lütgerts biblischer systematischer Entwurf gerade der gegenwärtigen evangelischen Theologie wertvolle Impulse geben.

ANMERKUNGEN

- 1 Das Gleiche gilt für das jüngst erschienene, von W. Hürle herausgegebene "Theologenlexikon" (München 1987). Eine erfreuliche Ausnahme stellt das Evangelische Gemeindelexikon (hg. von E. Geldbach/H. Burkhardt/K. Heimbucher), Wuppertal 1978, dar, das auf S. 340 einen kleinen Artikel über Lütgert enthält.
- 2 Die folgende Nachzeichnung von Lütgerts theologischem Werdegang beruht auf dem Gedächtnisheft P. Althaus/G. Kittel/H. Strathmann, Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert zum Gedächtnis, BFChTh 40, Gütersloh 1938 (v.a. W. Lütgerts Antwort auf die Grußadresse zu seinem 70. Geburtstag, S. 48-55), auf dem unveröffentlichten Briefwechsel zwischen Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert (Nr. 421 u. 429 des Schlatter-Archivs, Gerokstr. 19, 7000 Stuttgart 1), auf einer biographischen Skizze von Pfr. M. Baltzer (in einer unveröffentlichten internen Festschrift des Wingolfs aus dem Jahre 1969) und auf mündlichen Mitteilungen von Herrn Bundesbahndirektor a.D. Rudolf Lütgert, einem Sohn Wilhelm Lütgerts, dem an dieser Stelle herzlich gedankt sei.
- 3 Zu der Person H. Cremers vgl. die Biographie von E. Cremer, Hermann Cremer. Ein Lebens- und Charakterbild, Gütersloh 1912; die von seinen Freunden und Schülern stammenden Nachrufe in: August Hermann Cremer, heimgegangen am

4. Oktober, bestattet am 8. Oktober 1903, Gedenkblätter, Gütersloh 1904; R. Stupperich, Hermann Cremers Wesen und Wirken, in: Vom biblischen Wort zur theologischen Erkenntnis, Hermann Cremers Briefe an Adolf Schlatter und Friedrich von Bodelschwingh (1893 bis 1903), hg. von R. Stupperich, Bethel 1954, S. 7-29, und H. Burkhardts Einführung zu H. Cremer, Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, Gießen/Basel 1983, S. X-XVII.
- 4 W. Lütgerts Antwort, a.a.O., S. 49.
- 5 W. Lütgerts Nachruf auf H. Cremer, S. 89, in: August Hermann Cremer, a.a.O., S. 82-93.
- 6 W. Lütgerts Antwort, a.a.O., S. 49.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd.
- 9 Ebd., S. 50
- 10 Ebd.
- 11 Vgl. E. Cremer, a.a.O., S. 143.
- 12 Vgl. K. Bornhäuser, Schlatter in Greifswald, S. 17f, in: J. Kühne (Hg.), Ein Vater in Christo. Erinnerungen an Adolf Schlatter, Berlin 1939, S. 16-20. Eine Frucht dieser Freundschaft war die 1897 erfolgte Gründung und Herausgabe der "Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" (BFChTh), die zu einer Erneuerung der evangelischen Theologie beitragen sollten.
- 13 Gotha ¹1867, ⁹1902.
- 14 Nach dem Urteil des Tübinger Neutestamentlers Peter Stuhlmacher (in seiner Einführung zur 6. Auflage des Buches, Stuttgart 1982) ist Schlatters Untersuchung in "ihrer systematischen Geschlossenheit und historischen Präzision ... bis heute unübertroffen" (S. VIII).
- 15 Vgl. Lütgerts Antwort, a.a.O., S. 51.
- 16 Im SS 1892 Dogmatik I und im WS 1892/93 Dogmatik II.
- 17 K. Bornhäuser bezeichnet Lütgert als denjenigen, "der schon damals Schlatter besonders gut verstand" (a.a.O., S. 19).
- 18 Der anschaulichste Beleg für die Freundschaft zwischen Lütgert und Schlatter ist der Briefwechsel zwischen den beiden Theologen, der 425 Briefe aus den Jahren 1893-1938 umfaßt (Schlatter-Archiv Nr. 421.429.928). Lütgert hat nach dem Tode Cremers (1903) dessen Stelle als Mitherausgeber der "Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" übernommen und gemeinsam mit Schlatter 35 Jahre lang die "Beiträge zur Förderung christlicher Theologie" herausgegeben.
- 19 Brief Lütgerts an Schlatter vom 14.8.1932, S. 3 (Schlatter-Archiv Nr. 429). Daß Lütgert nicht nur in seiner Greifswalder Zeit, sondern lebenslang von Schlatter befruchtet wurde, bezeugt er in einem Brief (vom 14.5.1937): "Sie haben mit gütigem Interesse und mit Nachsicht meine Arbeit über vierzig Jahre lang verfolgt und angeregt."
- 20 W. Lütgert, Adolf Schlatter als Theologe innerhalb des geistigen Lebens seiner Zeit, BFChTh 37 (1932).
- 21 W. Lütgert, Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluß Schleiermachers, Gütersloh 1892.

- 22 Zitiert nach dem in Anmerkung 19 angeführten Brief.
- 23 Zitiert nach der in Anmerkung 3 genannten Briefedition Vom biblischen Wort, a.a.O., S. 64.
- 24 Gütersloh ¹1899 und ²1916.
- 25 Leipzig 1905, 1987 neu aufgelegt und von mir mit einer Einführung versehen im Brunnen Verlag Giessen.
- 26 Lütgerts Antwort, a.a.O., S. 48.
- 27 Vgl. in dogmatischer Hinsicht seine außergewöhnlich stark akzentuierte Bejahung des Geschöpflich-Natürlichen und in ethischer Hinsicht z.B. seine Aufsätze "Ethik der Ehe" und "Sexuelle Pädagogik" (in: Reich Gottes und Weltgeschichte, Gütersloh 1928, S. 148-175) und die Ausführungen in seiner "Ethik der Liebe" (Gütersloh 1938) über "Liebe und Geschlecht" (S. 160-193).
- 28 Dies geht aus einem Brief Lütgerts an Schlatter (vom 14.5.1937, S. 1) hervor.
- 29 Vgl. Martha Lütgert im Vorwort zu Lütgerts Ethik der Liebe, S. V.
- 30 Vgl. auch das Schlußkapitel von Lütgerts Schöpfung und Offenbarung, "Gott ist Liebe", S. 375-398.
- 31 Vgl. zu Augustinus Ethik der Liebe 6.7.17.22ff.29.41ff.53f.56.57ff.94.121.148.162.167.218f.223 und zu Thomas ebd. 23.26.56.219.221ff.
- 32 Lütgert war - motiviert vom Hohepriesterlichen Gebet Jesu (Joh. 17) - in einer für seine Zeit erstaunlichen Weise an der Annäherung der Konfessionen und - als letztes Ziel - an der "Einheit der Christenheit" interessiert, die seiner Ansicht nach aber "schwerlich ohne harte Kämpfe" und "schwerlich ohne neue Christenverfolgungen" erreichbar ist. Vgl. dazu seinen Aufsatz Mission und Reich Gottes" S. 74f, in: W. Lütgert, "Reich Gottes und Weltgeschichte", Gütersloh 1928, S. 54-75 und "Schöpfung und Offenbarung", S. 237.
- 33 Brief Lütgerts an Schlatter (vom 10.8.1913), S. 2.
- 34 Vgl. die im Aufsatzband Reich Gottes und Weltgeschichte, Halle 1928, gesammelten Aufsätze zur Mission (S. 1-75), zum Antichristen (S. 95-110), zur Mystik (S. 110-128), zum Monismus (S. 129-135). u.a.
- 35 Gütersloh 1923-1930. Hildesheim 1967.
- 36 Lütgerts Antwort, a.a.O., S. 53.
- 37 Ebd.
- 38 Vgl. dazu ebd. S. 51 und 54.
- 39 Vgl. dazu Lütgerts tiefeschürfende Analyse "Die Auflösung der christlichen Ethik als Grund der religiösen Krisis der Gegenwart", in: W. Lütgert, Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung, Gütersloh 1936, S. 65-100.
- 40 Vgl. E. Brunner, Natur und Gnade. Zum Gespräch mit Karl Barth, Tübingen 1934, und K. Barth, Nein! Antwort an E. Brunner, Theologische Existenz heute, H. 7, München 1934.
- 41 Zitiert nach: Bekenntnisse der Kirche, Bekenntnistexte aus zwanzig Jahrhunderten (hg. v. H. Steubing), Wuppertal ²1977, S. 287.

- 42 Eine Ausnahme innerhalb der Dialektischen Theologie stellt allerdings E. Brunner dar, der nicht nur in Natur und Gnade (s. o. Anm. 40), sondern vor allem auch in Offenbarung und Vernunft, Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich 1941, mit Nachdruck für die Tatsache der Schöpfungsoffenbarung eintritt: "Wir lehren eine allgemeine oder Schöpfungsoffenbarung darum, weil die Heilige Schrift sie unmißverständlich lehrt... Indem wir das tun, bleiben wir in der allgemein kirchlichen und theologischen Tradition" (S. 60).
- 43 Vgl. Lütgert, Schöpfung und Offenbarung, a.a.O., S. 403.
- 44 Vgl. dazu A. Schlatter, Die philosophische Arbeit seit Cartesius, Gießen/Basel ⁵1981, S. 129-141; Das christliche Dogma, Stuttgart ²1923, S. 25-32. 51-58.89-104 und Briefe über das christliche Dogma, Gütersloh 1912, S. 7-35. Schlatters Kantkritik ist bisher noch nicht umfassend dargestellt worden. Eine solche Darstellung müßte einige unveröffentlichte Manuskripte aus Schlatters Nachlaß miteinbeziehen, z.B. Schlatters "Wesen und Quellen der Gotteserkenntnis" (Archiv-Nr. 191), "Geschichte der speculativen Theologie seit Cartesius" (Archiv-Nr. 183) und "Einführung in die Theologie Franz von Baaders" (Archiv-Nr. 185). Schlatters für diese Fragestellung besonders wichtiges Nachlaß-Manuskript "Metaphysik" (Archiv-Nr. 241) liegt neuerdings auch gedruckt vor: W. Neuer (Hg.), Adolf Schlatters Metaphysik, BZThK H.2 (1987).
- 45 Vgl. Lütgert, Schöpfung und Offenbarung, a.a.O., S. 11.
- 46 Vgl. ebd., S. VI und 6ff.
- 47 Vgl. S. 22.28f.135f u.a.
- 48 Vgl. dazu P. Althaus, Die christliche Wahrheit, Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh ⁸1972, S. 51.
- 49 Vgl. K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, II, 1, Zollikon ⁴1958, S. 142ff, 148ff. Die protestantische Orthodoxie war sich allerdings trotz der mißverständlichen begrifflichen Unterscheidung zwischen natürlicher und geoffenbarter Gotteserkenntnis bewußt, daß Gott der Urheber aller (auch der "natürlichen") Gotteserkenntnis ist. Vgl. dazu C.H. Ratschow, Gott existiert. Eine dogmatische Studie, Berlin 1966, S. 30-36.
- 50 Vgl. S. 54.79.135ff.229f. u.a.
- 51 Vgl. z.B. M. Luthers Redeweise vom "natürlich Licht der Vernunft" (WA XIX, S. 206) oder die berühmte Formulierung des ersten Vaticanums: "Deum... naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse" (H. Denzinger, A. Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Freiburg ³⁶1976, S. 588, Nr. 3004).
- 52 S. 79.
- 53 Vgl. A. Schlatter, Das christliche Dogma, a.a.O., S. 89-93 und Briefe über das christliche Dogma, a.a.O., S. 18-24.
- 54 Baader vertritt wie Schlatter und Lütgert die Überzeugung, daß "alles Erkennbare sich nur durch sich selbst erkennbar macht, sei es, daß es als ein sich selber wissendes (intelligentes) Wesen diese Manifestatio sui selber wirkt (sich selber ausspricht), sei es, daß das erkannte Wesen hierzu von einer Intelligenz bestimmt wird" (Sämtliche Werke VIII, Leipzig 1852, S. 360). Daraus folgt für Baader die Einsicht, daß es "Unverstand" sei, "Gott ohne Gott, d.i. ohne seinen Geist erkennen zu können" (ebd.).

- 55 Lütgert, Schöpfung und Offenbarung, S. 138.
- 56 Vgl. ebd., S. 77 und 156.
- 57 Ebd., S. 77.
- 58 Ebd., S. 78.
- 59 Zu Lütgerts These, daß der Mensch auch postlapsarisch nicht aufgehört hat, Gottes Ebenbild zu sein vgl. Schöpfung und Offenbarung, a.a.O., S. 69f.95. 101f.122.125.135.155.170.173.258.267.279.281f.284.293.392.
- 60 Lütgerts Antwort, a.a.O., S. 50.
- 61 Vgl. ebd., S. 51.
- 62 Vgl. Ethik der Liebe, S. VI.
- 63 Lütgert war des öfteren Referent auf der in Bethel stattfindenden "Theologischen Woche".
- 64 Die folgenden Fakten werden in Lütgerts Briefen an Schlatter aus den Jahren 1935-1937 geschildert.
- 65 Schlatters Distanz zu den Deutschen Christen bzw. zum nationalsozialistischen Totalitarismus geht nicht nur aus seinen im Nachlaß befindlichen Briefen (v.a. seinen Briefen an Sohn Theodor), sondern auch aus seinen Veröffentlichungen "die neue deutsche Art in der Kirche" (1933), "Wird der Jude über uns siegen?" (1935) und "Kennen wir Jesus?" (1937) hervor. Schlatters politische Position läßt sich eindeutig bestimmen: Er vertrat eine an christlichen Maßstäben orientierte Politik, wie sie Ende der Weimarer Zeit der von ihm öffentlich unterstützte "Christlich-soziale Volksdienst" zu verwirklichen suchte. Vgl. dazu A. Schlatter, Erlebtes, Berlin ⁵1929, S. 29f, P. Bausch, Lebenserinnerungen und Erkenntnisse eines schwäbischen Abgeordneten, Korntal o.J., S. 80f und 106f und K. Buchheim, Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland, München 1966, S. 385-392.
- 66 Vgl. z.B. K. Bockmühl, Atheismus in der Christenheit. Anfechtung und Überwindung. Erster Teil: Die Unwirklichkeit Gottes in Theologie und Kirche, Wuppertal 1969.

BERICHTE

HEILSUNIVERSALISMUS UND EWIGE VERDAMMNIS

Bericht von der Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) vom 11.-14.8.1986 in Wölmersen

Uwe Swarat

Die letztjährige Tagung der GeeT stand unter dem Thema "Moderner Universalismus und die Universalität des Evangeliums". Damit ist ein Problemkreis umschrieben, der besonders im Felde der Evangelisation und Weltmission eine enorme praktische Relevanz besitzt. Unter "Universalismus" versteht man normalerweise zweierlei: Einmal die Lehre, daß am Ende der Wege Gottes die Seligkeit aller Menschen, die Versöhnung des Alls stehe, sodann, aber auch die Überzeugung, daß keine Religion für sich allein absolute Wahrheit beanspruchen könne, sondern daß nur das Konzert aller lebendiger Glaubensweisen den Reichtum der Offenbarung erfassen lasse. Das evangelikale Evangelisations- und Missionsverständnis hat demgegenüber immer an der Unterscheidung von wahrer und falscher Religion und an der Absolutheit der biblischen Offenbarung festgehalten. Man war und ist davon überzeugt, daß die Verkündigung des Evangeliums den Menschen vor eine Entscheidung zwischen Himmel und Hölle stellt, eine Entscheidung, deren Konsequenz in Gnade und Gericht bis in die Ewigkeit reicht, nach dem Tode also nicht mehr rückgängig gemacht werden kann. Es nimmt nicht wunder, daß eine evangelikale Theologengemeinschaft sich durch den Universalismus herausgefordert sieht und zu prüfen sucht, ob die traditionellen Lehrmuster noch verantwortbar sind. Indem man das Stichwort "Moderner Universalismus" wählte, legte man das Schwerkraft auf den zweiten Aspekt des Begriffs, den religiösen und ideologischen Synkretismus. Das Thema spricht aber zugleich auch von der Universalität des Evangeliums, und darin drückt sich die richtige Erkenntnis aus, daß es im universalistischen Gedankengut Elemente gibt, die durchaus ihren Platz auch in einer biblisch begründeten Theologie haben. Es mußte also Aufgabe der Konferenz sein, zwischen gesundem und ungesundem Universalismus

zu unterscheiden. Dieses Ziel wurde, um es gleich vorweg zu nehmen, leider nicht in dem Maße erreicht, wie es möglich gewesen wäre.

Thematisch war die Konferenz in der Weise aufgebaut, daß das Universalismusproblem unter dem Gesichtspunkt der Offenbarungsfrage, der Soteriologie und der Ekklesiologie betrachtet wurde, wobei jeder dieser drei Themenbereiche sowohl durch ein mehr systematisch-theologisches als auch durch ein eher exegetisches Referat behandelt wurde. Nigel de S. Cameron (Edinburgh) sprach über "Universalism and the logic of revelation". Die "Logik von Offenbarung" besagt ihm zufolge, daß eine offenbarte Religion nur als ganze angenommen oder verworfen werden könne, daß die menschliche Vernunft also inkompetent sei, die Inhalte der Offenbarung im einzelnen zu kritisieren. Den Universalisten sei vorzuwerfen, daß sie die Autorität ihrer eigenen Vernunft an die Stelle der Schriftautorität setzten. Hier wurde also versucht, den Universalismus durch das protestantische Formalprinzip zu erledigen - leider ein nutzloses Unternehmen. Der biblizistische und fundamentalistische Universalismus, den es ja auch gibt (Allversöhnungslehre), wird durch diese Argumentation nicht im geringsten getroffen, und der bibelkritische Universalismus wird damit nur gebrandmarkt, nicht widerlegt. Überhaupt widerspricht es dem evangelischen Glaubensverständnis, Unterwerfung unter eine in ihrem Recht noch nicht verstandene Tradition zu fordern. Es ist die innerlich überführende Kraft der biblischen Wahrheit allein, die Irrlehrer überwindet; diese kommt aber nicht durch formales Pochen auf die Schrift, sondern nur durch materiale Diskussion des Schriftinhaltes zum Tragen. - Chrys C. Caragounis (Uppsala) beschäftigte sich in seinem Referat mit "Biblical aspects" göttlicher Offenbarung und untersuchte zunächst diejenigen Schriftstellen, die für eine allgemeine Gotteserkenntnis aus der Natur oder sogar für eine spezielle Offenbarung Gottes an alle Menschen zu sprechen scheinen. In beiden Fällen war sein Resultat negativ. An die Stelle einer gleichmäßigen Offenbarung Gottes an alle Menschen setzte Caragounis das biblische Zeugnis von Gottes Selbstoffenbarung in der Heilsgeschichte, wobei ihm besonders die Kontinuität und Kohärenz zwischen alt- und neutestamentlicher

Offenbarung wichtig war.

Die Beziehung des Universalismus zur Soteriologie behandelten Henri Blocher (Vaux-sur-Seine) und Peter Jones (Aix-en-Provence). Unter der Überschrift "The scope of redemption and modern theology" gab Blocher eine von sicherer Kenntnis zeugende Darstellung neuerer universalistischer Tendenzen (besonders bei Karl Barth und Jürgen Moltmann) und schlug als evangelikale Antwort die calvinistische Lehre von der bestimmten, "partikularen" Erwählung nur eines Teiles der Menschheit vor. Um der Gefahr zu entgehen, daß die Ewigkeit der Höllestrafen als Niederlage Gottes, Fortdauer der Sünde und damit als metaphysischer Dualismus verstanden wird, müßten wir Phil 2,10ff und Kol 1,20 so deuten, daß die Gottlosen schließlich ihre Gottlosigkeit selber verdammten, nichts anderes wünschen als ihre Bestrafung und so ebenfalls ein anbetendes Amen zu Gottes Urteil sprechen werden. Letzteres ist in der Tat eine respektable Lösung des Problems, läßt aber doch die Frage offen, welchen Sinn eine Unsterblichkeit der Verdammten haben könnte. Die Möglichkeit, daß "der zweite Tod, der feurige Pfuhl" (Offb 20,14; 21,8) nicht eine endlose Qual, sondern die endgültige Vernichtung aller Gottlosen bezeichnen könnte, hätte auf der Konferenz doch ernsthafter debattiert werden sollen. Daß jedenfalls die Lehre von dem auf die Erwählten beschränkten Gnadenwillen Gottes unbiblisch ist, hat Howard Marshall (Aberdeen) in der Abschlußandacht dankenswerterweise klar herausgestellt. Schade nur, daß dies nicht auch in der kritischen Diskussion von Blochers Referat expliziert wurde, entscheidet sich doch an diesem Punkt sehr wesentlich, ob das Evangelium nicht nur "anti-universalistisch", sondern auch wirklich universal ist. - Peter Jones legte ein Papier vor mit dem Titel "To save and to destroy - An aspect of the biblical teaching on hell and eternal life", in dem er sich zunächst um Widerlegung einiger biblisch-theologischer und exegetischer Argumente gegen die Existenz der Hölle bemühte und sodann den gesamtbiblischen Gebrauch von $\sigma\zeta\omega$ und $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\lambda\lambda\upsilon\mu\iota$ analysierte, um in ihm einen weiteren Nachweis dafür zu finden, daß die Bibel tatsächlich einen doppelten Ausgang der Geschichte lehrt.

Ihren Höhepunkt erreichte die Konferenz in den beiden abschließenden Referaten von Peter Beyerhaus (Tübingen) und Martin Gold-

smith (London). Prof. Beyerhaus sprach über "das biblische Verständnis der Kirche angesichts des modernen Universalismus". In den vom Genfer Weltkirchenrat rezipierten und geförderten Theologien der Säkularisation und des Dialogs mit anderen Religionen sah er die Auflösung der Kirche in einen "kosmopolitischen spirituellen Humanismus", der von der Vision eines innergeschichtlichen Universalismus der kommenden Weltgemeinschaft geleitet sei. Dagegen stellte er "das pneumatische Herausgehobensein der Kirche aus der Welt" und ihren Auftrag, das Reich Gottes nicht als irdisch-geschichtliche Größe, sondern als regnum gratiae durch Wort und Geist zu bauen. Ziel kirchlichen Strebens könne nicht die Vereinigung der Menschheit, sondern nur die Bewahrung der uns durch Christus gegebenen Einheit sein. Beyerhaus' scharfe Analyse der den Weltkirchenrat bestimmenden Gedanken, die sie in den Kontext der "satanisch inspirierten Einheitsideologie des antichristlichen Weltreiches" von Offb 17,13 stellte, verfehlte ihre Wirkung auf die Zuhörer nicht. Dennoch dominierte auch hier der negative Teil des Konferenzthemas; die wahre Universalität des Evangeliums kam kaum zum Ausdruck. - Letzteres geschah in nennenswertem Umfang nur in Goldsmiths exegetischem Referat "Universalism and universality". Hier wurde von einem judenchristlichen Theologen gezeigt, daß der Universalismus kein Problem der Kirche des NT gewesen ist, wohl aber die Universalität des Evangeliums und der Kirche, und daß die ntl. Schriften immer wieder diese Universalität betonen. In der anschließenden Diskussion gab es Rückfragen vor allem zu folgendem Punkt: Die Anwendung des Namens Immanuel auf Jesus in Mt 1,23 verstand Goldsmith als Beleg dafür, daß Jesus als Inkarnation nicht nur JHWHs, sondern auch Els, des Hohen Schöpfer-Gottes aller semitischen Stämme, zu verstehen sei. Die Universalität des Evangeliums beruhe eben darauf, daß alle Urformen der Religion einen Hohen Schöpfer-Gott, dem semitischen El entsprechend, kennen: "The one universal creator God can now be savingly known in Jesus of Nazareth."

Insgesamt litt die Konferenzarbeit jedoch nicht unerheblich daran, daß der positive Aspekt der Universalität des Evangeliums zuwenig behandelt und daher die Differenzierung zwischen begrün-

detem und unbegründetem Universalismus kaum geübt wurde. Die Mehrzahl der Referate und Diskussionsbeiträge lief auf eine scharfe Ablehnung der Universalismen alter und neuer Spielart hinaus, und keiner der Teilnehmer hat dem widersprechen wollen. Es fehlte also eine echte Problemstellung, die einen gemeinsamen Denkprozeß hätte in Gang setzen können; man bestätigte sich gegenseitig in dem, was man verurteilte. Dennoch war es immerhin bemerkenswert, daß die Überzeugung von der Absolutheit Christi als des einzigen Heilmittlers sowie die Lehre von der Hölle und der ewigen Verlorenheit der Ungläubigen auf dieser Theologentagung nicht wie oft andernorts übergangen oder als religiöser Fanatismus abgewiesen, sondern neu bekräftigt wurden. Wer danach fragt, wodurch sich die evangelikale Christenheit in ihrem Glauben und Dienst wie auch in ihrer Theologie bestimmen läßt, der wurde hier auf einen sehr wesentlichen Punkt hingewiesen. Ohne Christus gibt es keine Rettung aus Gottesferne und Verlorenheit. Diese Erkenntnis treibt die Gemeinde Jesu zur Verkündigung des Evangeliums an alle Völker. Sie hierin neu anzuspornen, dazu konnte die letztjährige GeeT-Konferenz durchaus dienen.

NEUES LEBEN IN DER CHRISTLICHEN PHILOSOPHIE AMERIKAS⁺

William L. Craig

In der anglo-amerikanischen Philosophie hat es eine kleinere Revolution gegeben, die tiefgreifende Folgen für die deutsche evangelische Theologie haben könnte. Ich beziehe mich auf das wiedererwachte Interesse für die Religionsphilosophie in der Tradition der analytischen Philosophie und auf das Wiederauftreten der christlichen Weltanschauung als einer intellektuell annehmbaren Alternative zum modernen Atheismus und Agnostizismus.

Um wirklich zu verstehen, was in der anglo-amerikanischen Philosophie vorgeht, braucht man einige Hintergrundinformationen. Religionsphilosophie in der Tradition der analytischen Philosophie ist nicht genau das gleiche wie die Religionsphilosophie der Theologie des europäischen Festlandes. Letztere läuft auf ein Philosophieren über das Phänomen der Religion hinaus, während man erstere besser einfach als religiöse Philosophie charakterisiert. Denker wie z.B. Descartes, Leibniz und Kant würde man als Leute bezeichnen, die religiöse Philosophie im zuerst genannten Prinzip praktizierten. Außerdem legt die analytische Philosophie - im Gegensatz zum Denken des Kontinents - viel Wert auf Klarheit und Bestimmtheit der Begriffe, auf logische Analyse und genaue Argumentation.

In der anglo-amerikanischen Philosophie werden die Methoden der analytischen Philosophie mit wachsenden Verfeinerungen auf die Ergebnisse der Religionsphilosophie angewandt, und zwar mit außerordentlich ermutigenden und aufregenden Resultaten. Um ein Beispiel aus einem Bereich zu geben, in dem ich gearbeitet habe: Die Anwendung der Methoden der analytischen Philosophie auf die Lehre von den Eigenschaften Gottes hat dramatische Ergebnisse gebracht, die Fragen betreffen, die von der zeitgenössischen europäisch-kontinentalen Theologie weitgehend unbeachtet blieben. In seinem kürzlich erschienenen Buch "Coherence of Theism" (Zusammenhänge des Theismus) kommentiert Richard Swinburne:

⁺ Übersetzung von Christoph Rösler (St. Chrischona)

"es ist eine der intellektuellen Tragödien unserer Zeit, daß, obwohl die Philosophie in den englischsprachigen Ländern einen hohen Standard in der Argumentation und in der Klarheit des Denkens erreicht hat, der Stil theologischer Schriften durch die Existenzphilosophie des Kontinents sehr stark beeinflußt wird. Diese aber, trotz ihrer beachtlichen anderen Vorzüge, ist gekennzeichnet durch einen ungenauen und nachlässigen Argumentationsstil. Wenn Argumentation eine Bedeutung für die Theologie hat, dann braucht die Theologie klare und strenge Argumentation. Dieser Umstand wurde von Thomas von Aquin und Duns Scotus, von Berkeley, Butler und Paley sehr gut erfaßt. Es ist höchste Zeit für die Theologie, zu ihrem Standard zurückzukehren."¹

Ich kann diese Bemerkungen Swinburnes nur mit Nachdruck bestätigen. Die europäisch-kontinentale Theologie hat weitgehend aufgehört, rational über das Wesen Gottes nachzudenken. Beispielhaft für diese Gleichgültigkeit ist die Tatsache, daß die RGG dem Artikel über die "Eigenschaften Gottes" nur 1 1/2 Seiten widmet und der Diskussion über die einzelnen Eigenschaften keinen einzigen Artikel einräumt. Im Gegensatz dazu sind in der analytischen Religionsphilosophie die Eigenschaften Gottes Gegenstand einer großen Anzahl philosophischer Analysen.² Um nur ein Beispiel zu geben: Einer der hervorragendsten Texte der analytischen Religionsphilosophie, den ich je gelesen habe, ist der Artikel "Maximal Power"³ von Thomas Flint und Alfred Freddoso mit ihrer Analyse und Verteidigung des logischen Zusammenhangs der viel diskutierten göttlichen Omnipotenz.

Was aber so aufregend ist an dieser zeitgenössischen anglo-amerikanischen Religionsphilosophie, ist nicht nur die Anwendung der analytischen Methoden auf Fragen, die heute weitgehend von den Theologen nicht beachtet werden, sondern die Tatsache, daß eine neue Generation von brillanten und meistens jungen, evangelikal-Philosophen herangewachsen ist, die diese Analyse zur Verteidigung des christlichen Glaubens anwendet. Einige der bekanntesten amerikanischen Philosophen sind bekennende Christen, die zur Verteidigung der biblischen Weltanschauung schreiben. Man denke zum Beispiel an Robert und Marilyn Adams von UCLA, George Mavrodes von der Michigan University, William Alston von

der Syracuse University und an viele andere. Kürzlich, bei einem Treffen der westlichen Abteilung der American Philosophical Association, bemerkte ich, daß die letzten drei Präsidenten dieser Abteilung christliche Philosophen waren, und ich war erstaunt über die Zahl der christlichen Philosophen, die anwesend waren - wie ein Philosoph von der University of Rhode Island formulierte: "Es scheint, als ob es fast wieder schick wäre, Christ zu sein!"

Tatsächlich, es ist so. Und zweifellos ist Alvin Plantinga der Mann, der am meisten zu diesem dramatischen Umschwung in der anglo-amerikanischen Philosophie beigetragen hat. Er wurde beschrieben als der bedeutendste Religions-Philosoph der Gegenwart⁴, und er hat sich zum prominentesten Philosophen Amerikas entwickelt. Als ein brillanter Metaphysiker und Logiker hat Plantinga neues Gebiet erschlossen in Bereichen wie dem der Rechtfertigung der religiösen Überzeugung, des Problems des Bösen und des ontologischen Gottesbeweises. Er erreichte seine große Bekanntheit, obwohl er nur Professor an einer kleinen christlichen Schule war, dem Calvin College. Er zog es vor, dort zu bleiben, obwohl er Angebote der angesehensten amerikanischen Universitäten hatte. Kürzlich wechselte er zur University of Notre Dame in Indiana. Dort hat er den Plan, ein christliches Graduiierungsprogramm in Philosophie aufzubauen. Eine Schar brillanter, junger christlicher Philosophen hat sich um Plantinga in Notre Dame gesammelt, wie z.B. Michael Loux, Thom Morris, Thomas Flint und Alfred Freddoso. Dieses bemerkenswerte Unternehmen stellt sicherlich die Spitze dessen dar, was zur Zeit in der christlichen Religionsphilosophie getan wird.

Plantinga selbst beschreibt den Wechsel in der anglo-amerikanischen Philosophieszene folgendermaßen:

"Zu dieser Zeit und in unserem Teil der Welt ist das Christentum in Bewegung. Viele Zeichen weisen in diese Richtung: Das Wachstum der christlichen Schulen, der seriösen, konservativen christlichen Denominationen, die Diskussion über das Gebet in den öffentlichen Schulen, die Kontroverse über Schöpfung und Evolution und anderes mehr. Es gibt auch gewichtige Hinweise für eine Bestätigung dieser Behauptung in der Philosophie. Vor 30 oder 35 Jahren war die öffentliche Stimmung der etablierten

Philosophie in der englischsprechenden Welt von einer nicht-christlichen Tendenz durchdrungen. Wenige etablierte Philosophen waren Christen, und noch weniger waren bereit, in der Öffentlichkeit zuzugeben, daß sie welche waren. Und noch einmal weniger dachten sie daran, daß ihr Christsein für ihre Praxis als Philosophen wirklich etwas bedeuten könnte. Die beliebteste Frage in der philosophischen Theologie jener Zeit war nicht, ob das Christentum oder der Theismus wahr sei. Statt dessen lautete die Frage, ob es überhaupt sinnvoll sei, zu sagen, daß da so eine Person wie Gott sei. Gemäß dem damals beherrschenden logischen Positivismus hat der Satz "es gibt so eine Person wie Gott" wörtlich keinen Sinn; er ist verschleierter Unsinn. Er kann nicht einmal einen Gedanken oder eine Behauptung ausdrücken. Die zentrale Frage war nicht, ob der Theismus wahr sei, sondern ob es überhaupt so etwas wie einen Theismus - eine wirkliche, tatsächliche Behauptung, die entweder wahr oder falsch ist - gibt. Aber die Lage hat sich geändert. Heute gibt es viel mehr Christen, und zwar unerschrockene Christen, in der professionellen amerikanischen Philosophie. So ist zum Beispiel die Gründung der Society for Christian Philosophers, einer Organisation, die der Gemeinschaft und dem Ideenaustausch unter christlichen Philosophen dient, ein Beweis und eine Folge dieses Wandels. Vor ungefähr sechs Jahren gegründet, ist sie nun eine blühende Organisation mit Regionaltreffen in allen Teilen des Landes. Ihre Mitglieder sind stark beteiligt in der professionellen amerikanischen Philosophie. So ist das Christentum in Bewegung in der Philosophie genauso wie in anderen Bereichen des intellektuellen Lebens."⁵

Die oben erwähnte Society of Christian Philosophers ist ein gutes Barometer für das Klima in der amerikanischen Philosophie. 1978 gegründet, ist die Gesellschaft auf über 800 Mitglieder angewachsen. Sie hält regionale Treffen und auch gemeinsame Konferenzen mit der American Philosophical Association (APA) und veröffentlicht ihre eigene Zeitschrift "Faith and Philosophy". Ihre gemeinsamen Treffen mit der APA sind die am besten besuchten Konferenzen irgendeiner philosophischen Gesellschaft, die sich gemeinsam mit der APA trifft. In dieser Gesellschaft sind

einige der herausragendsten amerikanischen Philosophen tätig. Obwohl diese nicht alle zu den Evangelikalern gehören, sind sie doch zumindest dem Namen nach Christen und versuchen, die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens zu verteidigen.

Eine der gesündesten und noch sehr jungen Entwicklungen, die meiner Ansicht nach in der Religionsphilosophie begonnen hat, ist das Eindringen der analytischen Philosophie noch weiter in den Fragen-Bereich der systematischen Theologie. Zum Beispiel wurde im Februar 1986 an der University of Notre Dame eine Forschungskonferenz zum Thema "Philosophie und christlicher Glaube" veranstaltet, bei der die Redner Inhalte der christlichen Lehre philosophisch angingen. So behandelten z.B. Richard Swinburne von der Oxford University das Thema "Die Erbsünde", Peter van Inwagen von Syracuse "Die Dreieinigkeit" und William Alston "Die Innewohnung des Heiligen Geistes" und so weiter. Diese neue Bewegung sollte von deutschen evangelikalern Theologen sehr genau beobachtet werden, denn sie werden dort, da bin ich sicher, anspruchsvolle Analysen aus biblischer Sicht finden, die sie in die Debatte in der deutschen Theologie einbringen können.⁶ Halten Sie Ausschau nach den Ergebnissen dieser Konferenz, die von der University of Notre Dame Press herausgegeben werden.

Auf einer breiteren Front verdient es die Vision und die Arbeit von zwei jungen Männern, Roy Varghese und Jeff Dalburt, erwähnt zu werden. Beide sind noch Studenten - der eine Katholik und der andere Protestant. Sie wurden durch Charles Maliks Aufforderung an zeitgenössische, evangelikale Denker bewegt, die Universität für Christus zurückzugewinnen. Roy Varghese ist ein Genie in Public Relations, während Jeff Dalburt sehr gute Verbindungen zu Geschäftsleuten in Texas hat. Zusammen war es ihnen möglich, 1983 in Dallas eine Konferenz zu organisieren, die das Thema "Die Hinwendung zum Theismus im zeitgenössischen Denken" hatte. Zu dieser Konferenz brachten sie Intellektuelle aus verschiedenen Fachbereichen aus der ganzen Welt zusammen. Diese Anstrengung war so erfolgreich, daß 1985 eine weitere Konferenz mit dem Thema "Christliche Herausforderung an die Universität" organisiert wurde. Dazu luden sie hervorragende, christliche und nichtchristliche Philosophen, Naturwissenschaftler, Soziologen, Psychologen

und biblische Gelehrte zu Podiumsgesprächen über wichtige Sachverhalte der christlichen Weltanschauung in ihren jeweiligen Disziplinen ein. Das Ergebnis dieser Konferenz war das christliche Magazin "Truth". Es will den Austausch und das Gespräch zwischen christlichen Intellektuellen über ihre verschiedenen Spezialgebiete hinweg fördern. Für 1986 ist eine dritte Konferenz über die Fragen nach dem historischen Jesus geplant. Roy Varghese und Jeff Dalburt sind besonders daran interessiert, deutsche Gelehrte zu finden, die daran teilnehmen werden. Eines der interessantesten Ergebnisse dieser Konferenzen ist so eine Art von Oekumene an der Wurzel, die sich zwischen konservativen Katholiken und evangelikalischen Intellektuellen entwickelt, die entdecken, daß sie vieles verbindet, was in der derzeitigen Debatte in Frage gestellt wird.

Dies sind nur einige der Zeichen des neuen Lebens in der christlichen Religionsphilosophie. Wahrscheinlich bleiben die meisten Philosophen Agnostiker oder Atheisten, aber eine neue Bewegung ist unterwegs. Eine junge Generation von christlichen Doktoranden der Philosophie wartet in der Reserve. Es ist meine Hoffnung, daß die evangelikalischen deutschen Theologen, die für eine Erneuerung der deutschen Theologie nach biblischen Maßstäben kämpfen, zur Kenntnis nehmen, was in der anglo-amerikanischen, analytischen Religionsphilosophie geschrieben wird, und einige ihrer Einsichten in die theologische Diskussion in Deutschland einbringen.

ANMERKUNGEN

- 1 Richard Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press, 1977), S. 7.
- 2 Siehe die Bibliographie bei William J. Wainwright, *Philosophy of Religion: an Annotated Bibliography of Twentieth Century Writings in English* (New York: Garland Publishing, 1978).
- 3 Thomas Flint and Alfred J. Freddoso, "Maximal Power", in *The Existence and Nature of God* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1973), S. 81-113.
- 4 James Tomberlin and Peter Van Inwagen, eds. *Alvin Plantinga, Profiles* (Dordrecht, Holland: D. Reidel, 1985), S. ix.
- 5 Alvin Plantinga, "Advice to Christian Philosophers", *Truth* 1 (1985): 13.
- 6 So sollte z.B. jeder Theologe, der meint, das Chalcedonense als widersprüchlich und irrational ansehen zu müssen, die Arbeit von Thomas Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1986) studieren.

BUCHINFORMATIONEN

- H.F. Bayer: I.H. Marshall, Biblische Inspiration.
- H.F. Bayer: E. Schnabel, Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel.
- H. Stadelmann: L.v. Padberg, Die Bibel - Grundlage für Glauben, Denken und Erkennen.
- F. Laubach: W. Beyer/J. Dreßler, Ein Leib sind wir in Christus.
- F. Laubach: D.M. Howard, The Dream that would not die.
- F. Laubach: J. Cochlovius, "Evangelische Allianz".
- L.v. Padberg: H. Hauzenberger, Einheit auf evangelischer Grundlage.
- L.v. Padberg: K. Wetzels, Theologische Kirchengeschichtsschreibung.

Marshall, I.H., Biblische Inspiration, Giessen, 1986; aus dem Englischen von J. Tertel, 141 S.

Schnabel, E., Inspiration und Offenbarung. Die Lehre vom Ursprung und Wesen der Bibel, Wuppertal, 1986, 264 S. (Druckfehler S. 192, Zeile 16 v.u.: "Unzial" anstatt "Unizial").

Vgl. folgende Rezensionen:

- D.A. Carson, JETS, 26, 1983, S. 354-367 (Marshall).
- J. Eber, IXOYE, 4, Mai 1987, S. 60-63 (Marshall/Schnabel).
- M. Schulte, Bibel und Gemeinde, 1, 1987, S. 110-111 (Schnabel).

H. Marshall erläutert in seinem abwägend geschriebenen Buch Biblische Inspiration (Engl., 1982) u.a. anhand des Beispiels von einem älteren Professor und einem jüngeren Dozenten, daß man intuitiv geneigt ist, dem erfahreneren Professor im Vergleich zu dem jungen Dozenten mehr zu vertrauen als umgekehrt. Die hier vorliegenden zwei Veröffentlichungen stammen je von einem Professor und einem Dozenten. Obwohl dieser Sachverhalt eine gewis-

se Bedeutung haben mag, sollen im folgenden die vorgelegten Arbeiten nach ihrer jeweiligen Argumentationsweise und Überzeugungskraft in Einzelfragen untersucht werden.

Während Marshall seinen Beitrag mit der Frage beginnt, was die "Bibel über sich selbst" sagt (22ff), bietet Schnabel im ersten Teil seines Buches einen hilfreichen Rückblick auf "die Lehre von der Inspiration in der Theologiegeschichte". Schnabel kommt zu dem Schluß, daß vor der Renaissance und Aufklärung die Verbalinspiration im Gegensatz zur später betonten Real- bzw. Personalinspiration allgemein vertreten wurde. Bevor er im zweiten Teil "die Lehre von der Inspiration nach der Heiligen Schrift" entfaltet, vermittelt er dem Leser einen klaren Einblick in sein weiteres methodisches Vorgehen.

Schnabel distanziert sich sowohl von einer rein phänomenologisch-induktiven Argumentationsweise (naiver Positivismus) als auch von einem "konfessionellen" oder "fideistischen" Ansatz, der deduktiv und dogmatisch von dem Faktum der "Offenbarungsautorität der Bibel als Wort Gottes" (108) ausgeht (vgl. z.B. C. Van Til). Schnabel will eine logisch konsistente, empirische Theorie aufstellen (Selbstaussage der Schrift) und diese sowohl induktiv (Wahrscheinlichkeitsbewertung; z.B. die Frage der Irrtümlichkeit der biblischen Aussagen) als auch deduktiv (Bewährung; d.h. das Wesen Gottes als Autor) bestätigen (108).

Wird Schnabel diesem anspruchsvollen Vorhaben gerecht? Diese Frage drängt sich besonders dort auf, wo Marshall hinsichtlich der Behauptung der geistes- (sprich: historischen) und naturwissenschaftlichen Irrtumslosigkeit verschiedener Aussagen der Bibel gewichtige Anfragen entgegenstellt.

Schnabel ist überzeugt, daß die Bibel nicht nur in Fragen des Glaubens und der Ethik vertrauenswürdige Autorität besitzt, sondern eben auch im Gesamtbereich wissenschaftlicher Evidenz. Gerade dies bezweifelt Marshall, indem er feststellt, daß die von Gott inspirierte Bibel lediglich in Fragen des Glaubens und der Ethik beansprucht, absolut vertrauenswürdige Autorität zu sein (vgl. Realinspiration).

Als Ausgangsbasis ihrer Argumentation nehmen beide Autoren den Begriff theopneustos in 2. Tim. 3,16. Schnabel gesteht ein, daß

2. Tim. 3,16 zwar betont, daß die Schrift göttlichen Ursprungs ist, aber daß sie "keine vollständige Inspirationslehre (entwirft) ... (sie) erklärt weder das Zueinander von göttlichem Ursprung und menschlicher Abfassung noch (explizit) die Konsequenzen des göttlichen Ursprungs der Schrift für deren Einzelaussagen. Weder 'Unfehlbarkeit' noch 'Irrtumslosigkeit' noch 'Urschriften' ... werden erwähnt (118-119; vgl. Marshall, 79). Beide Autoren sind somit auf andere Beweisgründe bzw. Argumentationsebenen angewiesen, wenn sie nun über die Aussage in 2. Tim. 3,16 hinaus eine Definition der Absicht Gottes bei der Inspiration der Bibel finden.

Marshall verweist bes. auf 2. Tim. 3,15, um zu betonen, daß Gott nie beabsichtige, irrtumslose Aussagen über den Bereich von Glaube und Ethik hinaus zu machen. Was Gott nicht beabsichtigt, sollen wir nicht fordern (78f). Trifft dies zu?

Schnabel ist in seiner Betonung der allumfassenden Vertrauenswürdigkeit der Schrift besonders auf folgende Beobachtung angewiesen: "Es ist unmöglich, graphē in einen theologisch-ethischen (geistlichen) und einen historisch-naturwissenschaftlichen (natürlichen) Bestandteil zu zerlegen" (119). Tatsächlich erweist sich dieses Argument als schwerwiegend, zumal Marshall selbst betont, wie eng z.B. Geschichte und Theologie in der Schrift verknüpft sind (73). Die Hauptabsicht der inspirierten Schrift ist zwar bei Marshall klar entfaltet, jedoch fragt sich, ob eine Trennung zwischen einem "geistlichen" und einem "natürlichen" Bereich dennoch sachgemäß durchführbar ist.

Mit ihren gewählten Termini 'unfehlbar' (infallible, Marshall) bzw. 'irrtumslos' (inerrant, Schnabel) gehen Marshall wie Schnabel über den Befund von 2. Tim. 3,16 hinaus. Hierbei geht es jedoch nicht mehr ausschließlich um den Anwendungsbereich der Inspiration (begrenzt: Marshall; umfassend für den "geistlichen" und "natürlichen" Bereich: Schnabel), sondern auch um die Genauigkeit der gegebenen Information. Marshall benutzt den Begriff "unfehlbar" einmal für die unüberzeugende Ansicht des begrenzten Anwendungsbereiches der Inspiration der Schrift und sagt zum anderen damit aus, daß Irrtümer in Bereichen außerhalb von Glaube und Ethik durchaus möglich, ja von Gott bewußt zugelassen worden

sind (79). Dadurch stellt sich Marshall dem detaillierten Befund in offener Weise, wogegen dies bei Schnabel vermißt wird: Gibt es Irrtümer in der Schrift (induktive Kritik), die somit die umfassende Inspiration der Schrift in Frage stellen würden, weil eben der "geistliche" und "natürliche" Bereich der Schrift nicht trennbar sind?

Marshall beläßt es erfreulicherweise nicht bei Allgemeinaussagen (vgl. jedoch Schnabel, 191ff), sondern präsentiert konkrete Beispiele, u.a. Apg. 5,36. Wenn es sich hier um einen Irrtum handeln sollte, so wäre die gesamte Argumentationsweise von Schnabel durch eine induktive Kritik neu zu hinterfragen (induktives Arbeiten soll ja nicht nur "bestätigen", sondern kann auch die These in Frage stellen, ja falsifizieren; pace Schnabel, 108; vgl. jedoch 175; Marshall, 102: "Wir dürfen Fakten, die unseren Theorien zuwiderlaufen, nicht verschleiern oder ignorieren").

Bleibt Marshall im Recht, daß es sich hier um einen tatsächlichen Irrtum handelt, so wäre seine These der "Irrtümlichkeit trotz Unfehlbarkeit der Absicht Gottes mit der Bibel" bekräftigt. Wir müßten jedoch gegen Marshall schließen, daß die Vertrauenswürdigkeit der Schrift auch hinsichtlich Glaube und Leben durch seine enge Verknüpfung z.B. mit der Profangeschichte grundsätzlich beeinträchtigt würde.

Das bekannte Problem in Apg. 5,36 liegt darin, daß Gamaliel (um 30-33 n.Chr.) auf einen Theudas hinzuweisen scheint, der bei Josephus (Ant. 20,97f bzw. XX, V.1f) ca. 13-16 Jahre später, unter dem Prokurator Cuspius Fadus einen Aufstand anführte. Zudem wird Theudas bei Lukas vor Judas dem Galiläer erwähnt. Josephus berichtet hingegen, daß zumindest die Söhne von Judas dem Galiläer nach Theudas auftraten. Der Josephustext kann am einfachsten so verstanden werden, daß die Folge Judas der Galiläer - Theudas - Söhne des Judas gemeint ist. Bruce (The Acts of The Apostles, 147) macht erstens geltend, daß der Name Theudas durchaus verbreitet war und zweitens, daß nach Jos.Ant. XVII.10.4 zahllose Aufstände nach dem Tod des Königs Herodes 4 v.Chr. stattfanden. Das könnte darauf hinweisen, daß Gamaliel einen anderen Theudas als Josephus meint (vgl. Marshall, Acts. 122!). Diese Annahme wird durch einen nicht voreilig abzulehnenden Hinweis von Origenes (Contr.Cels I.

57) bekräftigt.

Damit sind nicht alle Schwierigkeiten bezüglich Apg. 5,36 ausgeräumt. Jedoch wäre m.E. zuzugeben, daß sich Apg. 5,36 nicht als sicheres induktives Argument gegen die These einer irrumslosen Verbalinspiration umfassender Gültigkeit qualifiziert. Marshall betont natürlich, daß auch bei einer Lösung des Problems Apg. 5,36 sofort andere Probleme dessen Platz einnehmen könnten (vgl. 72f). Um aber ernsthaft induktiv zu prüfen, sollte bestimmt werden, wann eine Aussage als eindeutiger Irrtum identifiziert werden kann.

Der Bereich der Ungenauigkeit der Bibel auf verschiedenen Ebenen (vgl. Marshall, 68, 77; Schnabel, 177 und Chicago-Erklärung 1978 Artikel XIII) bedarf intensiverer Beschäftigung beider Autoren in der bekannten Akribie, Offenheit und Fairness Marshalls. Es wäre wünschenswert, wenn Schnabel anstatt seines z.T. apodiktischen Stils (vgl. z.B. 107, 169ff) den Leser allein durch die guten Argumente zu gewinnen beabsichtigte und den von Marshall u.a. angesprochenen Detailproblemen stärkeres Gewicht beigemessen hätte. Schnabel würde dadurch seinem guten Entwurf methodisch gesehen glaubwürdiger (induktive Korrektur!) gerecht werden.

Hans F. Bayer

Padberg, Lutz von: Die Bibel - Grundlage für Glauben, Denken und Erkennen: Prolegomena zu einer biblischen Erkenntnislehre. Wort + Wissen, 17, Neuhausen/Stuttgart: Hänssler, 1986, 169 Seiten, DM 11,80.

Zu den Basisaufgaben evangelikaler Theologie in einer neuheidnischen Umgebung gehört es, begründet und offensiv eine biblische Erkenntnistheorie darzulegen. Weithin hat sich die Theologie auf diesem Feld in die Defensive drängen lassen. Der anhaltende Streit um die 'Wissenschaftlichkeit' der Theologie und die Rechtmäßigkeit ihres Platzes an der Universität (vgl. E.L. Solte: Theologie an der Universität. München: 1971, S. 7-45; W. Thieme: Deutsches Hochschulrecht. Köln: 1986, S. 162ff) können als Symptom dafür gelten; und oft genug hat sich die Theologie ihre wissenschaftliche Anerkennung durch die Übernahme säkularer Denkansätze

ze erkaufte. Demgegenüber fordert Lutz von Padberg, Dozent für Historische Theologie und Philosophiegeschichte an der FTA Gießen und a.o. Professor in Heverlee/Leuven, eine biblisch begründete Wissenschaftsphilosophie, der es um ein alle Wissensbereiche umfassendes Denken unter der Autorität Gottes geht. Grundlage dieses Denkens ist die personale Beziehung zu Gott durch Christus und die Orientierung der Erkenntnis in allen Gebieten an seiner Offenbarung im biblischen Wort.

Von Padberg gliedert sein erkenntnistheoretisches Buch in vier Teile: A. Eine Einführung in den Problemhorizont (S. 18-23); B. einen Überblick über die Entwicklung des Erkenntnisbegriffs von der Antike bis in die Moderne (S. 24-76); C. Ausführungen zur Grundlegung einer biblischen Erkenntnistheorie (S. 77-115); und D. einige Hinweise zu praktischen Konsequenzen einer umfassenden biblischen Epistemologie (S. 116-119). Ein ausführlicher Anmerkungsteil (S. 120-159) mit eingehender Diskussion neuerer Literatur zum Thema sowie Literatur-, Sach-, Personen- und Bibelstellenregister (S. 159-169) beschließen den Band.

In dem geschichtlichen Teil (B.) werden die erkenntnistheoretischen Positionen verschiedener Epochen von der griechischen Antike bis ins 20. Jahrhundert hinein im einzelnen dargestellt, wobei den Auswirkungen dieser Entwicklung auf das moderne Denken in den verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen besondere Aufmerksamkeit zukommt. Die Verschiebungen im Kräftefeld von Glauben und Denken werden deutlich nachgezeichnet bis hin zur neuzeitlichen Trennung beider mit ihren krisenhaften Auswirkungen in einer Fülle von Theoriebildungen, endlosen Methodendiskussionen und der Unsicherheit des Erkennens überhaupt.

Grundfragen in der biblischen Erkenntnistheorie kommen im dritten Teil (C.) des Buches zur Sprache. Grundpostulat ist: "Für jede Erkenntnis ist die Christusbeziehung der eigentliche Angelpunkt, auch in der wissenschaftlichen Arbeit" (S. 77). Die Hinwendung zu Christus und die Gefangennahme jedes Gedankens unter den Gehorsam Christi (2. Kor. 10,5) ist allerdings mehr als nur der Wechsel eines Theorierahmenkonzepts (S. 78f). Gerade gegenüber der neuerlich viel diskutierten Übernahme des Paradigma-Schemas des kritischen Rationalismus für die Begründung der Theologie als

Wissenschaft gibt von Padberg zu bedenken: a. Wird biblisches Denken als ein Paradigma neben anderen dargestellt, wird es damit relativiert; b. unterwirft die Theologie um der Anerkennung ihrer Wissenschaftlichkeit willen ihren Erkenntnisgegenstand dem Falsifizierbarkeitspostulat, wird der Absolutheitsanspruch der Offenbarung über das Denken verkannt; c. schließlich geht es beim christozentrischen Denken auch nicht nur um die Übernahme eines neuen Theorierahmens, sondern um die ganzheitliche Erneuerung des Menschen einschließlich seines Denkens von Christus her.

Voraussetzungen biblischer Erkenntnistheorie sieht von Padberg a. in der Anerkennung der Begrenztheit menschlichen Denkens vor Gott, b. in der Beugung des Denkens vor Gottes Offenbarung in seinem Wort, c. in der Erkenntnis, daß der Mensch nicht autonom zu sehen ist, sondern nur von einer Relationenontologie her, wobei die entscheidende Relation die ('vertikale') des Menschen zu seinem Schöpfer ist, von wo aus sich dann auch alle 'horizontalen' Relationen des Menschen bestimmen; und d. in der vom Schöpfungsdenken ausgehenden Ganzheitlichkeit des biblischen Erkenntnisanspruchs (S. 81-86).

Grundzüge biblischer Erkenntnistheorie (S. 86-98) faßt der Autor in folgende fünf Leitsätze zusammen: 1. Sünde begrenzt Erkenntnis; 2. die Wiedergeburt eröffnet Erkenntnis; 3. der Glaube ermöglicht Erkenntnis; 4. geistgeleitete Erkenntnis vollzieht sich immer schrittweise; und 5. Erkennen ist Denken von Gott her. Ein Zitat vermag den Ansatz verdeutlichen: "Mit der Betonung der Wiedergeburt für das Denken ist der entscheidende Unterschied zwischen der biblischen und der philosophischen Erkenntnistheorie erreicht. Dem neuzeitlichen, subjektivistischen Denken ist das eigene Ich der axiomatische Ausgangspunkt für alle anderen Gewißheiten, dem biblischen Denken ist die Gottesgewißheit zentral, denn sie bildet die Voraussetzung des Denkens" (S. 91).

Der von Padberg herausgearbeitete Erkenntnisbegriff hat seine Bedeutung für die Formulierung einer biblischen Hermeneutik. Von Seiten der Epistemologie her erhält dabei der pietistische Grundsatz der 'theologia regenitorum' neue Denkanstöße. Zum anderen ist wichtig, daß hier nicht versucht wird, theologisches Denken durch Preisgabe ihrer Propria wissenschaftlich hoffähig zu ma-

chen oder durch den Rückzug auf innerlich-geistliche Werte dem Angriff säkularen Denkens zu entheben. Vielmehr wird offensiv der Totalitätsanspruch eines von der biblischen Offenbarung ausgehenden Denkens auf alle Wissensgebiete vertreten bis hin zu der Forderung einer bibeltreuen Universität, in der alle Fakultäten vertreten sind (S. 118).

Von Interesse wäre in diesem Zusammenhang sicher eine nähere Auseinandersetzung mit der christologisch-soteriologischen Engführung theologischen Denkens (z.B. E. Brunner) gewesen. Dieses Denken nimmt nur solche Bibelaussagen als normativ, die sich 'christologisch' begründen lassen. Kosmologische und historische Aussagen der Heiligen Schrift gelten als zeitbedingt und nicht zum normativen Christuszeugnis der Schrift gehörig. Solch einem Denken gegenüber, das sich schon durch von Padbergs Buchtitel: "Die Bibel - Grundlage für Glauben, Denken und Erkennen" provoziert fühlen muß, wäre noch stärker zu thematisieren, warum es theologisch unzulässig ist, statt der ganzen Bibel (tota scriptura) einen 'christologisch' begründeten 'Kanon' im Kanon als Erkenntnisnorm zu nehmen. Die weitergehende Frage, wie das Gott gegenüber gehorsame Denken die geglaubte Offenbarung im Wort im einzelnen zu verstehen und sachgemäß auszulegen hat, kann aus der epistemologischen Grundlagenbesinnung ausgeklammert und der theologischen Hermeneutik als Aufgabe gestellt werden.

Das Buch von Padberg, das sich bescheiden als "Prolegomena zu einer biblischen Erkenntnislehre" gibt, ist zweifellos eine grundlegend wichtige Neuerscheinung. Es eröffnet Perspektiven und lädt zur Weiterarbeit ein.

Helge Stadelmann

Beyer, Werner und Dreßler, Johannes. Ein Leib sind wir in Christus: Evangelisches Allianzwerk 1886-1986. Berlin/Ost: Union Verlag (VDB), 1986, 119 S., 20 Fotos.

Dies Buch will keine wissenschaftliche Arbeit sein, sondern dem interessierten Leser ein lebendiges Bild von der Entwicklung der Evangelischen Allianz in Deutschland, und besonders von ihrem bedeutendsten Sammelpunkt in Bad Blankenburg vermitteln. Beyer gibt

auf 60 Seiten einen Überblick über die Geschichte der Evangelischen Allianz von den Anfängen bis zur Gegenwart: die Gründung des Allianzhauses in Bad Blankenburg, die theologischen Auseinandersetzungen innerhalb der Allianz, die geistliche Ausstrahlung der Konferenzen über die Grenzen Deutschlands hinaus, die zunehmende Verwirrung in den politischen Fragestellungen am Ende der Weimarer Republik und im "Dritten Reich", Neubeginn der Allianzarbeit im geteilten Deutschland. Anna von Weling, Stifterin des Allianzhauses in Bad Blankenburg, gründete auch ein Waisenhaus und setzte für diese Kinder die Eröffnung einer Freien evangelischen Schule durch. Das war kein Zufall: Hier treffen wieder evangelistisch-missionarische Verantwortung und sozialpolitisches Handeln aufeinander.

Überall wird in den Ausführungen Beyers das gründliche Studium der historischen Quellen erkennbar. Dabei versteht es Beyer, Geschichte lebendig werden zu lassen, ohne in Schönfärberei zu verfallen. Wegen der wissenschaftlichen Sorgfalt, die die Herausgeber walten lassen, ist dies Buch eine wichtige Ergänzung zu E. Beyreuthers "Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland".

Der zweite Teil des Buches enthält Dokumentationen der 90. Allianz-Konferenz in Bad Blankenburg; außerdem unter der Überschrift "Das Komitee stellt sich vor" autobiographische Notizen der leitenden Brüder der Evangelischen Allianz in der DDR mit Eindrücken und Erfahrungen von den Allianz-Konferenzen. Auch das ist ein Stück lebendige Allianz.

Fritz Laubach

Howard, David M., The Dream that would not die: The Birth and Growth of the World Evangelical Fellowship 1846-1986. Exeter: Paternoster, 1986, 239 S.

Hier wird nicht nur ein kurzer Abriß der Geschichte der Allianz gegeben. In diesem Buch werden auch Perspektiven weltweiter Entwicklungen aufgezeigt. In der Darstellung und Bewertung der Londoner Gründungsversammlung 1846 kommt Howard zu gleichen Ergebnissen wie Hauzenberger (Einheit auf evangelischer Grundlage, 1986). Informativ wird die Entwicklung der evangelikalischen Bewegung

in den USA hin zum Fundamentalismus in der Auseinandersetzung mit den "Modernisten" und "Liberalen" und die Entstehung der "neuen evangelikalischen Bewegung" in der Mitte des Jhds. aufgezeigt. Es ist gut, von einem Evangelikalen aus den USA, der über fundiertes historisches Wissen und weltweite Informationen verfügt, eine Definition zu erhalten, was unter "Evangelikal" zu verstehen ist. Christen in aller Welt, die sich selbst als "Evangelikale" bezeichnen, sehen in den Glaubensaussagen der Basis der Evangelischen Allianz, wie sie durch 140 Jahre unverändert festgehalten wurden, den zutreffenden Ausdruck dessen, was ihrem Verständnis von biblischer Wahrheit entspricht. Im Gehorsam gegenüber der Autorität des biblischen Evangeliums, dem sie sich verpflichtet wissen, gehören für sie Ausbreitung des Evangeliums in Evangelisation und Mission und soziale Verantwortung zusammen. Mission war immer auch an der Lösung sozialer Probleme beteiligt.

Howard beschreibt den Beitrag der Evangelischen Allianz zum Leben der Kirchen. Sie ist im Lauf der Geschichte die erste Gemeinschaft von Christen aus unterschiedlichen Gemeinden, die eine klare Sicht von christlicher Einheit formulieren. Die Allianzgebetswoche hat stark auf das Leben der Kirchen eingewirkt (schon 1861 wurde sie in Indien durchgeführt). Vielen Christen wurde durch Gemeinschaft, Gebet und praktische Zusammenarbeit der Blick für die Weltmission geweitet. Gleich nach der Gründung der Evangelischen Allianz hat man die besondere Bedeutung christlicher Publikationen erkannt und sie gefördert. Die Evangelische Allianz hat Impulse für die Erweckungsbewegungen des 19. Jhd. gegeben. Von der Evangelischen Allianz wurde auch das erste mehrsprachige Gesangbuch herausgegeben.

Der weitaus größte Teil des Buches ist der Entwicklung der Weltweiten Evangelischen Allianz seit ihrer Gründung 1951 in Woudschoten/Niederlande gewidmet. Erfolge und Schwierigkeiten auf einem Weg von nun 35 Jahren, die Ausstrahlung der Weltkonferenzen (General Assemblies), die intensive Arbeit der Kommissionen, das alles wird sehr lebendig dargestellt - besonders bis ins Detail die Entwicklung seit Lausanne 1974.

Das Buch vermittelt den Evangelischen Allianzen im europäischen, speziell im deutschsprachigen Raum zwei wichtige Einsichten:

1) Innerhalb weniger Jahrzehnte hat sich das Schwergewicht geistlicher Entwicklungen von der Ersten in die Dritte Welt verlagert. Die zukunftsweisenden Geschehnisse im Leben der Gemeinde Jesu Christi ereignen sich nicht in Europa, sondern in anderen Kontinenten. Wir müssen von dort lernen. -

2) Evangelische Allianz vollzieht sich nicht nur unter Christen vor Ort, im bescheidenen, alltäglichen Umfeld; sicher dort auch, aber heute zuerst im Raum internationaler Gemeinschaft und Begegnungen - wie am Anfang in London 1846. Wir müssen über unsere nationalen Zäune hinwegsehen, die Gemeinschaft mit den Evangelikalen anderer Kontinente und Kulturen suchen, wenn wir nicht hinter der weltweiten, geistlichen Entwicklung hoffnungslos hinterherhinken wollen.

Fritz Laubach

Cochlovius, Joachim, "Evangelische Allianz". Theologische Realenzyklopädie, Bd. 10 (1982), S. 650ff.

Eine sorgfältige, von Sachkenntnis und ausgewogenem, theologischem Urteil geprägte Darstellung dessen, was Evangelische Allianz ist: Die Deutsche, Europäische und Weltweite Allianz sind von dem Bemühen getragen, über Lehrunterschiede hinweg die geistliche Einheit der Gläubigen und die Autorität der Bibel festzuhalten und in gemeinsamen Aktionen zur Geltung zu bringen.

Fritz Laubach

Hauzenberger, Hans, Einheit auf evangelischer Grundlage. Vom Werden und Wesen der Evangelischen Allianz. TVG Monographien und Studienbücher, Nr. 323. Gießen: Brunnen Verlag, und Zürich: Gotthelf Verlag, 1986, 513 Seiten, DM 48,--

Vom 19.8. bis zum 2.9.1846 fand in London die Gründungsversammlung der Evangelischen Allianz statt, deren Beschlüsse von 920 Teilnehmern aus etwa 50 verschiedenen evangelischen Denominationen gefaßt wurden. Obwohl die Allianzarbeit mit ihren Zweigen (World Evangelical Fellowship, Europäische Evangelische Allianz, Deutsche Evangelische Allianz) von zentraler Bedeutung für die

Entwicklung der Evangelikalen ist, hat ihre Frühgeschichte bislang noch nicht die ihr gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Es ist das Verdienst des Schweizer Pfarrers Hauzenberger, dies nun in einer sorgfältigen Berner Dissertation (bei Andreas Lindt) geleistet zu haben.

Kenntnisreich stellt er zunächst den zeitgeschichtlichen Hintergrund dar, zu dem auch die Kurzbiographien einiger 'Väter' der Evangelischen Allianz gehören. Mit subtiler Quellenkenntnis behandelt er sodann Werden und Wesen der Evangelischen Allianz. Den Kern von Hauzenbergers Werk bildet das umfängliche Kapitel 'Einheit auf evangelischer Grundlage - Versuch einer Bilanz' (S. 181-279), das er auch als Versuch betrachtet, den Begriff 'evangelikal' in damaliger Sicht zu verstehen. In ausgewogener Weise werden die Beschlüsse der Versammlung von 1846 dargestellt und bewertet. Der Leser kann sich dabei selbst von der Richtigkeit der Analysen des Verfassers überzeugen, hat er doch in einem umfangreichen Dokumentarteil (dessen Inhaltsverzeichnis leider die Seitenzahlen fehlen) die teilweise schwer zugänglichen Quellen seinem Buch beigegeben (S. 377-467). Hauzenberger unterstreicht den Wert der Evangelischen Allianz, die Vorbild für alle späteren Versuche sei, "ohne Aufopferung der Wahrheit die christliche Einheit zu bekennen, auch dort, wo noch nicht alle Unterschiede überwunden sind" (S. 270), versäumt es aber auch nicht, auf ungelöste Probleme hinzuweisen, so etwa die "Frontstellung zwischen extremen Vertretern der freikirchlichen Sicht und Vertretern der Staatskirche" (S. 271) und "die starke Betonung der Bedeutung und der Rechte des einzelnen" (S. 272). Mit einigen 'Thesen für ökumenisches Denken, Reden und Handeln' faßt er abschließend die Lehren zusammen, die sich aus der Geschichte der Frühzeit der Evangelischen Allianz ziehen lassen.

Ein sorgfältiger Anmerkungsteil (S. 283-373) sowie eine thematisch gegliederte Bibliographie (S. 478-513) belegen die Recherchen des Autors. (Das umfassende Literaturverzeichnis sollte noch ergänzt werden um Roger H. Martin, Evangelicals United: Ecumenical Stirrings in Pre-Victorian Britain, 1795-1830. Studies in Evangelicalism, 4. London: Scarecrow Press, 1983, und Joachim Cochlovius, "Evangelische Allianz", TRE X, 1982, S. 650-656).

Zwar ist das Buch detailliert gegliedert, Register wären gleichwohl hilfreich (vgl. auch die Hinweise von Fritz Laubach in *idea* spektrum Nr. 16, 1987, S. 17).

Insgesamt betrachtet hat Hauzenberger eine gelungene Darstellung vorgelegt, die jedem, der heute über den Weg der Evangelischen Allianz nachdenkt, wertvolle Dienste leisten kann.

Lutz v. Padberg

Wetzel, Klaus, Theologische Kirchengeschichtsschreibung im deutschen Protestantismus 1660-1760. TVG Monographien und Studienbücher, Nr. 310. Gießen - Basel: Brunnen Verlag, 1983. 591 Seiten, DM 46,--

Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist, so sollte man annehmen, die Entwicklung der christlichen Kirche. Was aber meint der Begriff 'christliche Kirche'? Nach welchen Kriterien kann 'Entwicklung' beurteilt werden? Ist Kirchengeschichte von Profangeschichte trennbar? Die Beantwortung dieser Fragen ist alles andere als einfach, wie ein Blick in die neuere theoretische Forschungsdiskussion zeigt. In dem von Raymond Kottje besorgten Sammelband 'Kirchengeschichte heute - Geschichtswissenschaft oder Theologie?' (Trier 1970) werden die differierenden Positionen etwa von Norbert Brox (*1935) und dem Nestor der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Hubert Jedin (1900-1980), vertreten. Für den Jüngeren ist Kirchengeschichte theologisch gegenstandslos, wenn der Sinn ihrer Beschreibung durch einen der Geschichte selbst entzogenen dogmatischen Kirchenbegriff definiert werde. Brox plädiert daher für das Beurteilungskriterium der Geschichtlichkeit: "Was damals in Jesus geschah, wie es zu verstehen und zu artikulieren sei und was es für die Menschen zu bedeuten habe, muß durch das Medium der Geschichte der Interpretation empfangen werden" (S. 57). Bleiben hier die theologischen Unterscheidungskriterien letztlich unscharf, so werden sie bei Hubert Jedin inkarnationstheologisch auf Jesus Christus als die "gottmenschliche Mitte", "die sich in der Kirche fortsetzt" (S. 34), zentriert. Für diesen traditionellen Standpunkt beruht der Charakter der Kirchengeschichte als geschichtlicher Größe "auf der Inkarnation

des Logos und auf dessen Eintritt in die menschliche Geschichte, vor allem aber darauf, daß Christus die Kirche als Gemeinschaft von Menschen ... unter Führung von Menschen ... gewollt und sie damit von menschlichem Handeln, aber auch von menschlicher Schwäche abhängig gemacht hat ... Aus dem Zusammenwirken dieses göttlichen Faktors mit dem menschlichen in Zeit und Raum entsteht die Kirchengeschichte" (Einleitung in die Kirchengeschichte, in: Handbuch der Kirchengeschichte, hg. von Hubert Jedin, Band 1: Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche, Freiburg - Basel - Wien 1962, ³1965, ND 1985, S. 1-55, Zitat S. 3). Schon an dieser Gegenüberstellung wird das Unbehagen deutlich, das den Kirchenhistorikern aus der Spannung zwischen der ganz selbstverständlich benutzten historischen Methode und dem Verständnis der Kirchengeschichte als Theologie erwächst. Um der drohenden theologischen Entleerung der Kirchengeschichte zu entgehen, versucht man, Weltgeschichte, Kirchengeschichte und Heilsgeschichte in eine meist recht subjektiv gefärbte Relation zu bringen (vgl. in dem zitierten Sammelband Heinrich Lutz, S. 75-94, der sich kritisch auseinandersetzt mit Peter Meinhold, Weltgeschichte - Kirchengeschichte - Heilsgeschichte, in: Saeculum 9, 1958, S. 261-288). Erwin Iserloh fordert, "den Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens" zu betrachten (in dem zitierten Sammelband S. 29), was ihm freilich den Vorwurf dogmatischer Deutung einträgt. Wolfhart Pannenberg sucht einen Ausweg über die Definition der Kirchengeschichte als "Religionsgeschichte des Christentums" (Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973, 1977, S. 395) und setzt Heilsgeschichte und Weltgeschichte gleich, wenn er universalhistorisch feststellt, daß "die Geschichte als ganze Gottes Offenbarung" sei (im Anschluß an Schleiermachers fünfte Rede über die Religion, 1799; siehe: Offenbarung als Geschichte, hg. von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1961, ⁵1982, S. 18; vgl. auch seine einschlägigen Aufsätze in: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, ³1979, bes. S. 22ff., 79ff., 91ff). Theologische Beurteilungskriterien entfalten damit, denn Pannenberg postuliert: "Eine Theologie der Geschichte kann heute nicht mehr von einer dogmatischen Behauptung der Wirklichkeit Gottes in dem einen oder anderen Sinne ausgehen,

um von daher den Gang der Geschichte zu deuten" (Wissenschaftstheorie, a.a.O., S. 401). Angesichts dieser Divergenzen bietet Gerhard Ebelings Vorschlag, 'Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift' (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge, Nr. 189, Tübingen 1947; jetzt in: Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Tradition [Kirche und Konfession, 7], Göttingen 1964, S. 9-27) zu betrachten, nur einen scheinbaren Ausweg, denn der auslegungsbetonte Charakter dieses Ansatzes provoziert sogleich die Frage nach dem Beurteilungsmaßstab. Wohl auch deshalb ist ein solches Unternehmen bislang nicht realisiert worden (vgl. Kurt-Victor Selge, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte, Darmstadt 1982, S. 1-25).

Das Dilemma der Kirchengeschichtsschreibung wird an diesen vielfältigen Verästelungen der Theoriediskussion deutlich ablesbar (faßbar wird dies besonders an dem zweiten Band von Peter Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie [Orbis Academicus, Band III, 5], Freiburg - München 1967). Betrachtet man die praktischen Ergebnisse, so scheint sich das berühmte Diktum von Ernst Troeltsch (1865-1923) zu bewahrheiten: "Die historische Methode, einmal auf die biblische Wissenschaft und auf die Kirchengeschichte angewandt, ist ein Sauerteig, der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden zersprengt" (Studien des rheinischen Predigervereins 1898; dann in: Ernst Troeltsch, Gesammelte Schriften II, Tübingen 1913, S. 729-753; Nachdruck in: Theologie als Wissenschaft, hg. von Gerhard Sauter [Theologische Bücherei, Band 43], München 1971, S. 105-127, Zitat S. 106). Denn trotz des neu erwachten Interesses an der Geschichte fristet die Kirchengeschichte ein Schatten-dasein und tritt nur durch das gelegentliche Stimulans bestimmter Anniversare an das Licht der Öffentlichkeit, auch dann freilich die Kirche als "eine rein irdische Erscheinung" betrachtend, denn alles andere "kann nur Sache des Glaubens sein, nicht der Wissenschaft" (Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte, Tübingen ¹⁶1981 [zuerst erschienen 1907-1909], S. III). Eines allerdings ist offenkundig: Gerade die zahlreichen, die Geschichte des Mittelalters behandelnden Neuerscheinungen konkretisieren, daß sich die Geschichte des Christentums allen Säkularisierungsprozessen

zum Trotz nicht aus dem Rahmen der allgemeinen Geschichte Europas herauslösen läßt (darauf hat bereits Pannenberg, Wissenschaftstheorie, a.a.O., S. 397 hingewiesen).

Die eingangs gestellte Frage, was Kirchengeschichte bedeute, ist also heute unbeantworteter denn je. Sollte diese relativ junge theologische Disziplin, die, sieht man einmal von den Werken der Alten Kirche und der kirchlichen Historiographie des Mittelalters ab, ihren Ursprung in den konfessionellen Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts hat, bereits am Ende sein? Eine Antwort kann nur über ein gleichsam metahistorisches Verfahren gewonnen werden, nämlich durch eine Diskussion der Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung, wobei sorgsam auf Umgestaltungen und Brüche im Verständnis der Kirchengeschichte geachtet werden müßte.

Eben dieser Aufgabe hat sich Klaus Wetzels mit seiner umfassenden Studie gestellt, die im Sommer 1982 vom Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg Universität Mainz als Dissertation angenommen wurde (Referent Gustav Adolf Benrath). In der theologiegeschichtlichen Abfolge der Epochen der Orthodoxie, des Pietismus und des Rationalismus in den Jahren von 1660 bis 1780 ortet er den entscheidenden Wandel in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung, den anhand der entsprechenden Lehrbücher und Monographien darzustellen er sich zum Ziel setzt. Den Rahmen bilden dementsprechend das 'Compendium Gothanum' (seit 1660) auf lutherischer sowie Georg Horns 'Historia Ecclesiastica' (1665) auf reformierter Seite und Johann Lorenz von Mosheims 'Institutionum Historiae Ecclesiasticae Antiquae et Recentioris Libri Quator' (1755). Mit stupendem Fleiß hat Wetzels dazu über 110 kirchengeschichtliche Werke von mehr als 70 Gelehrten erfaßt und ausgewertet, somit nahezu Vollständigkeit erreichend.

Johann Heinrich Hottingers (1620-1667) neunbändige 'Historia Ecclesiastica Novi Testamenti', Zürich 1651-1667, fiel wohl dem gewählten Zeitrahmen zum Opfer, erwähnt wird er S. 1, 23; nicht herangezogen wird Kaspar Sagittarius' (1643-1694) 'Introductio in historiam ecclesiasticam et singulas ejus partes', 1692 begonnen, 1718 postum herausgegeben, der freilich Historiker war und vor allem durch kirchengeschichtliche Territorialgeschichten hervortrat. Ferner hätte man anführen können den reformierten

Kirchenhistoriker Daniel Gerdes (1698-1765), der 1736-1765 in Groningen wirkte, besonders seine 'introductio in historiam Evangelii seculo XVI. passim per Europam renovati doctrinaeque reformatae', 1744-1752.

Die umfangreiche Quellenbasis macht Wetzels Buch zu einem Compendium der Kirchengeschichtsschreibung der fraglichen Epoche, zumal er sich um eine detaillierte Gliederung des Stoffes bemüht hat. Die orthodoxen Werke sind nach ihren Gattungen geordnet (Universalkirchengeschichtsschreibung, Epochendarstellungen, Tabellenwerke u.a.), während beim Pietismus inhaltliche Gesichtspunkte die Anordnung bestimmen (kirchlicher, kirchenkritisch-spiritualistischer, föderal-theologisch geprägter und eschatologisch orientierter Pietismus). Die Zeit des Rationalismus schließlich wird eher chronologisch abgehandelt. Dieser historische Hauptteil seines Buches charakterisiert die Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung anhand ihrer einzelnen Werke (S. 19-398). Der systematische Teil stellt nach den Kriterien 'Auswahl des Stoffes', 'Gliederung', 'Gang der Darstellung' und 'geschichtstheologische Deutung' die Entwicklung der Merkmale der Kirchengeschichtsschreibung dar (S. 399-441), wobei der Analyse der geschichtstheologischen Deutung besondere Beachtung zukommt. Sie ist für den Verf. der einzig sachgemäße Prüfstein kirchengeschichtlicher Arbeit, weshalb er abschließend alle Autoren der Zeitspanne 1660 bis 1760 erneut nach ihrer Stellung zur geschichtstheologischen Deutung befragt (S. 442-504). Ein knappes Resümee (S. 505-513) schließt die mit 2179 (!) Anmerkungen versehene Arbeit ab.

Die Bewältigung der ungeheueren Stofffülle hat nicht nur dem Autor gestalterische Probleme aufgegeben, sie verlangt auch dem Leser ein beträchtliches Maß an Geduld ab. Denn um zum eigentlichen Kern der Interpretation vorzudringen (S. 442ff), muß er zuvor die umfänglichen historischen Darstellungen bewältigen. Die oben skizzierte Anlage des Buches bringt es mit sich, daß gleichsam in konzentrischen Kreisen die herangezogenen Autoren immer wieder behandelt werden, was naturgemäß etliche Wiederholungen provoziert. Zugunsten einer strafferen Ordnung und einer stringenteren Gedankenführung wäre es vielleicht günstiger gewesen, die Arbeit in einen Katalogteil und einen Darstellungsteil zu tren-

nen. Ein nach einem bestimmten Raster einheitlich angelegter Katalog hätte das so etwas schwerfällig wirkende Buch erheblich entlasten können. Der interpretierenden Darstellung wäre es so möglich gewesen, die Beurteilungskriterien des Verf. entschiedener zu entfalten, historische und geschichtsphilosophische Einwirkungen auf die Kirchengeschichtsschreibung eingehender zu berücksichtigen und schließlich auch mutiger Folgerungen für die aktuelle theoretische Debatte um Sinn und Aufgabe der Kirchengeschichte anzumelden.

Es ist in diesem Rahmen ganz unmöglich, die viele Einzelbeobachtungen Wetzels zu den 70 behandelten Autoren zu diskutieren, etwa die besonders interessanten zu Philipp Jakob Spener (1635-1705; S. 22 und 132 wird er versehentlich in 'Johann Jakob' umbenannt), Gottfried Arnold (1666-1714) und Johann Lorenz von Mosheim (1693-1755). Wenden wir uns Wetzels Ergebnissen zu: Er konstatiert neben einem feststellbaren Gewinn an methodischem Vorgehen im Umgang mit dem kirchenhistorischen Stoff einen entscheidenden Verlust: "Die deutende Linienführung wie die geschichtstheologische Deutung überhaupt gingen der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung in Deutschland im Jahrhundert zwischen 1660 und 1760 verloren" (S. 505). Die Ursache hierfür entdeckt Wetzel in der Übernahme profan-historischer Methoden, deren Eignung für den besonderen Stoff der Kirchengeschichte von den entsprechenden Autoren nicht geprüft wurde. So verschwindet die Rede vom Handeln Gottes (und des Satans) allmählich aus den Beurteilungskriterien der Kirchenhistoriker.

Diese Umgestaltung vermag Wetzel an der Entwicklung der Kirchengeschichtsschreibung von der Orthodoxie über den Pietismus zum Rationalismus treffend und überzeugend darzustellen. Die orthodoxe Kirchengeschichtsschreibung steht zunächst ganz im Dienste der Auseinandersetzung um die wahre Kirche und die historische Legitimation der Reformation. In getreuem Anschluß an Luthers Spätschrift 'Wider Hans Worst' (1541, der 'Hanswurst' ist Herzog Heinrich IX., der Jüngere, von Braunschweig-Wolfenbüttel; WA 51, S. 469-572; Walch 17, Nr. 1436, Sp. 1311-1381) wird der Verfall der Kirche den Papisten angelastet, während die Reformatoren sie wieder hergestellt hätten und die Evangelischen

demzufolge in Übereinstimmung mit der Alten Kirche vor Konstantin stünden. Obschon die Orthodoxie an diesem Deutungsmuster festhielt, entfernte sie sich allmählich von der geschichtstheologischen Deutung. Dem Pietismus gelang es vor allem in der Zeit von 1693 bis 1700, die Frage nach Gottes Handeln in der Geschichte wieder in den Mittelpunkt zu stellen. Die Reformation war für ihn nicht der Endpunkt, denn weitere Reformen schienen vonnöten. Infolge rivalisierender Strömungen und individualisierender Tendenzen gelang es dem Pietismus jedoch nicht, eine allgemein anerkannte Deutung der Kirchengeschichte durchzusetzen. So vermochte alsbald der Rationalismus unter Verzicht auf die Frage nach dem Handeln Gottes eine rein profane Sicht der Kirchengeschichte in seinen Werken durchzusetzen.

Die Folgen dieser Wandlung sind eminent: "Von daher fehlt es der kirchenhistorischen Arbeit bis heute an den Kriterien für die geschichtstheologische Deutung, da das heute gebrauchte methodische Instrumentarium des Kirchenhistorikers im wesentlichen auf die Arbeit des theologischen Rationalismus zurückgeht" (S. 509). Die für die Theologie allgemein verhängnisvolle Konsequenz daraus ist: "Die Wahrheitsfrage im Sinne der Frage nach einer überweltlichen Wahrheit in der Geschichte ist abgewiesen oder beiseitegestellt zugunsten der Frage nach einer pragmatischen 'historischen' Wahrheit" (S. 503). Für die gegenwärtige Situation des Protestantismus hat das zu einer gänzlich unbiblichen Aufspaltung geführt: "Die heutige akademische Kirchengeschichtsschreibung hat ihre Wurzeln vor allem im theologischen Rationalismus, während die Rede vom Handeln Gottes in der Kirchengeschichte heute seine Heimat in einem theologischen Umfeld hat, das seine Wurzeln im Pietismus hat" (S. 509). Damit diese nicht subjektivistisch ausartet (wofür es genügend Beispiele gibt), bedarf es freilich eines Kriterienkataloges für die Rede vom Handeln Gottes in der Kirchengeschichte. Erste Hinweise dazu gibt Wetzell am Schluß seines Resümées: "Die Stellung der Heiligen Schrift im Sinne des 'sola scriptura', die Verkündigung des Evangeliums, die Rechtfertigungslehre als 'articulus stantis et cadentis ecclesiae', das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, Predigt und Lehre von Bekehrung und Wiedergeburt, den Auftrag zur Weltmission

und den Gehorsam diesem Auftrag gegenüber und die Frage des einzelnen Christen nach dem Willen Gottes für sein Leben" (S. 513; vgl. auch Klaus Wetzels, *Wie handelt Gott in der Geschichte?*, Gießen - Basel 1984).

Wetzels Buch schließt mit einem 'Schriftenverzeichnis' (S. 514-590), das zwar recht umfassend ist, dem man aber gleichwohl noch den einen oder anderen Titel hinzufügen könnte (z.B. zu S. 589 Erich Seeberg, "Gottfried Arnolds Anschauungen von der Geschichte", in: *Neue kirchliche Zeitschrift* 31, 1920, S. 337-358, und Kurt-Victor Selge, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*, Darmstadt 1982, der S. 18ff. zu ganz ähnlichen Ergebnissen wie Wetzels kommt). Das nicht immer konsequente Zitiersystem hätte eine Erläuterung verdient. Denn so bleibt etwa unklar, welche Titel nur in den Anmerkungen und welche auch im Literaturverzeichnis stehen. Auch könnte man sich bei einem Werk solcher Stofffülle ausführlichere Register (S. 591) vorstellen.

Klaus Wetzels Buch stellt einen wichtigen Beitrag zur Erforschung jener epochalen Wandlungen dar, die den Protestantismus in der Gegenwart mehr und mehr zu einem gesellschaftlichen Randphänomen verkümmern lassen. Welche Folgerungen ergeben sich nun daraus? Eine Theologie, die sein Buch als "Zeichen ehrlichen Willens einer zweiten Erweckungsbewegung" abqualifiziert und wissenschaftlich nicht gelten lassen will (so Johannes Wallmann, in: *Theologische Literaturzeitung* 109, 1984, Sp. 899-902, Zitat Sp. 902), kann die kritische Sicht ihrer Grundlagen nach ihrem Selbstverständnis nur mit Ablehnung quittieren. Wie berechtigt freilich Wetzels Analyse ist, zeigt unsere knappe Skizzierung der kirchengeschichtstheoretischen Debatte. Meines Erachtens könnte Wetzels Buch einen doppelten Anstoß geben: Zum einen sollte das Spannungsfeld von Weltgeschichte, Kirchengeschichte und Heilsgeschichte zu einem Forschungsprojekt biblisch fundierter Wissenschaft erhoben werden. Vielversprechende Ansätze bieten dazu bereits die von Helge Stadelmann herausgegebenen Sammelbände 'Epochen der Heilsgeschichte. Beiträge zur Förderung heilsgeschichtlicher Theologie' (Wuppertal 1984) und 'Glaube und Geschichte. Heilsgeschichte als Thema der Theologie' (TVG Monographien und Studienbücher, Nr. 322, Gießen - Basel - Wuppertal

1986). Mehr als bisher müßte dazu auch das Gespräch mit der Geschichtsphilosophie gesucht werden, wobei an die Arbeiten von Helmut Thielicke (Geschichte und Existenz. Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie, Gütersloh 1935, ³1985) und Felix Flückiger (Theologie der Geschichte. Die biblische Rede von Gott und die neuere Geschichtstheologie, Wuppertal 1970) ebenso angeknüpft werden kann wie an Studien aus dem englischen Sprachraum (siehe etwa John W. Montgomery, Where ist History Going?, Grand Rapids 1969, in deutscher Übersetzung: Weltgeschichte wohin?, Neuhausen-Stuttgart 1977; Ronald H. Nash, Christian Faith and Historical Understanding, Grand Rapids 1984, und George Marsden - Frank Roberts [Ed.], A Christian View of History?, Grand Rapids 1975). Auch die Philosophiegeschichte wäre dabei zu berücksichtigen, insbesondere die Erkenntnistheorie (vgl. Cornelius van Til, A Christian Theory of Knowledge, Phillipsburg 1969; A. Keizer, Wetenschap in bijbels licht. Handleiding voor de Grondslagen van wijsbegeerte en vakwetenschap, Amsterdam 1986, und Heinzpeter Hempelmann, "'... keine ewigen Wahrheiten, als unaufhörlich zeitliche...' Hamanns Kontroverse mit Kant über Sprache und Vernunft", in: Theologische Beiträge 18, 1987, S. 5-33). Wird Heilsgeschichte als das Handeln Gottes in der Weltgeschichte verstanden, das von der in der Bibel bezeugten Offenbarung Gottes her erkennbar wird, dann kommt der Kirchengeschichte in diesem Forschungsprojekt eine besondere Bedeutung zu. Pannenberg ist zuzustimmen, wenn er betont: "Die Kirchengeschichte ist wie keine andere historische Disziplin (mit) der Frage nach der Relevanz der religiösen Thematik für das Geschichtsverständnis konfrontiert. Denn ihr Thema ist die Geschichte einer Religion, die durch den Glauben an einen in der Geschichte handelnden Gott konstituiert ist" (Wissenschaftstheorie, a.a.O., S. 398). Die Berechtigung der Kirchengeschichte im Kanon der theologischen Disziplinen hängt geradezu davon ab, daß sie ihr Selbstverständnis als Geschichtsschreibung unter der Frage nach Gottes Handeln begründet. Alles andere wäre ein Präjudiz gegen die historische Wirklichkeit Gottes und die Faktizität seines Wirkens. Genau auf diesen Punkt, der freilich entscheidend ist, macht Wetzels Arbeit aufmerksam. Sie regt dazu an, Sinn und Auf-

gabe der Kirchengeschichte, die mehr ist als eine Hilfswissenschaft, in dem genannten Spannungsfeld neu zu bedenken (vgl. Thomas V. Taylor, "Church History Revisited, in: Interpretation & History. Essays in Honor of Allan A. MacRae, ed. by R. Laird Harris, Swee-Hwa Quek, J. Robert Vannoy, Singapore 1986, S. 253-271).

Zum anderen stellt sich nach der Lektüre von Wetzels Buch die Frage, warum sich die deutschen Evangelikalen auf dem Felde der wissenschaftlichen Kirchengeschichtsschreibung so nachhaltig haben das Heft aus der Hand nehmen lassen. Zwar finden sich einige Arbeiten zur Geschichte einzelner Glaubenswerke, man hat aber offensichtlich nicht den Mut zu umfassender Kirchengeschichtsschreibung mit biblisch fundierter geschichtstheologischer Deutung (die vorhandenen Ausnahmen sind nicht überzeugend, z.B. Otto Riecker, Kirche und Christen im Wandel der Zeit. Folgerungen und Perspektiven [Telos-Bücher, Nr. 4026], Neuhausen-Stuttgart 1984). Viele der gegenwärtigen Auseinandersetzungen unter Christen ließen sich vielleicht verhindern, wäre der Gang der Kirchengeschichte bekannter. Dazu ist es allerdings erforderlich, Kirchengeschichte in interessanter und anregender Weise zu erzählen. Gerade dieses Bemühen um erzählende Darstellung macht den Erfolg mancher neuerer Arbeiten aus dem Bereich der Profangeschichte aus. Für die Kirchengeschichtsschreibung könnten in dieser Hinsicht manche englischsprachigen Werke Anregungen geben, so etwa die Studien von Jeremy C. Jackson (No Other Foundation. The Church Through Twenty Centuries, Westchester 1980, ²1984) und von Bruce L. Shelley (Church History in Plain Language, Waco 1982). Vielleicht gibt Wetzels Buch den Anstoß dazu, diese Lücke auszufüllen.

Lutz v. Padberg

Der Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT) ist ein Arbeitskreis der Deutschen Evangelischen Allianz. Er ist korporativ Mitglied in der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) und arbeitet eng zusammen mit der Theologischen Kommission der Weltweiten Evangelischen Allianz (WEF). Sein Ziel ist die Förderung schriftgemäßer Theologie in Forschung und Lehre.

Arbeitsschwerpunkte sind:

Theologische Studienkonferenzen - Druckkostenzuschüsse zur Veröffentlichung schriftgemäßer wissenschaftlich-theologischer Arbeiten - Stipendien für Doktoranden und Habilitanden - Förderung des Austausches unter evangelikalischen Theologen.

Der Vorstand des AfeT:

Dozent Pfr. Helmut Burkhardt, Grenzach (Vorsitzender); Theol. Referent Heinzpeter Hempelmann MA, Bonn; Dozent P. Siegfried Liebschner, Elmshorn (stellv. Vorsitzender); Rektor Dr. Gerhard Maier, Tübingen (stellv. Vorsitzender); Bundesdirektor P. Manfred Otto, Bad Homburg v.d.H.; Dozent Dr. Helge Stadelmann, Gießen (Schriftführer); Studienleiter Pfr. Claus-Dieter Stoll, Tübingen.

Kontaktadresse:

Gempenblick 12, 7889 Grenzach-Wyhlen 1, Tel. 07624/6503

Autoren von Band 1/1987 des "Jahrbuchs für evangelikale Theologie":

Doz. Pfr. Helmut Burkhardt, Gempenblick 12, 7889 Grenzach-Wyhlen 1;

Doz. P. Siegfried Liebschner, Heidmühlenweg 169, 2200 Elmshorn;

Rektor Pfr. Dr. Gerhard Maier, Denzenberghalde 3, 7400 Tübingen;

Doz. Martin Goldsmith, All Nations' College, Easneye, Ware, Herts., SG1 28LX, England;

Studienleiter Pfr. Claus-Dieter Stoll, Steinlachallee 40, 7400 Tübingen;

Vikar Dr. Werner Neuer, Bachstr. 87, 7413 Gomaringen;

Uwe Swarat, Martin-Luther-Str. 12, 5600 Wuppertal 2;

Prof. Dr. Dr. William L. Craig, Westmont College, 955 La Paz Road, Santa Barbara, California 93108-1099

Dr. Hans F. Bayer, Franzenburg 43, 6330 Wetzlar-Blankenfeld

Dr. Fritz Laubach, Am Martengehölz 17, 2000 Hamburg 61

Prof. Dr. Lutz v. Padberg, Krüzkamp 21, 4416 Everswinkel
Dr. Helge Stadelmann, Marburger Str. 37, 6300 Gießen

