



N12<519084757 021

N11<50075058 021



ubTÜBINGEN



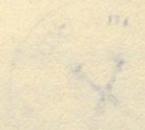
gen

29.

DE THEOLOGISCHE VERLAGSANSTALT (VVA)
in der Arbeitsgemeinschaft
der Verlage R. Brockhaus Wuppertal und Zürich (BVA)
für den 25. Jahrestag der theologischen Fakultät Wuppertal 1989

Jahrbuch für Evangelikale Theologie
3. Jahrgang
1989

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



R. BROCKHAUS VERLAG WUPPERTAL UND ZÜRICH

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



ZA 7295-3

© 1990 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26733-1

INHALT

Zur Einführung (Helmut Burkhardt)

Aufsätze

Laßt uns Hörer sein (Klaus Bockmühl)	8
Christus und Mission - die Herausforderung der Gegenwart (John Stott)	19
Wesentliche Aspekte der Kirche nach dem Zeugnis der Schrift (R.Alastair Campbell)	29
Kirche und Israel (Walter Riggans)	51
Der biblische Kanon und das Phänomen der Pseudonymität (Eckhard Schnabel)	59
Carl Friedrich Keil zum 100. Todestag (Peter Siemens)	97

Berichte - Dokumentation

Unterwegs zu einer evangelikalen Lehre von der Kirche. Bericht von der Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen vom 1.-5. August 1988 in Wölmersen (Wolfgang Reinhardt)	115
Bemerkungen zur Situation des Faches Kirchengeschichte im Rahmen der evangelikalen Theologischen Ausbildung in Indonesien (Klaus Wetzel)	126
Für eine Theologie aus Liebe zu Gott. In memoriam Klaus Bockmühl (Werner Neuer)	144
Wort des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz zur Frage von Krankheit und Heilung aus biblischer Sicht	147

Buchinformationen

Besprechungen	
Altes Testament	151
Neues Testament	158
Systematische Theologie	206
Historische Theologie	240
Praktische Theologie	271
Belletristik/Literatur	304
Liste Theologischer Veröffentlichungen 1987/88 von Mitgliedern des AfeT	310
<i>Autoren</i>	319

ZUR EINFÜHRUNG

Eröffnet wird dies unser drittes Jahrbuch durch eine Ansprache, die der Autor, Klaus Bockmühl, für die Abschlußfeier des Studienjahres des Regent-College in Vancouver am 15. Mai 1989 konzipiert hatte und dann dort auch, von seiner schweren Krebserkrankung bereits sehr geschwächt, wenigstens teilweise selbst vortrug, teilweise verlesen ließ. Nicht lange danach, am 10. Juni, starb er.

An sich hätte in diesem Jahrbuch ein Vortrag von Klaus Bockmühl, den er anlässlich der geplanten feierlichen Übergabe des Johann-Tobias-Beck-Preises 1988 an ihn für sein Werk "Gesetz und Geist. Eine kritische Würdigung des Erbes protestantischer Ethik" hätte halten sollen, abgedruckt werden sollen. Die Erkrankung hatte es ihm unmöglich gemacht, den Preis selbst entgegenzunehmen. Als Ersatz für den ausgefallenen Vortrag hat er uns noch selbst diese Ansprache "Laßt uns Hörer sein" zum Abdruck zur Verfügung gestellt. Sie ist inhaltlich zum großen Teil identisch mit dem letzten Kapitel eines Buches, an dem er in den letzten Monaten seines Lebens, das nahe Sterben schon vor Augen, arbeitete, und das er gleichsam als sein geistliches Vermächtnis verstand. Es wird voraussichtlich noch in diesem Herbst auf Englisch unter dem Titel "Living with the God who speaks" erscheinen, vielleicht schon im Frühjahr 1990 auch auf Deutsch.

Klaus Bockmühl war dem Anliegen des AfeT, einer biblischen Erneuerung von Theologie und Kirche, von Anfang an eng verbunden, ja die Ausrichtung auf dies nach vorn weisende Ziel verdanken wir nicht zuletzt seiner Inspiration und Ermutigung. Sein so früher Tod ist menschlich gesehen für uns ein unverständlicher, unersetzlicher Verlust. Der in der Rubrik "Berichte" aus idea nachgedruckte Nachruf aus der Feder von Werner Neuer mag ein wenig verdeutlichen, was Klaus Bockmühl für unsere Arbeit und auch persönlich für viele von uns bedeutete.

Der Ansprache von Klaus Bockmühl folgt der aktuellste Beitrag dieses Bandes, der Vortrag des weltbekannten englischen Theologen John Stott beim sog. Leitertreffen evangelikaler und evangelistisch-missionarischer Dienste und Werke am 9. Oktober 1989 im Hospitalhof in Stuttgart. Zu dem zweitägigen Treffen hatte die Lausanner Bewegung Deutscher Zweig in Verbindung mit der Deutschen Evangelischen Allianz und der Arbeitsgemeinschaft missionarischer Dienste eingeladen. Das Treffen diente der Vorbereitung des für die Zeit vom 9.-12. Oktober 1990 geplanten Deutschen Evangelisationskongresses in Stuttgart.

Besonderen Raum aber nimmt in unserem diesjährigen Jahrbuch ein die Berichterstattung über die Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GeeT) im Jahr 1988 in Wölmersen. Dazu gehört zunächst der eigentliche Bericht eines Konferenzteilnehmers (Wolfgang Reinhardt). Außerdem haben wir aus der Fülle der auf der Konferenz gehaltenen Referate zwei ausgewählt, deren Abdruck uns besonders lohnend erschien: Das biblisch-theologische Hauptreferat von Alastair Campbell vom Spurgeon's College in London stellt den Begriff des Volkes Gottes als zentralen ekklesiologischen Begriff des Neuen Testaments heraus und betont - im Widerspruch zu manchen romantisierend-gesetzlichen Repristinationsversuchen urchristlicher Gemeindestrukturen - die Indifferenz des Neuen Testaments gegenüber Fragen der Kirchenstruktur. Das Referat der Arbeitsgruppe Kirche und Israel von Walter Riggans vom All Nations Bible College in London führt die für manchen sicher provozierende These durch, daß die Kirche ihre Identität preisgibt, wenn sie ihre Verbindung mit Israel verliert.

Der Beitrag von Eckard Schnabel über das Problem der Pseudepigraphie im biblischen Kanon bezieht sich schon auf die Thematik der diesjährigen Theologischen Studienkonferenz des AfeT zur Kanonsfrage und dürfte eine willkommene und hilfreiche Ergänzung zu dem geplanten und voraussichtlich noch im Jahr 1990 erscheinenden Konferenz-Berichtsband sein. An einen der bedeutenden konservativen Exegeten des vergangenen Jahrhunderts, dessen Kommentare gerade in diesen Jahren teilweise in Neuauflagen wieder zugänglich gemacht werden, erinnert Peter Siemens in seinem ausgearbeiteten Vortrag vom 100. Todestag C.F. Keils.

Die Rubrik Berichte dient in diesem Band in besonderer Weise der geographischen Weitung unseres Horizonts. Neben dem schon erwähnten Bericht von der Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen führt der Beitrag von Klaus Wetzel auch über Europa hinaus und gibt aus seiner Erfahrung als Dozent im Fach Kirchengeschichte an dem Seminar in Batu/Indonesien einen interessanten Einblick in die Situation theologischer Arbeit in der Dritten Welt.

Als Dokumentation ist schließlich eine Verlautbarung des Hauptvorstands der Deutschen Evangelischen Allianz zur Frage von Krankheit und Heilung nachgedruckt, die als Orientierungshilfe für die Gemeinde im Gespräch um die im Zusammenhang mit den von charismatischen Kreisen initiierten Kongressen mit dem amerikanischen Theologen John Wimber neu wachgewordene Frage der Glaubensheilung gedacht ist.

Die Buchinformationen sind nach wie vor auf evangelikale theologische Publikationen konzentriert, nicht um andere mit dieser Auswahl in irgendeiner Weise abzuqualifizieren, sondern einfach um damit gegenwärtige evangelikale theologische Arbeit anhand der erschienenen Veröffentlichungen zu dokumentieren. Dem gleichen dokumentarischen Ziel dient wieder die (sicher nicht vollständige) Auflistung von theologischen Büchern, Aufsätzen und Lexikonartikeln von Mitgliedern des AfeT. Sie soll an sich nur wissenschaftlich relevante Beiträge aufnehmen. Aber es ist vielleicht für die Situation der evangelikalischen Theologen kennzeichnend, daß bei ihr die Grenzen zum Journalistischen bzw. Erbaulichen gelegentlich fließend sind.

Leider haben sich beim letzten Jahrbuch in der technischen Herstellung des Buches z.T. erhebliche Fehler eingeschlichen. In einem Fall war die Verstümmelung einer Rezension so groß, daß wir sie hier, nun im vollen Wortlaut, noch einmal abdrucken.

Dezember 1989

Helmut Burkhardt

Laßt uns Hörer sein
Ansprache bei der Abschlußfeier ("convocation")
des Regent College, Vancouver/Kanada
am 15. Mai 1989

Klaus Bockmühl

Liebe Studierende, Kollegen und Freunde,
es ist eine der liebenswürdigen Verschrobenheiten des akademischen Lebens, daß nicht wenige seiner Institutionen die "convocation", also den letzten Tag des akademischen Jahres, "Commencement Day", d.h. Tag des Anfangs nennen. Vielleicht ist die theologische Wissenschaft, die nun einmal auf der Seite der Theorie und des Denkens angesiedelt ist, insgeheim vom aktiven Leben, das ihr folgt, so beeindruckt, daß sie ihren eigenen Abschlußtag "commencement", d.h. *Beginn* des wirklichen, des wahren Lebens nannte. So scheint es, daß wir am Tage der "convocation" vor allem aufgerufen sind, vorwärts zu schauen in die Zukunft.

Trotzdem muß an einem Tag wie diesem die erste Regung die sein, in Dankbarkeit und mit Danksagung *zurück*zublicken. Für viele von uns bedeutet dieser Tag den Abschluß eines oder mehrerer Jahre des Studiums, obwohl das ganze Unternehmen zeitweise vielleicht recht prekär ausgesehen hat, sei es nun aus finanziellen, politischen, geistlichen oder gesundheitlichen Gründen.

"Convocation" ist also ein Tag des Dankes an Gott, dafür daß er uns durch ein Labyrinth von Unsicherheiten sicher hindurchgeführt hat. Wir wollen danken, daß wir bewahrt wurden, für alle äußerlichen Gaben und Lebensmittel wie auch für die innerlichen Gaben und Begabungen, die hervorgetreten sind. Wir sind dankbar nicht nur, daß Sie, die Studierenden, es geschafft haben, sondern daß auch das College überlebte, - daß es nicht in Zahlungsschwierigkeiten geriet, was ja bei einer jungen und größtenteils ohne Zuschüsse arbeitenden Institution leicht hätte passieren können. Darum wollen wir heute abend Gott Dank sagen für das Weiterbestehen von Regent und natürlich für das neue Gebäude als ein sichtbares und handgreifliches Zeichen von Erhaltung und Wachstum.

Ferner: Wenn wir nun heute innehalten und Dank sagen, so tun wir dies auch als einzelne für einzelne, d.h. daß wir ganz persönlich danken für die Menschen, die uns konkret geholfen haben, diesen Tag zu erreichen. Wir haben viel Fürsorge und Freundschaft erfahren. Darum freuen wir uns heute abend ganz bewußt an der Güte Gottes, und wir sollten das konkret zum Ausdruck bringen, indem wir hingehen und einigen Leuten persönlich danken für die Wohltaten, die uns durch sie erreicht haben.

Darüber hinaus wollen wir nicht vergessen, Gott dafür zu danken, daß er uns von der Sinnlosigkeit erlöst und in unser Leben einen Sinn hineingelegt hat. Diese Erfahrung machen viele Menschen, die dem wahren Christentum begegnen und darin ein Ziel und eine Aufgabe für ihr Leben finden. Es scheint mir bemerkenswert, daß in unserer Zeit aufgeklärte Männer und Frauen nur sie selbst sein wollen, völlig individualistisch, dann aber zwangsläufig feststellen müssen, daß ihr Leben sinnlos geworden ist, weil es seines größeren Zusammenhanges, seiner Perspektive beraubt wurde. Angesichts dessen lernt man, für die Erlösung von der Sinnlosigkeit und das Geschenk eines höheren Zieles dankbar zu sein, die uns im christlichen Glauben zuteil werden.

Dankbarkeit ist für die Menschen immer wesentlich. Nicht umsonst sagt Paulus, daß alle unsere Gebete von Danksagung begleitet sein sollen.

Oft ist sie der einzige Weg aus emotional verwirrenden Situationen heraus. Denn dann öffnet sie die Augen für eine klarere Sicht der Menschen, der Dinge und der Umstände. "Ich will den Namen Gottes loben mit einem Lied, und will ihn hoch ehren mit Dank" (Ps. 69,30). Dies ist also der erste Ton, der bei der "convocation" angeschlagen werden muß.

Wenn Dankbarkeit das erste wesentliche Element einer Abschlußfeier ist, so ist ein zweites wesentliches Element, dem am Ende eines Studienjahres Beachtung gebührt, die Vergebung. "So fern der Morgen ist vom Abend, läßt er unsre Übertretungen von uns sein" (Ps. 103,12). Wir wollen heute nicht versäumen, unser Gebet und unsere Bitte um Vergebung der Sünden und Versäumnisse, deren wir uns in den letzten Monaten und Jahren schuldig gemacht haben, vor Gott zu bringen. Lassen Sie mich konkret werden: Ich glaube, ich darf auch im Namen meiner Kollegen sprechen, wenn ich sage, daß wir als Lehrer in besonderer Weise Studierende und Mitarbeiter um Verzeihung zu bitten haben für jedes unangebrachte Wort und jede unangemessene Tat. "Wir verfehlen

uns alle mannigfaltig", so sagt Jakobus im Neuen Testament (Jak. 3,2) und hat dabei besonders die Lehrer in der Kirche im Blick.

Ganz klar, wir alle müssen Gott um Vergebung bitten. Wir müssen einander um Verzeihung bitten. Mit der gleichen Konkretheit, die wir der Dankbarkeit zugewiesen haben, sollten wir Verzeihung von einander erbitten und einander gewähren, ganz persönlich. Dies ist für uns nicht nur erstrebenswert, um unsere Zeit am Regent College in guter Erinnerung zu behalten. Vielmehr können wir nur auf der Grundlage der Vergebung einen neuen Lebensabschnitt in Freiheit beginnen, d.h. ohne einen auf uns lastenden moralischen, geistlichen, seelischen Druck, ohne Schuld aus der Vergangenheit, die so leicht die Zukunft bestimmt.

Indem wir Dank und Vergebung hervorhoben, haben wir - nicht ohne ein Bewußtsein des Paradoxen - im Augenblick des "commencement", am Anfang eines neuen Lebensabschnitts, zurückgeschaut in die Vergangenheit. Aber selbst wenn wir uns nun der Zukunft zuwenden, werde ich Ihnen keine mitreißende Herausforderung bieten, die Sie dann ergreifen und erkämpfen könnten. Ich biete Ihnen etwas, das aussieht wie ein weiteres Paradox und eine unerwartete Antiklimax. Viele von Ihnen haben Seminararbeiten und Examina hinter sich und sind jetzt bereit, auszuziehen und die Theorie in die Tat umzusetzen. Eine Ansprache zur Abschlußfeier betont normalerweise, daß die Koffer gepackt, die Schuhe geschnürt und alle bereit sind zu gehen. "Legen wir los!" Gegen die Spielregeln werde ich heute abend jedoch nicht als der fungieren, der den Startschuß für Ihren Wettlauf abfeuert, der die Begeisterung entzündet oder der Ihnen ein letztes Wort der Ermutigung spendet für den Wettkampf, der vor Ihnen liegt. Vielmehr bitte ich Sie, die Bremse anzuziehen, innezuhalten, den Start zu verschieben und "auf den Herrn zu harren". Ich bitte Sie vor und über allem: "Laßt uns Hörer sein."

* * *

Jesus hebt diesen Punkt in der Gegenüberstellung der Haltung von Martha und Maria hervor: Martha ist um die Versorgung der vielen Gäste bemüht, während Maria zu Jesu Füßen sitzt und Ihm zuhört. Und es ist Maria, die Seine Zustimmung erhält: "Eins aber ist not. Maria hat das gute Teil erwählt; das soll nicht von ihr genommen werden" (Lk. 10,42). Jesus ruft uns auf, der Haltung von Maria den Vorzug zu geben.

Ich bin zu der Überzeugung gelangt, daß von "der Fülle der Erbarmungen Gottes" (Ps. 106,7 [Jerusalem Bibel]), die ich empfangen habe, meine jüngste Krankheit mich diese Lektion lehren sollte. Es ist ein Ruf jenseits von christlichem Aktivismus zu dem Hören, das im

Gebet und in der Meditation der Heiligen Schrift stattfindet. Es ist ein Ruf, aus dem Empfangen heraus zu handeln.

Wenn mich in der Vergangenheit jemand einen Arbeitswütigen genannt hätte, würde ich insgeheim geantwortet haben: "Natürlich, was denn sonst?" Ein Arbeitswütiger im Reich Gottes, das war ein Ehrentitel! Ich sah meine christliche und meine menschliche Würde, mein Selbstvertrauen und meine Selbstachtung darin begründet, daß ich ein "Arbeiter" in Gottes Weinberg war. Aber Jesus hat gesagt: "Ich nenne euch nicht mehr Knechte" (Joh. 15,15 [Jerusalem/Zürcher Bibel]). Die Summe des Christentums - Liebe Christi, dem Meister nachfolgen - ist nicht in erster Linie ein Arbeitsverhältnis. Auch nennt Jesus Seine Jünger nicht (wie ein psychologischer Schwindler es versuchen könnte) Freunde, um zu erreichen, daß sie sich noch stärker mit ihrer Arbeit identifizieren, - was ja auch manchmal zur Anstachelung des Ehrgeizes im Bereich der weltlichen Berufe geschieht. Wir brauchen uns nicht zu fürchten: Die Liebe zu Christus wird aus sich selbst heraus alle nötige Motivation und Identifikation mit Seinen Zielen und Seiner Arbeit hervorbringen. Wir sind jedoch mit einer Situation konfrontiert, in der es nicht reicht, die Quantität der Arbeit zu gewährleisten; wir müssen auf ihre geistliche Qualität achten. Wir werden konfrontiert mit der Frage der Richtung (nicht nur mit der Energie und der Schubkraft) dessen, was wir tun.

Wenn wir von Regent College weggehen, ist unsere wichtigste Ausrüstung eine intakte Gebetsbeziehung zu Gott in Christus. Eifrig zu sein, ist nicht alles, sondern geistlich lebendig und aufmerksam für Seine Hinweise und die Kundgaben Seines Willens; nicht einfach eifrig zu sein, sondern zu hören und inspiriert zu werden. Das ist die Bedeutung von "Trachtet zuerst nach dem Reich Gottes und nach Seiner Gerechtigkeit" (Mt. 6,33). Der Vorrang gebührt dem Hören.

Hüten wir uns vor dem verführerischen Glanz der Arbeitswut, vor den Augenblicken, in denen wir uns insgeheim sagen, wie wunderbar es doch ist, erschöpft zu sein im Werk des Herrn, - davon, daß man sich zumindest richtig "ins Zeug gelegt", "sein bestes gegeben", hat. Nein, es ist weit besser, ein paar unauffällige Dinge zu tun, aber nach Gottes Anweisung. Christliche Verbindlichkeit zielt nicht in erster Linie auf christlichen Aktivismus - das wäre eine grundlegende Fehldeutung des Christentums. Das Hören auf die Stimme Gottes kommt zuerst und muß allem Tun vorausgehen. Das ist schon in der bemerkenswerten alltestamentlichen Parallele zur Geschichte von Maria aus Bethanien angedeu-

tet, wenn Mose in seinem Segen über Israel betet: "Alle Heiligen sind in deiner Hand. Sie werden sich setzen zu deinen Füßen und werden lernen von deinen Worten" (5. Mo. 33,3). Der Aufruf zum Hören ist die erste Forderung, die der Prophet ausspricht: "Höret, ihr Himmel, und Erde, nimm zu Ohren, denn der Herr redet!" (Jes. 1,2). Das Hören auf Gott ist der erste Schritt zur Gottesliebe und als solcher von absolut zentraler Bedeutung für Israel. "Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr allein. Und du sollst den Herrn, deinen Gott, liebhaben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft. Und diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollst du zu Herzen nehmen und sollst sie seinen Kindern einschärfen..." (5. Mo. 6,4-7). In gleicher Weise ruft uns Gott im Neuen Bund auf, zu hören, auf Jesus zu hören: "Dies ist mein lieber Sohn; den sollt ihr hören!" (Mk 9,7).

* * *

Nun gibt es heute mindestens drei populäre Philosophien, die offen oder versteckt die christliche Haltung des Hörens bekämpfen. Wenn wir sie uns näher anschauen, dient das nicht nur dazu, sie als die Fallen zu entlarven, die sie darstellen, sondern hilft uns auch, den Gegenstand weiter zu klären, um den es uns geht. Die erste dieser drei Geisteshaltungen ist der Aktivismus. Er geht Hand in Hand mit der technologischen Neigung der modernen säkularen Zivilisation. Sein Pragmatismus und sein Utilitarismus betonen das Brauchbare und das Machbare. Die vielen Bücher, die dazu anleiten wollen, "how to..." d.h., wie etwas zu tun bzw. zu erreichen ist, sind ein Zeugnis hierfür. Diese Einstellung hat auch große Teile der westlichen Christenheit erfaßt.

Im gleichen Zusammenhang mache ich mir heute Gedanken über den neuen Industriestandard der "Perfektion", den ich selbst sehr schätze und für den ich mich stark gemacht habe. So wünschenswert sie uns auch sein mag, Perfektion ist eine rein formale Bestimmung und verträgt sich als solche auch mit einer Tat, die von Natur aus böse ist. Denken Sie nur an den perfekt ausgeführten Raub oder den "perfekten Mord!" Andererseits kann Perfektion in einem begrenzten Bereich auch von einer richtig programmierten Maschine geleistet werden. Wir können Handlungen glänzend ausführen oder Dinge perfekt herstellen, die geistlich irrelevant sind. Da es sich also um ein formales Kriterium handelt, muß es untergeordnet und sekundär bleiben.

Aber gibt es nicht so etwas wie einen christlichen Aktivismus? Was sollen wir mit dem biblischen Befehl machen, "nicht nur zu hören, sondern auch zu handeln", in dem Jakobus (Jak. 1,22) die Bergpredigt

seines Meisters anklingen läßt? Wie kann Paulus (Röm. 12,11) die Gemeinde ermahnen, nicht träge zu sein? Warum sagt Johannes, "Laßt uns nicht nur mit Worten, sondern mit Taten lieben"? Warum sollte Jesus betonen "Die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter" (Mt. 9,38) und versprechen, daß die Arbeiter ihren Lohn empfangen werden? Warum werden wir aufgerufen zu beten, daß Gott mehr Arbeiter in Seine Ernte sende?

Wie kann das Neue Testament, wie kann Jesus selbst diese zwei Einstellungen zusammenhalten, die eine, die nach Arbeitern ruft und die andere, die dem Hören der Maria den Vorzug einräumt? Die Antwort muß lauten, daß die Bibel beides in sich vereinigt. Sie gibt dem Hören den Vorrang, aber nicht ohne die anschließende hundertprozentige Verpflichtung zum christlichen Handeln. Wenn wir die Notwendigkeit der wahren und praktischen Hingabe an Gott einmal begriffen haben, dann kann unser nächster Schritt wieder alles zerstören, nämlich unser Hang dazu, voreilig mit irgendeinem selbsterwählten Dienst bzw. Gottesdienst loszulegen. Wir sind zuerst gerufen, Gemeinschaft mit Christus zu haben, und dann erst sind wir zum Dienst berufen. Wir dürfen über unserem Auftrag den Auftraggeber, Erlöser und Freund nicht vergessen.

Wie Neonleuchten, wenn sie eingeschaltet werden, so muß unsere Arbeit von innen heraus erleuchtet werden durch den Kontakt und die Gemeinschaft mit Christus. Solche Erleuchtung kommt vom Hören. "Was sagt mein Herr seinem Knecht?" (Jos. 5,14); "Meine Seele ist stille zu Gott, der mir hilft" (Ps. 62,2). Gerade jetzt, wo wir einen neuen Lebensabschnitt beginnen, bedürfen wir dessen in ganz besonderem Maße, daß wir stille werden vor Gott und unter der Führung Gottes. Stille muß Aufmerksamkeit erzeugen. Wir müssen empfänglich werden für Seine Anweisung. Nur so können wir die Weisheit im Handeln erzielen und die geistliche Investition in Menschen und Verhältnisse realisieren, deren die Menschheit am meisten bedarf.

Man erzählt die Geschichte von einem jungen franziskanischen Mönch in einer der Hafenstädte im Norden Frankreichs zur Zeit der rasanten Ausbreitung des Ordens. Er wurde gefragt, ob er auch nach Britannien hinüberfahren wolle. Seine Antwort ist klassisch. Er sagte: "Ich weiß nicht, ob ich wollen soll. Denn mein Vorgesetzter hat es mir noch nicht gesagt." Geprägt und bestimmt von dem, was die Heilige Schrift lehrt, sollen wir in ähnlicher Weise unsere Pläne und Möglichkeiten den Entscheidungen Christi unterstellen, indem wir unseren

Wunsch und Willen auf Ihn ausrichten. Wir sollen auf Gott hören und uns nicht in Dinge stürzen, die gerade christlich geboten scheinen.

Wenn die erste Falle auf dem Weg der Christen der Aktivismus ist, so liegt das zweite Hindernis des Hörens auf der entgegengesetzten Seite der rechten Straße des Glaubens. Es ist der "Passivismus", manchmal auch Quietismus genannt. Er interpretiert die Geschichte von Bethanien als die Verurteilung christlichen Handelns. Er reißt die Geschichte aus dem Zusammenhang und behauptet, untätig dazusitzen und zuzuhören sei im christlichen Leben alles. Dieses Programm wird oft als quasi-reformatorischer Protest gegen die angeblich römisch-katholische Lehre von der Werkgerechtigkeit benutzt.

Die Theologie des Quietismus liebt die Geschichte von Bethanien, lehnt aber die andere Hälfte des Wortes Jesu ab. Sie verschleiert faktisch den menschlichen Hang zur Sünde und ignoriert die biblische Aufgabe der Heiligung des Gläubigen. Indem sie den Menschen auffordert, nichts anderes zu tun, als sich auf der Erlösung auszuruhen, schürt sie den menschlichen "Trägheits-Faktor" noch zusätzlich. Schließlich - und das paßt ausgezeichnet zu unserer heutigen Philosophie des Individualismus - gibt sie den Leuten den Eindruck, daß das Heil bei mir endet, beim Individuum, und läßt sie die Perspektiven des Reiches Gottes vergessen. In der Person Jesu sehen wir jedoch, wie beides zu seinem Recht kommt, der einzelne und das Reich Gottes, und wir sehen die beiden Haltungen des Hörens und des Tuns Hand in Hand miteinander und nicht gegeneinander gehen.

Eine dritte Falle für den christlichen Ruf zum Hören ist die persönliche Autonomie. Sie geht aus der Ideologie der Aufklärung des 18. und 19. Jahrhunderts hervor, die uns bis heute in Form der Forderung nach menschlicher Unabhängigkeit gegenüber dem Willen Gottes bestimmt. Der Mensch ist "erwachsen geworden" und will nun seinen rechtmäßigen Platz in der Welt einnehmen, sein Leben und sein Schicksal selbst bestimmen. Die protestantische Reformation hatte gesagt, der Mensch solle nicht mit "implizitem Glauben" auf die menschlichen Überlieferungen der römischen Kirche, sondern ohne Vermittlung selbst auf das Evangelium hören; die Aufklärung fordert, daß der Mensch auf niemanden (auch nicht auf das Evangelium) hören, sondern selbst denken solle. Autonomie im Sinne der Aufklärung ist eine Forderung, die hören und frei entscheiden als unvereinbar betrachtet.

Wie schon im Falle des Aktivismus und des Quietismus, so kann auch zum aufklärerischen Streben nach menschlicher Identität, Würde und

Freiheit und dem Programm einer umfassenden Entwicklung der Persönlichkeit vieles positiv gesagt werden. Die Frage ist nur, inwieweit es realisierbar ist.

Zum einen ist totale Befreiung und Autonomie des Menschen nicht möglich. Seine vielfältige und wechselseitige fundamentale Verwobenheit mit der Natur - durch Leib und Seele - wird sich als eine nicht zu beseitigende Fremdbestimmung bemerkbar machen. Im übrigen fangen wir heute gerade erst wieder an zu erkennen, wie sehr das befreite Individuum wieder gefangengenommen werden kann durch eine Rückkehr von kollektiven Formen des gleichen "Ich", in größerem Maßstab, z.B. im Nationalismus, Rassismus, Klassenbewußtsein und Klassenkampf. Diese gehören zu den starken Mächten, die das Neue Testament unter der Bezeichnung "Fürstentümer und Gewalten" (Röm. 8,38) zusammenfaßt, Mächte, von denen nur die Erlösung durch Christus den Menschen erretten und befreien kann.

In der Person Jesu jedoch sehen wir persönliche Freiheit - eine Freiheit, die mit dem Hören vereinbar ist - und Hingabe an Gott miteinander vereint. Als einer, der auf Gott hörte, war Jesus frei von allen menschlichen Bestimmungen, individuell oder kollektiv.

Letztlich sieht die Heilige Schrift den Menschen, weil er unter der Macht der Sünde steht, nicht nur als unfrei, sondern auch als unfähig zu hören, selbst wenn er wollte. Die Ohren des Menschen sind oft verschlossen oder verhärtet, und sein Sinn ist zerstreut; wir gleichen dem ägyptischen Pharao und sind außerstande, Gottes Wort zu vernehmen. Darum betont das Buch der Sprüche: "Ein hörendes Ohr und ein sehendes Auge, die macht beide der Herr" (Spr. 20,12), und das Neue Testament versichert, daß "beides, das Wollen und das Vollbringen" (Phil. 2,13) Gottes Gabe ist. Hier gilt wie auch sonst, daß unsere "Kraft in der Schwachheit vollendet wird" (2. Kor. 12,9). Die "Kunst des Hörens", von der wir sprechen, ist in Wirklichkeit die göttliche Gabe des Hörens, die aus dem Gebet kommt.

Wenn es eine Fähigkeit gibt, die wir in der nächsten Lebensphase auf unserem Weg brauchen werden, dann sind das nicht die scharfen Zähne und flinken Beine, die man für die "Hetzjagd des Lebens" ("rat race") braucht, sondern das hörende Herz, um das König Salomo bat, als ihm von Gott ein Wunsch freigestellt wurde (1. Kö. 3). Das war für ihn der wichtigste Ausrüstungsgegenstand in dem Augenblick, als er die Verantwortung für das ganze Volk Gottes übernehmen mußte. Für uns sollte dies hier und jetzt in ähnlicher Weise wesentlich sein, da wir alle gerufen

sind, für einen Teil von Gottes Reich auf der Erde verantwortlich zu sein.

Christlich gesprochen ist ein "hörendes Herz" die *conditio sine qua non* für die Erfüllung der neuzeitlichen Forderung nach Freiheit. Dies müßte sich besonders in der westlichen Welt mit ihren mannigfaltigen freiheitlichen Strukturen, die erst noch mit persönlicher Verbindlichkeit gefüllt werden müssen, als wahr erweisen. Auch ist dies das besondere Vermächtnis, das Christen in die heutige, vom Geist aufgeklärter menschlicher Autonomie durchdrungene Gesellschaft einbringen können. Die göttliche Gabe eines "hörendes Herzens" ist nötig sowohl zur Erhaltung der Gesellschaft, als auch für das Überleben und für die Kreativität des persönlichen Glaubens. "Wer Ohren hat, der höre", das sagt Jesus zu Seinen Gegnern (Mt. 11,15) und der Geist zu den Gemeinden (Offb. 2,7).

Eine Bemerkung zum Schluß. Wenn Regent heute wieder einen Jahrgang von Absolventen verabschiedet, dann tut das College gut daran, zurückzuschauen und sich zu fragen: Was haben wir geleistet? Wie werden die aussehen, die unsere Nachfolger sein müssen? Mehr als einmal ergreift der Psalmist die Gelegenheit, über den zukünftigen Verlauf der Geschichte seines Volkes nachzusinnen. Er ist sich dessen bewußt, daß Gott "Wasserbäche trocken" machen und auch "das Trockene wieder wasserreich" machen kann (Ps. 107,33.35), und zwar nicht nur in der Naturgeschichte, sondern auch in einer geistlichen Geschichte. Was wird, in dieser Perspektive, das Schicksal von Regent College sein? Wie werden zukünftige Generationen von uns und unseren Nachfolgern reden?

Von allen Prioritäten in unserer Lehraufgabe ist die oberste die, daß die Ausbildung dazu beiträgt, die Haltung und Qualität des Hörens auf Gott in menschliche Herzen einzuprägen. Kein Zweifel, unsere Nachfolger werden weiterbauen müssen auf den Fundamenten, die auch wir nicht selbst gelegt, sondern von unseren Vorfahren im Glauben empfangen haben. Es muß weitergehen, aber dies kann nicht im Sinne einer Imitation geschehen. Eine leblose Wiederholung oder auch ein bloßes distanzierendes Berichten von der Frömmigkeit der Vorgänger sind nicht genug. Verbindlichkeit muß ihre Qualität in der Haltung des Gebets und des Hörens zeigen, die sich von der direkten Beziehung einer jeden Generation zu Christus als dem Zentrum herleitet. Das ist der Orientierungspunkt, auf den Lehrer ihre Studenten ausrichten müssen. Um ihrer selbst und um ihrer Studenten willen brauchen sie Ruhe und häufige Zeiten der Stille und des Gebets, um zu finden, zu empfangen, und zu wissen, was ihr

erklärtes Ziel, das Ziel ihres Lebens sein soll. Die Studenten müssen sich dieselbe Frage stellen. Die Apostel gewährten ihren jungen Gemeinden die volle Unabhängigkeit. Jede Gemeinde, jede Generation mußte ihre eigene unmittelbare Beziehung zu Christus haben. Das Band ihrer Einigkeit war die Glaubensregel (Röm. 12,3) bzw. die "Gestalt der Lehre" (Röm. 6,17), der sie verpflichtet waren, der allgemeine biblische Rahmen und Wegweiser, welcher der ganzen Kirche gegeben worden war. Es war eine Reihe von Überzeugungen, die ihnen gründlich nahegebracht worden waren und noch wurden. Und diese bildeten nun den Maßstab ihrer jeweiligen eigenen Predigt, Lehre und Ordnung der Dinge.

Unsere Nachfolger müssen, wie die Soziologen es nennen, eine "Gemeinschaft der Erinnerung und Hoffnung" und - so würden wir hinzufügen - des Gehorsams (Ps. 78,7) werden. Das muß ihre Identität sein. Gleichzeitig beschreiben die Psalmen eines der grundlegenden Charakteristika des Bundes, daß nämlich seine Glieder die großen Taten und die Herrlichkeit Gottes unter den Völkern verkündigen. Als diejenigen, die zugehört haben, machen sie bekannt, was sie gehört und erfahren haben. In der Verbindung mit Ihm, "der das Licht ist und in dem keine Finsternis ist" (1. Joh. 1,5; Jak. 1,7), werden sie selbst wie Leuchttürme sein in der moralischen und geistlichen Finsternis und Wirrnis ihrer Generation.

Von einem praktizierenden Christen darf man Ausstrahlung von Licht und Wärme erwarten, die anderen sowohl Orientierung als auch die Erfahrung von Geborgenheit zuteil werden läßt. Menschen, die auf Gott hören, fördern den Prozeß der Heilung, anstatt neue Probleme zu schaffen. Sie werden eine ständige Quelle der Inspiration anstatt einer ständigen Quelle der Irritation für ihre Umgebung. Denken Sie jedoch daran, daß dies nicht eine Sache menschlicher Anstrengung und Errungenschaft ist. Es kommt vom Hören; es ist das Resultat von Gemeinschaft mit Christus.

Convocation Day. Wir wurden zusammengerufen, um über unsere Vergangenheit und unsere Perspektiven für die Zukunft nachzudenken. Was immer wir getan haben und was wir geworden sind während des letzten Jahres, wir befehlen es in Gottes Hände; das Gute mit Danksagung, das Schlechte mit einem Gebet um Vergebung. Für die Zukunft beten wir, daß uns Gott vor allem zu Hörern machen möge, die auf Ihn hören, so daß wir weder träge noch selbstgefällig noch vorschnell seien in unseren Taten, sondern innehalten, um zu hören, und dann Ihm folgen und in Einklang mit Seinem Willen handeln. Als Hörer werden wir - das

ist das andere Paradox für rationalistische Köpfe - Gottes eigenes Volk, "eifrig zu guten Werken" (Tit. 2,14), "die Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen" (Eph. 2,10).

(aus dem Englischen übersetzt von A. Haizmann)

Christus und Mission - die Herausforderung der Gegenwart

John Stott

Die eigentliche Herausforderung der Mission geschieht heute durch Jesus Christus. Er ist der rechtmäßige Herr der Welt, der uns als seine Zeugen und Diener in unser eigenes Land und darüber hinaus sendet. Wir müssen unseren Blick auf Christus richten. Das Wichtigste für die Neu-Evangelisierung Deutschlands und Europas ist die Entwicklung einer christologischen Basis der Mission.

Darum möchte ich Sie an die sechs Schritte erinnern, in denen sich die Erlösung durch Jesus vollzogen hat: Seine Menschwerdung, sein Kreuz, seine Auferstehung, seine Erhöhung, sein Geschenk des Heiligen Geistes und seine Wiederkunft. Ich möchte deutlich machen, daß nach dem Neuen Testament jeder dieser Schritte eine entscheidende missionarische Dimension hat, auch wenn sie manchmal vernachlässigt worden ist.

1. Die Menschwerdung Christi oder Das Modell für die Mission

Nach dem Bericht von Willowbank war die Menschwerdung "das außergewöhnlichste Beispiel einer kulturellen Identifizierung in der Geschichte der Menschheit". Der Sohn Gottes blieb nicht in der sicheren Immunität seines Himmels, in sicherer Entfernung von der Sünde, dem Schmerz und der Tragödie dieser Welt. Im Gegenteil, er kam in unsere Welt. Er entäußerte sich seiner Herrlichkeit und demütigte sich, indem er die Rolle eines Dieners übernahm. Er wurde Mensch wie wir, lebte unser Leben, erduldet unsere Versuchungen, lernte unsere Sorgen kennen, trug unsere Sünde und starb unseren Tod. Er hat sich mit uns im höchstmöglichen Maße identifiziert. Er realisiert die völlige Identifizierung der Liebe, ohne seine eigene Identität aufzugeben. Indem er einer von uns wurde, hörte er dennoch nicht auf, er selbst zu sein; er wurde Mensch und blieb dennoch Gott. Nun sendet er uns in die Welt wie sein

Vater ihn in die Welt sandte. Das heißt: seine Mission ist das Vorbild für unsere Mission. Jede echte Mission ist immer inkarnierende, "menschwerdende" Mission. Sie schließt ein, daß wir uns mit Menschen identifizieren ohne unsere eigene christliche Identität aufzugeben. Sie schließt ein, daß wir in die Welt der anderen eintreten wie Christus in unsere eintrat.

Als Beispiel erwähne ich den Apostel Paulus. Sie könnten nun ein mehrfach vorgebrachtes Argument aufgreifen und sagen, daß Paulus nicht persönlich in das Leben von Menschen trat, die er zu evangelisieren suchte; daß er im Grunde ein Prediger war, der sich an eine anonyme Masse wandte, (ob er nun in der Synagoge predigte oder in einer Freiluftversammlung); daß er also immer einen gewissen Abstand gegenüber denen wahrte, zu denen er sprach. Er selbst hat seinen Dienst jedoch nie so gesehen. Im Gegenteil, obwohl er frei war, machte er sich zu jedermanns Sklave. "Den Juden bin ich wie ein Jude geworden, damit ich die Juden gewinne. Denen, die unter dem Gesetz sind, bin ich wie einer unter dem Gesetz geworden, damit ich die, die unter dem Gesetz sind, gewinne. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne. Ich bin allen alles geworden, damit ich auf alle Weise einige rette" (1. Korinther 9,19-22). Das ist das Prinzip der Inkarnation, der "Menschwerdung". Es ist die Identifizierung mit den Menschen da wo sie sind.

Was bedeutet das nun für uns? Mindestens zweierlei:

a) Wir sind dazu berufen, in die gedanklichen Welten anderer Menschen einzutreten - in die Welt ihrer Philosophie oder Ideologie. Ich habe mich immer über den Buchtitel gefreut, der in direkter Übersetzung aus dem Amerikanischen lautet "Das Universum nebenan". Sein Verfasser ist Dr. James Sire von der amerikanischen Studentenmission. In Deutsch lautete der Titel beim Hänssler-Verlag "Die Welt aus der Sicht der anderen". Im Untertitel des Originals heißt es "Eine Zusammenstellung der wesentlichen Weltanschauungen". Sire definiert darin das Wesen des Naturalismus, des Nihilismus, des Existentialismus, des Deismus und so weiter. Er möchte uns klarmachen, daß diese Menschen in einer anderen, uns fremden Gedankenwelt leben; sie werden nicht erreicht, wenn wir uns nicht auf ihre Ebene begeben.

In meinem Heimatland hat Bischof Leslie Newbigin in unseren Tagen viel darüber geschrieben. Er ist sein ganzes Leben lang Missionar gewesen; er verbrachte viele Jahre in Madras in Südindien und in jüngerer Zeit in Birmingham in Zentral-England. Vor sechs Jahren erschien sein Buch "Die andere Seite von 1984". Darin vertrat er die Ansicht, daß die Aufklärung ihren entscheidenden Biß verloren habe und die Zeit für einen echten missionarischen Vorstoß auf die "Aufklärungskultur" reif sei. Vor drei Jahren vertiefte er diesen Ansatz durch ein weiteres Buch mit dem Titel "Den Griechen eine Torheit". Darin stellt er die Frage, was es bedeutet, sich der sogenannten modernen westlichen Kultur konfrontierend zu stellen, das heißt ihrer ganzen Art der Wahrnehmung, des Denkens und Lebens. Bischof Newbigin beklagt, daß sich Christen aus den Aufgaben der Öffentlichkeit in ihre eigene private Welt zurückgezogen haben. Er drängt uns dazu, gegenüber der westlichen Weltsicht in die Offensive zu gehen. Es ist jetzt an der Zeit, sagt er, die wissenschaftliche Weltsicht herauszufordern, die den Kern der westlichen Kultur ausmacht und die den Anspruch erhebt, alles rein rational erklären zu können. Es ist an der Zeit, den atheistischen Materialismus in Frage zu stellen, der die Grundlage sowohl des Kapitalismus wie des Kommunismus ist. Die Gemeinde muß, so schreibt er, herausstellen, daß Christus die Mitte des Lebens einer Nation sein muß; wenn er es nicht ist, treten Götzen an seine Stelle.

Wir brauchen also eine neue Generation evangelikaler/bibeltreuer Denker und Apologeten, die ihren von Gott gegebenen Verstand Christus zur Verfügung stellen, um der verweltlichten Kultur die Maske vom Gesicht zu reißen und ihren Bankrott offenkundig zu machen. Sie müssen das Evangelium so darstellen, daß erkannt wird: Jesus Christus bietet alles das, was andere Ideologien nicht anbieten können; nur Er, Er allein kann die tiefen menschlichen Sehnsüchte erfüllen. In diesem Sinne müssen wir also in die Gedankenwelt anderer Menschen eintreten.

b) Wir müssen auch in die *Herzenswelt* anderer Menschen eintreten; das heißt in die Welt ihrer Gefühle, ihrer Angst, ihrer Entfremdung und ihrer Schmerzen. Damit ist auch schon die Platzanweisung für soziales Handeln in Verbindung mit der Evangelisation gegeben. Auch das gehört zur Inkarnation, zur "Menschwerdung". So wie es für Missionare in Afrika noch nie möglich war, die Übel der Polygamie oder der Sklaverei zu ignorieren; so wie Missionare in Asien nicht anders können als sich dem Unterdrückungssystem der Kaste, der Kinderprostitution und des Sati (der Witwenverbrennung) entgegenzustellen; so wie Missionare in

Lateinamerika nicht blind sein dürfen gegenüber der Ausbeutung der Indianer oder der erniedrigenden Armut der Massen; ebensowenig können wir in Europa so tun als gebe es nicht den Überlebenskampf der Unterprivilegierten, der Einwanderer, der Heimatlosen, der Arbeitslosen und der orientierungslosen Jugendlichen. Eine von Herzen kommende Fürsorge für die Nöte, die Menschen plagen, ist Teil der Aufgabe, in ihre Herzenswelt einzutreten.

Michael Ramsey, der frühere Erzbischof von Canterbury, schrieb einmal, daß "wir den christlichen Glauben nur dann ausdrücken und empfehlen können, wenn wir uns mit liebender Sympathie einbringen in die Zweifel der Zweifler, die Fragen der Fragenden und die Einsamkeit derer, die ihre Orientierung verloren haben". Das ist Inkarnation - "Menschwerdung", die in die Welt anderer Menschen eintritt, in die Welt ihrer Gedanken und ihrer Herzen.

2. Das Kreuz Christi oder Der Preis der Mission

Einer der Aspekte, der heute in der biblischen Mission am schwächsten entwickelt ist, ist die unverzichtbare Aufgabe des Leidens bis hin zum Tod. Ich bringe drei Beispiele aus der Schrift:

a) Dieser Aspekt wird deutlich in dem leidenden Gottesknecht, wie ihn Jesaja schildert. Bevor der Knecht zum Licht wird, das die Heiden erleuchtet und den Enden der Erde das Heil bringen kann (49,6), bietet er seinen Rücken denen dar, die ihn schlagen, seine Wangen denen, die ihn raufen und sein Angesicht dem Schmach und Speichel (50,6). Bevor er "viele Heiden besprengen" kann (52,14), wird er verachtet und von den Menschen verworfen, lernt er das Leiden kennen und wird dem Tod überantwortet (53). Nach biblischem Denken muß der Knecht leiden, weil nur dies seine Mission wirksam werden läßt. "Jede Form der Mission führt zu irgendeiner Art von Kreuz. Mission gibt es nur in der Gestalt des Kreuzes; Mission wird erst durch das Kreuz verständlich" (Douglas Webster).

b) Mein zweites Beispiel ist der Herr Jesus selbst. Er lehrte und lebte dieses Prinzip und übertrug es auch für seine Jünger. Als jene Griechen Jesus sehen wollten, sagte er: "Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und erstirbt, bleibt es allein; wenn es aber erstirbt, bringt es viel Frucht" (Johannes 12,24). Das heißt also, daß der Tod mehr ist als der

Weg zum Leben; der Tod ist die Bedingung der *Fruchtbarkeit*. Das galt für den Messias; es gilt auch für die messianische Gemeinde. Denn "wer mir dienen will, der folge mir nach", sagte Jesus (Johannes 12,26).

c) Mein drittes Beispiel ist der Apostel Paulus, der das gleiche Prinzip auf sein Leben anwandte. Hören Sie auf einige Texte, die das deutlich machen: "Darum bitte ich, daß ihr nicht müde werdet wegen der *Bedrängnisse*, die ich für euch *erleide*, die euch zur Herrlichkeit dienen" (Epheser 3,13); "Darum *dulde* ich alles um der Auserwählten willen, damit auch sie die Seligkeit erlangen in Christus Jesus mit ewiger Herrlichkeit" (2. Timotheus 2,10); "So ist nun der *Tod* mächtig in uns, aber das Leben in euch" (2. Korinther 4,12).

Diese drei Aussagen des Paulus gehören zu den überraschendsten im ganzen Neuen Testament. Er wagt es zu behaupten, daß durch sein Leiden andere in die Herrlichkeit gelangen, daß durch sein Leiden andere gerettet werden und daß durch seinen Tod andere leben werden. Ist er verrückt geworden? Meint er, was er sagt? Ja, gewiß. Selbstverständlich mißt er seinem Leben und seinem Tod keine erlösende Kraft zu wie dies für das Leiden und Sterben Jesu Christi gilt. Er meint folgendes: Menschen empfangen Erlösung, Leben und Herrlichkeit nur durch die Predigt des Evangeliums. Aber die, die dieses Evangelium treu predigen, müssen ihre Treue unausweichlich mit dem Preis des Leidens bezahlen. Paulus kam ins Gefängnis, weil er das Evangelium gepredigt hatte, weil die Juden sich gegen das Evangelium von der Erlösung der Heiden stellten. In diesem Sinne sind die Leiden des Evangelisten die Bedingung, die Voraussetzung dafür, daß andere Menschen das Heil erfahren. In unseren westlichen Ohren jedoch klingt diese Wahrheit fremdartig, obwohl es in anderen Teilen der Welt viele christliche Märtyrer gibt. Ich frage mich: wo ist heute die Bereitschaft, für das Evangelium zu leiden? In unserer evangelikalen Tendenz zum Triumphalismus neigen wir dazu, die Notwendigkeit von Anfechtung und Tod zu übersehen. Wir müssen den Mut haben, das "Wohlstands-Evangelium" als falsches Evangelium zu entlarven, das Menschen blind macht für die biblischen Warnungen vor Widerstand.

Es ist eine unübersehbare Tatsache, daß wir mehr leiden müßten, wenn wir weniger Kompromisse machten. Das Evangelium ist noch immer eine Torheit für die intellektuell Stolzen; es wird niemals die Anerkennung der Intellektuellen gewinnen. Es ist noch immer der Stein des Anstoßes für die, die meinen, sich selbst erlösen zu können. Das Evangelium demütigt die Selbstgerechten und verurteilt die Selbstzufriede-

nen. Menschen, die das Evangelium hassen, werden immer die verfolgen, die dieses Evangelium predigen - in der Kirche und in der Welt.

Aber sind wir bereit, den Schmerz des Spottes über die Gute Nachricht von Jesus Christus zu ertragen? Sind wir bereit, die Einsamkeit der Isolierung von anderen zu erleiden? Sagen wir Ja zu dem Schmerz, der uns zugefügt wird, wenn jemand uns widerspricht oder uns verleumdet? Doch das ist nicht alles. Sind wir bereit, mit Christus zu sterben, im Blick auf Anerkennung und Ansehen, Komfort und Erfolg, unser arrogantes Gefühl persönlicher oder kultureller Überlegenheit, unseren selbstsüchtigen Wunsch nach Ruhm, Reichtum und Macht? Nur der Same, der zu sterben bereit ist, wird fruchtbar.

3. Die Auferstehung Christi oder Der Auftrag zur Mission

Es ist wichtig, sich daran zu erinnern, daß die Auferstehung Christi dem Missionsauftrag voraus ging. Jesus konnte diesen Auftrag erst nach seiner Auferstehung von den Toten erteilen, erst nachdem ihm die Autorität dazu übertragen worden war, nämlich alle Macht im Himmel und auf Erden.

Das ist das Thema des 1962 veröffentlichten interessanten Buches "Das missionarische Wesen der Gemeinde" von Johannes Blauw. Blauw weist darauf hin, daß die prophetische Vision über die letzten Tage im Alten Testament von einem Pilgerstrom der Heiden nach Jerusalem spricht. Der Berg Zion wird darin erhöht über alle anderen Berge und alle Nationen werden ihm zuströmen. Im Neuen Testament jedoch werde dieses "zentripetale (nach innen gerichtete) missionarische Bewußtsein" durch eine "zentrifugale (nach außen gerichtete) missionarische Aktivität" ersetzt. Um es mit anderen Worten zu sagen: anstatt daß die Nationen zur Gemeinde strömen, die in dem erwähnten Bild durch den Berg Zion symbolisiert wird, geht die Gemeinde nun zu den Nationen. Wo liegt nun der Wendepunkt zwischen dem zentripetalen und dem zentrifugalen Trend? Es war die Auferstehung; sie ermöglichte es Jesus, alle Macht für sich in Anspruch zu nehmen und danach den Auftrag zu erteilen "hinzugehen und alle Völker zu Jüngern zu machen". Weil *alle* Macht dem auferstandenen Herrn gehört, sendet er uns auch zu *allen* Nationen. Die universale Mission der Gemeinde wird legitimiert durch die univer-

sale Herrschaft Christi. Die Auferstehung begründet unseren Auftrag zur Mission.

4. Die Erhöhung Christi oder Die Triebkraft zur Mission

Die Himmelfahrt oder Erhöhung Jesu ist die größte Triebkraft für jegliche missionarische Arbeit. Denn Gott hat Jesus "über die Maßen" erhöht und ihm den Namen gegeben, der über alle Namen ist, den Rang, der über allen Rängen steht, die Würde, die alle anderen Würdenträger überragt, damit sich jedes Knie vor ihm beuge und jede Zunge bekenne, daß er der Herr ist. Jedes Knie und jede Zunge schließt jedes Knie und jede Zunge ein; es steht uns nicht zu, dieses wiederholte "jedes" einzuschränken. Damit ist jedes säkulare Knie, jedes marxistische Knie, jedes muslimische Knie, jedes hinduistische Knie, jedes jüdische Knie gemeint - JEDES Knie wird sich vor Christus beugen müssen. Weil dies der Wille Gottes ist, muß es auch der Wille seines Volkes sein. Wir dürfen uns nicht mit einem religiösen Pluralismus oder Synkretismus beruhigen; beides sind Erscheinungsformen geistlicher Polygamie. Unsere einfache Antwort ihnen gegenüber lautet, daß Gott nicht mit ihnen einverstanden ist. Im Gegenteil, Gott hat Jesus größere Ehre als jedem anderen zuteil werden lassen und erwartet, daß alle Menschen genauso handeln.

Was hat Paulus in Athen so herausgefordert? Er war allein, umgeben von den Zeugen der Herrlichkeit des alten Griechenland; er lief in den herrlichen Tempelanlagen herum, sah Schreine und Statuen. In Apostelgeschichte 17,16 lesen wir, daß er in seinem Geiste "ergrimmte". Hier steht das gleiche Wort, das in der Septuaginta Gottes Reaktion auf den Götzendienst beschreibt. Gott "ergrimmte", reagierte mit Zorn und Eifer, als er den Götzendienst seines Volkes sah. Paulus war so sehr mit Gott identifiziert, daß er angesichts dieses Götzendienstes die gleiche Provokation des Geistes empfand wie Gott selbst.

Ein weiteres Beispiel ist Henry Martyn, Missionar unter Moslems im Iran des 19. Jahrhunderts. Er erklärte: "Ich könnte das Leben nicht ertragen, wenn Jesus nicht verherrlicht würde. Es wäre die Hölle für mich, wenn er beständig entehrt würde."

Angesichts des europäischen Götzendienstes im 20. Jahrhundert sollten wir die gleiche Haltung haben. Die Motivation zur Mission kann nicht

in erster Linie der Gehorsam gegenüber dem Missionsbefehl sein (so wichtig das ist), auch nicht Mitleid mit und Liebe zu den Verlorenen (so wichtig das ist), sondern in erster Linie der Eifer für die Ehre und Herrlichkeit Jesu. Wir beanspruchen nichts für die Christenheit oder die Kirche in ihren institutionellen Ausprägungen. Uns geht es allein um die Einzigartigkeit und Endgültigkeit Jesu Christi. Ihm ist keiner gleich; er hat keine Nachfolger; er ist konkurrenzlos.

5. Das Geistes-Geschenk Christi oder Die Vollmacht für die Mission

Pfingsten war ein missionarisches Ereignis, weil der Heilige Geist ein missionarischer Geist ist. Mit diesem Thema beschäftigt sich Harry Boer in seinem Buch "Pfingsten und Mission". Hatte Jesus nicht im Vorhof des Tempels (Johannes 7,37-39) versprochen, daß wenn der Geist kommen werde, er zu Strömen lebendigen Wassers aus dem Inneren des Gläubigen führen werde? William Temple kommentiert diesen Text in seinen "Lesungen aus dem Johannes-Evangelium" wie folgt: "Niemand kann den Geist haben, oder besser gesagt die Innewohnung des Geistes erfahren und diesen Geist für sich behalten. Wo der Geist ist, fließt er weiter; wenn er nicht fließt, ist er nicht da."

In der Apostelgeschichte erkennen wir mit Faszination, wie der Geist ein missionarisch gesinnts Volk schafft, das er in immer weiteren Kreisen nach außen treibt; wie er in Jerusalem eine Bewegung begründet, die später sogar Rom erreicht; wie er den christlichen Zeugen Mut und Vollmacht vermittelt.

Nun gibt es unter uns im evangelikalen Lager eine unterschiedliche Bewertung der pfingstlichen und charismatischen Bewegungen; das gilt besonders für den Stellenwert der "Zeichen und Wunder" in der Evangelisation und beim Gemeindegewachstum.

Dennoch sollten alle Evangelikalen trotz dieser Unterschiede gemeinsam bekräftigen können, daß Evangelisation ohne "Gott, den Evangelisten" (so der Titel eines Buches von David Wells nach der Oslo-Konultation über den Heiligen Geist) unmöglich ist. Wir können darin übereinstimmen, daß Erneuerung durch die Neugeburt aus dem Geist geschieht und nicht aus dem Fleisch; daß jede Bekehrung eine Konfrontation der Mächte beinhaltet, in der die Mächte und Gewalten zurückge-

drängt werden und durch den Geist die überragende Macht Jesu Christi demonstriert wird. Das geschieht nicht notwendigerweise durch physische Wunder, ganz gewiß aber in der Rettung des Sünders von den Mächten der Dunkelheit und durch seine Versetzung in das Reich des von Gottes geliebten Sohnes. Der Heilige Geist ist in der Lage, sogar alte europäische Kirchen zu beleben, zu erneuern und zu reformieren, die oft als tot oder dem Tode nahe bezeichnet werden; er entfacht das Feuer von neuem und bläst toten Knochen wieder Lebensatem zu. Gemeinsam können wir darin übereinstimmen, daß die Gemeinde das verkörpern muß, was sie verkündigt, gekennzeichnet von Liebe, Freude, Friede und Freiheit des Geistes - sonst kann sie das Evangelium nicht glaubwürdig weitergeben.

Darum müssen wir uns heute vor der Souveränität des Heiligen Geistes beugen. Soziologische Kenntnisse und die Beherrschung der Kommunikations-Technologie sind wichtig. Sie sind sogar Gaben Gottes, die in der Evangelisation eingesetzt werden können. Aber sie dürfen uns nicht dazu verleiten, daß wir uns deshalb weniger auf die Kraftwirkung des Heiligen Geistes verlassen! Nur der Heilige Geist Gottes kann in menschlicher Schwachheit gesprochene Worte mit Vollmacht ausstaten, die den Geist, das Herz, das Gewissen und den Willen der Menschen erreicht. Nur der Heilige Geist kann die Augen der Blinden öffnen, daß sie in Jesus die Wahrheit erkennen. Nur der Heilige Geist kann die Ohren der Tauben so berühren, daß sie die Stimme Christi hören. Nur der Heilige Geist kann den Mund der Stummen auf tun, daß sie Christus als den Herrn bekennen. In der Lausanner Verpflichtung heißt es dazu: "Der Vater sandte seinen Geist zum Zeugnis für seinen Sohn; - ohne *Sein* Zeugnis ist *unser* Zeugnis vergeblich."

6. Die Wiederkunft Christi oder Die Dringlichkeit der Mission

Wir müssen die entscheidende eschatologische Erwartung der ersten Christen wiedergewinnen. Das wird unseren Blick für die Dringlichkeit des evangelistischen Auftrags schärfen. Teilweise geschieht dies dadurch, daß Jesus uns gesagt hat, das Ende werde nicht eher kommen, bis das Evangelium der ganzen Welt gepredigt worden ist. Dazu trägt auch bei, daß jeder von uns vor dem Richterstuhl Christi erscheinen wird und

darum wir, weil wir Gott fürchten, Menschen zu überzeugen suchen (2. Korinther 5,10.11). Es ist darum verständlich, daß Paulus seinen Auftrag an Timotheus, das Evangelium in aller Dringlichkeit zu verkündigen, nicht nur mit der Gegenwart Gottes und Jesu Christi begründet, sondern auch mit "seiner Erscheinung" (seiner Wiederkunft) und "seinem Reich" (2. Timotheus 4,1.2). Die Zeit ist kurz, die Not ist groß; der Auftrag ist dringend.

* * *

Zum Schluß:

Diese christologische Basis der Mission ist nicht zu umgehen. Die Herausforderung der Nöte dieser Welt besteht im wesentlichen darin, deutlich zu machen, daß Jesus Christus ihnen völlig angemessen begegnen kann. Wir müssen Buße tun über unseren Europessimismus, der in zynischem Unglauben feststellt, daß der Niedergang der europäischen Kirchen unabwendbar sei, während die Gemeinden der Dritten Welt ein alle Vorstellungen sprengendes Wachstum erfahren. Das istbarer Unsinn! Wir müssen nur ganz neu unseren Herrn Jesus Christus erkennen als den, der Mensch wurde, der den Kreuzestod erlitt, der auferstand, der herrscht, der den Geist gibt und in Herrlichkeit wiederkommen wird. Denn nur Jesus Christus kann uns die Klarheit des Zielbewußtseins und die Kraft der Motivation vermitteln, den Mut und die Autorität, die Vollmacht und die Leidenschaft, die erforderlich sind, um die Welt in unserer Zeit zu evangelisieren.

Stuttgart, 10. Oktober 1989

Wesentliche Aspekte der Kirche nach dem Zeugnis der Schrift

R. Alastair Campbell

I. "Volk Gottes" als zentrale biblische Beschreibung des Wesens der Kirche

Im allgemeinen herrscht Übereinstimmung darin, daß Paulus von allen neutestamentlichen Autoren am meisten über die Kirche zu sagen hat, und daß er seine Gedanken darüber am stärksten im Epheserbrief entwickelt hat. Darum scheint dieser ein guter Ausgangspunkt zu sein. Der Epheserbrief wurde von J.A. Robinson als "die Krone der paulinischen Schriften"¹ bezeichnet. John Stott nannte ihn "das Evangelium von der Kirche. Er stellt Gottes ewigen Vorsatz dar, durch Jesus Christus eine neue Gesellschaft zu schaffen, die sich deutlich gegen den dunklen Hintergrund der alten Welt abhebt"². Natürlich würden viele heutige Neutestamentler hier nicht ansetzen. Für sie ist es zweifelhaft, daß der Epheserbrief paulinisch ist. Und sogar evangelikale Wissenschaftler neigen dazu, zwar nicht einen "Kanon im Kanon" in Betracht zu ziehen, aber doch mit einer Rangordnung innerhalb des Kanons zu arbeiten, nach der die früheren paulinischen Briefe autoritativer sind als die späteren, die, so vermuten sie, eher Produkte einer paulinischen Schule sind. Auf diese Weise wird das Neue Testament nicht als Schrift behandelt, sondern als Beweisstück in einer kriminalistischen Ermittlung. Unsere Aufgabe ist es nicht, einen sogenannten "historischen Paulus" oder die "Urgemeinde" zu rekonstruieren, sondern zu der Schrift als Ganzheit zu kommen und zu fragen, was sie uns durch ihre unterschiedlichen Autoren über die wesentliche Natur der Kirche mitzuteilen hat. Zu diesem Zweck zu sagen, daß der Epheserbrief ein spätes (ich sage nicht nicht-paulinisch) Werk sei, geschieht, um uns seinen besonderen Wert deutlich zu machen. Er ist das reifste Produkt apostolischen Denkens, nicht in der Hitze des Streites oder als Antwort auf eine kirchliche Krise entstanden, sondern, vielleicht mehr als irgendein anderer Brief des Paulus außer

1 J.A. Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians* 1903, S. vii

2 J.R.W. Stott, *God's New Society* 1979, S. 9

dem Römerbrief, als eine definitive Darstellung seines Glaubens und seiner Lehre über die Kirche Jesu Christi.

Im Epheserbrief erscheint das Wort "Kirche", "ekklesia", zum ersten Mal in 1,22: "Und alles hat er ihm zu Füßen gelegt, und ihn als Haupt über die Gemeinde gegeben, die sein Leib ist...". Paulus betet, daß die Leser die Größe der Macht Gottes und seiner Liebe zu ihnen erkennen. Er hat gesagt, daß die Auferstehung zeige, daß Christus alle Autorität im Himmel und auf Erden habe; und die hat er für die Kirche. Christus ist der Herr. Uns, die wir eng mit ihm verbunden und ihm teuer sind, kommt seine Herrschaft zugute. In Eph. 3,10 lernen wir, daß die Kirche im Zentrum des ewigen Planes Gottes steht, da durch die Kirche den Fürstentümern und Mächten seine Weisheit bekannt gemacht wurde. Eph. 5,21-33 beleuchtet die Beziehung von Ehemann und Ehefrau durch den Hinweis auf die Liebe Christi zur Kirche und ihre Hingabe an ihn. Obwohl dies die wichtigsten Stellen im Brief sind, in denen das Wort "ekklesia" erscheint, geben sie keinesfalls das wieder, worauf es ankommt. In ihnen nämlich wird die Kirche vorausgesetzt und nicht definiert. In keinem dieser Abschnitte ist die Kirche als solche der Hauptgegenstand der Erörterung. Wenn wir sehen wollen, was das Wesen der Kirche ausmacht, müssen wir uns statt dessen dem Abschnitt 2,19-22 zuwenden:

"So seid ihr nun nicht mehr Fremde und Nichtbürger, sondern ihr seid Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen. Ihr seid aufgebaut auf der Grundlage der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus selbst Eckstein ist. In ihm zusammengefügt, wächst der ganze Bau zu einem heiligen Tempel im Herrn, und in ihm werdet auch ihr mitaufgebaut zu einer Behausung Gottes im Geist" (2,19-22).

Wenige Verse vorher hat Paulus seine nichtjüdischen Leser angesprochen und sie an die Zeit vor ihrer Bekehrung erinnert: "Denkt daran, daß ihr ... zu jener Zeit ohne Christus wart, ausgeschlossen vom Bürgerrecht Israels und Fremdlinge hinsichtlich der Bündnisse der Verheißung." Nun sagt er, daß sie nahe gebracht worden sind. Sie haben in einem Geist Zugang zum Vater, mit einem Wort, sie sind Teil des Volkes Gottes geworden. Eine andere Art das auszudrücken ist, daß sie Teilhaber am Haushalt Gottes, der Familie Gottes, sind. Das führt Paulus dazu, an ein Gebäude mit Fundament und Eckstein und letztendlich an einen Tempel,

in dem Gott durch seinen Geist wohnt, zu denken. Wie G.B. Caird sagt: "Der Wechsel des Bildes vom Bürgerrecht und der Familie zu dem vom Bauwerk und Tempel wird erleichtert durch die dreifache Bedeutung des Wortes "oikos" ("Haushalt", "Haus", "Tempel").³ Trotzdem sind nicht alle Teile dieses Abschnitts in gleicher Weise bildlich. Offensichtlich ist es ein Bild, die Kirche als Tempel zu beschreiben. Wie alle Bilder hat es seine Grenzen - die Kirche ist ein Tempel, inwieweit Gott durch seinen Geist in uns wohnt. Wir sind nicht aus Felsblöcken gemacht. Aber die Kirche als Mitbürger und Mitglieder des Haushaltes Gottes zu beschreiben, ist viel weniger bildlich, denn dies ist die Sprache, die im Alten Testament gebraucht wird, um Israel zu beschreiben. Paulus sagt nicht, daß die Kirche das Volk Gottes ist. Sie ist Israel. Alle Privilegien und Verantwortungen des Volkes Gottes gehören auch der Kirche. Jesus Christus hat Juden und Heiden vereinigt, damit in und durch dieses ein versöhntes Volk Gottes ewiger Vorsatz für die ganze Welt erfüllt werden kann.

Weil die Kirche als Volk Gottes gedacht wird, kann man sich auf sie als "oikos theou" (1. Tim. 3,15) beziehen, mit den Christen als "oikeioi theou" (Gal. 6,10; Eph 2,19). "oikos" bedeutet im säkularen Griechisch nicht nur Gebäude, sondern auch Familie/Haushalt, alle also, die darin lebten und eine Grundeinheit der Gesellschaft bildeten. Auch wurde es regelmäßig gebraucht, um bildlich eine Stadt, einen Staat oder das Reich selbst zu beschreiben. Die römischen Kaiser hatten sich daran gewöhnt, sich selbst als "Vater" der Nation, "pater patriae" anzusehen. In der LXX wird "oikos" in gleicher Weise für eine Familie, eine Sippschaft, die Königsfamilie und Israels als ganzes, "das Haus Israel", gebraucht. So war es für Paulus ganz natürlich, das Wort "oikos" in gleichem Maße für die lokale Gemeinde, die in Häusern zusammenkam und als Familie/Haushalt fungierte, und für die universale Kirche, deren Vater und Haupt Gott ist (Eph. 3,15), zu gebrauchen⁴.

Die Kirche als Volk Gottes ist in den Briefen des Paulus keine isolierte Idee. Dieser Gedanke steht hinter der Erörterung in Römer 9-11, wo Paulus fragt, ob die Ablehnung des Evangeliums durch die Juden bedeutet, daß das Wort Gottes versagt habe, ob etwa Gott ein Volk für sich selbst erwählt habe und dann gezwungen gewesen sei, es zu verwerfen. Nein, sagt Paulus. Alles, was passiert ist, ist, daß einige Zweige abgebrochen und andere eingepfropft wurden. Streng genommen ist damit

3 G.B. Caird, Paul's Letters from Prison 1976, S. 60-1

4 s. weiter: J.H. Elliott, Home for the Homeless 1981, S. 170-200

die Kirche nicht das *neue* Israel, sie ist Israel und zwar im Sinne des gläubigen Restes Israels, weil Gott nur immer ein Volk und einen Vorsatz hat. Wie das Volk Gottes muß die Kirche die Lektionen lernen, die Israel in der Wüste gelernt hat (1. Kor. 10,1-13). Tatsächlich nennt Paulus die Kirche "das Israel Gottes" (Gal. 6,16). In Titus 2,14 sagt er, daß Jesus Christus "sich selbst für uns gegeben hat, damit er uns loskaufte von aller Gesetzlosigkeit und sich selbst ein Eigentumsvolk reinigte, das eifrig sei in guten Werken". Der Ausdruck "ein Eigentumsvolk" ist ein klares Echo auf die Benennung Israels am Sinai (Ex. 19,5-6).

Paulus ist nicht der einzige neutestamentliche Autor, der auf diese Weise denkt. Der Brief, der nächst dem Epheserbrief das meiste über die Kirche sagt, ist der *1. Petrusbrief*. Hier werden gerade zum Glauben Gekommene als die angesprochen, die Erben der Verheißungen Gottes geworden sind. Eine Sprache, die aus der alttestamentlichen Beschreibung des Volkes Gottes genommen wurde, erstreckt sich durch den ganzen Brief. Sie sind wiedergeboren zu einer "Erbschaft" (1,3f); sie sollen "heilig sein, denn ich bin heilig" (1,16); sie sollen gebaut werden zu einem "geistlichen Haus, um eine heilige Priesterschaft zu sein" (2,5); sie sind ein "erwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, eine heilige Nation, Gottes eigenes Volk" (2,9); das Gericht beginnt bei "dem Haushalt Gottes" (4,17). Der ganze Brief ist ein Ruf an die neu Getauften, damit sie wissen, wer sie sind, und wer sie sein sollen, das Volk Gottes. Wir bemerken wieder, wie sich der Gedanke der Kirche als Volk Gottes klar im Begriff "oikos" ausdrückt. Im Vordergrund steht dabei der Gedanke der Zugehörigkeit und nicht der des Bauens (obwohl er in 1. Petr. 2,5 und Eph 2,20 in die Richtung ausgedehnt werden kann). In der Welt sind die Gläubigen Gäste und Fremdlinge, "paroikoi", aber als Mitglieder des "oikos" Gottes haben sie die Würde und Verpflichtung, nach dem Familienkodex zu leben und gute Haushalter (oikonomoi) der Gnade Gottes zu sein (1. Petr. 4,10).

Ein weiterer neutestamentlicher Autor, der diesen Gedanken behandelt, ist der Verfasser des *Hebräerbriefs*. Christen sind Gottes Haus (3,6), sein Volk, das durch die Wüste in das verheißene Land im Himmel zieht. Sie müssen achtgeben, daß sie nicht Gottes Ruhe durch Unglauben verlieren, und sie werden ermutigt durch die Vision vom Himmel, die bewußt mit der Versammlung Israels vor dem Sinai verglichen wird: "ihr seid gekommen zum Berg Zion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem; und zu Myriaden von Engeln, einer Festversammlung; und zu der Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel

angeschrieben sind" (Hebr. 12,22-23). Zuletzt nimmt das Buch der Offenbarung das Alte Testament in Anspruch, um die Kirche mit Bildern zu beschreiben. Das gipfelt in der Vision von der Stadt, die aus dem Himmel von Gott her kommt und als Braut gekleidet für ihren Bräutigam geschmückt ist.

Die Tatsache, daß die Kirche das ganze Neue Testament hindurch als das Volk Gottes gesehen wird, und daß dies die grundlegende Wahrheit über die Kirche ist, kann auch daran gesehen werden, daß so viele andere Arten, die Kirche zu beschreiben, von dieser abhängen. Paul Minear, der im Neuen Testament 80 verschiedene Beschreibungen der Kirche gezählt hat, sagt, daß diese Titel "nicht so sehr eine durchkonstruierte Dogmatik als vielmehr eine Bildergalerie darstellen"⁵. Aber sie sind nicht aus dem Nichts geschaffen. Wenn die Kirche als der Tempel Gottes, die Herde Gottes oder die Braut Christi bezeichnet wird, so ist das möglich, weil sie schon als Volk Gottes bekannt ist, und diese alttestamentlichen Bilder sich deshalb auf sie anwenden lassen. Der Gedanke der Kirche als der Braut, den Paulus zuerst in 2. Kor. 11,2 und in Eph 5,22-33 gebraucht, und der auch, woran wir gerade erinnert wurden, am Ende der Offenbarung erscheint, hat seine Wurzeln bei den alttestamentlichen Propheten, besonders Hosea und Jeremia, die von der Beziehung Israels zu Jahwe in Begriffen von gebrochenen Eheversprechen sprachen. Das Bild von der Herde Gottes, das von Jesus gebraucht wurde (Lk. 12,32), das auch in dem Wort, das Paulus an die Ältesten in Ephesus richtet (Apg. 20,28) und ebenso in 1. Petr. 5,1ff. erscheint, wird gleichermaßen in den Psalmen (Ps. 95,6) und bei den Propheten (Hes. 34) gefunden. Wenn die Kirche mit dem Tempel verglichen wird, hat man den Tempel in Jerusalem im Kopf. Und wenn die Kirche mit der Stadt verglichen wird, dann ist es nicht irgendeine Stadt (das Bild sagt nichts über unseren gegenwärtigen Dienst in der modernen Großstadt), sondern die Stadt Gottes, Jerusalem.

In diesem Licht scheint vieles von der Diskussion über das Wort "ekklesia" am Wesentlichen vorbeizugehen. Es wurde darüber gestritten, ob der paulinische Gebrauch des Wortes "ekklesia theou" von der alttestamentlichen Beschreibung Israels am Sinai als "qahal YHWH"⁶ abzuleiten ist. Es wird betont, daß der griechische Gebrauch des Wortes "ekklesia" an sich keine religiöse Bedeutung hat. Es bezieht sich einfach

5 P. Minear IDB I, S. 607-17

6 Für die Zusammenfassung der Diskussion s. I.H. Marshall ExT 84 1972/3, S. 359-64

auf ein Treffen oder eine Versammlung, wie z.B. in Apg. 19, wo es um die Zusammenkunft der Silberschmiede im Theater von Ephesus geht. Man vermutet, daß Paulus einfach das normale Wort benutzt, um zu beschreiben, was passiert ist, ohne daß er besonders an die Zusammenkunft des Volkes Gottes im Alten Testament denkt. Trotzdem wird allgemein angenommen, daß Paulus nicht der erste war, der den Ausdruck "ekklesia" in bezug auf die Kirche gebrauchte. Die ersten Christen hatten vermutlich das aramäische Wort "kenishta", das gebraucht wurde, um die hebräischen Worte "qahal" oder "edah" gleichermaßen zu übersetzen. Die ersten griechisch sprechenden Christen werden die Septuaginta gebraucht haben, wo "qahal" mit "ekklesia" aber auch mit "Synagoge" übersetzt wird. Aber "Synagoge" war ihnen als Begriff für ihre eigenen Versammlungen verschlossen, wegen seines Gebrauches für die wöchentliche jüdische Versammlung, die Synagoge. Somit drang der Begriff "ekklesia" schon vor Paulus durch den Gebrauch der Septuaginta in das Vokabular der Kirche ein. Es ist nun sicherlich wahr, daß die Verbindung von "qahal YHWH" und "ekklesia theou" nirgendwo, nicht bei Paulus noch bei irgendjemand anderem, ausdrücklich hergestellt wird. Jedoch angesichts der Tatsache, daß die Kirche als Volk Gottes verstanden wird, spielt das keine Rolle mehr. Das zeigt, daß christliche Theologie nicht entstanden ist, indem sie nur über Wortursprünge oder Wortverbindungen nachdachte, und daß, wie so oft, allein linguistische Studien für uns nicht festlegen, was ein Wort gemeint haben muß.

Ich glaube, daß das gleiche für den Versuch einiger Forscher⁷ gilt, die zeigen wollen, daß Paulus niemals das Wort "ekklesia" in bezug auf die universale Kirche auf Erden gebraucht, sondern nur auf lokale christliche Versammlungen auf der einen Seite und die Kirche, als im Himmel versammelt gedacht, auf der anderen. Ihr Argument ist, daß das Wort "ekklesia" immer seinen Sinn als aktuelle Versammlung behält und nicht für eine Organisation, die die Versammlungen abhält, oder für die Leute, auch wenn sie sich nicht versammeln, verwendet wird. Eigentlich versammelt sich die universale Kirche auf Erden nicht. Was also wie eine Belegstelle dafür aussieht, ist in Wahrheit eine Beschreibung der himmlischen Realität der Kirche, die bei Christus versammelt ist. Natürlich gebraucht Paulus das Wort "ekklesia" auf zwei Weisen. Tatsächlich

7 R.J. Banks, *Paul's Idea of Community* 1980, S. 43-52; P.T. O'Brien, *The Church as a Heavenly and Eschatological Reality* in D.A. Carson (ed.), *The Church in the Bible and the World* 1987

bezieht es sich oft auf eine lokale Kirche oder Versammlung: wir lesen von der "Gemeinde in Korinth", von "der Gemeinde in deinem Haus", von den "Gemeinden in Judäa" oder von den "Gemeinden Christi". Trotzdem wird das Wort "ekklesia", besonders in den späten Briefen an die Kolosser und die Epheser, auf eine mehr allgemeine Art gebraucht: "er ist das Haupt des Leibes, der Gemeinde" (Kol. 1,18), "Christus hat die Gemeinde geliebt und sich selbst für sie dahingegeben" (Eph. 5,25). Es wird vorgeschlagen, daß dieser späte Gebrauch sich auf die Kirche im Himmel beziehe. Denn die Kirche auf Erden sitzt nie vollständig beisammen. Es wird nämlich gesagt, daß die Gläubigen mit Christus versetzt sind an himmlische Orte. Um darauf zu antworten, muß als erstes gesagt werden, daß sich der frühere und der spätere Sprachgebrauch überschneiden. Der örtliche Sinn wird auch in Kol. 4,15 gefunden und der allgemeine auch in den früheren Briefen, und zwar im Zusammenhang mit den gegen die Gemeinde Gottes (das war sicherlich nicht nur eine Versammlung) gerichteten Aktivitäten des Paulus (Gal. 1,13). Zweitens: Die Kirche, für die Paulus leidet (Kol. 1,24), ist die Kirche, deren Diener er geworden ist (Kol. 1,25). Ganz sicher ist es die Erde, auf der die Leiden und der Dienst stattfinden. Und drittens: Wenn es richtig ist, daß Paulus die Kirche als Volk Gottes, als den Überrest, der Gottes Sendung in die Welt um ganz Israels willen vollendet, ansah, dann ist es sicherlich undenkbar, daß er daran dachte, daß das irgendwo anders als auf Erden stattfinden sollte. Dafür allein auf Grund dessen zu stimmen, daß "ekklesia" eine aktuelle Zusammenkunft bedeute, scheint weit hergeholt zu sein. Es ist sicherlich wahrscheinlicher, daß das Wort "ekklesia" eine natürliche Entwicklung ähnlich wie das Wort "oikos" erfuhr. J.H. Elliott schreibt: "Beide Begriffe 'oikos' und 'ekklesia' wurden ursprünglich von christlichen Missionaren gebraucht, um jeweils lokale individuelle Haushalte und öffentliche Versammlungen von Gläubigen darzustellen. In der späteren Ausbreitung und Festigung des Christentums wurden beide Begriffe hinterher in einer umfassenden Weise gebraucht, um die gemeinsame Summe von 'oikoi' und 'ekklesiai' als das zu bezeichnen, das den einen universalen Haushalt oder die Versammlung Gottes darstellt."⁸ Wir sollten in dieser Beziehung besonders Eph. 3,15 erwähnen, wo von Gott gesprochen wird als von dem einen, nach dem "pasa patria" im Himmel und auf Erden genannt ist. "Pasa Patria" sollte als "die ganze Familie" und nicht als "jede Familie"

8 J.P. Elliott op. cit., S. 223

übersetzt werden. Es zeigt, daß Paulus tatsächlich an eine universale Kirche im Himmel und auf Erden denken konnte.

Bis hierher haben wir uns auf die Kirche im Denken der Apostel beschränkt. Aber wir müssen fragen, wodurch Christen zu der Überzeugung gelangt sind, daß sie das Volk Gottes seien. Sicherlich ist die wahrscheinlichste Antwort, daß sie von der Lehre Jesu herrührt. Und der wollen wir uns nun zuwenden. Wenn wir uns auf das Wort "ekklesia" beschränken müßten, würden wir schlußfolgern, daß dies in der Lehre Jesu zweitrangig war. Das wäre aber ein Fehler. Es ist wahr, daß das Wort nur an zwei Stellen in den Evangelien erscheint, beide im Matthäusevangelium, einmal, wo Jesus sagt: "Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden" (16,18), und einmal, wo Jesus über den Umgang mit der Sünde innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen belehrt (18,17). Die Authentizität dieser Äußerungen wurde oft angezweifelt, weil die Sprache eine spätere Zeit widerzuspiegeln schien, und weil der Glaube nachklingt, daß Jesus das Ende der Welt so bald erwartete, daß es in seinem Denken keinen Raum gab für eine länger bestehende Kirche. Trotzdem gibt es eine wachsende Anzahl von Theologen, die die Worte als ursprüngliche Jesusworte verteidigen.⁹ Obwohl wir nicht auf den ganzen Fragenkomplex der Naherwartung eingehen können, wäre es ausreichend, sich auf Newton Flew's Argumente zu beziehen, die zeigen, daß die Kirche im Denken Jesu sicherlich zentral war¹⁰. Am Ende berief Jesus zwölf Jünger, und die Zahl ist bedeutsamer als die Männer. Die Zwölf waren als Individuen offensichtlich schnell vergessen, nicht jedoch die Tatsache, daß es zwölf waren, oder daß Jesus sie "eine kleine Herde" genannt (Lk. 12,32) und verheißen hatte, daß sie auf Thronen sitzen würden, um die zwölf Stämme Israels zu richten (Lk. 22,30). Jesus begann seinen Dienst, indem er sich mit Johannes dem Täufer identifizierte, dessen Taufe Israeliten zu einem völligen Neubeginn aufrief, und er schloß ihn ab, indem er von einem neuen Bund sprach und seinen Jüngern einen neuen Passa-Brauch gab. Darüber hinaus sprach er von sich als vom Menschensohn, einem Titel, der am besten erklärt wird durch Bezugnahme auf die Figur, die in Daniel die Heiligen des Allerhöchsten, in der Tat Israel, nachdem es von Gott nach dem Leiden rechtfertigt wurde, repräsentiert. Wenn Jesus seine Jünger als das neue

9 G. Maier, *The Church in the Gospel of Matthew* in: D. Carson (ed.), *Biblical Interpretation and the Church* 1984

10 R. Newton Flew, *Jesus and his Church* 1938

Israel sah, oder als den treuen Überrest, der in der Welt leben, seine Feinde lieben und in dem Zeitraum von seiner Wiederkunft/Rechtfertigung das Reich Gottes verkündigen sollte, dann ist die Frage, wie lange diese Zeit genau andauert, unbedeutend. Der Befund ist, daß Jesus eine Gemeinschaft ins Leben rief, und daß wir die Quelle für die apostolische Lehre haben, daß die Kirche das Volk Gottes und ein wesentlicher Teil der Botschaft des Evangeliums ist.

Bisher haben wir nichts über die paulinische Beschreibung der Kirche als Leib Christi gesagt. Für viele war dieser Begriff als der des Volk Gottes die wesentliche Definition der Kirche. Dagegen muß ich einwenden, daß das nur eine Metapher ist, oder eher zwei. Paulus hat es nie gebraucht, um die Kirche zu definieren. Wenn wir mehr daraus machen und es von den Absichten loslösen, die Paulus hatte, wenn er es verwendete, und Schlußfolgerungen ziehen, die er nicht zog, dann geraten wir in Schwierigkeiten. Aber zuerst müssen wir sehen, wie Paulus tatsächlich den Ausdruck "der Leib Christi" benutzt. Das eine Mal erscheint er in Römer 12,4-5: "Denn wie wir in einem Leib viele Glieder haben, aber die Glieder nicht alle die gleiche Tätigkeit haben, so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, einzeln aber Glieder voneinander." Der Gedanke des "Leibes" Christi taucht ebenfalls auf in 1. Kor. 10,17, und er wird ausführlich in 1. Kor. 12,12-27 behandelt. An allen drei Orten ist der Zweck des Vergleichens die Betonung der gegenseitigen Abhängigkeit der Glieder und das Voranbringen der kirchlichen Einheit. Christen sind ein Leib. Der Vergleich mit dem menschlichen Leib zeigt, wie unterschiedliche Dinge ein zusammengefügtes Ganzes bilden können. Genauso hat jeder Teil des Leibes eine Aufgabe, die nur er tun kann, und die alle anderen brauchen. Es ist, weil wir in Christus sind und sein Geist in uns (1. Kor. 12,13), daß wir so miteinander verbunden sind. Christus hat diese Situation geschaffen und erhält sie durch seine Gnade. Er ist aber sozusagen auf dieser Stufe außerhalb des Bildes. Wir sind ein Leib, sein Leib, weil wir in ihm sind. Es ist aber nicht wörtlich oder ontologisch sein Leib, als ob unterschiedliche Glieder behaupten könnten, Augen oder Ohren Christi zu sein. Das Bild sagt etwas darüber aus, was wir uns gegenseitig sind, nicht aber darüber, was wir Christus gegenüber sind.

Im Kolosserbrief wird das Bild weiterentwickelt und anders gebraucht. Christus ist das Haupt der Gemeinde, die sein Leib ist (Kol. 1,18.24). Das Wachstum eines Christen hängt davon ab, daß er am Haupt festhält (Kol. 2,19). Der Gedanke hier ist, daß Christus über allem steht, und daß er die Quelle allen Lebens ist. Das Bild wird gebraucht, um zu

zeigen, daß Christen keinen anderen Mittler, keine andere Weisheit benötigen, um die Fülle des geistlichen Lebens zu erfahren. Sie haben Christus in sich, und das ist genug. Im Epheserbrief kommen beide, der späte und der frühe Gebrauch des Bildes zum Tragen. Die Hoheit Christi und Geborgenheit der Gemeinde in Ihm sind der Höhepunkt des ersten Kapitels (Eph. 1,22-23). Etwas weiter wird in dem Abschnitt über die Ehe gesagt, daß Christus die Gemeinde hegt und pflegt, wie ein Mann seinen eigenen Leib (Eph. 5,29-30). In beiden Abschnitten führt Paulus vertraute Begriffe an, die er auf die Kirche bezieht. Er stellt keine neue Lehre damit auf. In beiden Abschnitten geht es darum, wie Christus der Gemeinde zugute kommt. Dann erscheint in Eph. 4,1.16 der Gedanke der Einheit in der Vielfalt. Trotzdem, da Christus nun das Haupt ist, wird von den Gläubigen nicht länger als von Teilen eines Leibes gesprochen, sondern als von Gaben, durch die die ganze Kirche zur vollen Reife in Christus wachsen kann.

An dieser kurzen Untersuchung können wir sehen, daß wir in Wahrheit zwei unterschiedliche Metaphern haben: der Leib und seine Glieder (1. Korintherbrief und Römerbrief), und das Haupt und sein Leib (Kollosser und Epheser). Die erste lehrt die Einheit der Gläubigen. Die zweite die volle Genüge in Christus und seiner Liebe. Beide Gedanken können nicht einfach zu einem Bild kombiniert werden. Wir sollten besonders bedenken, was Paulus nicht sagt. Er sagt nicht, daß wir der Leib Christi seien in dem Sinne, daß er sein Werk durch uns in der Welt tut¹¹, obwohl es uns wie eine natürliche Erweiterung des Bildes erscheint: Er wohnt in uns durch seinen Geist; wir tun sein Werk in der Welt. Aber Paulus verwendet keine "Körper-Sprache", um Christus auf die Welt zu beziehen. Er bezieht die Gläubigen nur aufeinander oder die Gläubigen auf Christus.

Diesen weiteren Schritt zu gehen, heißt, falschen Gedanken Tor und Tür zu öffnen, so z.B., daß Christus durch seine Kirche eingeschränkt sei (wobei Paulus in Wirklichkeit in Epheser 1 gerade die unbegrenzte Macht Christi lehrt). Z.B. zu sagen, die Kirche sei die "Erweiterung der Inkarnation", hat zur Folge, daß die wesentlichen Unterschiede zwischen Christus und der Kirche, aufgrund deren er ihr Heiland sein kann, aufgelöst werden (Eph. 5,23). Wenn wir sagen, daß "sein Leib" mehr sei als ein Bild, daß die Kirche wirklich der Leib Christi sei, dann enden wir, da der Leib des Menschen er selbst ist, und wo der Leib geht, er geht,

11 P.T. O'Brien op. cit., S. 111-113

bei einer Absurdität, daß nämlich Christus sich selbst gerettet hat. Paulus kann das nur verhindern, weil er vom "Leib Christi" niemals anders denkt als von einem Bild mit einer streng begrenzten Ausrichtung. Gleichzeitig kann er auch auf den erschreckenden Gedanken kommen, daß ein Christ die Glieder Christi nehmen und mit einer Hure vereinigen kann (1. Kor. 6,15). Das ist aber als eine *reductio ad absurdum* und nicht als eine wörtliche Möglichkeit gemeint. Das Problem bei der Annäherung an eine "Ausdehnung der Inkarnation" dagegen liegt darin, daß es dann für uns unmöglich ist, die Möglichkeit ernst zu nehmen, daß die Kirche jemals sündigen könnte, z.B. durch Unglauben. Die Kirche verliert die wichtige Möglichkeit, selbstkritisch zu sein. Ein Beispiel dafür, wie diese Art zu denken uns erfassen kann, ereignete sich erst kürzlich. Der Erzbischof von Canterbury nahm an der nationalen Versammlung der Evangelikalen innerhalb der Kirche von England teil. Er beglückwünschte sie zu ihrem Wachstum und dem Beitrag, den sie im Verlauf der letzten Generation zum kirchlichen Leben geleistet haben. Er bat sie aber, der Ekklesiologie mehr Aufmerksamkeit zu schenken. "Die Kirche", sagte er, "ist nicht nur ein nützliches Kurzwort für die Gemeinschaft der Gläubigen. Wenn sie wirklich der Leib Christi *ist*, dann fordert sie auch unseren Glauben, unsere Treue und unser Vertrauen."¹² Ja! Aber die Frage bleibt offen, in welchem Sinn wir der Kirche vertrauen sollen. Wenn alles, was der Erzbischof sagen wollte nur war, daß wir *uns einander* mehr Aufmerksamkeit schenken sollten, und das nicht nur in der örtlichen Versammlung, sondern auch in den höheren Kircheninstanzen, nicht nur denen unserer eigenen Tradition, sondern auch denen anderer, dann gibt es sicherlich weniger gefährliche Wege, um das auszudrücken.

Es gibt also gute Gründe, mehr im "Volk Gottes" als im "Leib Christi" die Grunddefinition der Schrift für die Kirche zu sehen, und sich doch an dem zu freuen, was der Gedanke vom Leib ausdrückt. Der Begriff "Volk Gottes" ist im Neuen Testament viel verbreiteter. Dagegen gibt es andere Arten von der Kirche zu sprechen, die alle ihren Zweck erfüllen, aber nichts darüber hinaus aussagen. Darin besteht die Wahrheit der unterschiedlichen Bilder. Sie ist völlig persönlich und gänzlich verständlich. Sie definiert uns in Begriffen unserer Errettung, da wir die sind, die er errettet hat, in Begriffen der Loyalität, da wir die sind, die in ein Bündnis mit Gott durch Christus eingetreten sind, und in Begriffen unserer Bestimmung, weil Gott erwählt, um sein Volk zu gebrauchen,

12 Church Times, London, May 6th 1988

um die ganze Welt zu ihm zurückzubringen. Sie macht deutlich, daß Christ sein nicht bedeutet, in der Abgeschiedenheit errettet zu sein. Sie ist ein Ausdruck, der sowohl die Kirche in ihrer lokalen Ausdrucksform als auch das Volk Gottes an diesem Ort ausdrückt. Sie hält auch unsere Augen offen für die weltweite Kirche und für die ganze Bandbreite des Vorsatzes Gottes, von seinem Beginn an mit Abraham bis hin zur Erfüllung aller Vorsätze Gottes im Himmel.

II. Von der Unwesentlichkeit der Frage der Kirchenstruktur

Somit ist die Kirche das Volk Gottes und als solche von zentraler Bedeutung innerhalb des Vorsatzes Gottes im Alten Testament und im Neuen Testament. Die Bedeutung der Kirche innerhalb des Dienstes Jesu kann nicht an der Zahl abgelesen werden, die angibt, wie oft er bestimmte Worte benutzte, sondern an der Stellung, die er seinen Jüngern zugewiesen hat. Ihre Berufung ist kein nachträglicher Einfall. Bei Markus ist es die erste Begebenheit nach der programmatischen Ankündigung des Reiches Gottes in der Predigt Jesu (Mk. 1,15). Bevor eine einzige Heilung stattfindet oder eine einzige Lehre verkündigt wird, werden einige Jünger berufen (Mk. 1,16). Sie nehmen im Evangeliumsbericht dauernd eine bedeutsame Stellung ein. Auf die gleiche Weise hat das Kommen des Geistes zu Pfingsten die Entstehung einer Gemeinschaft zur Folge (Apg. 2,37ff). Die letzte Vision der Bibel ist nicht, wie wir erwarten würden, das Kommen Christi, sondern die Ankunft der Stadt, seiner Braut (Off. 21,2).

Aber was können wir über die äußere Erscheinungsform der Kirche auf Erden, die manchmal als kirchliche Struktur bezeichnet wird, sagen? Strukturen müssen dort vorhanden sein, da die Kirche auf der Erde lebt. Hier aber entdecken wir einen Widerspruch. Während die Kirche selbst überall im Neuen Testament eine Zentralstellung einnimmt, wird nur hier und dort auf ihre Strukturen Bezug genommen. Gegen Ende des ersten Jahrhunderts schrieb Clemens von Rom: "Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß Streit entstehen werde um die Bischofswürde. Aus diesem Grunde setzten sie auch, da sie eine genauere Kenntnis hiervon zum voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben ihnen dazu Auftrag, daß, wenn sie entschlafen wären, andere

erprobte Männer ihren Dienst übernehmen" (1. Clem. 44,1-2, nach F. Zeller, BKV).

Dabei ist klar, daß Clemens zu einem großen Teil einem Wunschdenken verfallen war, und daß er in Wirklichkeit davon nur deshalb schreiben muß, eben weil die Apostel für solche Dinge nicht gesorgt hatten! Wenn wir das Neue Testament untersuchen, finden wir sehr wenig direkte Anweisungen bezüglich der Organisation oder Ordnung der Kirche. Jesus selbst hat keine Hierarchie eingesetzt. Er hat auch keine Titel zugelassen (Mt. 23,8-11). Seine Jüngerschaftslehre (Mt. 18,15-20) faßt keine Beamten ins Auge. Während seines Dienstes hat er keine Initiationszeremonien veranstaltet. Offensichtlich hat er die Taufpraxis, die von Johannes übernommen wurde (Jh. 4,2), nicht fortgeführt und sie erst vor seiner Himmelfahrt der Kirche wiedergegeben (Mt. 28,19). Er führte keine Liturgie zusätzlich zum Gebet ein, durch das alle Gott als Kinder und Brüder nahe kommen können. Und das Abendmahl, das in einer Linie mit seinem eigenen Brauch stand, mit Sündern zu essen, verkündete einen neuen Bund. Außer dem Gebot der Liebe gab er seiner Gemeinde kein Gebot und keine Aufgabe außer, die Vergebung Gottes zu verkündigen. Die Ambivalenz, die wir bezüglich der Kirche im übrigen Neuen Testament finden, daß nämlich die Gemeinschaft wichtig, Strukturen aber unwichtig sind, kann zurückverfolgt werden bis zur Lehre Jesu selbst. Diese unterschiedliche Gewichtung wird von Jesus her weiter in die Apg. und die apostolischen Briefe getragen.

Wir beginnen mit dem Zeugnis der Apostelgeschichte und nehmen an, daß sie von Lukas, dem Gefährten des Petrus, zu einem Zeitpunkt der näher an das Jahr 60 als an das Jahr 90 n.Chr. grenzt, geschrieben wurde, und daß Lukas wußte, worüber er redete. Was möchte Lukas uns über die Kirche sagen? Er macht klare Aussagen zur Ausrichtung der Lebensweise (Apg. 2,42-47; 4,32-37; 9,31 etc.): Einheit, anhaltendes Gebet, Freigebigkeit und Freude sind uns deutlich als Richtlinien gegeben. Daß die Kirche durch die Kraft und Initiative des Geistes lebt, ist klar. Daß die Verkündigung des Evangeliums zur Entstehung von Kirchen führt, und daß diese Kirchen wertvoll und wichtig sind (Apg. 20,28), kommt klar zur Geltung. Auch schweigt Lukas über die Gemeindeleiter ebenso wenig wie über die Magistrate der verschiedenen griechischen Städte. Obwohl wir hier die Genauigkeit seiner Darstellung anerkennen, lesen wir die Apostelgeschichte nicht als ein Lehrbuch über weltliche Regierung, und sie wird uns bezüglich der Kirchenleitung keinen besseren Dienst leisten! In Jerusalem selbst hören wir von Apo-

steln, dann den Sieben und später den Ältesten und von Jakobus, offensichtlich in einer umfassenden Leiterschaft. Aber was die Bedeutung dieser unterschiedlichen Dienste angeht, ob z.B., wie gesagt wurde¹³, die Einsetzung der Sieben eher der Ursprung der Ältestenschaft ist als, wie die Tradition behauptet, des Diakonenamtes, kann keiner sicher ausmachen. Weiter erfahren wir, daß es in der Kirche von Antiochien viele Propheten und Lehrer gab, und wir sehen die Berufung und den Auftrag einer Anzahl von ihnen, Missionare zu sein, die selbst Älteste in jeder Gemeinde ernannten (Apg. 13,1-2; 14,23). Älteste erscheinen wieder in Ephesus. Sie werden als "Aufseher" durch den Heiligen Geist bezeichnet (Apg. 20,28). Wenn wir nun die Wahrheit von all dem, was Lukas sagt, akzeptieren, und damit rechnen, daß es keinen wesentlichen Unterschied zu dem gibt, was Paulus in seinen Briefen sagt, besonders wenn wir das Zeugnis der Pastoralbriefe ernstnehmen und uns daran erinnern, daß wir uns mit den "wesentlichen Aspekten der Kirche in der *Schrift*" befassen und nicht mit einer Rekonstruktion, die so entsteht, daß man einen biblischen Autoren gegen den anderen ausspielt, dann werden wir zugeben müssen, daß Lukas uns keine "wasserdichte" Vorschrift für die Kirchenordnung gibt, und daß das so sein muß, weil er es nicht für nötig hielt, so etwas zu tun. Wenn er uns irgendetwas mitteilt, ist es das, daß man Gott vertrauen kann, daß er der Kirche die Führer gibt, die sie braucht. Sollten wir jemals irgendwo in der Apostelgeschichte eine Ekklesiologie finden, dann wäre das die Rede des Paulus an die Ältesten in Ephesus. Aber ich zitiere dazu C.K. Barrett: "Es war der Heilige Geist, der sie eingesetzt hat (etheto); nicht die Gemeinden und nicht Paulus. Daraus folgt, daß die Rede keine Vorsorge für die Einsetzung von neuen Amtsträgern trifft. Die Gemeindeältesten werden nicht angewiesen, für Nachfolger zu sorgen. Und zwar aus dem guten Grund, daß man dem Heiligen Geist, der sie eingesetzt hatte, vertrauen kann, daß er neue bereitstellen kann, wenn dafür Bedarf besteht."¹⁴ In dieser Rede wie in den Pastoralbriefen ist die einzige "apostolische Sukzession", die Paulus kennt, die Weitergabe der apostolischen Botschaft. Bevor wir Lukas verlassen, wäre es gut, auch zu notieren, was er uns nicht sagt: Er sagt uns nicht, daß die Ältesten bezahlt würden oder ganzzzeitliche Mitarbeiter seien. Er sagt nicht, was sie tun. Er sagt nicht, daß sie etwas mit Sakramenten zu tun haben könnten.

13 A. Farrer, *The Ministry in the NT* in K. Kirk, *The Apostolic Ministry* 1946, S. 133ff

14 C.K. Barrett, *Church, Ministry and the Sacraments in the NT* 1985, S. 52-3

Wir haben gesehen, daß es vor allem Paulus ist, der eine Theologie von der Kirche entwickelt hat. Wenn es jedoch um die Kirchenstrukturen geht, hat er uns weniger zu sagen als wir denken sollten. Da ist natürlich immer die unmißverständliche Führung und Leitung des Apostels selbst. Seine Autorität lag nicht so sehr in einem Amt als in seiner geschichtlichen Beziehung zu den Kirchen, die er gegründet hat. Er spricht von seinen Gefährten abwechselnd als von "Brüdern", "Dienern" und "Mitarbeitern". Er hat sich mit ihnen verbunden auf eine Weise, die keine besondere Stellung für ihn selbst beansprucht. Man bemerkt ein Widerstreben, wenn es darum geht, führenden Leuten in der Kirche Titel zu verleihen. In Thessalonich werden sie als die bezeichnet, "die unter euch arbeiten und im Herrn über euch sind". In Korinth werden die gleichen Leute als die beschrieben, "die sich zum Dienst der Heiligen geweiht haben". Ihre Beziehung zu der Formel "erstens Apostel, zweitens Propheten, drittens Lehrer" in 1. Kor. 12,28 wird nirgends erklärt. Im Galaterbrief spricht Paulus von "dem, der lehrt", im Römerbrief dem "prohistamenos", was wahrscheinlich bedeutet, daß es jemanden gibt, dessen Gabe es ist zu leiten. Im Philipperbrief ist ein Gruß an die "Aufseher und Diener" gerichtet. Der Epheserbrief weiß zu berichten, daß Christus "einige gesetzt hat zu Aposteln, einige zu Propheten, einige zu Evangelisten und einige zu Hirten und Lehrern". Jedoch über das Wie ihrer Beziehung untereinander läßt sich keine sichere Aussage machen. Auch in den Pastoralbriefen gibt es in dieser Sache keinen großen Fortschritt. Die Leiter werden abwechselnd wie in Philippi "Aufseher" und "Diener" genannt und wie in der Apostelgeschichte "Älteste". Diese Leiter finden besondere Bedeutung, weil die Briefe von ihrer Einsetzung und Amtsführung handeln und zu diesem Zweck an die beiden "Mitarbeiter" des Paulus adressiert sind. Es ist aber nichts gesagt worden, was nahe legt, daß sie Priester oder Kleriker geworden seien. Eine Bezugnahme auf Handauflegung, ob auf oder durch Timotheus, belegt keinesfalls, daß der spätere Ordinationsgedanke präsent sei. Und nochmals: es wird nichts über die Verwaltung von Sakramenten gesagt. Ihr einziger klarer Auftrag ist zu predigen und zu lehren. Ob wir uns den (möglicherweise) früheren oder den (möglicherweise) späteren Paulusbriefen zuwenden, zwei Dinge sind klar.

Erstens, es gab immer Leiter. Es gab nie die Situation, daß die Leiterschaft einfach dem Impuls des Geistes überlassen war. Demgemäß muß man die Ältestenschaft nicht als unvereinbar mit der Beachtung der Geistesgaben ansehen. Man muß auch nicht daran zweifeln, daß auf der

einen Seite Führerschaft in der Hand von älteren Leuten lag, oder von denen, die sich als erste bekehrt hatten, oder auch von denen, bei denen die Kirche zusammenkam. Man muß auch auf der anderen Seite nicht bezweifeln, daß nicht alle diese Leute Gabenträger waren. Die Gaben wurden auch nicht nur bei solchen Leuten gefunden.

Zweitens, obwohl Paulus die führenden Leute erwähnte, tat er doch nichts, um ihre Stellung zu glorifizieren oder ihnen eine kultische oder sakramentale Rolle zuzugestehen. Auch in den Pastoralbriefen wird ihr Vorhandensein und ihre Funktion vorausgesetzt. Niemals wird dafür argumentiert. In keinem Brief des Paulus gibt es eine Stelle, die einer kirchlichen Verfassung gewidmet ist, oder die den Dienst eines Leiters als mehr beschreibt denn als "Arbeit".

Die übrigen Briefe des Neuen Testaments fügen dem Bild, das wir bei Paulus antreffen, nichts Wesentliches hinzu. Petrus kennt die Ältesten als die, die die Herde weiden, und denen die jüngeren Glieder untergeben sind (oder sind sie jüngere *Leiter*, und zwar Diakone?). Jakobus kennt Älteste, die im Namen des Herrn mit Öl salben. Das Bekenntnis der Sünden geschieht bezeichnenderweise "an einander" und nicht einem Ältesten gegenüber. Johannes stellt sich selbst in seinem zweiten und dritten Brief als "der Älteste" vor. Spekulation rankte sich um die von Diotrefes geliebte Vorrangstellung. Andererseits zeigen weder die Briefe noch das vierte Evangelium im Ganzen irgendein Interesse an Kirchenorganisation oder Leiterschaft. Der Hebräerbrief fordert schließlich zum Gehorsam auf gegenüber den Leitern, die "über eure Seelen wachen". Andererseits ist er aber für seine Darstellung der Priesterschaft Jesu bekannt, die erklärt, warum die Kirche keine anderen Priester hat und keine Opfer darbringt.

Was ist die angemessene Schlußfolgerung, die man aus solchen Fakten ziehen kann? *Eine Möglichkeit* ist die, daß die unterschiedlichen neutestamentlichen Autoren nur die Vielfalt von Mustern für Führerschaft in der neutestamentlichen Kirche widerspiegeln. Es wäre schön, wenn man sie harmonisieren könnte, aber es geht nicht. Mehr ist dazu nicht zu sagen. *Eine andere Möglichkeit* ist die, daß die verschiedenen Entwürfe Beweis einer geschichtlichen Entwicklung sind, die innerhalb der Kirche im ersten Jahrhundert n.Chr. stattfand. Wir können mit Sorgfalt die Stufen ihrer Entwicklung rekonstruieren. *Eine dritte Möglichkeit* ist die, daß alle Details zusammengefügt werden, um ein Muster zu formen, das als "neutestamentliche Kirchenordnung" bezeichnet werden könnte. Ich würde einen solchen Versuch nicht von vornherein von

der Hand weisen. Unterschiede zwischen dem, was von Paulus und von der Apostelgeschichte gelernt werden kann, den "anerkannten paulinischen Schriften" und den Pastoralbriefen, sind reichlich übertrieben worden. Ich bin bereit anzunehmen, daß die Details, die uns überliefert sind, historisch richtig sind und gegenseitig im Einklang stehen. Ich würde aber fragen, was das bedeutet, auch wenn es richtig ist. Denn sicherlich ist eines, was bei unserer kurzen Untersuchung herauskommt, am klarsten, daß keiner der neutestamentlichen Schreiber es für wichtig erachtete, uns mehr mitzuteilen als sie es taten, und daß das, was sie uns sagten, zu kurz ausfiel, um uns mit der Art von Information zu versorgen, die wir benötigt hätten, um mit Sicherheit von einer neutestamentlichen Kirchenordnung sprechen zu können. Sie alle setzen eher die jeweilige Form der Leitung und Organisation voraus, als daß sie sie beschreiben. Sie alle lassen in unserem Wissen große Lücken zurück, die wir mit einiger detektivischer Arbeit versuchen können zu füllen. Aber auch wenn wir Erfolg hätten und das zur Befriedigung aller, hätten wir dann schon verstanden, was der Geist Gottes für die Kirche aller Zeiten vorgesehen hat? Wäre das Ergebnis unseres Scharfsinns wirklich *Theologie*, oder nur Kenntnis alter Geschichte? Wenn wir die Inspiration der Schrift ernstnehmen, haben wir sie nicht nur in dem zu achten, was sie sagt, sondern auch dort, wo sie schweigt.

III. Verkündigung als wesentliche Aufgabe der Kirche

Gott wollte sich durch ein Volk offenbaren. Es wäre denkbar gewesen, daß er es vorgezogen hätte, das durch ein Buch zu tun, wie der Islam es z.B. meint, oder durch eine Eliteinheit von Engeln, durch Priester oder durch Propheten. Aber tatsächlich zog Gott es vor, durch eine Nation zu wirken. Ebenso hat Jesus keine Schriften zurückgelassen, keine Systematik, keinen Entwurf für eine Organisation: Statt dessen rief er eine Gemeinschaft ins Leben und vertraute seine Mission einer Gruppe von einfachen Leuten an. Die Bedeutsamkeit dieses Tatbestandes sollte nicht übersehen werden, wenn wir fragen, was die zentrale Bestimmung der Kirche ist.

Die *erste Bestimmung der Kirche* ist, zusammenzukommen, zusammenzugehören und einander zu lieben. John Taylor schrieb:

"Wie das Läuten der Glocken läutet das Wort 'allelon' - 'einander' durch die Seiten des Neuen Testamentes. 'Nehmt einander an - allelon', 'Dienet einander - allelon', 'Wascht einander die Füße', 'Bekent einander eure Sünden und betet für einander', 'indem ihr euch einander verträgt und einander vergebte', 'indem ihr euch einander lehrt und ermahnt', 'Tröstet und auferbaut euch einander', 'einer trage des anderen Last', 'Liebt einander, wie ich euch geliebt habe"¹⁵

So fällt der Geist auf die Jünger, als sie zusammen an einem Ort sind. Das Ergebnis seines Kommens ist ein neuer Bund. Dennoch existiert die Kirche nicht für sich selbst, um einen Gemeinschaftssinn um ihrer selbst willen zu entwickeln. *Die zweite* und nicht weniger wichtige *Bestimmung der Kirche* ist, Gottes Zeuge zu sein. Die beiden Hauptthesen dieses Aufsatzes kommen hier zusammen. Wenn die Kirche das Volk Gottes in der Kontinuität zu Israel ist, dann folgt daraus, daß ihre Bestimmung ist, Zeuge zu sein. Und wenn die Bestimmung der Kirche der Zeugendienst ist, dann sehen wir, warum so wenig von Strukturen die Rede ist. Interesse an Strukturen und Ämtern ist Sache einer Organisation, die mehr mit Bewahrung als mit Verkündigung befaßt ist. Sie ist mehr mit sich selbst beschäftigt als mit der Welt. Interesse am Gottesdienst wird als wesentliche Aktivität einer solchen Kirche angesehen. Die, die eingesetzt sind, den Gottesdienst durchzuführen, werden als der eigentliche Kern der Kirche angesehen.

Im Neuen Testament ist das völlig anders. Erstens ist die wesentliche Aufgabe der Kirche im Neuen Testament der Zeugendienst. Zweitens wird eine kultische Ausdrucksweise nicht im Zusammenhang mit liturgischen Handlungen der Kirche verwendet, sondern im Zusammenhang mit ihrem Predigen in der Welt. Denn drittens ist dieser Zeugendienst die Arbeit der ganzen Kirche, dem Volk Gottes als einem Volk zusammen.

Daß die wesentliche Aktivität der Kirche der Zeugendienst und die Verkündigung ist, kann an jedem Teil des Neuen Testamentes abgelesen werden. Das war nach dem Zeugnis der synoptischen Evangelien der erklärte Wille Jesu, als er seine Jünger berief (Mk. 1,17). Das Thema wird fortgeführt in der Sendungsrede Jesu (Mk. 6,7ff. und die Parallelen). Das Evangelium muß der ganzen Welt verkündigt werden (Mk. 13,10;

15 J.V. Taylor, "The Go-Between God" 1972, S. 126

14,9). Das ist das Herz des großen Auftrages, mit dem die Evangelien schließen (Mt. 28,18-20; Lk. 24,47). Im Johannesevangelium sagt Jesus: "Wie der Vater mich gesandt hat, so sende ich auch euch" (20,21). Der Vater sandte den Sohn in die Welt, um der Welt Zeugnis abzulegen (18,37). Jesus hat früher gesagt, daß die Jünger dazu bestimmt sind, zusammen mit dem Heiligen Geist Zeugen zu sein (15,27). Zeugnis ist auch in der Apostelgeschichte ein Schlüsselwort. Die Jünger sind durch das Kommen des Heiligen Geistes ernannte Zeugen (1,8), und so sprechen sie von ihrem Dienst (2,32; 3,15; 5,32). Zeugnis ist in gleicher Weise die Absicht, mit der Paulus berufen wurde (20,24; 22,15; 23,11; 26,22). Paulus selbst spricht weniger vom Zeugen als vom "Apostel", als einem, der gesandt ist um zu predigen. Das ist sein "ergon" und das seines Teams, seiner "synergoi". Das ist die Verpflichtung aller Menschen (Rö. 1,14), neben der die Verwaltung der Taufe eine unbedeutende Sache ist (1. Kor. 1,17). Es ist aber keine Aufgabe, die ihm vorbehalten bleibt. Das Ziel seines Dienstes ist, andere Zeugen hervorzubringen, die in der Welt leuchten "wie Himmelslichter in der Welt, indem ihr das Wort des Lebens festhaltet" (Phil. 2,15-16). Wie wir im Epheserbrief gesehen haben, ist die Kirche aufgebaut auf den Aposteln und Propheten. Das heißt, daß es immer eine apostolische und prophetische Kirche sein muß, die sich ihrer Sendung bewußt ist. Ihre Aufgabe ist, den Fürstentümern und Gewalten der Welt die Weisheit Gottes kundzutun (3,10), und das ist ihr geistlicher Kampf (6,12), für den ihre einzige Rüstung das Evangelium ist und ihre einzige Waffe das Wort Gottes. Die Gaben Christi für seine Kirche sind die Kennzeichen seines eigenen Dienstes: Er, Christus, ist unser Apostel, Prophet, Evangelist, Pastor und Lehrer. Diese Dienste sind seine bevor sie unsere sind. Und die Kirche behält sie durch den Geist bei. Sie sind bezeichnenderweise alle Dienste des Wortes. Auch in den Pastoralbriefen, von denen oft gesagt wird, daß sie eine Kirche widerspiegeln, die immer mehr damit beschäftigt ist, sich selbst zu erhalten, ist das andauernde Anliegen vorhanden, das Evangelium zu verkündigen. Darauf zielt das Kommen Christi und die Existenz der Kirche (1. Tim. 1,15; 2,5-6; 4,10). Ihr grundlegendes Anliegen, das durch die unterschiedlichen praktischen Ermahnungen deutlich wird, ist, daß nichts die fortlaufende Verbreitung des Evangeliums in der Welt verhindern soll (1. Tim. 3,7; 5,8; 6,1). Als der Haushalt Gottes ist die Kirche "der Pfeiler und die Grundfeste der Wahrheit".

Auch Petrus hat die gleiche Schau: Die Kirche ist das "erwählte Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, eine heilige Nation, Gottes

eigenes Volk, *damit ihr die Tugenden dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat*" (2,9-10). Dieser letzte Abschnitt ist offensichtlich eine Anspielung auf Jesaja 43,21 (LXX) und erinnert uns daran, daß das Thema des Zeugendienstes die Verbindung zwischen dem Volk Gottes im Alten Testament und im Neuen Testament herstellt. Jesaja sieht Israel, oder den gerechten Überrest, das wahre Israel, als berufen, Licht der Nationen zu sein (49,6). "Ihr seid meine Zeugen", spricht der Herr, "und mein Knecht, den ich erwählt habe" (43,10). Bei seiner Taufe und in der Synagoge von Nazareth sehen wir Jesus, wie er diese Rolle übernimmt, und so wird durch Jesus die Aufgabe des Zeugnisses an seine Kirche weitergegeben.

Daß Verkündigung die eigentliche Aufgabe der Kirche ist, kann nicht daran gesehen werden, welche hervorragende Rolle sie durch das ganze Neue Testament hindurch spielt, sondern auch, negativ ausgedrückt, am Fehlen einer anderen Tagesordnung. Ich meine wirklich nicht, daß der Auftrag der Kirche darauf beschränkt sei, Worte zu sprechen. Jesus verkündete das Reich Gottes durch Wort und Tat. Das gilt auch für uns. Das Evangelium wird durch das Leben der Kirche und durch ihre Taten der Freundlichkeit genauso verkündet wie durch die ausdrückliche Predigt der Botschaft. Was aber in allen neutestamentlichen Dokumenten fehlt, ist ein Interesse an der richtigen Durchführung des Gottesdienstes und der Anbetung, oder an den angemessenen Qualifikationen derer, die ihn durchführen. Das ist sehr auffällig besonders auf dem Hintergrund der Religionen des ersten Jahrhunderts, bei denen kultische Opferhandlungen durch die richtigen Leute am richtigen Ort und zur rechten Zeit im Mittelpunkt standen. Nichts von dem fand Eingang in das Neue Testament, wo der einzige Priester für Christen Jesus ist, wo alle Gaben haben und auch die Apostel nur "diakonoï" sind, und wo Opfersprache nicht für kultische Aktivitäten benutzt wird, sondern für das Werk der Verkündigung des Evangeliums (2. Kor. 2,14-16; Phil. 2,17). Mit anderen Worten: Was im Neuen Testament fehlt, ist der Gedanke des "religiösen Spezialisten". John Howard Yoder hat geschrieben:¹⁶

"Es gibt kaum eine so verlässliche Konstante, die sich durch die ganze menschliche Gesellschaft erstreckt, wie den herausragenden Stellenwert, den jede menschliche Gemeinschaft ihren religiösen Spezialisten beimißt. Wir können die vergleichenden Religionswis-

16 J.H. Yoder, "The Fulness of Christ" Concern No. 17 1969, S. 33

senschaften, Anthropologie, Soziologie oder Psychologie heranziehen. Das Ergebnis ist immer der gleiche. Jede Gesellschaft, jede Religion, auch die pluralistische und "säkulare" Zivilisation räumt den religiösen Spezialisten einen Platz ein."

Er zeigt weiter, daß, obwohl es Unterschiede in der Frage geben mag, wie sich diese Person qualifiziert, und worin genau ihr Aufgabenbereich besteht, qualifiziert aber muß sie auf jeden Fall sein, und das, was sie tut, muß etwas sein, was allein sie tut. Es ist ihre Gegenwart, die die Gegenwart der Kirche ist. Die Gesellschaft nicht weniger als die Kirche läßt ihm einen Ehrenplatz zukommen. Yoder sagt weiter: "Wenn wir zum Neuen Testament mit dieser Auffassung vom Dienst des 'religiösen Spezialisten' kommen und fragen: 'Was wird zu diesem Thema gesagt?', dann können wir einige Dinge aufzählen, die Paulus über sich selbst als Apostel gesagt hat, einige Dinge, die er an Timotheus und Titus über sie selbst geschrieben hat, einige andere Dinge, die er an sie über Bischöfe und Diakone geschrieben hat, einige Dinge, die die Apostelgeschichte über die Leiter in Jerusalem und Antiochien berichtet, reichern die Vielfalt mit einigen Anklängen an das Alte Testament an und treten mit einem recht eindrucksvollen Bild von der 'biblischen Auffassung vom Dienst' hervor. Aber wenn wir fragen, ob irgendein Teil der neutestamentlichen Literatur die Voraussetzungen zugrunde legt, die oben angeführt sind, ob es also

- ein bestimmtes Amt gibt,
- das nur eine oder einige wenige Individuen innehaben
- für das Unterhalt bereitgestellt wird
- das von der Ordination abhängig und
- für die Definition von Kirche wesentlich ist
- und der Schlüssel für ihre Funktion?

*dann ist die Antwort vom biblischen Material her ein entschiedenes Nein.*¹⁷ Es ist nicht überraschend, daß die frühen Christen einigen ihrer Zeitgenossen als Atheisten erschienen; sie taten nicht die Dinge, die religiöse Leute tun! J.B. Lightfoot hat den Nagel auf den Kopf getroffen, als er schrieb: "Das christliche Ideal ist eine heilige Jahreszeit, die das ganze Jahr über dauert, ein Tempel, der nur durch die Grenzen der bewohnbaren Welt begrenzt ist, eine Priesterschaft, die die ganze Menschheit umfaßt."¹⁸ Solch ein Ideal bedeutet, daß die Kirche, wie

17 op. cit., S. 37-38

18 J.B. Lightfoot, "Epistles of Paul: Philippians" 1878, S. 183-184

Johannes der Täufer, die Priesterschaft ihres Herrn und nicht die eigene verkündet, indem sie wie er damit zufrieden ist, die Stimme eines Rufenden zu sein: "Ich bin die Stimme eines Rufenden in der Wüste: Macht gerade den Weg des Herrn" (Jh. 1,23). Das bedeutet, daß die Kirche in jeder Generation sich selbst fragen muß, ob sie, entgegen der Tendenz, sich niederzulassen und sogar auf das zu vertrauen, was Gott nicht befohlen hat, wirklich die Herausforderung des Stefanus angenommen hat: "Aber der Höchste wohnt nicht in Wohnungen, die mit Händen gemacht sind, wie der Prophet spricht: 'Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füße.' Was für ein Haus wollt ihr mir bauen, spricht der Herr" (Apg. 7,48-49).

Kirche und Israel

W. Riggans

Hinführung zum Thema

Sobald die Kirche anfängt, ernsthaft theologisch nachzudenken über sich selbst, ihre Herkunft, Wesen, Berufung und über die Beziehung zur Welt um sie herum, dann ist es unerläßlich und richtig, auch über Israel, über das jüdische Volk und über unser Verhältnis zu ihm nachzudenken. Die Suche der Kirche nach ihrer Identität kann nicht an der Untersuchung der Identität Israels vorbeigehen, obwohl die Ergebnisse einer solchen Untersuchung natürlich unterschiedlich sein können.

Der alte Karl Barth nahm einmal eine Einladung an, vor dem Sekretariat der Römisch-Katholischen Kirche für die christliche Einheit einen Vortrag zu halten. Er sprach im ermutigenden Sinn über die ökumenische Bewegung und schloß mit den Worten:

"Letztlich gibt es nur eine echte ökumenische Frage: unsere Beziehung zum jüdischen Volk."

Warum eigentlich muß die Kirche denn endlich anfangen, auf Israel zu blicken? Auf einer scheinbar einfachen Ebene können wir erwidern, daß sie nicht in ein Vakuum gepflanzt ist. Wir haben einen Kontext. Unser erster und letzter Kontext ist natürlich der der liebenden Absichten Gottes selbst. Aber Gott begann sein partikulares Werk der Erschaffung eines Volkes, dessen Glieder in besonderer Weise seine Kinder, seine Knechte und Zeugen sein sollten, mit Abraham und nicht mit Johannes dem Täufer.

Auf der einen Seite gibt es eine weitverbreitete Ansicht, die besonders mit der Bundestheologie einhergeht. Sie besagt, daß wir mit dem gleichen Recht von einer alttestamentlichen wie von einer neutestamentlichen Kirche sprechen können. Hier einige typische Zitate: Adam und Eva gründeten die erste christliche Kirche¹. In der neuen

¹ R.B. Kuiper, *The Glorious Body of Christ*, S. 22

Heilsepoche ist die Kirche mit der in der alten identisch. Es ist keine neue Kirche, aber ein und derselbe, der mit Abraham geschlossene Bund². Es gab die Kirche in der alten Heilsepoche genauso wie in der neuen, und sie war im wesentlichen in beiden die gleiche³.

Nach dieser Ansicht gibt es auf theologischer Ebene keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Kirche und Israel.

Auf der anderen Seite gibt es eine von wenigen getragene Ansicht, daß Israel für die Kirche unerläßlich sei, obwohl sich die Kirche von Israel unterscheidet. Wenn Gott die hebräischen Sklaven in Ägypten gelassen hätte, dann hätte es keine Nation Israel, die im verheißenen Land lebt, keine Propheten, keinen König David, keinen Tempel, keine priesterliche Regierung etc. gegeben. Jedes Eingreifen Gottes, das im Alten Testament berichtet wird, angefangen bei Joseph, über den Exodus, die Vernichtung Goliaths, das Durchkreuzen der Pläne Hamans bis hin zu den Verheißungen Maleachis über eine kommende Rettung, war für die Apostel wie für die Rabbiner genauso real ein Eingreifen Gottes. Dürfen wir wirklich sagen, daß Israel in so großem Maße der unerläßliche Kontext der Kirche sei, daß es ohne Israel keinen Jesus, Sohn Josephs, Sohn Jakobs u.s.f. gegeben hätte?

Tatsächlich ist unser Kontext nicht der Griechenlands oder Chinas, sonder Israels, und gerade unser Wortschatz ist der Israels und seiner Beziehung zu Gott. Wenn ein Nicht-Jude sich des kirchlichen Jargons bewußt wird, egal ob er als Kind im kirchlichen Leben aufwächst, oder ob er als Erwachsener zum Glauben an Christus kommt, dann muß er den Sinn, den Kontext und die Gewichtung jüdischer Worte in der Übersetzung kennenlernen, auch wenn diese oder andere Worte in anderen Kulturen und Sprachen vorkommen; das sind Worte wie Messias bzw. Christus, Bund, Erwählung, Heiligung und Erlösung. Aber wenn eine jüdische Person zum Glauben an Jesus kommt, dann werden die Konzeptionen und Fragenkomplexe seines bisherigen Lebens in einer aufrüttelnden Offenbarung lebendig. Kurz gesagt heißt das, auch wenn die von einer Minderheit getragene Ansicht behauptet, daß es zwischen Israel und der Kirche einen Unterschied gäbe, so kann doch die wesentliche Berufung und Natur der Kirche nicht der Israels widersprechen.

Jüdische Theologie lehrt klar, daß das Reich Gottes größer ist als Israel, und der Evangelikale ist sich dessen genauso sicher, daß das Reich

2 Charles Hodge: Systematic Theology 1968, 3:549

3 Louis Berkhof, Systematic Theology, 2. erweiterte Auflage, 1941, S. 571

Gottes größer ist als die Kirche. Denn die Autorität und der Vorsatz Gottes sind, wie gesagt, der erste und letzte Kontext der Kirche. Weder Israel noch die Kirche also können behaupten, mit dem Reich Gottes identisch zu sein. Und tatsächlich sagt das Bild vom Ölbaum, das Paulus in Röm. 11,16-24 gebraucht, daß das Königreich oder der Machtbereich Gottes größer ist als die Kirche und Israel zusammen. Denn Christus ist die für alles wichtige Wurzel des Baumes, in, durch den und von dem der Stamm und die Zweige ihren Charakter und ihr Wesen erhalten.

So betont Paul Minear, daß gerade die Namen für die Kirche im Neuen Testament die Kirche in den Kontext von Gottes Handeln mit Israel stellen. Die frühen Gläubigen verstanden es so, daß die zentralen Aussagen die über das Reich Gottes und dann die über Gottes Handeln im Zusammenhang mit dem Bündnis waren. Beide sind Basis für Sein und Werden des Gottesvolkes. Daher sind die Anfänge des Gottesvolkes nicht mit Pfingsten datiert, so bedeutsam das Geschehen auch war, sondern mit Abraham und mit Israel am Sinai. Die Bezeichnungen, auf die man trifft, sind:

Israel, ein erwähltes Geschlecht, eine heilige Nation, die zwölf Stämme, die Patriarchen, die wahre Beschneidung, Abrahams Söhne, der Auszug, Davids Haus und Königreich, der Überrest und die Erwählten⁴.

Dies ist der Anfangspunkt für die Theologie vieler Gelehrter, die im jüdisch-christlichen Dialog stehen. Paul van Buren z.B. sagt:

Ganz gleich, ob Christen ernsthaft darüber nachdenken oder nicht, ist der eine, den wir Gott nennen, doch der, der in den Schriften als der Heilige Israels ... bezeichnet wird. Dies ist der eine, den Jesus von Nazareth Abba, Vater, nannte. Das Bekenntnis, daß die Kirche den Herrn Israels anbetet, ist grundlegend für ihre ganze Theologie⁵.

4 P.S. Minear, *The Images of the Church in the New Testament*, 1960, S. 70-82

5 Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality*, Part 1, 1980, S. 32-33

Die Sendung Israels

Wie oben erwähnt, diente die Erwählung Israels dazu, Gottes Vorsatz für seine ganze Schöpfung zu unterstützen und dabei zu helfen, die Erlösung seiner Schöpfung zu vollenden. Gottes gnädiges Wesen hat ihn veranlaßt, sich in ein Bundesverhältnis mit der ganzen Schöpfung einzubeziehen. Israel war dazu berufen, in besonderer Weise der Ausführende der Offenbarung Gottes zu sein. Definitionsgemäß war Israel dadurch etwas Besonderes und tatsächlich einzigartig, indem es Gottes Repräsentant und Botschafter auf Erden war. Es war in ein besonderes Bundesverhältnis mit Gott einbezogen (Ex. 19,5-6). Diese Beziehung war beispielhaft für das Angebot Gottes an alle Nationen.

David Torrance hat versucht, die von Gott gegebene Partikularität und Unabdingbarkeit der Sendung Israels für die Welt unter Berücksichtigung der Kirche in einer zehnfachen Analyse zu entfalten:

1. Israel ist Zeuge für Gottes andauernden Bund der Gnade mit Israel und der Welt.
2. Israel bezeugt das historische Wesen der Offenbarung Gottes.
3. Israel bezeugt das Heil als ein Geschenk der Gnade Gottes.
4. Israel bezeugt den Kampf und die Rebellion des Menschen gegen Gott.
5. Israel bezeugt die Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes.
6. Israel bezeugt Gott als Person, mit deren Wirken in der Geschichte wir heute rechnen.
7. Israel steht oft im Brennpunkt des menschlichen Aufbegehrens gegen Gott und unterstreicht dadurch dieses Aufbegehren.
8. Israel bezeugt die Tatsache, daß es einen verborgenen Prozeß verborgenen Gerichtes gibt, der sich durch die gesamte Geschichte zieht.
9. Israel bezeugt den kommenden Tag des Herrn und eine gute neue Schöpfung.
10. Israel bezeugt durch seine Existenz im verheißenen Land, daß Gott dabei ist, in der Geschichte etwas Großes und Dramatisches zu tun⁶.

6 David W. Torrance, ed. *The Witness of the Jews to God*, 1982, S. 2-12

Die Kirche und Israel

Wenn es denn wahr ist, daß der eine Gott eine grundlegende Bundesbeziehung zu den Nationen und ein in geschichtlicher Kontinuität bestehendes Bundesvolk hat, so muß es sicherlich auch wahr sein, daß es ein gewisses Maß an Diskontinuität zwischen der Zeit vor und nach der Geburt Christi gibt. Jesus machte den ganzen Unterschied aus. Einige haben ihn aufgenommen, während andere, in der Tat die große Mehrheit des jüdischen Volkes, ihn als einzigen Heilsweg zurückgewiesen haben. Gegen die, die behaupten, daß es einen totalen Bruch zwischen Israel und der Kirche gäbe, müssen Evangelikale, getreu dem Neuen Testament, bezeugen, daß die Beziehung grundsätzlich eine der Kontinuität ist, obwohl sie durch eine bedeutsame Diskontinuität näher bestimmt wird.

Ich denke, daß dies ein zu oft vergessener Aspekt der Auflistung von Elementen der Kontinuität ist, die Paulus in Röm. 9,4-5 gibt. Denn alles, was Juden der Schrift gemäß haben, für das sie dankbar sein sollen (und zwar für immer), sind Gaben, die sie von Gott erhalten haben und für ihn bewahren sollen. Es sind keine Dinge oder Qualitäten, die sie in sich selbst haben. Man beachte, wie Paulus auch betont, wie die menschliche Seite des Messias ihre Wurzeln in Gottes erwähltem Volk hat. Gott ist die wahre Wurzel unseres Lebens, nicht Israel als solches. Das ist ein Punkt, der von Paulus auch in Röm. 11,16b-24 ausgeführt wird, wonach es eine Beziehung zu Gott und kontextgemäß zu Christus ist, die darüber entscheidet, wer Teil am Lebensbaum hat. Es besteht also eine Diskontinuität mitten in der Kontinuität. Die macht die Kirche, die das Evangelium Christi verkörpert, unerläßlich und unschätzbar wertvoll. Auf dieser Basis bezieht die Kirche sich auf das jüdische Volk wie auf alle anderen.

Dieses Evangelium ist das Herz und Ziel von dem, was wir als Neues Testament bzw. Neuen Bund kennen, ein Name, der aus Jer. 31,31 genommen ist, wo Gott verheißt, Israel und nicht Griechenland, Rom oder Genf diesen neuen Bund zu geben. Wie können wir aber die Einzigartigkeit Jesu und das Bündnis, das er mit Israel geschlossen hat, aufeinander beziehen? Gott hat durch Jeremia verheißen, daß gerade Israels Bundesbeziehung sich in Struktur und Auswirkung ändern werde. Es ist wirklich die Erneuerung dieser Bundesbeziehung, ihre Wiederherstellung, kein bis jetzt unbekanntes und neues Bündnis, das den alten Weg außer Kraft setzt. Die Grunddefinition und das Ziel der Bundesbe-

ziehung, die offenbart ist in der Formel "Ich werde dein Gott sein, und du wirst mein Volk sein", mußte im neuen Bund erfüllt werden: Jer. 31,31ff; Hes 11,19ff; 36,26ff. Man kann es so formulieren, daß der "natürlichste" Prozeß in der geistlichen Welt der ist, daß Juden Jünger Jesu werden.

Sicher ist es das, was hinter dem Schmerz des Paulus in Röm. 9-11 steckt. Die meisten Predigten über Röm. 9,1-5 scheinen möglichst schnell überzugehen zu der Anwendung dieser betonten Leidenschaft für sein Volk auf jeden von uns und die Leidenschaft, die wir für unsere ethnische oder soziale Gruppierung empfinden sollten. Diese Anwendung ist nicht ohne Berechtigung, aber in Wirklichkeit keine strenge Exegese des Abschnitts. Es ist etwas besonders Tragisches, wenn das Volk Gottes das nächste Wachstumsstadium, das Gott für es gesehen hat, nicht erkennt, nämlich weiter Diener der Gnade Gottes für die Welt zu sein.

Wie wir wissen, kam es dann zu jener schlimmen Behandlung des jüdischen Volkes, als die Kirche ihren Grund in der Gnade Gottes und die unwiderrufliche Berufung Israels vergessen hatte. Was als ein theologischer Ablösungsprozeß begann, d.h. als die Kirche begann zu behaupten, daß sie den einen anbetete und verehere, der Israels Gott war, entwickelte sich zur theologischen und moralischen Mißachtung des jüdischen Volkes. Um ihre Einzigartigkeit geltend zu machen, meinte die Kirche, Israel seine Identität und Berufung absprechen zu müssen. Das wiederum führte allzuoft zur tatsächlichen Entpersonalisierung der jüdischen Person, manchmal zur Dämonisierung des jüdischen Volkes und zu grauenvoller Verfolgung, Erniedrigung und Ermordung. Ein Historiker drückte das mit folgenden Worten aus: "Die Kirche sagte, daß die Juden nicht unter uns als Juden leben sollten; dann sagte sie, daß die Juden nicht unter uns leben sollten; zuletzt sagt sie, daß die Juden nicht leben sollten."

Alle Evangelikalen werden zwar den Antisemitismus verdammen. Sie werden aber sagen wollen, daß obwohl wir das jüdische Volk und seine Glaubensbeziehung zu Gott lieben und respektieren müssen, die neutestamentliche Offenbarung in der Tat die Erfüllung der hebräischen Bibel ist, und daß dieses eine Beziehung in zweierlei Hinsicht ist: eine der Kontinuität, weil Erfüllung die Unabdingbarkeit des Vorausgegangenen voraussetzt. Und ebenso der Diskontinuität, weil das Neue Testament nicht ignoriert und verdrängt werden kann, wenn man eine wahre Beziehung zu Gott sucht, die er möchte und ermöglicht.

Andere evangelikale Traditionen vermeiden die Sprache der Ablösungshaltung, weil sie Kirche und Israel grundsätzlich nicht in Bahnen der Konkurrenz sehen, sondern ganz einfach als unterschiedliche Werkzeuge Gottes, jedes mit einer anderen Art und Bestimmung. Auf der einen Seite sind da die Dispensationlisten mit der klassischen Lehrmeinung, daß in den Zeiten der hebräischen Bibel die Kirche nicht existiert habe, sondern ihren Anfang zu Pfingsten hatte⁷. Die Kirche war immer ein Teil von Gottes historischem Vorsatz. Sie besteht aber nur aus denen, die an Jesus Christus glauben, und die nach Pfingsten mit dem Heiligen Geist getauft sind, bis zur Entrückung der Kirche. Vor und nach der Periode der Kirche handelt Gott in erster Linie mit und durch Israel, das jüdische Volk. Also gibt es in diesem einzigen und allumfassenden Vorsatz Gottes zwei Gottesvölker.

Auf der anderen Seite gibt es die, die an der Zwei-Bundestheologie festhalten: ein Bündnis mit Israel und eines mit der Kirche. Jedes ist unterschiedlich, für sich rechtsgültig und so notwendig wie das andere. Wichtige christliche Vertreter dieser Richtung sind James Parkes, Gregory Baum, Rosemary Ruether, John Pawlikowski, Paul van Buren und Roy Eckardt.

Schließlich muß beachtet werden, daß die Beziehung der Kirche zu Israel ganz einzigartig ist. Nur Israel kann in Sachen biblischer Theologie Priorität vor der Kirche beanspruchen. Israel beansprucht Priorität im Hinblick auf die Erkenntnis Gottes, der sich selbst in den Schriften offenbart hat, im Hinblick auf die hebräische Bibel selbst und im Hinblick auf die zentralen Vorstellungen des Neuen Testaments. Wir müssen das ernstnehmen, selbst angesichts der verfänglichen und unbedachten Behauptungen, die immer wieder gemacht werden, daß das Judentum die Mutter des Christentums sei, oder "daß das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen sei"⁸. Die Kirche und Israel sind unwiderruflich mit der missionarischen Bewegung Gottes in Gnade und Offenbarung für die Welt verbunden.

7 s. z.B. Earl D. Radmaejer, *What The Church Is All About*, 1978, S. 201

8 *Christians and Jews Today*, a report of the Church of Scotland Board of World Mission and Unity, S. 54

Gottes Bund und die Kirche

Der Bund Gottes ist grundlegend universal und messianisch. Ganz sicher erfüllt Jesus den Zweck dieses Bundes, obwohl er in ihm und durch ihn auch wiederhergestellt wird. Er verkündigte, daß das Reich Gottes durch sein Kommen angebrochen sei (Mk. 1,14ff). Er ging zum Kreuz im stellvertretenden Dienst des Knechtes Gottes (Lk. 22,37; Mk 8,31). Paulus war überzeugt, daß seine Berufung die eines Apostels der anderen Völker der Welt war (Apg. 9,15ff; Eph 3,8ff). Aber er bestand darauf, daß das Evangelium zuerst Israel verkündigt werden solle, da die Kirche keine andere Berufung als die Israels habe. Zugespißt ausgedrückt: wenn die Kirche Israel nichts zu sagen hat, hat sie keinem Volk etwas zu sagen. Paulus sagt: wenn Juden das Evangelium Jesu Christi ablehnen, machten sie sich zu "Feinden Gottes" um der Heiden willen, aber weil sie Teil des unwiderruflichen Bündnisses sind, bleiben sie von Gott geliebt und werden sicherlich nicht von Gottes Heilsratschluß getrennt.

Schlußfolgerungen

Die Prämisse dieser Darstellung war, daß die Kirche keine Identität oder Bestimmung außerhalb der Israels hat. Das Neue Testament hat keine Identität oder Bestimmung außerhalb der hebräischen Bibel. Jesus hat keine Identität oder Bestimmung außerhalb des Bekenntnisses zum Gott Abrahams, zum Gott Isaaks und zum Gott Jakobs. Dan G. Johnson schließt aus seiner exegetischen Studie über Röm. 11:

"Nach der Meinung des Paulus hört jede Kirche, die unabhängig von Israel existiert, dadurch auf, Kirche als Teil von Gottes Heilsplan zu sein und wird einfach eine weitere religiöse Gesellschaft⁹."

Als evangelikale Theologen haben wir deshalb allen Anlaß, uns am jüdisch-christlichen Dialog zu beteiligen, indem wir, ohne unser evangelikales Zeugnis zu verleugnen, bemüht sind, die volle Bedeutung der Identität und Bestimmung Israels in den Tagen der hebräischen Bibel und heute ausfindig zu machen.

9 Dan G. Johnson, "The Structure and Meaning of Romans 11". Catholic Biblical Quarterly 46, 1984, S. 100; s. auch A. Roy Eckardt, *Your People, My People: The Meeting of Jews and Christians*, 1974, S. 182-183; Peter von der Osten-Sacken, *Christian-Jewish Dialogue, Theological Foundations*, 1986, S. 119-134.

Der biblische Kanon und das Phänomen der Pseudonymität

Eckhard J. Schnabel

Das Problem der Pseudepigraphie bzw. der Pseudonymität wurde seit dem letzten Jahrhundert immer wieder diskutiert, in jüngster Zeit vor allem unter dem Horizont der Frage nach der Gültigkeit des biblischen Kanons. Die umfangreiche Bibliographie zum Problem der Pseudonymität¹ ist nicht so sehr das Resultat ungelöster Fragen, sondern ein Reflex der Erkenntnis, daß die Existenz pseudonymer Schriften im biblischen Kanon, von dem die jüdische wie christliche Tradition göttliche Inspiration annimmt, an die Fundamente des Glaubens rührt.² In den vergangenen 20 Jahren waren es vor allem katholische Exegeten, die sich infolge der mit dem Zweiten Vatikanum gegebenen hermeneutischen Freiheit mit der Frage der Pseudepigraphie beschäftigten.³

1 Wichtige Literatur seit 1932: Frederick Torm, *Die Pseudonymität im Hinblick auf die Literatur des Urchristentums*, Güterloh, 1932; J.A. Sint, *Pseudonymität im Altertum. Ihre Formen und ihre Gründe*, Innsbruck 1960; Donald Guthrie, "The Development of the Idea of Canonical Pseudonymity in New Testament Criticism", *Vox Evangelica* (1962) 43-59; Wolfgang Speyer, "Religiöse Pseudepigraphie und literarische Fälschung" (1965), *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, WdF 484, Hrsg. N. Brox, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, 195-263; Kurt Aland, "Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte", *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, 1967, 24-34; Horst Balz, "Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum: Überlegungen zum literarischen und theologischen Problem der urchristlichen und gemeinantiken Pseudepigraphie", *ZThK* 66 (1969) 403-436; Wolfgang Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, Handbuch der klassischen Altertumswissenschaft 1/2, München: Beck, 1971; Martin Hengel, "Anonymität, Pseudepigraphie und 'Literarische Fälschung' in der jüdisch-hellenistischen Literatur", *Pseudepigraphie I*, Hrsg. K. von Fritz, Vandoeuvres/Genève: Fondation Hardt, 1972, 229-308; Bruce Metzger, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL* 91 (1972) 3-24; Martin Rist, "Pseudepigraphy and the Early Christians", *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, FS A.P. Wikgren, Hrsg. D.E. Aune, Leiden: Brill, 1972, 75-91; Norbert Brox, "Zum Problem-

Die Frage der Pseudonymität ist für die Interpretation der neutestamentlichen Antilegomena keine bloße Randfrage. Exegeten sind mehrheitlich der Ansicht, daß die Frage, ob zum Beispiel die Pastoralbriefe von Paulus geschrieben wurden oder nicht, vor der Exegese entschieden werden muß. Die Exegese der vom Problem der Pseudonymität betroffenen

1977, 311-334; Norbert Brox, *Falsche Verfasserangaben. Zur Erklärung der frühchristlichen Pseudepigraphie*, SBS 79, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1975; Karl Martin Fischer, "Anmerkungen zur Pseudepigraphie im Neuen Testament", *NTS* 23 (1977) 76-81; Kurt Aland, "Falsche Verfasserangaben", *ThRev* 75 (1979) 1-10; Norbert Brox, "Methodenfragen der Pseudepigraphie-Forschung", *ThRev* 75 (1979) 275-278; Josef Zmijewski, "Die Pastoralbriefe als pseudepigraphische Schriften: Beschreibung, Erklärung, Bewertung", *SNTU.A* 4 (1979) 97-118; Josef Zmijewski, "Apostolische Paradosis und Pseudepigraphie im Neuen Testament", *BZ* 23 (1979) 161-171; Kurt Aland, "Noch einmal: Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte", *Pietas*, FS B. Köttling, Hrsg. E. Dassmann, K.S. Frank, Münster 1980, 121-139; Franz Laub, "Falsche Verfasserangaben in neutestamentlichen Schriften", *Trierer Theologische Zeitschrift* 89 (1982) 228-242; K. Müller, " 'Die Propheten sind schlafen gegangen' (syrBar 85.3). Nachbemerkungen zur überlieferungsgeschichtlichen Reputation der Pseudepigraphie im Schrifttum der frühjüdischen Apokalyptik", *BZ* 26 (1982) 179-207; Petr Pokorny, "Das theologische Problem der neutestamentlichen Pseudepigraphie", *EvTh* 44 (1984) 486-496; David G. Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, WUNT 39, Tübingen: Mohr, 1986; Günter Stemberger, "Pseudonymität und Kanon. Zum gleichnamigen Buch von David G. Meade", *JBTh* 3 (1988) 267-273. Vgl. auch Michael Wolter, "Die anonymen Schriften des Neuen Testaments. Annäherungsversuch an ein literarisches Phänomen", *ZNW* 79 (1988) 1-16. Zwei Sammelbände erschienen zum Thema: Kurt von Fritz, Hrsg., *Pseudepigraphie I: Pseudophythagorica - Lettres de Platon - Littérature pseudépigraohique juive*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique 18, Vandoeuvres/Genève: Fondation Hardt, 1972; Norbert Brox, Hrsg., *Pseudepigraphie in der heidnischen und jüdisch-christlichen Antike*, WdF 484, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

2 So deutlich G. Stemberger, *JBTh* 3 (1988) 267.

3 Vgl. die Studien von N. Brox, W. Trilling, O. Kuss, K.-H. Schelkle, P. Trummer.

alt- und neutestamentlichen Bücher hängt sehr stark von dem entsprechenden Urteil ab⁴.

Vor zwanzig Jahren beklagte Horst Balz⁵ in einem Artikel über "Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum", daß trotz der Arbeiten von F. Torm, J.A. Sint und K. Aland das Problem der Pseudonymität im Altertum völlig unzureichend erörtert sei. Inzwischen erschienen die Monographien von Wolfgang Speyer und Norbert Brox - und noch immer warnen die Spezialisten vor Verallgemeinerungen in der Diskussion der Formen, des Charakters und der Motive der Pseudonymität. Der Satz von Balz: "Das Material ist vielfach gesammelt, aber die Stellungnahmen zum Problem divergieren stark"⁶, gilt nach wie vor. Konsens besteht vor allem in der Anerkennung der Tatsache, daß Pseudonymität im Neuen Testament (wie im Alten Testament) vorkommt.

Schon die Definition des Phänomens der Pseudepigraphie bzw. Pseudonymität ist jedoch nicht einheitlich geklärt. Wenn Martin Rist schreibt, daß zwei Drittel der neutestamentlichen Bücher "pseudonym" seien⁷, kann er das nur deshalb tun, weil er Pseudonymität mit Anonymität in eins setzt. Eine sorgfältigere Definition ist die von Horst Balz: literarische Pseudonymität liegt vor, "wenn ein Autor seinen tatsächlichen Namen hinter einem erfundenen oder gewählten Namen verbirgt"⁸. Nach dieser Definition wäre es - vom kritischen Standpunkt aus geurteilt - falsch, die Evangelien als pseudepigraphische Schriften zu klassifizie-

4 So B. Childs, *The New Testament as Canon*, 1984, 378 mit Verweis auf O. Dibelius, G. Wohlenberg, N. Brox, P. Trummer. Dieser Sachverhalt zeigt sich auch in der Studie von David Meade, *Pseudonymity and Canon*, WUNT 39, Tübingen; Mohr, 1986: er betont bei seiner Untersuchung der pseudepigraphischen Traditionen des Alten Testaments, des Judentums und des Neuen Testaments in ihrer Referenz zum Kanon zwar wiederholt, daß es nicht seine Absicht sei, den Sachverhalt der Pseudonymität bei einzelnen Dokumenten zu beweisen oder zu widerlegen (S. 16,105), setzt dann aber den kritischen Konsens, der von der Praxis der Pseudepigraphie in der biblischen Tradition ausgeht, voraus.

5 Horst R. Balz, "Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum: Überlegungen zum literarischen und theologischen Problem der urchristlichen und gemeinantiken Pseudepigraphie", *ZThK* 66 (1969) 403-436, hier 403.

6 Balz 404.

7 Martin Rist, "Pseudepigraphy and the Early Christians", *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, FS A.P. Wikgren, ed. D.E. Aune, Leiden: Brill, 1972, 75-91.

8 Balz 405.

ren: es handelt sich bei den Synoptikern und beim Johannesevangelium um ursprünglich anonyme Schriften, die später apostolischen Autoritäten zugeschrieben wurden. Anonymität ist deshalb von der Pseudonymität zu unterscheiden⁹.

Hans-Martin Schenke stellt fest: "Unter Pseudonymität verstehen wir die irrtümliche oder zweckvolle, einer ganzen Schrift ein- oder aufgeprägte Zurückführung derselben auf einen anderen als den wirklichen Verfasser"¹⁰. Nach dieser Definition sind die Evangelien und die Apostelgeschichte, historisch-kritisch geurteilt, sekundäre Pseudepigraphen: sie wurden ursprünglich anonym überliefert und erst nachträglich einem falschen Autor zugeschrieben. Wenn die sekundäre Pseudonymität als "Pseudepigraphie" bezeichnet wird und die primäre Pseudonymität den Begriff "Pseudonymität" behält, dann gibt es im außerhalb der "Paulusschule" eigentlich keine pseudonymen Stücke im Neuen Testament: es bleiben nur der Judasbrief und der 2. Petrusbrief sowie die Briefe der "Paulusschule" - Kolosser, Epheser, 2. Thessalonicher und die Pastoralbriefe.

Bruce Metzger unterscheidet zwischen "literarischer Fälschung" und Pseudonymität¹¹: eine literarische Fälschung wurde mit der Absicht erstellt, die Leser zu täuschen; eine pseudepigraphische Schrift wurde im Verlauf ihrer Tradierung mit dem Namen eines "großen Mannes" (der Antike oder der Kirchengeschichte) verbunden. Manche Forscher definieren diejenige literarische Pseudonymität als Pseudepigraphie, die sich an bereits bekannte Namen anlehnt¹².

Brevard Childs will den Ausdruck Pseudepigraphie vermeiden¹³: der Begriff sei problematisch, weil er in einem Kontext historischer Referenzialität entstand. Es sei noch nicht möglich, ihn in einem anderen theologischen Bezugsrahmen zu verwenden. Das Material bleibe "pseudo", d.h. Fälschung, auch wenn von einer betrügerischen Intention abgesehen werde. Der formkritische Anspruch, daß der Begriff lediglich

9 Vgl. jüngst M. Wolter, "Die anonymen Schriften des Neuen Testaments", ZNW 79 (1988) 1-16, bes. 1-5, der damit zugleich gegen K. Aland "Problem"; idem, "Noch einmal", argumentiert.

10 H.-M. Schenke, K.M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments I*, Gütersloh: Mohn, 1978, 29.

11 Metzger, "Literary Forgeries", 4.

12 Balz 407.

13 B. Childs, *The New Testament as Canon*, 1984, 386.

eine Gattungs-Klassifikation bezeichnet, werde von der tatsächlichen Exegese nach dem pseudepigraphischen Modell nicht gestützt. David Meade vermeidet den Begriff der Fälschung (forgery), weil die implizierten moralischen Untertöne neuzeitlichen Ursprungs seien und für eine Diskussion der antiken Pseudonymität ausgeschlossen werden sollten¹⁴.

Die Mehrzahl der Forscher gebraucht die Begriffe Pseudonymität und Pseudepigraphie als Synonyme¹⁵. Einigkeit besteht in der Aussage, daß Pseudonymität bzw. Pseudepigraphie Schriften meint, die mit fiktiven, d.h. falschen Verfassernamen versehen sind¹⁶. Die folgenden Ausführungen setzen die Kenntnis des Phänomens der antiken Pseudonymität voraus¹⁷ und beschränken sich auf die Darstellung und Kritik der verschiedenen Erklärungsversuche für kanonische Pseudonymität.

1. Literarische Lösungen kanonischer Pseudonymität

Unter den historisch-kritisch arbeitenden Theologen findet man wohl kaum eine Ausnahme von dem breiten Konsensus, der faktische kanonische Pseudonymität hermeneutisch voraussetzt. Die heute als Ergebnis der Forschung weithin vorausgesetzte Präsenz von Pseudonymität im Kanon des Alten und Neuen Testaments ist ein traditionsgeschichtliches Problem, das verschieden angegangen wird und bis heute auch in der kritischen Forschung noch nicht zur Zufriedenheit aller Kritiker gelöst ist. Folgende Grundpositionen sind zu beobachten.

Erstens: Moralische Beurteilung der Pseudonymität. Die Frage der Existenz pseudonymer Schriften im Alten oder Neuen Testament wurde früher - und wird von konservativen Exegeten heute noch - nach mora-

14 Meade 2.

15 Man vergleiche die Monographien von Donelson und Meade zum Thema: L.R. Donelson, *Pseudepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Epistles*, HUT 22, Tübingen: Mohr, 1986, 9ff; vgl. Meade 2. Siehe auch M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 95ff.

16 Vgl. N. Brox, *Falsche Verfasserangaben*, 1975 passim; M. Wolter, "Die anonymen Schriften des Neuen Testaments", ZNW 79 (1988) 2.

17 Vgl. besonders die Studien von W. Speyer, N. Brox, H. Balz.

lischen Gesichtspunkten beurteilt. (a) Manche evangelikale Exegeten können sich Pseudonymität im biblischen Kanon nicht vorstellen (Donald Guthrie). Schriften, die durch Angabe eines falschen Verfassernamens Autorität beanspruchen, "passen" nicht in den biblischen Kanon, der wahre Offenbarung des wahren Gottes zu sein beansprucht. (b) Einige Kritiker können sich Pseudonymität im christlichen Bereich aus ethischen Gründen nur in Ausnahmefällen vorstellen (Adolf von Harnack, Frederick Torm). (c) Andere Exegeten kamen infolge der als bewiesen angesehenen Existenz pseudonymer kanonischer Schriften zu einem grundsätzlich kritischen Urteil über das Wahrhaftigkeitsverständnis der alten Kirche (Hans von Campenhausen).

Zweitens: Preisgabe des Kanonbegriffs. Einige wenige Theologen kamen zu dem Schluß, daß die Kategorie des Kanons aufgrund der Präsenz von pseudepigraphischen Schriften (sowie aus anderen Gründen) als veraltet aufzugeben sei (repräsentativ: Martin Rist).

Drittens: Begründung der Legitimität von Pseudonymität. Die Mehrzahl der Exegeten versucht, die Legitimität der praktizierten Pseudonymität für das israelitische und frühchristliche moralische Gewissen zu demonstrieren¹⁸. Im Kontext der Vorherrschaft der Literarkritik im 19. Jh. versuchten viele Exegeten, das Problem der kanonischen Pseudonymität mit literarischen Mitteln zu lösen. Die folgenden Erklärungsversuche hatten den größten Einfluß.

1.1 Verbreitete Praxis der Antike

Seit F.C. Baur hat man immer wieder die These vertreten, daß die Praxis der Pseudonymität eine in der Antike allgemein akzeptierte Tradition war. Man verwies früher häufig auf die als bewiesen angesehene Tatsache, daß korrekte Verfasserangaben die Alten nicht interessiert hätten. Fiktive Fälschungen wurden als Gegengift¹⁹, als "Heilmittel" in Todes-

18 Vgl. zum folgenden Meade, *Pseudonymity and Canon* 4-15; siehe auch Petr Pokorny, "Das theologische Problem der neutestamentlichen Pseudepigraphie", *EvTh* 44 (1984) 486-496 (Vortrag vom 20.9.1983, gehalten auf einer Tagung der United Bible Society).

19 Vgl. Plato, *Res Publica* II, 282c: *pseudos* als *apotropes heneka hos pharmakon chresimon*.

gefähr²⁰ als "Betrug der Liebe" der den Betrug des Teufels im Paradies wiedergutmacht,²¹ als Nachvollzug der Inkarnation im Sinn des Modells der heilsamen Verwandlung²² oder als Anwendung der paulinischen Devise "Allen bin ich alles geworden" (1. Kor. 9,22) gerechtfertigt. Schon im Alten Testament und im Judentum war die Zuordnung einer Schrift zu einer anerkannten Autorität (David, Salomo, Jesaja, Daniel) ein traditionelles Phänomen, analog den Schulbildungen der Antike.

Häufig beruft man sich auf die antiken Schultraditionen: die Pseudonymität sei durch die antike Praxis (besonders in der pythagoreischen Schule) zu erklären, daß ein Schüler im Namen seines Meisters schreibt.²³ Äußerer Anlaß für die Produktion von Pseudepigraphen war die Verteidigung der Autorität eines Lehrers und seiner Lehre gegen Angriffe und Mißdeutungen.²⁴ Gleichzeitig soll dabei die Position des tatsächlichen (anonym bleibenden) Autors indirekt gestärkt werden. In den umstrittenen paulinischen Briefen - 2. Thessalonicherbrief, Kolosserbrief, 1./2. Timotheusbrief - seien solche Tendenzen noch deutlicher zu sehen.

Das Argument, die Praxis der Pseudonymität sei in der Antike ein allgemein anerkannter, arglos und offen praktizierter Brauch gewesen und hätte in der Zeit, in der die heute zum Kanon gehörenden Bücher geschrieben wurden, keinen Anstoß erregt, ist als "vorkritische Lösung" besonders durch die Erkenntnisse von Wolfgang Speyer widerlegt worden. Die Praxis der Pseudonymität war in der Antike nicht so selbstverständlich wie dies früher oft suggeriert wurde.

Man beachte: (1) Das breite Wortfeld, das die Praxis der literarischen Fälschung kennzeichnet,²⁵ zeigt ein entsprechendes Problembewußtsein.²⁶ (2) Sowohl die Griechen als auch die Römer lassen ein großes

20 Klemens von Alexandrien, *Stomata* VII, 53,2f: *en therapeias merei*.

21 Hieronymus, *Comment. in Gal*; MPL 26,364. Vgl. N. Brox, *Verfasserangaben*, 82ff, 87, 92f.

22 So bei Origenes, *Contra Celsum* IV, 19; Hieronymus.

23 Vgl. die These einer johanneischen Schule (O. Cullmann, R.A. Culpepper), einer matthäischen Schule (K. Stendahl), und einer paulinischen Schule (H. Conzelmann, E.E. Ellis).

24 Vgl. N. Brox, *Verfasserangaben*, 5-6.

25 Griechische Begriffe: *kibdeleuein*, *notheuein*, *paracharattein*, *plattein*, *radiourgein*; lateinische Begriffe: *adulere*, *confingere*, *falsare*, *supponere*. Vgl. B. Metzger, "Literary Forgeries", 12.

26 Vgl. W. Speyer, *Fälschung*, 16,113.

Interesse an der Erhaltung der Authentizität ihrer "klassischen" Schriften bzw. Schriftensammlungen aus der Vergangenheit erkennen.²⁷ In manchen Fällen sollte die Stichometrie die Authentizität garantieren.²⁸ (3) Philosophen, Geschichtsschreiber und Grammatiker betrieben seit Herodot eine intensive Echtheitskritik, die der als Unwesen empfundenen Praxis der Pseudepigraphie ein Ende bereiten, sie zumindest steuern wollte. (4) Die Antike kannte Kriterien für die Authentizität von Schriften - Stilkritik, Analyse des Wortschatzes, Bewertung der Lehre (in philosophischen und fachwissenschaftlichen Schriften), chronologische Berechnungen (der Aufweis von Anachronismen) und andere, mehr äußere Kriterien - und wandte diese im Vollzug der Echtheitskritik auch an. (5) Autoren, die ihre Werke mit "großen Namen" versahen, wurden scharf angegriffen und hatten mit drastischen Konsequenzen zu rechnen. Pseudonyme Schriften wurden im Altertum bewußt als Fälschungen verfolgt.

1.2 Fehlende Copyright-Mentalität

Martin Hengel betont den in der jüdischen Tradition - selbst der jüdisch-hellenistischen Tradition! - angeblich fehlenden Gedanken des "geistigen Eigentums", der als Erklärung für die alttestamentlich-jüdische wie christliche Pseudonymität hinreichend sei. Korrekte Verfasserangaben waren im griechisch-römischen Kulturraum wichtig, jedoch nicht in der orientalischen, besonders der jüdischen Kultur. Im Frühjudentum war der Gedanke des "geistigen Eigentums" noch nicht übernommen worden: die autoritative Tradition der Vergangenheit ist transsubjektiv und gestattet es späteren Autoren, die autoritativen "klassischen" Gestalten der Vergangenheit ihrer Individualität zu berauben und ihren Namen zur Legitimation anderer, späterer Lehren zu gebrauchen²⁹.

27 Vgl. W. Speyer, ebd. 88-93, 112-128, 243f, Sint 102; Torm 16f; Balz 408f; jüngst Donelson 11.

28 Die *Antiquitates* des Josephus enden mit der Angabe, daß die 20 Bücher 60,000 Zeilen haben.

29 So M. Hengel, "Anonymität, Pseudepigraphie und 'Literarische Fälschung' in der jüdisch-hellenistischen Literatur", *Pseudepigrapha I: Pseudopythagorica - Lettres de Platon - Littérature pseudépigraohique juive*, Fondation Hardt, Entretiens sur l'antiquité classique 18, Hrsg. K. von Fritz, Vandoeuvres/Genève: Fondation Hardt, 1972, 229-308, bes. 284f.

Diese der "vorkritischen Lösung" ähnliche Erklärung wurde von Norbert Brox widerlegt: in der hellenistischen Zeit war auch im Judentum der griechische Gedanke des "geistigen Eigentums" fest etabliert, was neutestamentliche Stellen wie 2Thess. 2,2 und Off. 2,2 und Off. 22,18-19 zeigen.³⁰

1.3 Transparente Fiktion

Andere Kritiker vertreten die These, daß falsche Verfasserangaben eine transparente literarische Fiktion waren, die niemanden täuschen sollte - aufgrund ihrer Transparenz dies auch nicht konnte - und deshalb nicht als Fälschung zu betrachten ist.³¹ Diese Erklärung der kanonischen Pseudonymität ist ebenfalls unhaltbar: die angegebene Situation kann nirgends nachgewiesen werden. Ein pseudonym geschriebenes Buch wurde entweder als echt anerkannt, oder als gefälscht entlarvt und deshalb als wertlos abgelehnt.³²

Folgender Sachverhalt ist zu beachten. (1) Es lassen sich keine eindeutigen jüdischen Belege für die These beibringen, daß die Veröffentlichung pseudonymer Schriften akzeptierter literarischer Brauch war, den man durchschaute und dem man deshalb keine "Täuschung" vorwerfen kann.³³ (2) Unter einem Pseudonym schreibende Autoren scheinen es im Gegenteil sehr wohl auf Täuschung der Leserschaft angelegt zu haben. Es ist anscheinend niemals vorgekommen, daß ein Text als religiös oder philosophisch präskriptiv akzeptiert wurde, von dem bekannt war, daß er eine Fälschung darstellte. (3) Wenn ein Text, der (philosophische oder religiöse) Autorität beanspruchte, von den griechischen oder römischen Echtheitskritikern als Fälschung erkannt wurde, wurde

30 N. Brox, *Verfasserangaben*, 1975, 69f; vgl. Meade 4.

31 Diese These wird vor allem im angelsächsischen Raum vertreten: H.H. Rowley für die Apokalyptik, P.N. Harrison für das Neue Testament; vgl. auch Arnold Meyer.

32 So J.S. Chandlish 1891, F. Torm 1932; vgl. Meade 5.

33 So M. Smith, *passim*; N. Brox, *Verfasserangaben*, 41-45; Donelson 10f.

er abgelehnt.³⁴ Dasselbe ist für christliche Kreise zu konstatieren.³⁵ (4) In den paulinischen Antilegomena und den Katholischen Briefen werden theologische Autoritäten als direkte Verfasser angegeben; d.h. der Eindruck authentischer Schriften wird bewußt erweckt: "Die Abfassung solcher pseudepigrapher Schriften war also kein allgemeiner Brauch. Nicht nur nach unseren, sondern auch nach den damaligen Maßstäben bedeutete sie eine Fälschung."³⁶ (5) In der frühen Kirche war die Pseudonymität umstritten; mehrere als pseudepigraphische Schriften entlarvte Texte wurden im 2.-4. Jh. nicht in den Kanon aufgenommen.

1.4 Ergänzung der Überlieferung

Der englische Exeget R.H. Charles begründete die Praxis jüdischer Pseudonymität mit dem Abschluß des Kanons. Nachdem a) die Überzeugung, daß mit Esra die prophetische Inspiration aufgehört habe, aufgekommen war, b) das Gesetz zunehmend maßgeblich wurde und c) der alttestamentliche Kanon abgeschlossen wurde, konnten nach Esra nur dann Bücher in den Kanon aufgenommen werden, wenn sie unter einem "klassischen" Pseudonym veröffentlicht wurden.³⁷

Diese These scheidert daran, daß es nicht sicher ist, ob es schon zwischen 400-100 v. Chr. ein derart ausgeprägtes Verständnis von kanonisch-exklusiver Geltung gab. Außerdem findet die angenommene Pseudonymität neutestamentlicher Schriften in dieser These keine Erklärung.

34 Vgl. Speyer, *Fälschung*, 112-127 zur antiken Echtheitskritik im nichtchristlichen Altertum; siehe auch N. Brox, *Verfasserangaben*, 72-80 mit Beispielen; vgl. Donelson 11.

35 Vgl. Speyer, *Fälschung*, 179-209 zur christlichen (kirchenväterlichen) Echtheitskritik; siehe auch M. Rist, "Pseudepigraphy", 75-91; B. Metzger 12-15; Brox 71-81; vgl. Donelson 11.

36 Pokorny 489.

37 So R.H. Charles, *A Critical History of the Doctrine of the Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, London: Black, 1913, 202-204; idem, *Old Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, Vol 2, vii-ix; vgl. Meade 5.

1.5 Psychologische Komplexe

Die psychologische Erklärung der Pseudonymität von D.S. Russell war sehr einflußreich.³⁸ Russell will mit Hilfe dreier Gedankenlinien die jüdische, vor allem apokalyptische Pseudepigraphie erklären und damit vor dem Vorwurf der Täuschung retten. Erstens: Russell wendet Wheeler Robinsons Gedanken der 'corporate personality'³⁹ auf die Pseudonymität an: da in der hebräischen Psychologie die Identität des Individuums und die Identität der Gruppe ineinander verschmolzen waren, konnte der eine individuelle (apokalyptische) Autor für die Gesamtheit der Tradition sprechen. Die angegebene individuelle "Identität" des (pseudonymen) Verfassers steht für den Sprecher einer ganzen Tradition und damit für den Seher der Vergangenheit, dessen Name man deshalb übernehmen konnte. Diese Gedankenlinie wurde durch J. Porter und J.W. Rogerson als unhaltbar herausgestellt:⁴⁰ es ist unzulässig, den rechtlichen Begriff der "korporativen Persönlichkeit" als juristische Identität auf eine psychologische Identität auszudehnen.

Zweitens: Russell betont unter Berufung auf Thorleif Boman⁴¹ den Gedanken der Gleichzeitigkeit: das hebräische Denken habe, wie das Vokalsystem zeige, keine strenge Teilung der Zeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gekannt, sondern sich mehr für die Qualität der Zeit interessiert. Russell schließt: wenn der Hebräer mehr Wert auf die Qualität der Zeit legt anstatt auf die Quantität, dann kann bei ähnlichem "psychischem" Gehalt die Zeit des Apokalyptikers und die Zeit seines "Helden" gleichgesetzt werden. Bomans Argumente für die These der Gleichzeitigkeit wurden jedoch von J. Barr widerlegt.⁴² Außerdem ist

38 D.S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, 1964, bes. 127-139. Zu Russell vgl. Meade 5-7; Donelson 14.

39 H.W. Robinson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality", *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66, Berlin: Töpelmann, 1936, 49-62; idem, *Corporate Personality in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress, 1964.

40 Vgl. J. Porter, "The Legal Aspects of the Concept of 'Corporate Personality'", *VT* 15 L (1965) 361-380; J.W. Rogerson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality: A Re-examination", *JThS* 21 (1970) 1-16.

41 T. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Göttingen, 1977, 104ff.

42 J. Barr, *Biblical Words for Time*, 1962, 96, 130f; idem, *Biblical Semantics*, passim.

festzuhalten, daß die alttestamentlichen Schreiber sich zwar mit historischen Ereignissen der Vergangenheit identifizieren konnten, daß dies jedoch keine Gleichsetzung bedeutet.⁴³

Drittens argumentiert Russell mit J. Pedersens Begriff der "Ausweitung der Persönlichkeit":⁴⁴ im hebräischen Denken sei der Name nicht bloß Benennung, sondern Ausweitung der Persönlichkeit, die auf das wesenhafte Sein verweist. Russell meint, daß die Apokalyptiker den Namen eines "Helden" als "Ausweitung" ihrer Persönlichkeit verwandt haben konnten, um geistliche Abhängigkeit von den Ahnen und Übereinstimmung mit der wahren alttestamentlichen Tradition zu dokumentieren. Die ekstatischen Erlebnisse des Apokalyptikers können solche Identifikationen erleichtert haben. Das Problem mit diesem Gedanken-gang ist der fehlende literarische Beweis.⁴⁵ Das heißt: die komplexe Erklärung der Pseudonymität durch Russell kann als widerlegt gelten.

1.6 Ekstatische Identifikation

Mehrere Exegeten - vor allem auch katholische Interpreten, die die Ergebnisse der historischen Kritik mit dem Anliegen der Inspirationslehre zu vereinen suchten - erklären die Pseudonymität als ekstatisch-inspirierte Identifikation (F. Torm, J.A. Sint, W. Speyer, K. Aland, P. Pokorny).⁴⁶

Wolfgang Speyer unterscheidet bei der religiösen Pseudonymität folgende drei Formen: (1) Echte religiöse Pseudepigraphie, deren Texte nicht mit einer Täuschungsabsicht entstanden. Der Verfasser glaubt, in einem inspirierten mythisch-religiösen Erleben die Worte des Geistes Gottes zu schreiben. Das Erlebnis der Inspiration ist ein legitimer Grund für die Herstellung von 'apostolischen Fälschungen': der Schreiber erhält in einer Entrückung, Vision oder Audition einen besonderen Auftrag. Er identifiziert sich "im Geist" mit einer normativen Persönlich-

43 So Meade 7.

44 J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, New York, 1926, Vol. 1, 254-259.

45 Meade 7.

46 Vgl. dazu, vor allem zu W. Speyer, Meade 7-9.

keit der klassischen Vergangenheit. In dieser Kategorie ist der Offenbarungsbegriff "der Vorstellung vom geistigen Eigentum übergeordnet".⁴⁷ An Beispielen sind einige jüdische Apokalypsen zu nennen; christliche Pseudepigraphie gehört nicht in diese Kategorie. (2) Fingierte Pseudepigraphie: Schriften, die in erster Linie als Kunstform geschaffen wurden, als Übung im literarischen Stil klassischer Autoren. Hierfür gibt es nur wenige (und keine christlichen) Beispiele.⁴⁸ (3) Gefälschte Pseudepigraphie: Schriften wurden unter dem Namen einer autoritativen Gestalt der religiösen Tradition geschrieben mit der Absicht, die Leser zu täuschen. Die meisten christlichen Pseudepigrapha sind als Fälschungen zu bewerten, weil der Mehrzahl der angenommenen Pseudepigraphen im Neuen Testament "die prophetische oder apokalyptische Rede gänzlich" fehlt.⁴⁹

Der Rekurs auf die Kategorie der Inspiration⁵⁰ ist für eine Erklärung frühjüdischer Pseudonymität nicht hilfreich. Zu Speyers Kategorie der "echten religiösen Pseudonymität" ist folgendes zu bemerken: (1) Die Kategorie der Inspiration ist in der Frage der jüdisch-apokalyptischen Pseudepigraphie nicht sehr hilfreich: die Apokalyptiker werden nicht von den Patriarchen inspiriert, sondern von Engeln. Eine Offenbarung von Michael oder Raphael kann nicht erklären, weshalb der Name von Mose oder Henoch als Autorenbezeichnung verwandt wurde; wenn der Verfasser wirklich solche Visionen hatte, ist es unerklärlich, weshalb er dann nicht - wie Jesaja, Jeremia und Hesekiel - in seinem eigenen Namen schrieb.⁵¹ (2) Die "mystische" Erklärung der jüdisch-apokalyptischen Pseudonymität verkennt, daß man a) von dem orphischen, hermetischen und sibyllinischen Material der griechisch-römischen Literatur nicht ohne weiteres auf die jüdische Literatur extrapolieren kann, daß b) kein jüdischer Autor mit der Überzeugung schrieb, Gott sei der wahre Urhe-

47 Pokorny, 492 in Anschluß an W. Speyer.

48 Donelson 16, nimmt diese Klassifikation auf, um die traditionelle Überzeugung einer "unschuldigen Pseudepigraphie" im Bereich des biblischen Kanons auszuschließen.

49 W. Speyer, "Fälschung", 176-179.

50 Besonders Wolfgang Speyer, auch R.H. Charles, D.S. Russell, P. Pokorny.

51 Morton Smith, "Pseudepigraphy in the Israelite Tradition", *Pseudepigrapha I*, Hrsg. K. von Fritz, Vandoeuvres/Genève: Fondation Hardt, 1972, 191-227. Smith vertritt deshalb die These, daß die Juden die Pseudepigraphie erst infolge ihres Kontaktes mit griechisch-römischer Literatur übernahmen.

ber seiner Worte und er sei deshalb Gott, oder mit der Überzeugung, er sei vom Geist des angeblichen Autors besessen, und daß c) die apokalyptische Literatur nicht durchgängig visionär ist und selbst visionäre Elemente gefälscht sein können.⁵² (3) Weil die prophetisch-apokalyptische Inspiration, wie sie von Speyer und anderen verstanden wird, mystische Kategorien impliziert, die für die neutestamentliche Pseudepigrapha keine Rolle spielen, bleibt für diese nur das Verdikt "Fälschung".

Zur Berufung auf die Kategorie der Inspiration für pseudonyme Schriften im Kanon des Neuen Testaments⁵³ ist grundsätzlich zu sagen: (1) Was die angenommene neutestamentliche Pseudonymität betrifft, findet sich der Inspirationsgedanke an keiner Stelle in einem Kontext, in dem der Verfasser seine Vorgehensweise, seine Botschaft oder seine Autorität legitimiert. Es gibt keinerlei Belege für die These, daß "dies[es] Bewußtsein eines besonderen Auftrags ... auch an der Wiege mehrerer Pseudepigraphen [stand]" oder sich die pseudepigraphischen Verfasser des Neuen Testaments im Geist mit "den normativen Persönlichkeiten der Vergangenheit" identifizierten.⁵⁴ (2) Frühchristliche Autoren waren durchaus auch bei einem deutlichen Bewußtsein der Gabe des Geistes in der Lage, unter ihrem eigenen Namen zu schreiben.⁵⁵ (3) Wenn Inspiration die Ursache für Pseudonymität ist, dann wäre Paulus weniger geisterfüllt gewesen als die pseudonymen Schreiber: er war bereit, unter seinem eigenen Namen zu schreiben.⁵⁶

1.7 Apologetische Absichten

Die apologetische Zielsetzung pseudonymer Schriften wird immer wieder als Erklärung auch für kanonische Pseudepigraphie ins Feld geführt: der "markanteste äußere Anlaß zur Entstehung der heutigen neutestamentlichen Schriften mit falschen Verfasserangaben war die Verwen-

52 Meade 8-9 mit Verweis auf M. Smith, ebd.

53 Vgl. auch K. Aland, "Anonymität", 24-34; P. Pokorny 491f. Zu K. Aland siehe unten, 2,1.

54 Pokorny 491f.

55 So Metzger 16-18; Donelson 11.

56 Balz 419; Meade 14.

dung der apostolischen Namen durch die Gegner".⁵⁷ Wenn evangelikale Exegeten die Existenz pseudonymer bzw. pseudepigraphischer Schriften im Neuen Testament anerkennen, steht traditionell das apologetische Moment im Vordergrund.⁵⁸ Eines der jüngsten Beispiele ist der Kommentar von Roger Bauckham zum Judas- und 2. Petrusbrief: die Verwendung der Pseudonymität sei sehr wahrscheinlich motiviert gewesen durch die Absicht, die apostolische Botschaft in der nach-apostolischen Zeit zu verteidigen. Im Unterschied zu den falschen Lehrern, die die Botschaft der Apostel korrigieren wollten, lege der Verfasser keinen Wert auf seine eigene Autorität oder auf seine eigene Botschaft: seine Autorität bestehe in seiner Treue in der Überlieferung der Tradition und in seiner Interpretation der normativen Apostellehre in der neuen Situation.⁵⁹

Wenn bestimmte urchristliche Gruppierungen in der Tat mit fingierten apostolischen Briefen Vorteile in der Lehrdiskussion zu gewinnen suchten,⁶⁰ macht dieser Tatbestand noch lange nicht begreiflich, daß die andere, angeblich erst später als "orthodox" legitimierte Seite ebenfalls zur Praxis der apologetischen Pseudonymität überging.⁶¹ Folgendes ist zu bedenken: (1) Eventuelles Eingehen auf die theologische Terminologie von Häretikern ist nicht identisch mit und keine Legitimation für eine Übernahme moralisch anfechtbarer - auch in der heidnischen Umwelt sehr umstrittener - literarischer Methoden. (2) Ein zentrales Motiv apostolischer Ethik ist die Weigerung, sich "dieser Welt gleich" zu stellen, weil für den an Jesus Christus Glaubenden das Ziel der "Erneuerung des Sinnes" vorgegeben ist mit der angestrebten Fähigkeit, "das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene" zu prüfen und als Wille Gottes zu erkennen (Röm. 12,2). (3) Die These vom Gegengift als Legitimation des Betrugs mag für griechische Schriftsteller sowie für spätere christliche Theologen überzeugend gewesen sein: für die neutestamentlichen

57 P. Pokorny, 492 mit Verweis auf N. Brox, *Verfasserangaben*, 98-99; W. Speyer, "Religiöse Pseudepigraphie", passim. Pokorny beruft sich auf 2Thess 2,2.

58 Was sich infolge der Studie von David Meade ändern könnte. Vgl. infra 5.5.

59 R. Bauckham, *Jude, 2Peter*, WBC 50, Waco: Word, 1983, 161-162; zur Unechtheit von 2Pet siehe Einleitung, passim.

60 Man verweist hier auf 2Thess 2,2.

61 So Pokorny ebd.

Schriften ist sie nicht nachzuweisen.⁶² (4) Die Feststellung, der Verfasser einer (heute kanonischen) Schrift habe keinen Wert auf seine eigene Autorität oder auf seine eigene Botschaft gelegt, muß erst noch aus dem Text belegt werden: auch für Paulus ist "Treue in der Überlieferung der Tradition und in seiner Interpretation der normativen Apostellehre" zu konstatieren!

1.8 Eklektische Erklärungen

Eine eklektische Erklärung für das Phänomen der kanonischen Pseudonymität hält Norbert Brox für notwendig: für verschiedene pseudepigraphische Texte gelten je verschiedene der bereits erwähnten Erklärungen.⁶³ Der Charakter der Pseudonymität und die dahinterstehende Motivation kann nicht mit einer einzigen, uniformen Erklärung abgedeckt werden; jeder Text ist gesondert zu beurteilen. Die frühchristliche Pseudonymität erklärt sich für Brox aus folgenden Überlegungen: (1) Liebe für die klassische Vergangenheit, die man in jeder Kultur der Antike findet. Die frühe Kirche der 2./3. Generation benutzte die Pseudonymität von Schriften, um an der "überlegenen Vergangenheit" zu partizipieren. (2) Der verbreitete Gedanke der "noblen Lüge": in religiösen Fragen kann das Mittel durchaus den Zweck heiligen. Dies war die grundlegende Motivation der "Gegentäuschungen" der frühen Kirche im Kampf gegen die Häretiker. Das heißt: Pseudonymität ist "Gegengift" gegen fingierte und vordatierte gefährliche Briefe des Apostels. (3) Der Inhalt war wichtiger als Verfasserschaft.⁶⁴ Die *pia fraus* wurde als notwendig erachtet, weil die Herausgabe der Schrift unter dem eigenen Namen nicht ernstgenommen werden würde: die Glaubwürdigkeit des Autors war wichtiger als die Nützlichkeit des Inhalts. (4) Der Schwer-

62 Pokorny 494, der keine Belege beibringt.

63 Vgl. N. Brox, *Falsche Verfasserangaben*, passim; vgl. auch B. Metzger, "Literary Forgeries and Canonical Pseudepigrapha", *JBL* 91 (1972) 3-24.

64 Apostolische Konstitution VI 16.1: Man soll nicht auf den Namen des Apostels achten, sondern auf den Charakter des Inhalts und auf ungefälschte Lehre (Brox 26-36). Weitere Belege: der 9. Brief des Salvianus von Marseilles (c.440), und die Bemerkung des Serapion (Eusebius HE 6,12). Zu Salvianus vgl. Donelson 20-22.

punkt der Erklärung liegt für Norbert Brox auf dem nachapostolischen Anliegen, die Kontinuität der apostolischen Tradition und deren Autorität sicherzustellen.⁶⁵ Die unter einem Pseudonym schreibenden Autoren hatten ein "spezifisches Wahrheitsverständnis", nämlich: "Die Autoritäten der Vergangenheit, des Ursprungs, sind in jedem Fall näher bei der Wahrheit als die je Heutigen".⁶⁶

Als Fazit dieser Erklärungsversuche kann festgehalten werden: die früheren, zum Teil heute noch vertretenen kritischen Erklärungen haben einen literargeschichtlichen Ansatz, der die angenommene alt- und neutestamentliche Pseudonymität von gleichen oder ähnlichen Phänomenen der griechisch-römischen Literatur erhellen will. Die verschiedenen Thesen können nicht überzeugen.

2. *Theologische Lösungen kanonischer Pseudonymität:*

Weil der literarische Ansatz nicht überzeugend ist, versuchen verschiedene Exegeten in jüngster Zeit, von einseitig-literarischen Beobachtungen und Vergleichen wegzukommen und eine Lösung der Präsenz von Pseudonymität im Kanon in Erklärungen zu finden, die bei der theologischen Perspektive kanonischer Schriften und damit auch kanonischer Pseudonymität ansetzt. Diese theologischen Erklärungsversuche biblischer Pseudonymität sollen im nächsten Abschnitt dargestellt und bewertet werden.

2.1 *Verschriftlichung charismatischer Tradition*

Kurt Aland war einer der ersten, der zumindest für die Schriften des neutestamentlichen Kanons die Partikularität ihrer Entstehungszeit be-

65 N. Brox, "Problemstand", 311-334; idem, *Falsche Verfasserangaben*, 117ff; im Anschluß an Brox auch M. Wolter, "Die anonymen Schriften des Neuen Testaments", ZNW 79 (1988) 2; vgl. idem, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition*, FRLANT 146, Göttingen 1988, 96ff.

66 N. Brox, "Problemstand", 330f..

tonte.⁶⁷ Seine These geht davon aus, daß die Zeit zwischen 50-150 n.Chr. eine einzigartige Periode für die Phänomene literarischer Anonymität und Pseudonymität war. Die urchristlichen Verkündiger und Schreiber verstanden sich als Werkzeuge des Geistes: deshalb war die anonyme oder pseudonyme Abfassung unter dem Namen der "idealen" Figuren der Apostel die Regel. Grundlegend ist der Schritt von der mündlichen Verkündigung zur Schriftlichkeit während dieser Zeit: die Verwendung eines Pseudonyms war kein Fälschertrick, der dem betreffenden Dokument eine möglichst breite Zirkulation sichern sollte, sondern die logische Folge der Überzeugung, daß der Heilige Geist selbst der Verfasser war. Die Schreiber waren als Werkzeuge dabei ganz nebensächlich: im Bewußtsein jener Zeit wäre es "sogar eine Verfälschung gewesen", "dieses Werkzeug überhaupt zu nennen".⁶⁸

Als Konsequenz dieser These ergibt sich, daß die kanonischen Schreiber der ersten Generation (Paulus!) weniger vom Geist getrieben waren als die Schreiber der zweiten, dritten und vierten Generation.⁶⁹ Außerdem kann im Rahmen dieser Erklärung nicht verständlich gemacht werden, weshalb die Offenbarung des Johannes, die sich unter den neutestamentlichen Schriften am meisten auf Inspiration und Vision beruft, den Namen des Sehers Johannes ausdrücklich nennt. Auch die Pastoralbriefe mit ihren vielen biographischen und historischen Angaben lassen sich mit Alands These nicht erklären.⁷⁰

Eine ähnliche These ist die von H.M. Schenke, der den "mythologisch-eschatologischen Kontext" des urchristlichen Kerygmas zur Erklärung für die christliche Pseudonymität heranzieht.⁷¹ Schenke betont im Blick auf die grundsätzliche Frage der Pseudepigraphie, daß a) die Pseudonymität, die in echter Religiosität wurzelt, den Bereich der eigentlichen Literatur mit ihren Maßstäben und Normen transzendiert und daß deshalb b) die urchristliche Pseudonymität anders beurteilt werden muß als die außerbiblische. Die urchristliche Pseudonymität hängt mit mythischem Denken und mythologischer Weltansicht zusammen: sie ist beson-

67 Kurt Aland, "Das Problem der Anonymität und Pseudonymität in der christlichen Literatur der ersten beiden Jahrhunderte", *Studien zur Überlieferung des Neuen Testaments und seines Textes*, ANTT 2, 1967, 24-34.

68 Aland, 29f.

69 So Balz 419.

70 Meade 13f.

71 H.M. Schenke, *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments*, I: 1978, 30.

ders bestimmt "durch das Bewußtsein der Gläubigen, schon im Prozeß der Beeendigung des Weltlaufes zu stehen bzw. eben überhaupt durch die Besonderheit des christlichen Glaubens". Paulus ist für die Späteren vor allem "eine eschatologische Gestalt, und damit eine Gestalt, die an mythischer Dignität keineswegs hinter Orpheus, Henoch oder Abraham zurückbleibt".⁷² Die These Hans-Martin Schenkes ist aus drei Gründen nicht überzeugend: (1) Die mythologische Interpretation der urchristlichen Theologie und ihrer Eschatologie ist an sich schon problematisch, (2) die Bewertung von Paulus als "eschatologischer Gestalt" kann nicht begründet werden, und (3) schon die Theologie des Apostels Paulus, die J.C. Beker in seinem großen Entwurf als "apokalyptische" Rede vom "Triumph Gottes" interpretierte,⁷³ steht unter dem Horizont der Eschatologie,⁷⁴ ohne daß deshalb historisch unumstritten richtige Verfasserangaben in seinen Briefen problematisch würden.

2.2 *Vergegenwärtigung apostolischer Tradition*

Horst Balz will die kanonische Pseudonymität mit dem Anliegen der Vergegenwärtigung erklären.⁷⁵ Er konstatiert für die nach-apostolischen Verkündiger und Gemeindeleiter eine Situation der "Ohnmacht und Ratlosigkeit": da sie a) nicht in der Lage waren, das "Problem der ausbleibenden Parusie des Herrn" in einer "selbstverantworteten Theologie" zu lösen, b) auf das "Zeugnis der Urautoritäten" angewiesen waren und c) trotzdem Antworten auf die neuen Fragen ihrer Zeit geben mußten, formulierten sie ihre Antwort mit Hilfe einer "stillschweigenden pseudepigraphischen Transformation" der apostolischen Tradition. Literarische Fiktionen wurden notwendig, weil den nachapostolischen

72 Schenke ebd.

73 J.C. Beker, *Paul the Apostle; The Triumph of God in Life and Thought*, Philadelphia: Fortress, 1980=1987, 16ff, 135ff und passim.

74 Vgl. G. Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriß*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1983, 37: "Paulus ist von seiner theologia crucis her *Anwalt der Eschatologie*" (Hervorhebung vom Autor).

75 Horst Balz, "Anonymität und Pseudepigraphie im Urchristentum: Überlegungen zum literarischen und theologischen Problem der urchristlichen und gemeinantiken Pseudepigraphie", *ZThK* 66 (1969) 403-436.

Verkündigern die "Autorität zur Verantwortung ihrer neuen Theologie gegenüber den apostolischen Anfängen" fehlte, aber die Theologie der Apostel auch in der neuen Situation Geltung behalten sollte.⁷⁶

Die Evangelien wurden ursprünglich anonym veröffentlicht, aber schon bald apostolischen Gestalten zugeschrieben, als die erste Generation gestorben und äußere Autorität besonders notwendig war. Die ursprüngliche Anonymität mußte durchbrochen werden, als von den Verkündigern in der Diskussion mit Häretikern apologetische Auseinandersetzung oder der Einsatz der eigenen Existenz gefordert wurde: als Resultat wurden die Evangelien apostolischen Autoritäten zugesprochen.⁷⁷ Die "fehlende Autorität der Verkündigung" machte auch die pseudonyme Rede (Briefe) späterer Verkündiger nötig, die sich so an die Urautoritäten anzulehnen suchten.

Balz kommt in diesem Zusammenhang zu konsequenten Urteilen: (a) Das literarische Schaffen und wahrscheinlich auch die mündliche Verkündigung der nachapostolischen Generationen war eine "Flucht vor personal verantworteten theologischen Neuansätzen in der Verkündigung Jesu als des Gegenwärtigen":⁷⁸ es geht ihnen nur noch um die Vergegenwärtigung vorgegebener, autoritativer Tradition. (b) Die nachapostolischen Verkündiger (die den Kanon in seiner heutigen Gestalt schufen!) hatten trotz ihres Einsatzes für die Tradition den wahrhaft apostolischen Ansatz verloren: sie waren zum Teil "von der originalen paulinischen Theologie weiter entfernt" als die Irrlehrer, die sie bekämpften.⁷⁹ (c) Die Herausbildung des neutestamentlichen Kanons in seiner heutigen Gestalt war somit eine Entwicklung, die die christliche Theologie lange Zeit nachteilig beeinflusste - eben dann, wenn sie sich mit der "Reproduktion und Aktualisierung der apostolischen Theologie" begnügte, anstatt mit personalem Einsatz eine je eigene Interpretation des Werkes Jesu zu verantworten.⁸⁰

Die These von der "Ohnmacht und Ratlosigkeit" der nachapostolischen Verkündigung angesichts der angeblich enttäuschten Parusieer-

76 Vgl. die Zusammenfassung bei Balz, 435f.

77 So schon K. Aland, "Das Problem der Anonymität, 24-34.

78 Balz 436.

79 Balz ebd.

80 Balz ebd.

wartung überzeugt nicht. (1) Das konstatierte "Problem der ausbleibenden Parusie" ist selbst eine problematische Kategorie, jedenfalls wird es bei Balz überbewertet. (2) Angesichts des quantitativen Wachstums der christlichen Gemeinden in der nachapostolischen Zeit trotz einer oft tödlichen Verfolgungssituation kann von einer "Ohnmacht" wohl kaum gesprochen werden.⁸¹ (3) Das Anliegen der Vergegenwärtigung ist zwar für die biblisch-kanonische Literatur eine wichtige Kategorie; dieses Anliegen ist jedoch nicht nur für die literarische Produktion der nachapostolischen Schreiber der 2. und 3. Generation, sondern schon für die ersten literarischen Schriften des neutestamentlichen Kanons überhaupt, die Briefe des Apostels Paulus, zu konstatieren: er ist sich der Autorität "seiner" Theologie und Tradition bewußt,⁸² versteht diese jedoch a) als in die von Jesus Christus kommende "Tradition" eingebunden (vgl. 1. Kor. 11,23), b) als Vergegenwärtigung der "Wahrheit des Evangeliums" (Gal. 2,5.24) in der neuen heilsgeschichtlichen Situation nach dem Sühnetod Jesu und c) als "Vergegenwärtigung" des Apostels in der Gemeinde der Adressaten (vgl. Gal 4.20).

2.3 Hermeneutische Referenzialität

Brevard Childs kommt im Vollzug einer "kanonischen Schriftauslegung" in seinen Einleitungswerken auf das Problem kanonischer Pseud-epigraphie zu sprechen.⁸³ Childs betont, die Angabe der Verfasserschaft sei eine primär theologisch-hermeneutische Kategorie, keine historische. Der Kern der Verfasserdebatte ist, so Childs, nicht die Frage nach der Historizität der Verfasserangaben, sondern die Frage nach dem Wesen der Referenzialität. Der zeitliche und substantielle Abstand der neutesta-

81 Dieses Prädikat verdienten eher die von der historisch-kritischen Theologie beherrschten und geprägten Kirchen, die zwar (wie Balz es fordert) eine "neue Theologie" und eine "eigene Interpretation" bieten, mit deren "Macht" es aber angesichts der Reduktion der tatsächlich existierenden Kirche (im sonntäglichen Gottesdienst) auf 2-5 % der offiziellen Mitgliederzahl nicht allzu gut bestellt sein kann.

82 Vgl. Gal 1,1,6ff, 11ff; 2,1ff; 1Thess 2,13; 1Kor 15,1; 2Kor 11,4-7; Röm 1,1.

83 Vgl. B. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, London: SCM, 1984, 380-386, 466-468 und passim.

mentlichen Pseudepigraphen von den apostolischen Autoritäten darf nicht zum Schlüssel für eine kritische Rekonstruktion gemacht werden, die es ermöglichen soll, die wahre historische Perspektive für die Interpretation zu liefern. Sondern: der zeitliche und substantielle Abstand von den apostolischen Autoritäten ist ein essentieller Teil der kanonischen Form, durch die sich eine neue Dimension des apostolischen Zeugnisse realisiert. Die Wahrhaftigkeit theologischer Referenzialität kann nicht ausschließlich im Sinn historischer Wahrscheinlichkeit bemessen werden (wie es die konservative Position verlangt): kanonische Interpretation verlagert den Schwerpunkt von der Rekonstruktion historischer Situationen und Prozesse auf die theologische Analyse der neuen kanonischen Form älterer kanonischer Tradition.

Wie Childs' "kanonische Exegese" als Programm an wichtigen Punkten Kritik hervorgerufen hat,⁸⁴ so überzeugt auch seine Behandlung des Pseudonymitätsproblems nicht. (1) Wie für Childs' Vorgehen im allgemeinen eine "Geringschätzung der historischen Arbeit" zu konstatieren ist,⁸⁵ so gilt für seine Antwort auf die Frage nach der kanonischen Pseudonymität im besonderen dasselbe: er "löst" die Frage, indem er sie als für den kanonischen Kontext nicht unmittelbar relevant abtut.⁸⁶ (2) Die Weigerung, die Absicht des Verfassers einer kanonischen pseudonymen Schrift zu eruieren und für die Bedeutung seiner Schrift als grundlegende hermeneutische Kategorie heranzuziehen⁸⁷ zwingt zu der unbegründeten, subjektiven Annahme, daß die Kanonizität des Textes die "Dimension" des Pseudo-Autors und seiner Motive verschleiert habe und mit dem "Zeugnis des Textes" nichts zu tun habe⁸⁸ - eine Annahme,

84 Vgl. die Kritiken in *JSOT* 16/1980 und *HBT* 2/1980; vgl. auch W. Zimmerli in *VT* 31 (1981) 235-244; S.E. McEvenue, "The Old Testament, Scripture or Theology?", *Int* 35 (1981) 229-242; siehe jetzt auch M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer, 1987, 186-209, bes. 194ff.

85 So Oeming 195.

86 Vielleicht ist dies der Grund, weshalb D. Meade in seiner Studie zu "Pseudonymität und Kanon" Childs zwar häufig erwähnt (S. 23, 24, 36, 53, 55, 58, 206, 212, 21-217), auf seine Behandlung der kanonischen Pseudepigraphie jedoch nicht eingeht.

87 Vgl. Childs, 471 mit seiner Kritik von R.J. Bauckham, *Jude, 2Peter*, WBC 50, Waco: Word, 1983, 158ff der in seinem sonst guten Kommentar zum 2. Petrusbrief leider immer noch die Motive des Pseudo-Autors zu erfassen suche.

88 Childs 471.

die das Eingeständnis beinhaltet, zahlreiche historische Probleme kanonischer Pseudepigraphie - wie z.B. die angeblich gefälschten konkreten Angaben der pseudonymen Schriften - nicht lösen zu können.⁸⁹ (3) Childs ist m.E. nicht ganz konsequent: er kritisiert die Konzentration kritischer Exegese auf historische Fragen und Rekonstruktionen (wie z.B. das "Paulusbild" der pseudonymen Pastoralbriefe), setzt aber selbst die (literarisch-stylistisch erwiesene) Pseudonymität bestimmter kanonischer Schriften (wie der Pastoralbriefe) für seine "kanonische Interpretation" voraus.

2.4 Bekräftigung autoritativer Tradition

Die jüngste und ausführlichste Erklärung des Phänomens der kanonischen Pseudonymität stammt von David Meade.⁹⁰ Er erklärt die Praxis pseudonymer Verfasserangaben durch das Anliegen der Vergegenwärtigung im Kontext autoritativer Tradition. Meade legt großen Wert auf den Zusammenhang alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Traditionen: er behandelt das Thema ausdrücklich nicht wie üblich literarkritisch, sondern sucht in der traditionsgeschichtlichen Entwicklung der alttestamentlichen und jüdischen Bücher vor und außerhalb des Kanons die Lösung für die Präsenz von Pseudonymität im Kanon zu finden. Die Position Meades soll wegen ihres integrativen Ansatzes ausführlicher dargestellt werden.

89 So z.B. den "interpretativen Prozess", der die konkret-partikuläre Aussage zum zurückgelassenen Mantel des Paulus (2Tim 4,13) typisierte und zur Illustration apostolischer Hingabe werden ließ, ohne den konkreten Charakteristika des Kontextes ihr "unabhängiges Leben" zu nehmen; Childs 394f.

90 David Meade, *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Earliest Christian Tradition*, WUNT 39, Tübingen: Mohr, 1986 (= Philadelphia: Fortress, 1987), passim. Diese Studie entstand 1985 als Dissertation in Nottingham unter der Leitung von James Dunn.

Die Ergebnisse von Meades Untersuchungen zur israelitischen und jüdischen Pseudonymität⁹¹ lassen sich in sieben Punkte zusammenfassen.⁹² (1) Die Traditionen, für die pseudepigraphische Verfasserschaft zu konstatieren ist, gehen grundlegend von der Annahme aus, Ausdruck göttlicher Offenbarung zu sein (Offenbarungsbewußtsein). Die pseudonymen Verfasser schreiben keine abstrakten philosophischen oder literarischen Werke, sondern im Dienst Yahwes produzierte religiöse Literatur. (2) Den biblisch-jüdischen Traditionen liegt ein einheitliches, zusammenhängendes Verständnis von Offenbarung zugrunde (Einheit der Offenbarung). Wenn eine Wahrheit göttlich war, mußte sie Ausdruck der einheitlichen Absicht des einen Gottes, Yahwes, sein. Offenbarung ist nicht notwendigerweise uniform, sie ist aber konsistent: es besteht eine Kontinuität der Offenbarung, die es möglich macht, alle Wahrheit aller Zeiten miteinander zu verbinden. (3) Die göttliche Offenbarung hat ihr eigenes Leben (Autonomie der Offenbarung). Sie mag geschichtlichen Situationen und menschlichen Köpfen entspringen, sie besitzt aber über das Leben des einzelnen und über den jeweiligen Moment hinaus übergeschichtliche Relevanz. (4) Die göttliche Offenbarung wurde nie mit Hilfe abstrakter, universaler Propositionen mitgeteilt, sondern mußte in historischen Kontexten erkannt und angewandt werden (Interpretation der Offenbarung). Das heißt: Offenbarung muß interpretiert werden, wenn sie erkannt und verstanden sein will. (5) Die religiöse Tradition Israels ist keine bloße Wiederholung eines statischen *traditum*, sondern ein lebendiger Prozeß, in dem die älteren Elemente neu aktualisiert in einem neuen Sitz im Leben zu einem frischen Wort Yahwes werden (Vergegenwärtigung der Offenbarung in der Tradition). Diese Vergegenwärtigung der Offenbarung geschieht auf den Ebenen a) des Textes, b) des Kontextes und c) der nachträglichen harmonischen Integration. (6) Der Vergegenwärtigungsprozeß wird im Blick auf die Kerntraditionen immer unflexibler, es bilden sich autoritative Texte heraus (Kanonbildung). Der Kern stabilisierte sich, während die Tradition an den

91 Meade 17-102. Er untersucht die Frage nach Verfasserschaft, Offenbarung und Kanon 1. in der prophetischen Tradition (Jesaja-Tradition), 2. in der Weisheitstradition (Salomo-Corpus: Proverbien, Hoheslied, Qohelet, Weisheit Salomos, Psalmen Salomos), und 3. in der apokalyptischen Tradition (Daniel-Tradition, Henoch-Tradition).

92 Vgl. Meade 103-105.

Rändern weiter wuchs. Der Kristallisation der Tradition (im Kanon) stand die Kontemporisierung der Tradition (Vergegenwärtigung) gegenüber; das heißt, es bestand eine Dialektik zwischen Stabilität und Adaptabilität. (7) Diese dialektische Beziehung zwischen Kanonbewußtsein und Vergegenwärtigung erklärt das Interesse für Ursprünge sowie das mangelnde Interesse für geistiges Eigentum im modernen Sinn (Pseudonymität). Meade schließt, daß literarische (pseudonyme) Verfasserangaben in den prophetischen, weisheitlichen und apokalyptischen Traditionen nicht die literarischen Ursprünge erklären wollen, sondern primär als Bekräftigung autoritativer Tradition zu verstehen sind.

Die Resultate für die Pseudonymität der israelitisch-jüdischen Traditionen bewahrheitet sich für David Meade auch für die urchristlich-neutestamentliche pseudonyme (und anonyme) Literatur: auch sie ist nicht so sehr als Beschreibung literarischer Ursprünge zu verstehen, sondern primär als Bekräftigung autoritativer Tradition. Kanonische Pseudonymität gründet auf einer empfundenen Kontinuität von Offenbarung und Tradition, die durch das Mittel der Vergegenwärtigung zum Ausdruck gebracht wird.⁹³

Meades Erklärung kanonischer Pseudonymität ist aus folgenden Gründen nicht überzeugend. (1) Es ist nicht einzusehen, weshalb bewußt falsche Verfasserangaben nur deshalb keine Fälschung sein sollen, weil das Motiv für die Pseudepigraphie die treue Übermittlung der apostolischen Botschaft, der Anschluß an die autoritative Tradition oder das Anliegen der Vergegenwärtigung ist. Treue in der Übermittlung oder Bekräftigung autoritativer Traditionen in neuen Vergegenwärtigungen vergangener Offenbarung ergeben kein Motiv für die Veröffentlichung pseudonymer Schriften, sondern sind eher ein Motiv für Zuverlässigkeit in den Verfasserangaben. Denn: wie kann eine Bekräftigung autoritativer Traditionen glaubwürdig sein, wenn sie mit falschen - und von den Zeitgenossen vielleicht doch leicht durchschaubaren - Verfasserangaben "aktualisiert" werden?

93 Vgl. die Zusammenfassung bei Meade 190ff, 194ff. Ein ähnlicher Erklärungsversuch ist der von Josef Zmijewski, "Apostolische Paradosis und Pseudepigraphie im Neuen Testament", *BZ* 23 (1979) 161-171; Zmijewski legt den Schwerpunkt auf das Anliegen der ungefälschten Tradition: in der nachapostolischen Zeit wurde die "Erinnerung" (2Pet 1.12-15; 3.1-2), d.h. die Bewahrung der unverfälschten apostolischen Tradition wichtig.

(2) Wenn man wie David Meade aus moralischen Gründen den Begriff der Fälschung meiden möchte und deshalb vom Tatbestand der Täuschung spricht,⁹⁴ ist dies eine spitzfindige, recht gekünstelt wirkende Erklärung, deren Akzeptanz sich für die Verfasser der biblischen Schriften nicht nachweisen läßt. Meade unterscheidet zwei Ebenen von "Täuschung": die Ebene der literarischen Ursprünge (Authentizität) und die Ebene der Wahrheit (Kontinuität).⁹⁵ Man müsse m.a.W. unterscheiden, ob die vorgelegten Vorstellungen und Gedanken jene des angeblichen Verfassers sind oder die Gedanken eines anderen. Meade meint, daß erst die Kombination beider Ebenen (die erst in der Moderne selbstverständlich sei) zur Gleichsetzung von Fälschung und Täuschung führe. In der frühjüdischen und frühchristlichen Tradition habe man die beiden Ebenen auseinandergehalten: alle Fakten scheinen, so Meade, darauf hinzuweisen, daß Täuschung nur auf der zweiten Ebene als moralische Schuld angesehen wurde, d.h. nur dann, wenn ein pseudonymer Schreiber fremdes Gedankengut als sein eigenes geistiges Eigentum ausgab. Es ist sehr zweifelhaft, ob Juden und Christen mit dieser komplexen und nicht unbedingt einsichtigen Differenzierung verschiedener Ebenen von Täuschung vertraut waren. Wenn die Verwendung des Begriffs "Täuschung" so genau definiert wird und auf diese Bestimmung so viel Wert gelegt wird⁹⁶ wie bei Meade, ist ein semantischer Nachweis für dieses Verständnis von "Täuschung" im weiteren oder engeren Kontext der biblischen Tradition unabdingbar.⁹⁷ Meade bleibt diesen Nachweis schuldig: er begründet die Unterscheidung von Täuschung und Fälschung, die er zur "Rettung" der Integrität des biblischen, pseudonyme Schriften enthaltenden Kanons benötigt, mit den traditionsgeschichtlichen Ergebnis-

94 Meade 2, 120f, 197-199; er unterscheidet "forgery" (Fälschung) und "deception" (Täuschung), wobei er letztes kanonisch rechtfertigen zu können meint.

95 Meade 197f.

96 Vgl. Meade 197: "Therefore when we examine the issue of 'deception' in literary propagation, it is with the understanding that the word is not used in its modern configuration, and applies only to the first level, that of literary origins".

97 Dazu siehe unten, 3.2.

sen seiner Untersuchung,⁹⁸ ohne konkrete Belege für einen differenzierten antiken "Täuschungsbegriff" beizubringen. Wenn in der Tat pseudonyme Schriften Eingang in den biblischen Kanon gefunden haben, sollte man sich nicht scheuen, von Fälschung zu sprechen.

(3) Meade macht mit seiner Unterscheidung zwischen Täuschung und Fälschung und der damit angestrebten theologischen Legitimation von Pseudonymität die Integrität des biblischen Kanons von der Fähigkeit des Exegeten abhängig, nachzuweisen, daß der Pseudo-Jesaja von Jes 40ff, der Pseudo-Salomo der Proverbien, des Hohenlieds und des Predigers, der Pseudo-Daniel des Danielbuches, der Pseudo-Paulus der Pastoralbriefe und des Epheserbriefes und der Pseudo-Petrus der beiden Petrusbriefe mit ihren Aussagen ohne größere Brüche in die Kontinuität der autoritativen Traditionen Jesajas, Salomos, Daniels und der Apostel Paulus und Petrus eingeordnet werden können. Wenn sich im Vollzug kritisch historischer Exegese herausstellt, daß diese unter einem Pseudonym schreibenden Autoren trotz ihres lobenswerten Vorsatzes, in der Kontinuität der alten Autoritäten die Offenbarungswahrheit zu vergegenwärtigen, "fremdes", d.h. mit der Theologie der berufenen Autorität nicht harmonisierendes Gedankengut - wissend oder unwissend - als solches ausgeben, wäre die kanonische Geltung der betreffenden Texte aufzulösen. Es ist m.E. aber absurd, wenn Umfang und Autorität des biblischen Kanons von den Ergebnissen historischer Kritik abhängig sein soll.

(4) Wenn Meade die im Alten und Neuen Testament nicht umstrittene Sklaverei, die uns Heutigen anstößig vorkommt, als "Verständnishilfe" für die Praxis der literarischen Täuschung bemüht,⁹⁹ macht er sich einer *metabasis eis allo genos* schuldig: die Sklaverei mag ethisch anstößig sein, hat aber nichts mit Fälschung, Täuschung, Irreführung oder Lüge zu tun.

98 Meade 197: "In the Jewish and Christian literature *that we have investigated*, these two levels are in *fact* separate... all the evidence points to a sense of moral culpability in deception only on the second, doctrinal level" (Hervorhebung EJS). M.a.W.: die angebotene Evidenz ist nur traditionsgeschichtlich-theologischer Art, konkrete literarische Hinweise gibt es nicht.

99 Meade 198f.

(5) Eine große Schwäche von Meades Studie ist der Umstand, daß er die historisch-kritische Analyse der jeweiligen alttestamentlichen, früh-jüdischen und neutestamentlichen Schriften als Pseudonyme ohne grundlegende Problematisierung und kritische Hinterfragung akzeptiert¹⁰⁰ und von dieser Vorausgabe ausgehend dann versucht, eine theologisch-traditionsgeschichtliche Erklärung für die Existenz pseudonymer kanonischer Schriften zu finden. Wenn es um die Frage nach der Beziehung von Verfasserschaft und Autorität geht - konkret um die Autorität einer Offenbarungstradition -, muß man die *Möglichkeit* von Pseudonimität im Kanon diskutieren: d.h. die Frage, ob das in den biblischen Schriften anzutreffende Offenbarungsverständnis pseudonyme Schriften überhaupt zuläßt. Von *daher* wäre dann zu klären, ob die Verfasserangaben nicht doch ernst zu nehmen sind. Es ist deshalb unglücklich, daß Meade sich mit den Argumenten, die für die Authentizität der in der Kritik als pseudonyme Produkte behandelten kanonischen Schriften sprechen - zum Beispiel der Pastoralbriefe - nicht wirklich auseinandersetzt.

3. Kanonizität, Authentizität und Wahrheit

Die in der kritischen Exegese behauptete und hermeneutisch meist vorausgesetzte Existenz pseudonymer Schriften im biblischen Kanon wirft das theologische Problem der *pia fraus* und ihrer Erklärung auf. Die Korrelation von Pseudonimität und Kanon in unserem Thema macht es deshalb unumgänglich, das Verhältnis von Kanonizität und Authentizität, von Fiktion und Wahrheit zu untersuchen.

100 Vgl. Meades Umgang mit den umstrittenen Paulusbriefen: "Although some would want to include Colossians and 2 Thessalonians among the deuteo-Paulines, the arguments are so contested that it would not be methodologically sound to *assume*, as we will do with Ephesians and the Pastorals, that their pseudonymity is a foregone conclusion" (118, Hervorhebung EJS).

3.1 Fiktion und Kanonizität

Philipp Vielhauer formuliert seine Erklärung der apokalyptischen Pseudonymität folgendermaßen: "Der Apokalyptiker hat nicht genügend Autorität wie etwa die Schriftpropheten, sondern muß sie von diesen Großen [der Vorzeit] borgen".¹⁰¹ Mit anderen Worten: der Autor rechnet bei seiner Verfasserangabe bewußt mit dem Unverstand seiner Zeitgenossen.¹⁰² Für den biblischen Kanon ergibt sich das Problem, wie die Fiktion pseudonymer Verfasser theologisch legitimiert werden kann.

In dem letztes Jahr erschienenen, sehr knapp ausgefallenen Artikel zum Kanon in der *Theologischen Realenzyklopädie*¹⁰³ erwähnt Walter Künneth das Problem der Pseudonymität leider überhaupt nicht.¹⁰⁴ Dies ist vor allem wohl damit zu erklären, daß Künneth die Kanonsfrage insgesamt, in typisch protestantisch-lutherischer Weise, vom Neuen Testament, d.h. von der Christologie her behandelt - die "kanonische Bedeutung des Alten Testaments" erhält als 7. Punkt auf einer halben Seite eine "spezielle Behandlung",¹⁰⁵ die wieder christologisch ausfällt und deshalb historische Fragen der Kanonwerdung weithin ausblendet. Wenn als Triebkraft der frühchristlichen "Ausscheidungs-, Kontroll- und

101 Ph. Vielhauer, "Apokalypsen und Verwandtes", *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, II. Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, hrsg. von E. Hennecke, W. Schneemelcher, Tübingen: Mohr, 1971, 408.

102 So referierend K. Müller, "Propheten", 1982, 183.

103 W. Künneth, "Kanon", *TRE* 17 (1988) 562-570. Mit 6 Seiten Text (und 2 S. Bibliographie) ist der Artikel zu dem historischen, systematischen und ekklesiologischen Befund des hermeneutischen Schlüsselbegriffs "Kanon" - vor allem im Vergleich zu der Länge anderer Artikel in der *TRE* - viel zu kurz.

104 In der langen 2-seitigen Bibliographie wird die 1985 vorgelegte, 1986 veröffentlichte Arbeit von D. Meade über "Pseudonymität und Kanon" nicht einmal aufgeführt. Dasselbe gilt für die mehr historisch orientierte Darstellung des "Kanon (AT)" und "Kanon (NT)" durch G. Maier bzw. W. Popkes in *Das große Bibellexikon 2* (1988) 756-764.

105 Künneth 567. Er verweist zwar auf den großen Artikel "Bibel", *TRE* 6 (1980) 1-109, allerdings nur auf die dortigen Ausführungen W. Schneemelchers "Die Entstehung des Kanons des Neuen Testaments und der christlichen Bibel" (22-48, bes. 28,35ff) und H. Karpps "Die Funktion der Bibel in der Kirche" (48-93, bes. 50f) - und nicht etwa auf den aufschlußreichen Artikel von G. Wanke über "Die Entstehung des Alten Testaments als Kanon" (1-8) oder von E. Plümacher über "Die Heiligen Schriften des Judentums im Urchristentum" (8-22).

Sammlungsaktion" die Tendenz, echte und fragwürdige Schriften voneinander zu unterscheiden, konstatiert wird,¹⁰⁶ muß die Frage nach der Möglichkeit der Existenz pseudonymer Schriften im Kanon geklärt werden.

Petr Pokorny versucht, die für den biblischen Kanon und seine autoritative Geltung notwendige "Apologie des Betrugs" der pseudonymen Schriften mit einer zweifachen Überlegung zu bewältigen.¹⁰⁷ Er hält zuerst fest, daß die neutestamentliche Pseudepigraphie auf dem Hintergrund ihrer historischen und theologischen Ursachen verstanden und gerechtfertigt werden kann. Weil Offenbarung in der biblischen Tradition immer innerhalb der Geschichte geschieht, und weil bindende Normen deshalb an historisch faßbaren Zeiten und Ereignissen festgemacht sind, wurde die Übernahme der pseudepigraphischen Praxis in der nachapostolischen Zeit geradezu eine Notwendigkeit. Um Gemeinden den Zugang zu dem wahren Jesus zu gewährleisten, mußte die Zugehörigkeit des angeblichen Verfassers zur Nähe der Offenbarung Gottes in Jesus, d.h. zur apostolischen Zeit, feststehen.

Horst Balz (auf den Pokorny sich beruft) hatte diese Erklärung des Phänomens der christlichen Pseudepigraphie mit der nachapostolischen Situation der späteren Generation ausführlich und konsequent dargestellt.¹⁰⁸ David Meade konkretisierte dann die Erklärung biblischer Pseudonymität mit dem theologisch (und nicht historisch-literarisch) zu beurteilenden Phänomen der vergegenwärtigenden Bekräftigung autoritativer Tradition als Offenbarung.

Pokorny wirft dann die Frage auf, ob die pseudepigraphischen Schriften aus dem Kanon zu entfernen wären.¹⁰⁹ Erhellend ist folgender Satz: "Das wäre die Konsequenz, würden wir den Kanon für direkte Offenbarung Gottes halten, etwa so wie die Moslems den Koran werteten".¹¹⁰ Weil aber der biblische Kanon (nur) menschliches Zeugnis von der

106 Künneth 563.

107 Pokorny, 494-496. Leider geht Pokorny auf die oben erwähnte Studie von K. Müller zur frühjüdischen Pseudepigraphie in der Apokalyptik nicht ein.

108 H. Balz, *ZThK* 1969, 434-436, siehe oben.

109 Pokorny 496. Pokorny faßt in diesem Zusammenhang den Begriff der Pseudepigraphie nicht so weit wie Horst Balz, der die Frage nach den Konsequenzen aus den historischen Erkenntnissen der "pseudepigraphischen Transformation der Tradition" für den Kanon selbst nicht stellt.

110 Pokorny 496.

Offenbarung Gottes sei, und weil die Kirche auch pseudepigraphische Schriften als apostolisches Zeugnis autorisiert habe, könne man, so Pokorny, auch für die Entstehung des neutestamentlichen Kanons das *sola gratia* konstatieren.

Pokorny fährt fort: "Nur auf diesem Hintergrund können wir sehen, daß die kanonischen Pseudepigraphen als ein apostolisches Zeugnis gewirkt haben. Gott hat sich zu ihnen in seiner Gnade bekannt, wie er sich zu Jakob in Bethel bekannte, zu Jakob, der vorher im Kleid seines älteren Bruders, mit den Fellen des Ziegenböckleins um seine Arme und um seinen glatten Hals, als der Jüngere sich das Recht des Erstgeborenen erschlichen hat. Wir wissen jetzt, daß die Abfassung einiger neutestamentlicher Schriften mit zweifelhaften Praktiken verknüpft ist. Aber das Recht der 'Erstgeborenen' dürfen wir ihnen deswegen nicht absprechen (Gen 27,28)".¹¹¹ Die Kanonisierung pseudepigraphischer Schriften kommt, so Pokorny, nicht einer Legitimierung der *pia fraus* gleich: die Begrenztheit des Kanons impliziert auf der einen Seite die Limitierung der Pseudepigraphie und bedeutet auf der anderen Seite die Milderung ihrer ethisch strittigen Momente durch die relative inhaltliche Kongruenz mit dem apostolischen Zeugnis.¹¹²

Es ist m.E. nicht einsichtig, weshalb die Kanonisierung pseudonymer Schriften das *sola gratia* unterstreichen soll. Angesichts des literargeschichtlichen Sachverhalts auf dem Gebiet der in der Antike durchaus umstrittenen Praxis der Pseudonymität gibt es eigentlich nur zwei Möglichkeiten theologischer Schlußfolgerung, wenn die Existenz von Pseudonymität im Neuen Testament anerkannt wird. (1) Wenn der biblische Kanon seine Autorität für die Kirche beibehalten soll,¹¹³ dann kommt die Kanonisierung pseudonymer Schriften durchaus einer Legitimation der *pia fraus* gleich. (2) Wenn die Entwicklung des neutestamentlichen Kanons selbst historisch problematisch ist, muß gerade infolge der angenommenen Existenz von Pseudonymität im Alten und Neuen Testament der Kanonbegriff fallengelassen werden - und mit diesem der

111 Pokorny ebd.

112 Leider behandelt Meade in seiner Studie, die als Dissertation im August 1985 abgeschlossen und 1986 veröffentlicht wurde, Pokornys Artikel (*EvTh* 44, 1984) nicht: er sei "unavailable for consultation" gewesen (Meade, 14 Anm. 72).

113 Ein Anliegen, das Pokorny zu teilen scheint.

Anspruch, christliche Theologie sei nicht der Beliebigkeit menschlicher Interpretationen preisgegeben, sondern durch die Vorgabe einer bindenden Norm bestimmt. Wenn der fiktive Verfassernamen von entscheidender Bedeutung ist, weil an ihm der Verbindlichkeitsanspruch der jeweiligen Schrift haftet,¹¹⁴ bleibt nur die Wahl zwischen einer *pseudokanonischen* Geltung der pseudonymen Schriften des Kanons oder einer als legitim akzeptierten Verbindlichkeit bloß *fiktiver* Autorität.

Horst Balz scheint diese Alternative erkannt und für sich im Sinn der Vorrangigkeit je und je neuer vergegenwärtigender (normen-loser?) Interpretationen entschieden zu haben. Er schreibt im letzten Satz seines Artikels über "Anonymität und Pseudepigraphie": "Nicht Neuinterpretation [apostolischer Traditionen] wäre aber zu fordern, sondern neue apostolische Theologie, die mit dem personalen Einsatz eines Paulus oder Johannes ihre *eigene* Interpretation des Werkes und Geschickes Jesu in einer veränderten Welt verantwortet."¹¹⁵

Kritische Theologen wie Wolfgang Schenk, die von der kirchlichen Legitimation nicht beeindruckt sind und keine Notwendigkeit sehen, das reformatorische *sola gratia* auf historische Vorgänge wie die Entstehung des Kanons anzuwenden, sind deshalb konsequent bereit, gerade aus theologischen Gründen - zum Beispiel als Konsequenz der "verhängnisvolle[n] Vorordnung des Kirchenrechts vor der Theologie" in den Pastoralbriefen - eine "Ent-Kanonisierung der Tritopaulinen" als "unumgänglich" zu fordern.¹¹⁶

114 So M. Wolter, "Die anonymen Schriften des Neuen Testaments", ZNW 79 (1988) 2.

115 Balz 436 (Hervorhebung EJS).

116 W. Schenk, "Die Briefe an Timotheus I und II und an Titus (Pastoralbriefe) in der neueren Forschung (1945-1985)", ANRW II/25.4, 1987, 3404-3438, hier 3428 Anm. 93, mit Berufung auf die "die Logik des apostolischen Evangeliums" zutreffend erfassende Ekklesiologie von Barmen III-IV (Schenk meint wohl vor allem Art. IV: "Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes"). Ähnlich kritisch äußern sich zum Kanonisierungsprozeß R.B. Lauren, "Tradition and Canon", *Tradition and Theology in the Old Testament*, Hrsg. D.A. Knight, Philadelphia: Fortress 1977, 261-274 und D.A. Knight, "Revelation through Tradition", *Tradition and Theology in the Old Testament*, Hrsg. D.A. Knight, Philadelphia: Fortress, 1977, 143-180.

David Meade thematisiert die Frage nach der Gültigkeit des Kanons, die in der Einleitung mit Bezug auf Martin Rist immerhin angesprochen wird,¹¹⁷ leider nicht ausführlich, wie es sein Thema "Pseudonymität und Kanon" nahelegt: sie kommt lediglich in einem zweiseitigen Anhang zum Schlußkapitel zur Sprache.¹¹⁸ Meade begreift den einmaligen Charakter der Ereignisse, die der Kanon aufzeichnet, als theologische Rechtfertigung für die Schließung des Kanons: "If the growth of tradition is in any way connected to the unfolding revelation of God, and if we believe that the decisive act of God's revelation is in Jesus Christ, then there must be some way of registering that claim in the authority structure of God's people. This is the function of (closed) canon, serving as a focal point for tradition prior and subsequent to the Christ-event."¹¹⁹ Die gewundene Sprache, die Verwendung von Wörtern wie "undoubtedly", "if we believe", "there must be" lassen erkennen, daß Meade am Ende seiner langen Untersuchung zu "Pseudonymität und Kanon" immer noch große Schwierigkeiten hat, die beiden Kategorien miteinander zu vereinbaren.

Damit wird deutlich: wenn die Präsenz von Pseudonymität im Kanon als anerkannte Tatsache gilt, ist der Kanonsbegriff von einer grundsätzlichen Erosion bedroht. Ich sehe deshalb nur folgende Alternative: faktische Pseudonymität macht ein weiteres Festhalten an kanonisch-autoritativer Offenbarungstradition unmöglich, faktische Kanonizität schließt fiktive Verbindlichkeit aus.

3.2 *Kanonizität und Wahrheit*

Wenn der biblische Kanon autoritative Offenbarungstradition wiedergibt, ist für seine normative Gültigkeit die Frage nach der Wahrheit dieser Tradition konsequent zu stellen - auch nach ihrer historischen Wahrheit,

117 Meade 3, mit Verweis auf M. Rist, "Pseudepigraphy and the Early Christians", *Studies in New Testament and Early Christian Literature*, FS A.P. Wikgren, Hrsg. D.E. Aune, Leiden: Brill, 1972, 75-91, bes. 82f.

118 Meade 216-218: "Addendum: Vergegenwärtigung and the Closure of the Canon".

119 Meade 217.

denn die biblisch-kanonische Tradition handelt von der Wahrheit Gottes und seiner Offenbarung im Kontext der Geschichte des Menschen.

Für die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von Kanonizität und Wahrheit ist das biblische Verständnis von "Täuschung" aufschlußreich.¹²⁰ Pseudonyme Schriften mit ihren falschen Verfasserangaben implizieren - ob beabsichtigt oder unbeabsichtigt, ob transparent oder nicht - auf jeden Fall eine Fiktion, d.h. die "Unterstellung eines nicht wirklichen Falles",¹²¹ d.h. eine Täuschung. Der in der klassischen Gräzität für den Tatbestand der Täuschung gebrauchte Begriff ist *apate* mit den Verben *apatao* bzw. *exapatao*.¹²² Substantiv und Verb bezeichnen sowohl im literarischen wie auch im profanen Griechisch ein "täuschendes", als "Betrug" verstandenes Verhalten, durch das Menschen "irreführt" werden und dessentwegen Strafe verhängt wird. Mit dieser negativen Grundbedeutung ist *apate* "Betrug, Täuschung" als primär ethisch bestimmter Begriff zugleich ein Terminus der Prozeßsprache.¹²³ Dieses Verständnis von *apate* liegt auch in der Septuaginta¹²⁴ und im griechisch sprechenden Judentum vor,¹²⁵ und wurde bis in die nachapostolische Zeit beibehalten: Hermas zählt *apate* neben anderen Sünden auf.¹²⁶ *apate* bezeichnet die Täuschung, die Verführung, den Betrug; legitim ist sie höchstens als "angenehme Illusion (im Theater)" oder als *tryphe* "Vergnügung" oder "Genuß", die jedoch im Zusammenhang mit *apate* als "in Sünde verstrickende Lust" verstanden werden.¹²⁷

Der neutestamentliche Tatbestand ist folgender: Jesus verwendet den Begriff der Täuschung in der Deutung des Gleichnisses vom Sämann (Mt 13.22 par Mk 4.19): Reichtum kann zur Verführung werden, die zusammen mit den "Sorgen der Welt" und den "Begierden" den Menschen von der fruchtbaren Aufnahme des Wortes Gottes fernhält. Paulus gebraucht die Wortgruppe am häufigsten: im heilsgeschichtlichen Rück-

120 Ich beschränke mich im wesentlichen auf die Darstellung des neutestamentlichen Sachverhalts.

121 Vgl. G. Wahrig, *Deutsches Wörterbuch*, Neuausgabe, München 1975, 474.

122 Zum folgenden vgl. W. Bauer, *Wörterbuch*, 162f; A. Oepke in ThWNT 1, 383f; A. Kretzer in EWNT 1 (1980) 280f.

123 So Kretzer 280.

124 Gen 3.13 von der Täuschung durch die Schlange; siehe auch Ex 8.25; Jes 36.14.

125 Jdt 9.10,13; TJud 12.3; TNaph 3.1; 4Makk 18.8; Josephus Ant. 2,300; 12,20; c.Ap 2,245; OrSib 5.405.

126 Hermas, Mandatum 8,5.

127 Vgl. Bauer 162.

blick, im eschatologischen Ausblick, und vor allem in paränetischen Zusammenhängen. Täuschung fand statt, als Eva durch die Schlange (2Kor 11.3) bzw. Adam durch Eva (1Tim 2.14) verführt wurde. Verführung ist ein Zeichen der Endzeit: die Macht Satans läßt das Böse in "jeglicher Verführung zur Ungerechtigkeit" zur Wirkung kommen (2Thess 2.10). Die Sünde "betrog" das Ich, leitete es in die Irre, d.h. in den Tod (Röm 7,11); Irrlehrer "verführen" die Arglosen durch "süße Worte und prächtige Reden" (Röm 16.18; vgl. 2Thess 2.3); wer meint, weise zu sein, "betrügt" sich selbst (1Kor 3.18); Begierde verblendet den Menschen und führt von Jesus Christus weg (Eph 4.22); Verführung durch "leere Worte" führt in die Finsternis der Unzucht und Habgier, die Gottes Gerichtszorn zur Folge haben (Eph 5.6); menschliche Philosophie, die "leeren Betrug" verbreitet, führt zu den Mächten der Welt, weg von Christus (Kol 2.9).¹²⁸ Fazit: "Täuschung" ist durchweg negativ verstanden; als betrügerische "Verführung" führt sie von Gott, von seinem Wort, von Jesus Christus, von dem von Gott erwarteten Sein weg in die Sünde.

Eine Übersicht über die mit *pseud-* gebildeten Begriffe zeigt, daß alles, was "pseudo" ist, als vom Wahren wegführende Täuschung abgelehnt wird.¹²⁹ Ein *pseudadelphos* "Falschbruder" ist einer, der sich als Bruder ausgibt, dies aber nur dem Namen nach ist.¹³⁰ Ein *pseudapostolos* "Falschapostel" ist einer, der als Apostel auftritt, ohne dazu die notwendige göttliche Legitimation zu haben.¹³¹ Das Adjektiv *pseudēs* "falsch, erlogen" wird für falsche Zeugen gebraucht, deren Aussagen erlogen sind.¹³² *pseudodidaskalia* ist "falsche Lehre",¹³³ ein *pseudodidaskalos* "Irrlehrer" ist einer, der Falsches lehrt.¹³⁴ Das Adjektiv *pseudologos* "falsches redend" bezeichnet substantiviert den "Lügner".¹³⁵ Das Verb *pseudomai*, das meist mit "lügen" übersetzt wird, "steht der Wahrhaftigkeit gegenüber oder kennzeichnet den gottfeindlichen Bereich, da die

128 Vgl. ähnlich noch Hebr 3.13; 2Petr 2.13.

129 Zum folgenden vgl. die Lexika.

130 2Kor 11.26; Gal 2.4.

131 2Kor 11.13.

132 Apg 6.13; auch Offb 2.2; 21.8.

133 Polykarpbrief 7.2.

134 2Petr 2.1.

135 1Tim 4.2.

Lüge ihren Ursprung im Satan hat".¹³⁶ Die Begriffe *pseudomartyreo*, *pseudomartyria*, *pseudomartyrs* bezeichnen den falschen Zeugen vor Gericht bzw. seine Aussage.¹³⁷ der wichtigste Kontext des Begriffes ist der Prozeß gegen Jesus. Ein *pseudoprophetes* ist ein "falscher Prophet", der widergöttliche Lügen verbreitet.¹³⁸ *pseudos* ist die "Lüge",¹³⁹ die im Neuen Testament nie rein ethisch verstanden wird, sondern immer als "Zeichen der Zugehörigkeit zum Alten Äon und dessen Herrscher, dem Teufel" gilt.¹⁴⁰ Ein *pseudochristos* "Pseudomessias" ist einer, der sich lügnerischerweise für den Messias ausgibt.¹⁴¹ Das Adjektiv *pseudonymos* "einen falschen Namen führend" ("pseudonym") wird für die als "Erkenntnis" angesehene Lehre falschgläubiger Christen gebraucht.¹⁴² *pseusma* ist die "Lüge", die als Unwahrhaftigkeit der Wahrheit Gottes gegenübersteht.¹⁴³ Ein *pseustes* "Lügner"¹⁴⁴ ist einer, der in seiner unrichtigen Rede seine Haltung des Widerspruchs zu Gott und seiner Zuwendung zum Nichtigen ausdrückt;¹⁴⁵ deshalb ist der Teufel der *pseustes* par excellence und der Urheber aller Lüge.¹⁴⁶ Lüge wird wie Täuschung an keiner Stelle legitimiert. "Gott ist nicht ein Mensch, daß er lüge" (Num 23.19), denn "des Herrn Wort ist wahrhaftig" (Ps 33.4).

Die Art der Verwendung von Begriffen, die zum semantischen Wortfeld der "Täuschung" und des "Falschen" gehören, zeigt, daß ein (eventuell religiös legitimates) Verständnis von "Täuschung" für die frühe Kirche nicht wahrscheinlich gemacht werden kann. Damit ist m.E. ausgeschlossen, daß spätere "Vergegenwärtiger" der autoritativen Wahr-

136 H. Giesen, *EWNT* 3 (1983) 1187. Vgl. Mt 5,11; Apg 5.3,4; Röm 9.1; Gal 1.20; 2Kor 11.31; Kol 3.9; 1Tim 2.7; Hebr 6.18; Jak 3.14-15; Offb 3.9.

137 Mk 10.19 par Lk 18.20 par Mt 19.18; Mk 14.56,57 par Mt 26.59,60; Mt 15.19; Apg 6.13; 1Kor 15.15

138 Mt 7.15; 24.11,24; Mk 13.22; Lk 6.26; Apg 13.6; 2Petr 2.1; 1Joh 4.1; Offb 13.11ff.

139 Röm 1.25; Eph 4.25; 2Thess 2.9; Joh 8.44; 1Joh 2.21,22,27; Offb 14.5; 21.27; 22.15.

140 H. Giesen, *EWNT* 3 (1983) 1191f.

141 Mk 13.22 par Mt 24.24.

142 1Tim 6.20.

143 Röm 3.7.

144 Röm 3.4; 1Tim 1.10; Tit 1.12; Joh 8.44,55; Joh 1.10; 2.4,22; 4.20; 5.10.

145 H. Balz, *EWNT* 3 (1983) 1194.

146 Joh 8.44.

heitstradition in der nachapostolischen Zeit für Schriften, die unter falschen Verfasserangaben veröffentlicht wurden, Anerkennung gefunden hätten.

Es ist deshalb nicht einzusehen, weshalb die Inspirationslehre die Möglichkeit der Pseudonymität dann nicht ausschließt, wenn die Pseudonymität als literarische Form keine Täuschungsabsicht impliziert¹⁴⁷. (1) Wenn es die Pseudonymität nicht auf Täuschung angelegt hätte, wäre sie nicht notwendig. Pseudepigraphische Texte - besonders solche, die Lehrautorität beanspruchen - erzielen nur dann ihre beabsichtigte Wirkung, wenn sie den Leser tatsächlich und effektiv täuschen. Wenn die Täuschung erkannt würde, hätten die zu vermittelnden Argumente ihre Glaubwürdigkeit vollends verloren.¹⁴⁸ (2) Der Klassifikation kanonischer Schriften (wie der Pastoralbriefe) als "arglose Pseudepigraphie" stehen zahlreiche und oft sehr detaillierte persönliche Angaben entgegen; im Rahmen der Pseudonymitätsthese müssen diese als "geläufiges pseudepigraphisches Stilmittel" verstanden werden, das die bewußte Absicht verfolgt, "dem Leser den Eindruck der Authentizität der Briefe zu vermitteln"¹⁴⁹, nach dem Motto, "Je genauer die Angaben sind, desto falscher sind sie"¹⁵⁰.

Es sei hier auch an die Tatsache erinnert, daß die Praxis der Pseudonymität im Griechentum eben *nicht* allgemein akzeptiert war: man bemühte sich gerade im Fall von "klassischen" Texten um Echtheit. Für die biblische, alt- und neutestamentliche Tradition, für die Lüge, Täuschung und Verführung in grundlegender Weise eine Verwerfung der Wahrheit Gottes und Anschluß an den Gegenspieler Gottes waren, kann dasselbe Interesse an authentischen Texten vorausgesetzt werden: der sich Israel offenbarende Gott ist "eifersüchtig" und bestraft Anmaßung in kultisch-priesterlichen und prophetischen Dingen aufs strengste. Nadab und Abihu wurden für ihr "fremdes Feuer", das als echtes Räucherwerk vor Gott gelten sollte, mit dem Tod bestraft (Lev 10). Die falschen Propheten verfallen dem Gericht Gottes, weil sie "Gesichte aus ihrem Herzen und nicht aus dem Mund des Herrn" verkündigen, weil sie so anmaßend sind und "Lüge weissagen in meinem Namen", obwohl Gott

147 So seit F.C. Baur zahlreiche Exegeten; vgl. zum Beispiel B. Metzger, 22.

148 So markant Donelson 20-22.

149 So Wolter 17.

150 Speyer, *Fälschung*, 82; vgl. Wolter 17.

nicht zu ihnen geredet hat (Jer 23.16,21,25): ihr "pseudonymes" Reden ist nicht versuchte "Vergegenwärtigung", sondern Lüge und Betrug. Hananias und Saphira sterben, weil sie durch ihre versuchte Irreführung nicht nur die Apostel, sondern Gott und den Heiligen Geist belügen (Apg 5.1-11).

Die israelitisch-jüdische und urchristliche Tradition kennt durchaus den Gedanken des geistigen Eigentums,¹⁵¹ ein Gedanke, der nicht nur die Authentizität literarischer Texte betrifft (wie in 2Thess 2.2), sondern an zentralen Stellen die Gesamtheit göttlicher, autoritativer Offenbarung bestimmt. So sagt Mose zu Beginn der "zweiten Lesung" des Gesetzes laut Deut 4.2: "Ihr sollt nichts dazutun zu dem, was ich euch gebiete, und sollt auch nichts davontun, auf daß ihr bewahrt die Gebote des Herrn, eures Gottes, die ich euch gebiete." Derselbe Satz steht als Überschrift vor der angekündigten Strafe für falsche Propheten: "Alles, was ich euch gebiete, das sollt ihr halten und danach tun. Ihr sollt nichts dazutun und nichts davontun" (Deut 13.1). Selbst in der Weisheitstradition heißt es: "Alle Worte Gottes sind durchläutert ... tu nichts zu seinen Worten hinzu, daß er dich nicht zur Rechenschaft ziehe und du als Lügner dastehst" (Prov 30.5-6). Im letzten Abschnitt des letzten Buches des christlichen Kanons bezeugt der Seher: "Ich bezeuge allen, die da hören die Worte der Weissagung in diesem Buch: Wenn jemand etwas hinzufügt, so wird Gott ihm die Plagen zufügen, die in diesem Buch geschrieben stehen. Und wenn jemand etwas wegnimmt von den Worten des Buchs dieser Weissagung, so wird Gott ihm seinen Anteil wegnehmen am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt, von denen in diesem Buch geschrieben steht" (Off 22.18-19).

Kanonizität vom Geist Gottes inspirierter, Offenbarung kommunizierender autoritativer Schriften und Fiktion implizierende Pseudonymität schließen einander aus.¹⁵²

151 Was Meade 4 (mit Verweis auf N. Brox, *Falsche Verfasserangaben*, 69f) im Blick auf 2Thess 2.2 und Off 22.18-19 zugesteht, jedoch im Verlauf seiner Arbeit nicht weiter zur Sprache bringt.

152 So vor 30 Jahren schon J.I. Packer: "We may lay down as a general principle that, when biblical books specify their own authorship, the affirmation of their canonicity involves a denial of their pseudonymity. Pseudonymity and canonicity are mutually exclusive" (in: *Fundamentalism and the Word of God*, 1958, 184) zitiert von Guthrie, "Development" 29 und Meade 3.

C.Fr. Keil zum 100. Todestag

Peter Siemens

Am 5. Mai jährte sich im Jahr 1988 zum 100. Mal der Todestag eines Exegeten, der auf der akademischen Ebene in Deutschland uns wie die wissenschaftliche Leistung seiner theologischen Richtung uns weitgehend unbekannt geworden ist. Carl Friedrich Keil (1807-1888) zählt wie sein Freund Franz Delitzsch (1813-1890) zu dem weitgespannten Kreis der neulutherischen Theologen des 19. Jahrhunderts. Innerhalb dieses kirchlich-konfessionellen Lagers wußte er sich wie C.P. Caspari (1814-1892),¹ J. Bachmann (1832-1888), H.A.C. Hävernick (1811-1845)² u.a. mehr dem Berliner Theologen E.W. Hengstenberg (1802-1869)³ verpflichtet.

Der amerikanische Theologe Gleason Archer stellt den Lesern seiner alttestamentlichen Einleitung Keil als "*the foremost conservative old testament scholar in the german-speaking world during the later half of the 19. century*"⁴ vor. Hier wird Keils einstige theologiegeschichtliche Bedeutung und seine bis heute gebliebene Autorität sichtbar, die er durch die englische Übersetzung des berühmten "Biblischen Commentars über das AT", kurz "BC" oder geläufiger "Keil-Delitzsch" genannt, unter bibeltreuen Theologen, besonders der angelsächsischen Welt, erlangte.

Allerdings zeigt sich bei eben demselben Archer die wirkungsgeschichtliche Verdrängung, die Keil inzwischen durch den bekannt ge-

1 Zu Carl P. Caspari vgl. G.H. Dalman, ADB, Bd. 47, S. 461-462; J. Belsheim, Art. Caspari, ³RE, Bd. 3, Leipzig 1897, S. 737-742; ²RGG, Bd. 1, Sp. 1467/1468.

2 Zu Hans Adolph Christoph Hävernick vgl. Redslob, ADB, Bd. 11, S. 118/119; J. Volck, Art. Hävernick, ³RE, Bd. 7, Leipzig 1899, S. 329/330; ²RGG, Bd. 2, Tübingen 1928, Sp. 1573.

3 Zu Ernst Wilhelm Hengstenberg vgl. O.v. Ranke, ADB, Bd. 21, S. 737-747; J. Bachmann, Art. Hengstenberg, ³RE, Bd. 7, Leipzig 1899, S. 670-674; ³RGG, Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 219/220; J. Mehlhausen, Art. Hengstenberg, TRE, Bd. 15, Berlin 1986, S. 40-42.

4 Gl. Archer, *A Survey of Old Testament Introduction*, rev. Edition, Chicago 1973, S. 77. Der Band 1 der deutschen Übersetzung erhebt ihn sogar zum "Vorkämpfer der konservativen alttestamentlichen Wissenschaft"; Gl. Archer, *Einleitung in das Alte Testament*, Bd. 1, Bad Liebenzell 1987, S. 102.

bliebenen Mitherausgeber und Mitarbeiter Franz Delitzsch erfuhr. Während bei dem "BC" Keil die Mehrzahl von 10 Kommentaren ausarbeitete und Delitzsch nur 5 Bände beitrug, schreibt Archer in offensichtlicher Verwechslung beider: "*Delitzsch produced a series of excellent commentaries on most of the books of the Old Testament (some of them in collaboration with Karl Friedrich Keil, a pupil of Hengstenberg's).*"⁵

C.Fr. Keils letzte Erwähnung in deutschen theologischen Standardwerken auf akademischer Ebene findet sich 1929 im Band 3 der zweiten Auflage der RGG. H. Gunkel notierte in der ersten Auflage von 1912 theologiegeschichtlich kurz: "*Früher viel gelesen, sind seine Kommentare nun verschollen.*"⁶ Hier werden deutlich die Auswirkungen des Paradigmawechsels in der deutschen, ab 1880 vorwiegend liberal geprägten alttestamentlichen Wissenschaft sichtbar. Wie andere konservative Theologen fielen diesem Abbruch an Interesse zunächst das Werk und schließlich die Person C.Fr. Keils dem Vergessen anheim.

Nachdem schon 1864 die Übersetzung des BC ins Englische begonnen wurde, erschienen diese Kommentare zunächst mit Neuauflagen bis zur Jahrhundertwende in England. Mitte der 50er Jahre setzte ein regelmäßiger Reprint durch Eerdmanns (Grand Rapids, Michigan) zu einem sehr günstigen Preis in den USA ein. Seit 1983 beginnt auch bei uns der Nachdruck des deutschen Originals durch den Brunnen-Verlag (Gießen). Trotz der deutschen Preisgestaltung theologischer Bücher erfreut er sich ebenfalls einer großen Nachfrage.

5 Gl. Archer, englisches Original, a.a.O., S. 87.

6 H. Gunkel, Art. Keil, in: ¹RGG, Bd. 3, Tübingen 1912, Sp. 1054. Die umfangreichsten Informationen bietet der Artikel in der ³RE, den sein Sohn Pfarrer W.A.J. Keil für den Band 10, Leipzig 1901, S. 197/198, verfaßte. Franz Delitzsch veröffentlichte posthum 1888 die letzte Auflage von Keils Kommentar über die Kleinen Propheten. Hier setzte er ein wertvolles biographisches Vorwort voran, in dem er seinem Freund aus langjähriger Kenntnis würdigte. Daneben liegt noch eine biographische Skizze vor, die der Dorpater Theologe Johannes Frey in der von ihm herausgegebenen Festschrift, Die theologische Fakultät Dorpat-Jurjew, Historisch-Biographisches Album, Reval 1905, auf den S. 113-120 schrieb.

Diese neueinsetzende Wirkung C.Fr. Keils durch den "Biblischen Commentar über das AT" bietet damit Anlaß, sich über den 100. Todestag hinaus mit seinem Werk und seiner Person näher zu befassen.⁷

1. Einblick in seinen Lebensweg

Am 26. Februar 1807 erblickte C.Fr. Keil als zweiter Sohn der Lauterbacher Eheleute Johann Gottfried Keil (1777-1832) und Anna Sophia, geb. Modes (1780-1841), das Licht der Welt. Sein Heimatdorf Lauterbach liegt nahe der Kreisstadt Ölsnitz im Vogtland (heute DDR), das als zuvor politisch und kulturell eigenständiger Lebensraum gegen Ende des 16. Jh. zum Kurfürstentum Sachsen gelangt war.

Keils Eltern lebten in ärmlichen Verhältnissen, in denen der Vater als fronpflichtiger Kleinbauer mit zwei Kühen und einer zusätzlichen handwerklichen Tätigkeit als Zimmermann seinen Lebensunterhalt zu verdienen suchte. Keil hatte fünf Geschwister, von denen sein älterer Bruder 1813 und seine zweitjüngste Schwester 1814 starben. Er entstammt einem einfachen, bodenstämmigen vogtländischen Geschlecht, das sich bis zum Beginn des 18. Jh. noch urkundlich zurückverfolgen läßt.

Sein Lebensweg verlief bis zur Konfirmation 1820 im Rahmen der einfachen Familienverhältnisse und der zeitgenössischen Umstände des beginnenden 19. Jahrhunderts. Der Besuch der in Untertriebel gelegenen Volksschule (1814-1820) führte zu einer für damalige Verhältnisse sehr guten, aber rationalistisch geprägten Schulausbildung. Hier fiel er erstmals durch Lernbereitschaft und Begabung auf. Bei dem in der üblichen Doppelstellung als Kantor und Lehrer in Untertriebel tätigen Johann Traugott Gmeinhardt († 1824) lernte er Lateinisch und sogar etwas Französisch und Griechisch.

7 1983 erschien der erste Nachdruck des BC (Bd.I.1, Genesis und Exodus), für den H. Egelkraut ein erläuterndes Vorwort verfaßte. Dieser und die folgenden Nachdrucke regten die Arbeit an der Dissertation des Verfassers "C.Fr. Keil, Studien zu Leben und Werk" an, die für 1991 im Brunnen-Verlag zur Veröffentlichung in Aussicht steht. Sie enthält als Anhang auch die bis 1854 reichende autobiographische Lebensbeschreibung C.Fr. Keils. Auf diesen Studien beruht der vorliegende Aufsatz.

Keil schreibt in seiner handschriftlichen Lebensbeschreibung über diese Zeit: *"Als Knabe im elterlichen Hause hatte ich zwar eine einfache christliche Frömmigkeit kennengelernt, auch mit den Eltern die Kirche fleißig besucht, aber die Predigten, die ich hörte, waren mir unverständlich geblieben, und dem Unterricht in der Schule fehlte der Kern des Evangeliums. Wir lernten dort nur, daß Christus uns von Unwissenheit und Aberglauben erlöst hat."*⁸

Sein Konfirmator war der damals bereits 82jährige greise Pastor Adam Gottlieb Cramer (1733-1822). Dieser noch reformatorisch geprägte lutherische Theologe korrigierte in seinem kirchlichen Unterricht, daß nämlich *"Jesus Christus uns von Sünde, Tod, Teufel und Hölle erlöst hat"*.⁹ Zu einem Verständnis des Evangeliums gelangte Keil aber nicht mehr, da er seine Heimat im Mai 1821 verließ, um nach Rußland auszuwandern.

Keil schreibt selbst über das damalige Lebensziel: *"Das Tischlerhandwerk war ein Ideal meiner Jugendzeit."*¹⁰ Er folgte auf Grund der schlechten wirtschaftlichen Situation in seiner Heimat dem Angebot seines ausgewanderten Onkels Johann Christian Keil aus St. Petersburg, sich dort als Tischlerlehrling ausbilden zu lassen und in das Geschäft einzutreten, da dieser kinderlos geblieben war. Dieser Schritt war für einen Vogtländer auf Grund der starken Heimatverbundenheit besonders schwerwiegend.¹¹

Nach seiner Ankunft in Petersburg im Juni 1821 stellte sich aber heraus, daß C.Fr. Keil zu klein für die Arbeit an einer Hobelbank war. Hier machte sich die magere Ernährung seiner Jugendjahre negativ bemerkbar. Daraufhin sandte ihn der Onkel auf die deutsche Hauptschule bei der St. Petri Gemeinde, zu der die meisten der deutschen Handwerker

8 C.Fr. Keil, Autobiographische Lebensbeschreibung, S. 9/10.

9 Ebenda, S. 10.

10 Keil-Lebensbeschreibung, S. 2.

11 Das Königreich Sachsen stand nach dem Beitritt zum Rheinbund (1806) in enger Verbindung mit Napoleon, der den sächsischen König Friedrich August II. (1797-1854) auch in Personalunion über das Großherzogtum Polen setzte. So mußte Sachsen für die enge Verbindung mit Napoleon auf dem Wiener Kongreß zahlen, in dem es sein Königreich zwar retten konnte, aber insgesamt 57,5 % seiner Grundfläche und 41,2 % seiner Bevölkerung abzutreten hatte. Nach 1815 kam es dadurch zu einer großen wirtschaftlichen Depression mit Arbeitslosigkeit, Teuerung und einer mehrjährigen Hungersnot, unter der besonders das Vogtland sehr stark litt.

zählten. Dort erhielt er wieder eine gute Ausbildung und eine Förderung durch seine Lehrer.

Keil erlernte Russisch und Französisch von der untersten Klasse an, wurde innerhalb eines Jahres Klassenbester und schloß die vierklassige Bürgerschule im Herbst 1823 schon nach zwei Jahren erfolgreich ab. Im Herbst 1826 verließ er die Schule, nachdem er noch zusätzlich zur Vorbereitung auf ein Universitätsstudium unentgeltlichen Unterricht in Latein, Griechisch und Hebräisch bekommen hatte.

Durch die Vermittlung zweier ehemaliger Lehrer der Schule wurde er auf Grund des hervorragenden Abgangszeugnisses im Sommer 1827 unerwartet Stipendiat der Zarin Alexandra Feodorowna, die als Charlotte von Preußen, Schwester des späteren deutschen Kaisers Wilhelm I., aus dem deutschen Hochadel stammte. Im WS 1827 begann er sein dreijähriges Theologiestudium im baltischen Dorpat, wo sich die einzige theologische Fakultät des russischen Reiches stand.

C.Fr. Keil schreibt selbst über den damaligen Studienwunsch: *"Am meisten Neigung hatte ich für das Studium der Geschichte."*¹² Sein Mentor und Lehrer Dr. Erichsen riet ihm aber zu einem sicheren Fach, entweder der Medizin oder die Theologie, *"und da ich keine Neigung zur Medizin hatte, so entschloß ich mich für die Theologie, wobei Dr. Erichsen mir noch sagte, daß ich neben der Theologie ja noch Geschichte und Philosophie treiben und mir dadurch den Weg entweder in Pfarramt oder für das Schulamt bahnen könne"*.¹³

Keil erlebte damit auch diese zweite wichtige Ausbildungsphase in der vorwiegend rationalistischen Geisteshaltung. Von seinem 7. bis 20. Lebensjahr war er verstandesmäßig besonders gefördert, aber auch entsprechend einseitig gebildet worden. Seine evangelische Erziehung wirkte sich dagegen nicht aus. Seine Berufswahl war von der Nützlichkeitsüberlegung bestimmt.

Vom Juli 1827 bis zu seinem Fortgang im Juni 1830 studierte C.Fr. Keil drei Jahre an der zahlenmäßig überschaubaren ev. Fakultät der "Kaiserlichen Universität Dorpat".¹⁴ Seit 1820 herrschte dort durch das

12 Keil-Lebensbeschreibung, S. 9.

13 Ebenda, S. 9.

14 Vgl. hierzu Georg v. Rauch, Dorpat: Stadt und Universität, in: derselbe, Aus der baltischen Geschichte, Beiträge zur baltischen Geschichte, Band 9, Hannover-Döhren 1980, S. 369-389.

Wirken des bibelgläubigen und frommen Kurators Graf Carl v. Lievens (1767-1844)¹⁵ ein "evangelischer Pietismus"¹⁶ als theologische Ausrichtung. Lieven hatte die Rationalisten aus der Gründungszeit der Fakultät (1802) sukzessiv in den Ruhestand versetzt und durch entweder pietistisch oder lutherisch eingestellte Theologen abgelöst.

Durch den Umgang mit seinen Dorpater Dozenten in Lehre, Verkündigung und Begegnung erwarb sich C.Fr. Keil seinen persönlichen Christusglauben, die bleibenden kirchlichen Glaubensinhalte und die Grundlagen seiner eigenen biblisch-theologischen Arbeit. So summiert Franz Delitzsch zutreffend: "*Seine Einwurzelung im positiven lebendigen Christentum fällt in seine Dorpater Universitätszeit.*"¹⁷

Der pietistische Exeget J.Ad.Fr. Kleinert (1802-1834)¹⁸, ein von den Berliner Theologen A. Neander (1789-1850)¹⁹ und Hengstenberg geprägter Gelehrter, gewann ihn für die alttestamentliche Wissenschaft, während der bereits in der lutherischen Kirchentradition erzogene C.Fr. Keil durch den Dogmatiker E.W. Sartorius (1797-1859)²⁰ "*in das Studium der Dogmatik eingeführt und zur Wahrheit der lutherischen Kirchenlehre geführt*"²¹ wurde.

In der für das Jahr 1829 von der Fakultät gestellten Preisarbeit nahm Keil bereits gegen den zeitgenössischen Rationalismus Stellung. Auf Grund dieser Arbeit und seines sehr guten Abschlußexamens ging er bereits als cand. theol., der einzige von zwei Semesterjahrgängen, ab. Als Folge seines universitären Theologiestudiums wechselte C.Fr. Keil im Herbst 1830 als erweckter Christ und bewußt kirchlich orientierter

15 Zu Carl Christoph von Lieven vgl. W. Leutz (Hg.), *Deutsch-Baltisches Biographisches Lexikon, 1710-1960*, Wien 1970, S. 453.

16 E. Keyserling, *Rückblick auf die Wirksamkeit der Universität Dorpat, 1802-1865*, Dorpat 1866, S. 144.

17 Franz Delitzsch, *Biographisches Vorwort*, in: C.Fr. Keil, *Die kleinen Propheten*, Leipzig 1888, S. VI; ähnlich J. Frey, a.a.O., S. 115.

18 Zu Johann Adolph Friedrich Kleinert vgl. Frey, a.a.O., S. 109-113.

19 Zu August Neander vgl. J.L. Jakobi, *ADB*, Bd. 23, S. 330-340; G. Uhlhorn, *Art. Neander*, *RE*, Bd. 13, Leipzig 1903, S. 679-687; *RGG*, Bd. 4, Tübingen 1960, Sp. 1388/1389.

20 Zu Ernst Wilhelm Sartorius vgl. D. Erdmann, *ADB*, Bd. 30, S. 382-387; derselbe, *Art. Sartorius*, *RE*, Bd. 17, Leipzig 1906, S. 488-491; Frey, *Dorpat-Festschrift*, S. 180-183, *DBBL*, S. 668/689.

21 Keil-Lebensbeschreibung, S. 15.

Theologe nach Berlin, um bei Hengstenberg zum Lic. theol. zu promovieren.

In Berlin hörte er u.a. im SS 1831 auch bei dem berühmten schwäbischen Philosophen G.Fr.W. Hegels (1770-1831)²² Vorlesung über Religionsphilosophie. Anders als der Berliner Systematiker Ph. Marheinecke (1780-1846)²³ und der alttestamentliche Privatdozent W. Vatke (1806-1882)²⁴ schloß er sich aber Hegel nicht an, obwohl für seine Zeitgenossen und das Berliner Publikum Hegels philosophisches System als die wegweisende Grundlage für Staat, Kirche und Wissenschaft galt.

Als erweckter Christ hatte Keil bereits eine andere Art verbindlicher Gewißheitserlangung erfahren, und durch den biblischen Kanon und das kirchliche Bekenntnis war ihm die Behauptung absoluter Werte auf Grund göttlicher Offenbarung gewiß. Der freundschaftlich-väterliche Umgang im Hause des praktischen Theologen und vierten Hofpredigers G.Fr.A. Strauß (1786-1863)²⁵, eines Mannes der Erweckungsbewegung, vertiefte und vollendete seine geistliche Prägung.

Im Juli 1832 bestand Keil erfolgreich sein Berliner Lizentiatenexamen. Sein im Januar 1833 veröffentlichter "*Apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik und die Integrität des Buches Esra*", fußte im Teil I. auf seiner Lizentiatenarbeit "*De librorum chronicorum aetate*". Hier wandte er sich gegen den zeitgenössischen theologischen Rationalismus, in dem er auf dem Wege der historischen Forschung scharfsinnig in der Linie Hengstenbergs die Chronik gegen Irrtümer verteidigte.

Im Juni 1833 erhielt Keil die lang erwartete Berufung als etatmäßiger Privatdozent nach Dorpat, dem er im August Folge leistete. Er las unter großem Anklang bei den Studenten. Nach dem Tode seines ehemaligen Lehrers und Freundes Kleinert im Februar 1834 setzten die Berufungsverhandlungen für die exegetische Professur ein, die sich allerdings über beinahe vier Jahre unentschieden hinzogen.

22 Zu Georg Wilhelm Friedrich Hegel vgl. Erdmann, ADB, Bd. 11, S. 254-274; ³RGG, Bd. 3, Tübingen 1959, Sp. 115-119; J. Simon, Art. Hegel/Hegelianismus, TRE, Bd. 14, Berlin 1984, S. 550-560.

23 Zu Philipp Konrad Marheinecke vgl. Wagenmann, ADB, Bd. 20, S. 338-340; G. Frank, Art. Marheinecke, ³RE, Bd. 12, Leipzig 1903, S. 304-309; ³RGG, Bd. 4, Tübingen 1960, Sp. 744.

24 Zu Johann Karl Wilhelm Vatke vgl. ³RGG, Bd. 6, Tübingen 1962, Sp. 1245.

25 Zu Strauß vgl. G. Frank, ADB, Bd. 36, S. 532-534.

C.Fr. Keil galt trotz seiner neulutherischen Einstellung bei den anderen Professoren als verdächtiger "Pietist". Zudem gehörte er nicht zur Hegelschule, die auch in den russischen Ostseeprovinzen in sehr hohem Ansehen stand.²⁶

So schien die erfolgreiche Wahl auf Kleinerts Professur lange Zeit aussichtslos, währenddessen C.Fr. Keil aber Semester für Semester 15 Wochenstunden Unterricht hielt. Erst nach seiner Habilitation in Dorpat 1838 und der Monographie über den Tempel Salomos wurde er im Juni 1839 zum ordentlichen Professor für Altes und Neues Testament und orientalistische Sprachen gewählt und aus Petersburg im Juli dazu bestätigt.

Nach diesem Erreichen gesicherter Lebensverhältnisse begründete Keil eine eigene Familie, indem er im Januar 1841 Meta Pohrt, die Schwester eines Dorpater Studienfreundes, in Trikaten/Livland heiratete. Diese glückliche christliche Ehe stand allerdings unter den Zeichen schweren Leides, da von den sechs Kindern vier nach der Geburt oder an Krankheiten in frühem Kindesalter starben. Auch seine Frau Meta wurde von den Geburten sehr stark angegriffen, so daß sie schließlich im Juli 1852 verstarb. Im Dezember 1853 ging C.Fr. Keil deshalb zur Versorgung seiner Kinder eine zweite Ehe mit der ältesten Tochter des Dorpater Oberpastors Maria Dorothea, geb. Bienemann, ein, aus der weitere fünf Kinder entstammen.

Unter den schweren Verhältnissen, die seit 1834 für die baltendeutsch geprägte "Kaiserliche Universität Dorpat" durch die ersten Russifizierungsmaßnahmen angebrochen waren, übte C.Fr. Keil sein Lehramt 25 Jahre aus. In die Zeit seines ersten Dekanats 1841 fiel die Berufung von Ad. Philippi (1808-1882), eines streng lutherisch-konfessionellen Dogmatikers nach Dorpat als Ersatz für den 1835 ausgeschiedenen Sartorius. Diese Berufung führte zur streng lutherisch-konfessioneller Ausrichtung innerhalb der Fakultät.

Mit dem 1849 berufenen Kirchengeschichtler J.H. Kurtz geriet C.Fr. Keil in zwei von ihm ausgehende, aufsehenerregende Auseinandersetzungen.

26 Keil vermerkt in seiner Lebensbeschreibung S. 56 wörtlich: "Dazu kam bei nicht wenigen die Furcht vor dem sogenannten Pietismus und das hohe Ansehen, welches die Hegelsche Philosophie als der Schlüssel zur Ergründung aller Erkenntnis in jener Zeit noch allgemein genoß, auch bei denen, die sich mit derselben nicht beschäftigt hatten."

zungen: Der Streit 1856/1857 über die Frage der Nephilim und Sethiten aus Gen. 6,1-4 führte zu einer "erregten Auseinandersetzung, auch scharfen persönlichen Gegensatz"²⁷ beider Kollegen, wobei es 1862/1863 über die mosaischen Opfer zu einer aufsehenerregenden polemischen Fortführung durch Keil kam. Der theologische Gegensatz zu Kurtz sollte trotz einer bis 1859 eingetretenen persönlichen Aussöhnung beider in Dorpat auch noch bei Keils Kommentar über den Hebräer-Brief 1885 anhalten.²⁸

Im Herbst 1858 lehnte er seine nach dem Universitätsstatut erforderliche Wiederwahl auf die Stelle ab und kehrte mit der vollen Pension nach Deutschland zurück. Hier ließ er sich als Privatgelehrter in Leipzig nieder, wo er von 1859 bis 1887 tätig blieb. Die Fakultät verlor mit C.Fr. Keil einen sehr fleißigen Theologen, der mit Erfolg unter den Studenten wirkte. Als Exeget leistete er auf dem Gebiet der Auslegung von Neuem und Alten Testament seinen Anteil an der Überwindung des zeitgenössischen theologischen Rationalismus im Gebiet des russischen Reiches.

In Dorpat begründete er als historisch-kritischer Theologe eine streng auf die biblische Offenbarung bezogene "kirchlich-theologische Wissenschaft" auf akademischem Niveau, die er in der charakteristischen Färbung Hengstenbergs durchführte. Diese leistete ihren spezifischen Beitrag zu einer christlichen Erneuerung im neulutherischen Sinne.²⁹

Bis zu diesem Zeitpunkt hatte er trotz seiner umfangreichen Lehrtätigkeit neben biblisch-archäologischen Schriften Kommentare zu den Büchern der Könige (1845) und Josua (1847) verfaßt. Er vollendete mit Teil III. die alttestamentliche Einleitung seines verstorbenen Freundes

27 So N. Bonwetsch, Art. J.H. Kurtz, ³RE, Bd. 11, Leipzig 1902, (S. 187-190), Zitat auf S. 189.

28 An dieser Stelle machte sich das angestammte vogtländische Wesen in C.Fr. Keils starrsinnig fortgeführten Auseinandersetzung so nachhaltig und negativ bemerkbar, daß es in der Form seines Auftretens auch bei seinen gleichgesinnten "positiven" Theologen Aufsehen und Mißfallen erregte. In den unterschiedlichen sachlichen Anliegen stand Keil allerdings nicht alleine dar, sondern wurde im Fall der Nephilim und Sethiten neben Hengstenberg auch von anderen neulutherischen Theologen unterstützt.

29 So summiert Franz Delitzsch, a.a.O., S. VII: "Sein Wirken fällt in die Zeit einer geistlichen Erneuerung der lutherischen Kirche Rußlands und einer lenzlichen Verjüngung ihrer Theologie, und er stand in Reih und Glied mit denen, welche der Kirche ein neues Erstehen auf ihren unveräußerlichen historischen Fundamenten erkämpften."

H.A.C. Hävernick (1849) und bearbeitete die zweite Auflage der Teile I.1 (1854) und I.2 (1856). Daneben schrieb Keil 1853 sein eigenes Lehrbuch der alttestamentlichen Einleitung, dessen zweite Auflage schon 1858 (³1873) erfolgte. Ein eigenes Lehrbuch der Biblischen Archäologie erschien in zwei Teilen (1857 und 1859, ²1875).

In der Zusammenarbeit mit Franz Delitzsch nahm er ab 1861 in Leipzig den "*Biblischen Commentar über das AT*" in Angriff, dessen ersten Auflage schon 1875 fertig ausgearbeitet war. Im Oktober 1861 wurde Keil in das Kollegium der Leipziger Mission berufen, wo er als Vertreter der Missionsfreunde aus den russischen Ostseeprovinzen bis 1887 tätig war.

Sein Alterswerk stellen neutestamentliche Kommentare dar, in denen er die Evangelien des Matthäus (1877), des Markus und Lukas (1879) und Johannes (1881) auslegte. Es folgten noch zwei Kommentare über neutestamentliche Briefe, so über die Briefe des Petrus und des Judas (1883) und an die Hebräer (1885). Daneben besorgte er noch die dritte Auflage des Kommentars über Genesis und Exodus (1878) und die zweite Auflage des Hesekei-Kommentars (1882). Diese kontinuierliche Arbeitsleistung war sehr beachtlich, da er nach einer schweren Krankheit im Herbst 1881 nur noch einen gesunden Lungenflügel besaß.

Im Sommer 1887 zog C.Fr. Keil nach Rödlitz zu seinem ältesten Sohn aus zweiter Ehe Friedrich Keil (1854-1895). Dort beschloß er am Fuß des Westerzgebirges am 5. Mai 1888 sein langes arbeitsreiches Leben durch eintretende Altersschwäche. Er verstarb mit dem Abschluß des Korrekturlesens an der 3. Auflage des Kommentars über die Kleinen Propheten "*fast bis zum letzten Atemzug in seinem Element, der Auslegung der heiligen Schrift lebend und webend.*"³⁰

Aus Keils Lebenslauf werden drei Größen deutlich, die ihn in seiner theologischen Existenz das ganze weitere Leben bestimmen sollten:

C.Fr. Keil kam aus einer rationalistischen Anschauungswelt, die ihm seine langjährige Schulausbildung vermittelt hatte. Sein Dorpater Theologiestudium führte ihn zu einer Einweisung in die genuin christliche Erkenntnis und löste eine *antirationalistische* Tätigkeit aus. Den Ansatz aller theologischen Bemühung bei der biblisch bezeugten *göttlichen Offenbarung* betrachtete Keil seitdem aus eigener Erfahrung als sachlich

30 Delitzsch, Biographisches Vorwort, a.a.O., S.V.

zwingend geboten. Die Auslegung in der Übereinstimmung von Bibel und lutherischem Bekenntnis hielt er als *kirchlich-konfessioneller Theologe* für verpflichtend.

2. Einblick in sein theologisches Werk

a) Die biblisch-archäologische Arbeit

"Biblische Archäologie" steht nach dem zeitgenössischen Sprachgebrauch für eine umfassende Beschäftigung mit den Sachdingen des Volkes Israels. Wie Delitzsch an seinem langjährigen Freund beobachtete, zeichnete sich Keil als Exeget durch seinen besonderen *Blick* für die *Realien* der Bibel aus. Daher wandte er sich ihnen mit ganz besonderer Genauigkeit und Liebe zum Detail in seiner Forschung zu.³¹ Auch seine Vorliebe für das apologetische Abwägen der Argumente im Für und Wider hatte hier seinen Ort. Darin zeigte sich eine Anlage seines Wesens, die ihn ursprünglich zum Handwerkerberuf angetrieben hatte.

Den Anfang machte eine später als Buch (Dorpat 1834,² 1840) vollständig veröffentlichte Aufsatzserie "*Über die Hiram-Salomonische Schifffahrt nach Ophir und Tarsis*" in dem offiziellen Organ der Dorpater theologischen Fakultät, den Dorpater Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften. Hier gelangte Keil durch die Kombination von 2. Chr. 9,21 und 1. Kön 10,22 zur Annahme einer doppelten Schifffahrt Salomos, eben der nach Ophir (Arabien) und der nach Tarsis (Spanien), wozu ihn die Benennung der "Tarsisschiffe" veranlaßte. Diese Deutung gab er als irrig in seinem Könige-Kommentar von 1865 wieder auf.

Nach seiner Habilitation zum Dorpater Dr. theol. im Dezember 1838 mußte Keil eine weitere wissenschaftliche Veröffentlichung nachwei-

31 Delitzsch beobachtete zu Keils Arbeit am Biblischen Kommentar: "Ein hervorstechender Vorzug ist das einsichtige praktische Geschick, mit welchem die biblischen Realien behandelt sind. Denn für Maß- und Orts- und Bauverhältnisse und überhaupt Dinge der Natur und Werke der Kunst hatte dieser Exeget einen sich leicht zurechtfindenden Blick und eine findige Vorstellungsgabe. Es lag in seiner Naturanlage." Delitzsch, a.a.O., S. VIII.

sen, um in das Ordinariat eintreten zu können. Dazu verfaßte er im Sommersemester 1839 die mit Liebe zum Detail und tiefem Verständnis für die theologische Bedeutung ausgearbeitete Studie über das Zentralheiligtum des Volkes Israel "Der Tempel Salomos". Er ließ sie zusätzlich auf eigene Kosten in Dorpat drucken, um ihr Erscheinen zu beschleunigen.³²

Die *symbolische* und *typologische* Beziehung, die der Tempel in Entsprechung zu innerhalb des Reich Gottes geltenden Verhältnissen hatte, wies Keil als die wahre innere Größe nach, die ihn über alle vergleichbaren und äußerlich überragenden Gebäude des Heidentums erhob. Mit dieser Deutung knüpfte er an den weit beachteten Thesen des Karlsruher Theologen Karl Chr. W. F. Bähr an (1801-1874), die dieser zur mosaischen Stiftshütte geäußert hatte. Im I. Teil rekonstruierte Keil die Gestalt des Tempels, der im Inneren der Stiftshütte als dem abgelösten Vorbild nachgestaltet wurde. Besonders kritisch setzte er sich im Teil II seiner Arbeit mit dem Berliner Hegel-Schüler W. Vatke auseinander.

Zum Abschluß seiner 25jährigen akademischen Lehrtätigkeit in Dorpat arbeitete C. Fr. Keil den Teil I. seines 1858 erscheinenden "*Lehrbuchs der Biblischen Archäologie*" aus, dessen zweiter Teil 1859 folgte (²1875). Damit schuf er ein weiteres Standardwerk der konservativen Theologie, das sich besonders gegen die einflußreiche Biblische Archäologie des Basler Rationalisten de Wette wandte.

De Wette gliederte sein Werk nach der Frage, wie sich der Mensch zur Natur (Teil I) und zu den Mitmenschen (Teil II) verhalte. Die religiösen Beziehungen waren als Unterpunkt der politischen Verhältnisse eingegliedert. De Wette ging damit vom Menschen und seiner Stellung zur Welt und sich selbst aus, bewegte sich also in einem vertikalen Koordinatensystem. Keil setzte ähnlich wie de Wette beim Wesen des Menschen an. Er stellte bei diesem aber eine "geistleibliche Natur" fest, nach der sich der Mensch als ganzheitliches Wesen sowohl um seinen Leib als auch um seine Seele zu kümmern hatte.

Die gottesdienstlichen Verhältnisse (Teil I.) entsprechen seiner Beziehung zu Gott. Die bürgerlich-sozialen Verhältnisse (Teil II.) sind Ausdruck seiner Beziehung zur Welt. Die gottesdienstlichen Verhältnisse

32 Keil-Lebensbeschreibung, S. 68.

haben dabei *naturgemäß* den Vorrang: Der Mensch ist ein grundsätzlich religiös bestimmtes Wesen und das ganz "theokratisch" bestimmte Volk Israels besonders. C.Fr. Keil verankerte damit in seinem Gliederungsansatz gelungen die vertikale und horizontale Ausrichtung des zu behandelnden Stoffes.

b) *Die Schriften zur alttestamentlichen Einleitung*

In seinen Schriften zur alttestamentlichen Einleitung meldete sich Keil an entscheidenden Stellen zu Wort und entfaltete als akademischer Lehrer im 19. Jh. auch seine größte Wirkung. Er verfaßte als ein historisch-kritischer Theologe vom Standpunkt der "offenbarungsgläubigen Kritik" das alternative und vielgelesene Gegenstück zu de Wettes Einleitung in das AT. Besonderes Gewicht legte er dem Alten Testament als Teil des für die Kirche und die Theologie verbindlichen Schriftkanons bei.

Zunächst bearbeitete er die poetischen Bücher des AT als dritten Teil des monumentalen Handbuchs der Einleitung in das Alte Testament, das er für seinen verstorbenen Studienfreund Hävernicks 1849 vollendete. Danach folgte das eigene "*Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in das AT*" (1853). Es enthielt im Gegensatz zu de Wette erst in der zweiten Auflage (1858, ³1873) in einem "Anhang" die Behandlung der alttestamentlichen Apokryphen. Auch in diesem Punkte erwies sich C.Fr. Keil als dezidierter Vertreter des alttestamentlichen Kanons, für den das 1. und 2. Makkabäer-Buch nur einen zeitgeschichtlichen Wert besaß.

In der zweiten Auflage bearbeitete er mit Teil I.1 die allgemeine Einleitung des Hävernickschen Handbuchs (1854). In der Neubearbeitung dessen spezieller Einleitung in den Pentateuch, Teil I.2 (1856), trat Keil besonders der erneuerten Urkundenhypothese durch Tuch, Stähelin

und Hupfeld sowie der Kristallisationshypothese von Ewald entgegen. Die Situation Mitte der 50er Jahre war besonders herausfordernd, weil neben Ewald auch Hupfeld für seine pentateuchkritischen Theorien absolute Geltung forderte.³³

In einer 580 Seiten umfassenden, detaillierten Darstellung beschäftigte sich Keil eingehend mit den gegnerischen Thesen und behauptete ihnen gegenüber den mosaischen Ursprung des Pentateuchs. Dieser zeigt sich nach seinem Selbstzeugnis bis Dtn. 31,23 direkt als mosaisch, was auch die Zeugnisse des übrigen AT und des Neuen Testaments zur Genüge bestätigten. Allerdings konnte diese Arbeit keinen neuen Impuls in die festgefahrene Debatte geben. Die Fronten waren im einzelnen zu sehr festgeschrieben. Auch der vermittelnde Franz Delitzsch war mit der letzten Neubearbeitung seines Genesis-Kommentars (1887) endgültig in das Lager der Gegner eingeschwenkt.

An der Ablehnung der zeitgenössischen Quellenkritik hielt Keil bis an sein Lebensende fest, wie noch eine zweiteilige Aufsatzserie aus dem Jahre 1885 zeigt. In der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben untersuchte er "*Die Voraussetzungen und die Argumente der neueren Kritik des AT*", wobei er sich hauptsächlich kritisch auf J. Wellhausen und seine umstürzenden Theorien auf dem Gebiet des Pentateuchs und der Geschichte Israels bezog.

In den verschiedenen Auflagen seiner Einleitung zeigte sich C.Fr. Keil als ein lehrbegabter Theologe, der den gesamten Stoff gut gliederte, die Thesen kurz und knapp behandelte, aber mit reichen Argumenten auch im einzelnen zu belegen bzw. die gegnerischen Ansichten zu widerlegen wußte. Das Lehrbuch eignete sich durch die gelungene didaktische Anlage und den prägnanten Stil besonders gut für den akademischen Unterricht, womit es dem Bedarf sowohl theologisch in der "offenbarungsgläubigen" Ausrichtung als auch sachlich in der inhaltlichen Ausführung ganz entsprach.

33 Keil zitierte im Vorwort ausdrücklich Hupfelds Satz: seine Gegner werden "ernstlich und im Namen der gemeinsamen Heiligthümer ermahnt in sich zu gehen, und ihre Apologetik im Lichte und mit dem unerbittlichen Massstab des Gewissens zu prüfen: ob das wofür sie kämpfen auch wirklich ein Heiligthum, eine göttliche Wahrheit ist, oder nur ein heiliger Wahn" sei. So H. Hupfeld, *Die Quellen der Genesis und die Art ihrer Zusammensetzung von neuem untersucht*, Berlin 1853, S. 205.

Auf Grund des sich vollziehenden Paradigmawechsel mußten allerdings seine Darlegungen wie alle anderen konservativen Anschauungen in den späten 80er Jahren einem theologischen *Anachronismus* gleich kommen. So fand dieser bedeutendste Beitrag C.Fr. Keils für die exegetische Theologie auch am wenigstens Beachtung, selbst bei ähnlich gesinnten "positiven" Nachfolgern.

c) Die Arbeit am "Biblischen Commentar über das AT"

So geriet Keil in der Nachwelt später *in Vergessenheit*. Nur an dem von ihm begründeten und in Zusammenarbeit mit Franz Delitzsch ausgeführten Kommentarwerk, dem berühmten "*Biblische Commentar über das AT*", blieb sein Name in der geläufigen Benennung als "Keil-Delitzsch" noch haften.

Das Projekt hatte zunächst als weiteren in Aussicht genommenen Mitarbeiter den Dorpater Nachfolger auf seinem Lehrstuhl J.H. Kurtz (1809-1890). Die von Franz Delitzsch ausgegangene Freundeswerbung scheiterte aber an der zweiten Auseinandersetzung zwischen Keil und Kurtz, diesmal 1862/1863 über die mosaischen Opfer. So blieb Delitzsch (1813-1890) der zweite Herausgeber, aber der einzige Mitarbeiter.³⁴

Er bearbeitete die ganze IV. Abteilung über die poetischen Bücher des AT und den Propheten Jesaja, d.h. zusammen 5 Teilbände. Die restlichen Teilbände, mit dem Ergänzungsband über die beiden Makkabäer-Bücher insgesamt 11, verfaßte Keil. Sein rasches Arbeitstempo erregte auch im Ausland Aufsehen. "*Dat mag arbeiden heeten!*" kommentierte 1867 der holländische liberale Theologe A. Kuenen (1828-1891).³⁵ Bis zur Fertigstellung (1861-1875) lagen schon 7 Bände in zweiter Auflage vor. Ab 1864 folgte die Übersetzung der jeweils 1. Auflage ins Englische.

Der "Keil-Delitzsch" ist das zeitgeschichtliche *Gegenstück* zum "Kurzgefaßten exegetischen Handbuch über das Alte Testament" das, an theologischer Auslegung arm und rationalistisch gefärbt in 17 Teilbänden durch fünf Exegeten (1838-1864) ausgearbeitet wurde. Im Gegen-

34 Zu Delitzsch vgl. S. Wagner, Franz Delitzsch, Studien zu Leben und Werk, BEvTh 80, München 1978.

35 A. Kuenen, in: Theologisch Tijdschrift, Bd. 1, Leiden 1867, S. 249.

satz zum "Theologisch-homiletischen Bibelwerk" (ab 1864, hg. von J.P. Lange) vereinigte der BC entsprechend einer angestrebten "kirchlichen Wissenschaft" sowohl die theologische als auch die gelehrte Auslegung in einer Person.

Keil und Delitzsch waren miteinander befreundet, zählten beide als neulutherische Theologen zum kirchlich-konfessionellen Lager, nahmen aber in ihren theologischen Ansätzen auch unterschiedliche Standpunkte ein:

Keil teilte die pentateuchkritische Haltung der Genesis-Bearbeitungen Delitzsch' nicht, obwohl er deren Einzelauslegung theologisch auswertete. Während Keil eine teilweise *spiritualistische* Auslegung im Gefolge des Berliner E.W. Hengstenberg gab, stand Delitzsch in seiner realistischen Auslegung dem Erlanger J.Chr. K. von Hofmann (1810-1877)³⁶ nahe. In der von Keil geprägten, altkirchlich-nichtmillenaristischen *Eschatologie* sind die Unterschiede im "Keil-Delitzsch" am größten.

Die Ausarbeitungen entsprachen den Schwerpunkten der beiden jeweiligen Bearbeiter. Das Kommentarwerk gliederte sich nach seinen Verfassern, der Entstehung und den Auflagen wie folgt auf: *Teil I*: Bd. 1, Genesis und Exodus, 1861, ²1866, ³1878, Keil. Bd. 2, Levitikus, Numeri und Deuteronomium, 1862, ²1870, Keil. *Teil II*: Bd. 1, Josua, Richter und Ruth, 1863, ²1874, Keil. Bd. 2, Samuel-Bücher, 1864, ²1875, Keil. Bd. 3, Könige-Bücher, 1865, ²1876, Keil. Bd. 4, Chronik, Esra, Nehemia und Esther, 1870, Keil.

Teil III: Bd. 1, Jesaja, 1866, ²1869, ³1879, ⁴1889, Delitzsch. Bd. 2, Jeremia und Klagelieder, 1872, Keil. Bd. 3, Ezechiel, 1868, ²1882, Keil. Bd. 4, Die kleinen Propheten, 1866, ²1888, Keil. Bd. 5, Daniel, 1869, Keil. *Teil IV*: Bd. 1, Psalmen, 1867, 1869, ³1873/1874, ⁴1883, ⁵1894, Delitzsch. Bd. 2, Job, 1864, ²1876, Delitzsch. Bd. 3, Salomonisches Spruchbuch, 1873, Delitzsch. Bd. 4, Hoheslied und Prediger, 1875, Delitzsch. *Ergänzungsband*: Die beiden Makkabäer-Bücher, 1875, Keil.

Beide Exegeten bemühten sich um eine sorgsame Erhellung des hebräischen Textes mit einer, grammatisch-historischen und biblisch-theologischen Auslegung des Alten Testaments. Die zweite Auflage zeigt bei C.Fr. Keil eine Verstärkung der theologischen Auslegung.

36 Zu Hofmann, siehe A. Hauck, Art. Hofmann, in: ³RE, Bd. 8, Leipzig 1900, S. 234-241; E. Hübner, ³RGG, Bd. 3, Tübingen 1959, S. 420-421.

Seine Stärken lagen in der Kommentierung des Pentateuchs und der geschichtlichen Bücher. Für ihn typisch ist zugleich die sorgsame, am Detail interessierte und exakte biblisch-archäologische Erhellung vieler Bibelstellen.

d) Die neutestamentlichen Arbeiten

In der Tradition zeitgenössischer Exegeten wie de Wette, Ewald und Hofmann wandte sich C.Fr. Keil nach dem alttestamentlichen Biblischen Kommentarwerk einer neutestamentlichen Weiterführung zu. Die Ausarbeitung mußte jedoch durch fehlende Mitarbeiter ein Stückwerk bleiben, denn die Kommentierung der Apostelgeschichte durch den Pfarrer C.Fr. Nösgen (1835-1913)³⁷ blieb ein Einzelfall.

Die 1877 erfolgte Auslegung des *Matthäus-Evangeliums* beteiligte sich nicht an der zeitgenössischen Debatte über eine detaillierte Quellenkritik an den Evangelien. Keil wandte sich nur allgemein gegen die eine direkte literarische Abhängigkeit postulierenden Thesen von Weiß oder Griesbach. Sein Schwerpunkt lag auf der philologischen und theologischen Arbeit am Text. Alle drei Evangelisten geben unterschiedliche Blickwinkel der einen "Evangelischen Geschichte", aber nicht drei gegensätzliche Darstellungen.

Es hat bei den Synoptikern eine allgemeine zeitliche Reihenfolge gegeben, wie die Einleitungen seines 1879 veröffentlichten Kommentars zum *Markus-* und *Lukas-Evangelium* zeigen. Markus schloß sich in seinem Grundriß allgemein Matthäus an, schöpfte aber, neben anderen apostolischen Augenzeugen aus dem Jüngerkreis, besonders aus der Lehrtätigkeit des Apostels Petrus. Gegen Godet orientierte sich auch Lukas als erstes heidenchristliches Evangelium an seinen Vorbildern, besonders an Markus.

In seinem *Johannes-Kommentar* (1881) erneuerte Keil die kirchliche Verfasserschaft, des Zebedaiden Johannes. Das Evangelium ist in Ephesus und auf dem Hintergrund der dortigen hellenistisch-gnostischen

37 Zu Karl Friedrich Nösgen vgl. ²RGG, Bd. 4, Tübingen 1930, Sp. 578.

Bedrohung geschrieben. Es ist das letzte Evangelium, geraume Zeit nach dem Tod der Apostel Petrus und Paulus geschrieben.

Den Abschluß dieser Arbeit bildeten die Kommentierung des 1./2. *Petrusbriefes* und des *Judasbriefes* 1883 und der Brief an die Hebräer 1885. Keil verteidigte die Echtheit der Petrus-Briefe, die in die Spätzeit des Apostels fielen. Im *Judas-Brief* erneuerte er seine Deutung der Göttersöhne, die er bereits 1856/1857 im Streit mit Kurtz vorgetragen hatte. Die gleiche abweisende Haltung nahm er im *Hebräer-Brief* ein, wo er sich noch 1883 mit dem 1869 veröffentlichten Kommentar von Kurtz durchgehend stritt. Hier trat in der Arbeit am Neuen Testament der bewußt lutherische Ausleger und Theologe am deutlichsten hervor.

In seiner grundsätzlichen theologischen Haltung und apologetischen Arbeit ändert sich bei C.Fr. Keil auch im Alter nichts. Seine neutestamentlichen Kommentare sind nicht reich an originären Positionen, was seiner Absicht auch nicht entsprach. In den auf das AT Bezug nehmenden Stellen, in der biblisch-archäologischen und grammatisch-philologischen Arbeit sowie der Nüchternheit seiner Auslegung trat er mit seinem Proprium hervor.

Keils Ruf als streng lutherischer Exeget aus der Schule E.W. Hengstenbergs und die apologetische Ausrichtung seiner Kommentare machten sich bei der Wirkung auf die Zeitgenossen negativ bemerkbar. Auch waren die Unterschiede in den jeweils zu Grunde liegenden Anschauungen über die grundsätzliche Frage der Geschichtlichkeit der Evangelien, der synoptischen Auslegung und der Weg einer historischen Arbeit auf beiden Seiten zu groß, wie die Rezensionierung der Keilschen Schriften durch den Vermittlungstheologen B. Weiß deutlich machte.

Aus diesem Grund gerieten seine neutestamentlichen Arbeiten im Fortgang der theologischen Forschung auch am stärksten in Vergessenheit, zumal sie von anderen Kommentaren und Kommentarreihen abgelöst und überholt wurden. So bleibt hier der forschungsgeschichtliche Wert, den Keils Arbeiten wie die anderer verschollener Kommentare des 19. Jh. noch haben.

Berichte - Dokumentationen

"Unterwegs zu einer evangelikalen Lehre der Kirche" - Bericht von der Konferenz der Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen (GEET) vom 1.-5.8.1988 in Wölmersen

Wolfgang Reinhardt

Mit 80 Teilnehmern aus 15 europäischen Staaten war die Teilnehmerzahl ähnlich groß wie bei früheren Konferenzen, aber die regionale Zusammensetzung hatte sich verändert. Mit Freuden bemerkte man die starke Zunahme osteuropäischer Theologen (sicher eine Folge der veränderten politischen Großwetterlage), nachdenklich stimmte der Rückgang der Teilnehmer aus Großbritannien und der Bundesrepublik. Die informellen Begegnungen waren ein wesentlicher Teil der Konferenz. Jedenfalls werden dem Berichtersteller, der zum ersten Mal an einer Tagung der GEET teilnahm, z.B. die Gespräche mit dem ungarischen Theologen aus einer Pfingstkirche über die kreativen Versuche der Evangelisierung seiner nichtchristlichen Landsleute ebenso wie die direkten Informationen über den Gemeindeaufbau in der DDR oder der erfrischende Humor und die Eloquenz der schottischen Teilnehmer noch längere Zeit im Gedächtnis bleiben.

Das Tagungsthema war ebenso vielversprechend wie fragwürdig: Kann es angesichts der unterschiedlichen konfessionellen Prägungen der Evangelikalen überhaupt eine gemeinsame und profilierte Lehre von der Kirche geben? So wurde denn auch im Schlußplenum eine Akzentverschiebung der Aufgabenstellung formuliert: nicht eine umfassende neue evangelikale Lehre von der Kirche sei gefordert, sondern der spezifische evangelikale *Beitrag* zur Ekklesiologie.

Dieser Beitrag ist allerdings nicht gering einzuschätzen: gerade in der aktuellen Diskussion um den Gemeindeaufbau ist die Frage nach dem ekklesiologischen Beitrag des Pietismus äußerst relevant. Leider wurde - und damit ist schon eine Beurteilung vorweggenom-

men - nicht konsequent genug nach diesem spezifischen und unverzichtbaren Beitrag aus pietistischer Theologie und Praxis gefragt.

Den Auftakt bildete ein mit Leidenschaft vorgetragenes Referat über die "*Situation der Kirche in Europa*". Peter Coterell, ehemals Missionar in Äthiopien, jetzt Dozent am London Bible College, kontrastierte das enorme Wachstum der Kirche mit dem erschreckenden Schrumpfen in großen Teilen Europas. Allerdings müsse man noch einmal unterscheiden zwischen den osteuropäischen Ländern, in denen die Kirche eine neue Kraft und Relevanz bekommen habe, und dem übrigen Europa, das durch Niedergang und kirchliche Irrelevanz gekennzeichnet sei.

Das Referat hinterließ einen zwiespältigen Eindruck: waren die historischen Ursachen für den rückläufigen Trend der europäischen Kirchen treffend beschrieben? Wurde nicht zu sehr schwarz-weiß gemalt? Besitzt das Christentum in Osteuropa wirklich deshalb mehr Relevanz, weil es fast zu jedem Thema von öffentlichem Interesse (etwa zur Korruption, zur Scheidung, zu freien Gewerkschaften) etwas zu sagen hat? Betrachtet man das Engagement westlicher Kirchen etwa für "Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung", so müßte man auf eine enorme gesellschaftliche Relevanz schließen (die aber offensichtlich für die Mehrheit der Bevölkerung trotz Kirchenzugehörigkeit nicht gegeben ist). An diesem Punkt wurde aber die Hauptschwäche des Referats deutlich (die auch an anderen Stellen der Tagung hervortrat): der Kirchenbegriff blieb schillernd zweideutig. Einerseits beklagte Coterell den (in der Welt einzigartigen) "Nominalismus" des (west)europäischen Christentums, andererseits aber auch den Rückgang nomineller Mitgliedschaft. Das Kriterium für Gemeindegewachstum blieb unklar. Müßte eine evangelikal geprägte Lehre von der Kirche nicht mit der Möglichkeit rechnen, daß parallel zu einer Verminderung der Mitgliedszahlen (jedenfalls der Volks-)kirchen die Zahl gläubiger und aktiver Christen anwachsen könnte? Sind etwa die 98 % Katholiken in Polen, die zweifellos oft ein beeindruckendes Engagement zeigen, das große Vorbild für den Westen? Im Gegensatz dazu hatte der Referent kein gutes Wort für die nichtprotestantischen Kirchen im "lateinischen" Teil Europas übrig. Eine befremdliche Selektivität und perspektivische Verzerrung mußte man leider auch an anderen Stellen feststellen: wird die sicher sehr

rührige AGGA in der Bundesrepublik nicht überschätzt, wenn sie als das Hoffnungszeichen auf dem sonst so dunklen Hintergrund des bloß nominellen "Luthertums" (sic!) in Deutschland abgehoben wird? Ein Ansatz zur Formulierung eines evangelikalens Beitrags wurde in der Forderung deutlich, daß die Pfarrerausbildung stärker "from below", also von den Bedürfnissen des späteren Dienstes her, erfolgen sollte, statt in erster Linie Akademiker auszubilden.

Doch auch diese Alternative schien den wesentlichen Punkt verschoben zu haben. Gewiß muß man nicht unbedingt eine akademische Ausbildung genossen haben, um ein guter Gemeindepastor zu sein. Aber der evangelikale Beitrag kann doch nicht die Alternative: "praxisorientiert oder akademisch" sein. *Der entscheidende Beitrag zur Erneuerung der theologischen Ausbildung* wäre m.E. die konsequente Einbeziehung der Dimension des Gemeindeaufbaus in alle theologischen Disziplinen, wodurch die Wissenschaftlichkeit der Theologie nicht leiden müßte, wohl aber der oft beklagte Relevanzverlust heutiger Theologie abgebaut würde.

Die exegetische Grundlage sollte der 2. Vortrag liefern, obwohl auch die folgenden Referate und Arbeitsgruppen die biblischen Bezüge reichhaltig zur Sprache brachten.

R.A. Campbell vom Spurgeon's College in London sprach über "*Essential Aspects of the Church in Scripture*". Die fundamentale Wahrheit über die Kirche nach dem NT sei nicht von dem Terminus "ekklesia" abzuleiten, sondern aus den Aussagen über die Kirche als "Volk Gottes", als "inheritor of the call and task of Israel". Ausgehend von Eph. 2,19-22 als "reifstem Produkt apostolischen Denkens", aber auch anhand anderer Stellen betonte Campbell den alttestamentlichen Ursprung vieler neutestamentlicher Metaphern über die Kirche. In dieser Grundbedeutung als "Volk Gottes" sei auch im Denken Jesu die Kirche zentral, da Jesus durch die Sammlung der *zwölf* Jünger die Absicht ausdrückte, eine Gemeinschaft "als ein neues Israel" zu bilden. - Auch das Bild vom Leib Christi sei nur eine Metapher und nie verwendet worden, um die Kirche zu definieren. Campbell betonte diesen Aspekt, um sich von theologischen Auffassungen abzugrenzen, die die Kirche als "Verlängerung der Inkarnation" Christi bezeichneten oder zum Glauben und Vertrauen auf die Kirche aufriefen.

Der 2. Hauptteil versuchte zu zeigen, daß es im NT nirgends eine einheitliche oder normative Beschreibung der Ordnung der Kirche gebe. Werden in der Forschung gelegentlich die Unterschiede etwa zwischen allgemein als paulinisch anerkannten Briefen und den Pastoralbriefen übertrieben, so hatte man bei Campbell allerdings fast den Eindruck einer zu großen Nivellierung.

Im Schlußteil ging es um die wesentliche Bestimmung der Kirche. Sie bestehe einerseits darin, sich zu versammeln und einander zu lieben ("Like a peal of bells the words allelon - one another - rings through the pages of the NT." zit. J.V. Taylor), Zeugen Gottes in der Welt zu sein. Die Aufgabe der Kirche sei also "evangelistic not cultic, to proclaim the gospel not to offer sacrifices". Diese Äußerung war natürlich ein Stachel für die stärker "hochkirchlich" orientierten Evangelikalen. Leider blieb auch hier wieder zu wenig Zeit, um den notwendigen Unterscheidungen zwischen konfessioneller Prägung und exegetischer Evidenz nachzugehen.

Dieser immanente Grundkonflikt der evangelikalen Bewegung, die die überkonfessionellen Gemeinsamkeiten betonen will, ohne die konfessionelle Identität ihrer Mitglieder zu verleugnen, kam besonders am folgenden Abend zum Vorschein, als drei "*unterschiedliche Konzeptionen der Kirche*" vorgestellt und kontrovers diskutiert wurden:

- das Modell der "National or State Church" (Volkskirche) durch Neil Britton,
- das der "Free or Gathered Church" (Freikirche) durch A. Kuen
- und der Hauskirche durch M. Turner.

Alle Referenten trugen ihre Konzeption engagiert vor, aber nicht wenige hatten den Eindruck, daß M. Turner den interessantesten und herausforderndsten Beitrag lieferte. Es ging ihm ja nicht etwa um das Selbstverständnis von Hauskreisen, die es ebenso in den Volks- und Freikirchen gibt, sondern um die "Ecclesiology in the Major Apostolic Restorationist Churches in the United Kingdom". Leider lag während des Vortrags noch nicht das schriftliche Konzept vor, aber der Vortrag erregte besondere Aufmerksamkeit, nicht nur weil dieser Gemeindetyp den wenigsten bekannt zu sein schien. Vor allem spürte man, daß hier ein junger Theologe mit der Begeisterung der "ersten Liebe" einer ganz jungen Bewegung und mit einem vergleichsweise breiten wissenschaftlichen Apparat zu überzeugen suchte. Im Vergleich dazu wirkte der Beitrag von A. Kuen geradezu wie die altbekannte "Orthodoxie" freikirchlicher Positionen, wobei noch nichts über die Stichhaltigkeit von Turners

Thesen gesagt ist. Aber tut es der evangelikalen Bewegung nicht gut, sich durch neue Aufbrüche, die ja immer unkonventionell zu sein pflegen, zu neuem theologischen Denken herausfordern zu lassen, anstatt zum Gralshüter pietistisch-evangelikaler Tradition zu erstarren?

Den systematisch-theologischen Hauptbeitrag brachte Heini Schmid (Prof. an der Univ. Bern) über das Thema: "*Einheit und Reinheit der Kirche*". Er betonte besonders die Einheit von Lehre und Leben und rief damit ein klassisch pietistisches Anliegen in Erinnerung. In der Sorge um die Reinheit der Lehre und die Einheit der Kirche müsse man aller "Kopflastigkeit" entgegentreten (besonders in der ökumenischen Bewegung trachte man zu wenig danach, "ein Herz und eine Seele" zu werden). Und: wer sich nicht um ein "reines Herz" bemühe, könne nicht wirklich Gemeinschaft haben, auch bei Einheit in der Lehre. Andererseits gebe es ein Defizit an fundierter biblischer Ekklesiologie etwa in der Charismatischen und in der Gemeindegewachstums-Bewegung. Die Gemeinde Jesu Christi müsse verbindliche Glaubens-, Liebes- und Dienstgemeinschaft sein. Das heiÙe auch, daß die Evangelikalen bei aller Betonung der persönlichen Frömmigkeit die Kirchengemeinschaft und die verantwortliche Mitarbeit im Ganzen der Kirche nicht unterbewerten dürften. Das schlieÙe eine Bereitschaft zum Leiden an der Kirche ein, nicht nur eine Liebes- und Freudengemeinschaft. Auch die neutestamentlichen Texte von der Kirche beschrieben nicht immer den tatsächlichen Zustand, sondern die Zielvorstellung, um die inmitten aller Probleme gerungen werden müÙte. Die Evangelikalen hätten das Recht und die Pflicht, sich ein persönliches Urteil in der Auslegung der heiligen Schriften zu bilden, einen Ausgleich zwischen "Kopf, Herz und Hand" vorzuleben, den Leib Christi als weltweite Realität ernstzunehmen, innerhalb der verschiedenen Denominationen die Zugehörigkeit zu der einen Kirche zum Ausdruck zu bringen, die eigene Konfession nicht zu verabsolutieren, sondern zu erkennen, daß jeder Kirche etwas vom Reichtum des Evangeliums anvertraut ist. Jede Kirche müsse sich die Kritik der Schwesterkirchen gefallen lassen und sich vor allem dem Urteil der Heiligen Schrift unterstellen.

Erfreulich war die Betonung der ganzheitlichen und geistlichen Dimension des Themas. Gerade bei einem systematisch-theologischen Referat hätte man sich aber die Auseinandersetzung mit der oder auch die Anknüpfung an die heutige ekklesiologische Diskussion gewünscht, um von daher den evangelikalen Beitrag profilier-

ter herausarbeiten zu können. Kritisierte Schmid das Lehrdefizit bei der Bewegung für Gemeindegewachstum, worunter er m.E. nicht ganz sachgemäß auch die Beiträge von Fritz und Christian Schwarz subsumierte ("Theologie des Gemeindeaufbaus"), so gibt es doch

gerade bei den letztgenannten Ansätze zu einer viel schärfer profilierten und eigenständigen Ekklesiologie, die sich zwar nicht als "evangelikal" versteht, aber zweifellos große Schätze auch für Evangelikale birgt, die noch der Entdeckung und Auswertung harren.

Die Aktualität einer soliden biblisch theologischen Basis der Ekklesiologie wurde besonders deutlich in dem Referat des norwegischen Theologen *Jan-Martin Berentsen* über "*The Mission of the Church in Today's World*".

Die Herausforderung wurde an dem einleitenden Zitat eines afrikanischen Systematikers (S.S. Maimela) erkennbar, dessen Ansatz uns ermögliche, "to affirm simultaneously salvation by grace through Christ alone for Christians as well as God's Gracious presence and redemption in the other religions".

Berentsen betonte beides gleichermaßen: "die Mission der Kirche", die nur von der Heiligen Schrift her erkannt werden könne, und die Herausforderungen für die Mission "in today's world".

Erfreulicherweise ging er von der missionarischen Berufung im Lichte des ATs aus. So sei Abraham gerade nicht das Beispiel par excellence für den rettenden Glauben in allen Religionen, sondern Ausdruck des universalen Rettungswillens durch den Dienst des partikularen, erwählten Gottesvolkes. Die Verheißung an Abraham, daß "in ihm alle Völker gesegnet werden" sollten, steht auch hinter vielen neutestamentlichen Missionstexten. Kritisch wandte sich Berentsen gegen das liberale Missionsverständnis der Christianisierung der Welt, während der Missionsbefehl auf Jünger aus allen Völkern durch Umkehr, Glaube und Taufe hinziele. Das Kreuz bleibe dabei das Zentrum sowohl der Missionsbotschaft selbst als auch Modell für die Art und Weise der Mission, was z.B. bedeuten könne, daß Erfolg in der Mission nicht unbedingt Erfolg in den Augen der Menschen sein müsse. Was als Niederlage erscheine, könne durchaus - wenn auch verborgen - ein Sieg sein, (ein Hinweis, der angesichts mancher Formen von ungebrochenem Gemeindegewachstums-optimismus wohl zu denken gibt).

Der 2. Teil betrachtete spezifische Trends der heutigen Welt, die die Kirche vor besondere Herausforderungen stellen:

- die globale Aufgabe der Mission angesichts der Tatsache, daß der "christliche" Kontinent Europa kein christlicher Kontinent mehr sei und anderswo die Kirche stark wachse,
- den Schrei nach Gerechtigkeit, der von uns nicht überhört werden dürfe, sondern von uns in der Weise aufgenommen werden sollte, daß wir ein klares Zeugnis gegen alle Arten von Ungerechtigkeit haben, den Armen und Unterdrückten helfen und unseren persönlichen Lebensstil täglich überprüfen müßten,
- ebenso müsse aber auch ein Schrei auf tieferer Ebene Beachtung finden, der "Schrei nach Erlösung", der sich etwa in den neuen religiösen Bewegungen oder in der verstärkten Suche nach Sinn und einer spirituellen Dimension des Lebens inmitten atheistischer Staaten zeige. Die Aufgabe einer sachgemäßen Mission heute sei daher weder eine Haltung intoleranter religiöser Überlegenheit (die Kirche sei ja selber völlig von der Gabe Gottes abhängig), noch eine gütige religiöse Indifferenz, da das Evangelium "die Kraft Gottes zur Erlösung für jeden, der da glaubt" sei (Röm. 1,16). "Dialog" zum besseren Verständnis und gegenseitigen Respekt sei nötig, aber das dürfe nicht die Verpflichtung schmälern, das "Brot des Lebens" weiterzugeben, das man selber empfangen habe.
- Schließlich sei der "Schrei nach einer neuen Welt" in den religiösen Bewegungen und angesichts der globalen Katastrophen und Bedrohungen eine enorme Herausforderung für die Mission mit ihrer biblischen Hoffnung auf eine neue Welt: "the powers of the world to come are mediated to the Church in mission through the Holy Spirit, who equips her and empowers her for her task".

Dieses Referat war ein Musterbeispiel, wie evangelikale Theologie einen relevanten Beitrag zur ekklesiologischen und missiologischen Diskussion leisten kann: durch eine differenzierte Partizipation und Bewertung gegenwärtiger Trends, die weder pauschal verdammt noch unkritisch übernommen werden, und eine eigenständige, dialogfähige exegetische Fundierung.

Der letzte Tag war zum größten Teil ausgefüllt mit den vier Arbeitsgruppen

"Die Kirche und Israel",

"Die Frauen im kirchlichen Amt"

"Evangelikale und Römischer Katholizismus" sowie "Gemeindegewachstum".

Der Berichterstatter nahm an dem letzteren Workshop "Churchgrowth and Ecclesiology"

teil, der von T.J.W. Kunst vom Niederländischen Institut für Gemeindegewachstum geleitet wurde.

In seinem einführenden Referat gab er einen knappen Überblick über die Definition von "Gemeindegewachstum", die historische Entwicklung der "Church Growth Movement" (CGM) und des American Institute for Church Growth, und das Hauptinteresse der CGM (am numerischen Wachstum). Er stellte die Notwendigkeit theologischer Arbeit zum Thema "Gemeindegewachstum" fest, die noch ganz in den Anfängen stecke.

Die Hauptthese des Referenten war, *daß eine Lehre von der Kirche der Frage nach dem Gemeindegewachstum große Aufmerksamkeit schenken sollte, da Ekklesiologie und "Gemeindegewachstum" untrennbar verbunden seien.*

An drei ausgewählten Beispielen zeigte er, wie Grundthesen der CGM mit neueren Entwicklungen der Ekklesiologie korrespondierten:

- bei Hendrik Kraemers Betonung der Rolle des Laien in der Kirche,
- in Jürgen Moltmanns "Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes" und seinem Nachdruck auf der Bedeutung der Charismen,
- in Hendrikus Berkhofs Aufzählung der (erweiterten) *notae ecclesiae*, zu denen auch das Wachsen der Kirche gehöre. Trotz dieser Beispiele sei es verwunderlich, daß in den meisten Ekklesiologien das Element des Gemeindegewachstums fehle. Um so wichtiger schien es, nach den biblischen Grundlagen des Gemeindegewachstums zu fragen. Kunst konnte dies in diesem Rahmen notgedrungen nur sehr andeutungsweise tun.

Hier liegt ein weites Feld künftiger theologischer Forschung: so wäre umfassender nach möglichen Bezügen auf das Gemeindegewachstum in der systematisch-theologischen Literatur zu fragen (Kunst erwähnte leider den bemerkenswerten §67 in Karl Barths KD IV/2 über "Das Wachstum der Gemeinde" nicht. Barth zeigt, wie so oft, eine erstaunliche sachliche Entsprechung zum exegetischen Sachverhalt, etwa darin, daß er nicht - wie so oft geschehen - den Aspekt des numerischen Wachstums vernachlässigt. Auch die exegetischen Grundlagen müßten präziser und umfassender erarbeitet werden, als es meist in der Gemeindegewachstumsliteratur ge-

schieht (hier könnte man sich etwa an die wichtigste wissenschaftliche Arbeit über das Wachstum in der Apg. anschließen, die von einem der Teilnehmer an der GEET-Tagung, Dr. A. Noordegraaf, verfaßt wurde. Es ist dringend zu wünschen, daß eine gründliche Erforschung der Fragen des Gemeindegewachstums in Europa Fuß faßt. Weitgehend wird in der deutschen Theologie die amerikanische Wachstumsforschung, sofern man sie überhaupt zur Kenntnis nimmt, arrogant abgetan oder verzeichnet (woran allerdings auch manche kurzschlüssig erfolgsorientierte Äußerungen nicht unerschuldig sind.)

Das Abschlußreferat hielt der Vorsitzende der GEET, Prof. Dr. Klaas Runia, Kampen, zum Thema
"The Renewal of the Church".

Mit eindrucksvollen Vergleichen schilderte er den starken Niedergang von Gottesdienstbesuch und Kirchenmitgliedschaft in Westeuropa. Im Gegensatz zu den Menschen in Afrika und Asien werde die christliche Botschaft nicht als etwas Neues erfahren, sondern die Leute bei uns schienen gegen das Evangelium geimpft, immunisiert zu sein. Eine Antwort darauf war in den 60iger und 70iger Jahren der theologische Ruf nach einer "Kirche für die Welt", die ihre Tagesordnung von der säkularen Welt bestimmen lassen müsse. Aber trotz wertvoller Einsichten, habe diese Richtung den Niedergang der Kirche nicht aufhalten können, im Gegenteil. Notwendig sei eine völlige Erneuerung der Kirche aus dem Heiligen Geist, der uns im Gegensatz zum Werk des Sohnes ganz aktiv in sein Werk einbeziehe und doch die Initiative behalte.

Dabei sollte man kein Nacheinander von persönlicher und kirchlicher Erneuerung konstruieren, als zöge das eine das andere "automatisch" nach sich; beides bedinge sich gegenseitig. Eine weitere falsche Alternative müsse entlarvt werden: zu beten und alles von Gott zu erwarten, bedeute nicht Untätigkeit, vielmehr müsse unser Warten auf Gott biblisch geprägt sein: "as the eyes of a servant look unto the hand of their masters ... so our eyes wait upon the Lord our God" (Visser't Hooft). Zur Veranschaulichung nannte Runia altbewährte Schritte in neuer Dringlichkeit und Aktualität:

- die Umkehr (von der die Sendschreiben der Offb., die zur Umkehr rufen, achtmal sprechen!),
- daß wir eine betende Gemeinde werden (worum uns die erste Kirche nach der Apg. ein unüberholbares Vorbild ist),

- daß im Gottesdienst wieder etwas geschieht, was nur möglich sein wird, wenn "both the congregation and the minister are fired by the Spirit",
- daß auch die Predigt wieder mit der Kraft des Heiligen Geistes erfüllt werde, was in der Geschichte das Herzstück jeder Erweckung gewesen sei,
- daß unsere Gemeinden wirkliche koinonia sind, in der Platz für alle ist und einer für den anderen sorgt,
- daß wir "charismatische" Gemeinden werden, in denen man nicht nur um die Gaben des Geistes weiß, sondern sie auch gebraucht zum Gemeindeaufbau,
- daß auch die Träger besonderer Ämter oder Funktionen sich erneuern lassen durch den Geist,
- eine Erneuerung der Theologie, die nicht nur Schriftgemäßheit, sondern auch Kontextualität bedeute,
- neue Strukturen, die einer Gemeinde nicht übergestülpt, sondern durch die geistliche Erneuerung unvermeidlich werden,
- der Zweck der Erneuerung gehe weit über unser persönliches Leben hinaus: wird sollen missionarische und diakonische Gemeinden werden in Analogie zu den Gemeinden der ersten Jahrhunderte, deren unglaubliche Ausbreitung vor allem durch die Verbindung von "Mundpropaganda" in jedem Lebensbereich und einzigartigen Taten der Barmherzigkeit zu erklären sei.
- Der Heilige Geist wolle nicht nur die Erneuerung der lokalen Gemeinden, sondern auch ganzer Denominationen, so daß sogar alte Strukturen den Zwecken des Geistes dienen könnten. Ein erstaunliches Beispiel seien die Veränderungen in der röm. kath. Kirche, die vor einigen Jahrzehnten noch für unmöglich gehalten wurden, und die charismatische Erneuerung, die in der Röm. Kirche weit auffälliger sei als in den meisten protestantischen Kirchen.
- Aber selbst Denominationen seien nicht das letzte Wort.

Sehr bemerkenswert war das abgewogene Urteil des Präsidenten der GEET über den Weltrat der Kirchen: er könne in ihm nicht einfach das Musterbeispiel für den Abfall und den Tempel des Antichristen sehen, sondern er habe zweifellos wichtige Aspekte der biblischen Lehre über Einheit und Erneuerung der Kirche ans Licht gebracht. Andererseits seien Erneuerung und Einheit nicht möglich ohne Gehorsam gegen das Wort Gottes. Das sei eine der größten Schwächen des WCC, daß er niemals vor jenen Lehren gewarnt habe, die im Widerspruch zur Basis

der Kirche stehen, sondern immer für die letzte theologische Mode und fast jede Genitivtheologie unter der Sonne offen gewesen sei.

- Schließlich sei wahre Erneuerung nur durch Wort und Geist, und zwar in ihrer machtvollen Einheit möglich. Runia schloß mit den großen Bildern der Erneuerung aus Ez. 37 und 47 und der ermutigenden Verheißung: "Renewal often starts on a very small scale, but owing to the Spirit it has its own inherent, multiplying power."

Dieses bewegende Schlußreferat machte noch einmal deutlich, daß der evangelikale Beitrag zu einer Lehre von der Kirche nicht primär rechthaberische Orthodoxie, sondern Erneuerung aus den unerschöpflichen Quellen des Wortes und Heiligen Geistes ist und jede nicht biblisch begründete Ekklesiologie, so fortschrittlich sie sich auch geben mag, dagegen veraltet und fruchtlos erscheinen muß.

Nicht unerwähnt bleiben dürfen auch die morgendlichen *Bibelarbeiten* von Dr. John Stott, der immer noch zu den eindrucklichsten Persönlichkeiten der evangelikalen Bewegung gehört.

Die Sicherheit des biblisch-theologischen Urteils, die klaren und einprägsamen Gliederungen, die anschaulichen Beispiele und prägnanten Formulierungen ließen die Bibelauslegungen zu Joh. 17, Apg. 2,37-47 und 1.Thess. 1,1-10 für manche zum Höhepunkt der Tagung werden.

Insgesamt war es eine anregende Konferenz zu einem brisanten Thema, die aber nicht alle ihre Möglichkeiten nutzte. Vielleicht wären manche Beiträge ergiebiger, von höherem Niveau und profilierter ausgefallen, wenn man nicht unter sich geblieben wäre, sondern bewußt auch Referenten anderer theologischer Prägung eingeladen hätte, an denen man in Rezeption und Widerspruch den spezifisch evangelikalen Beitrag zur Ekklesiologie deutlicher hätte herausarbeiten können.

Bemerkungen zur Situation des Faches Kirchengeschichte im Rahmen der evangelikal- theologischen Ausbildung in Indonesien.

Klaus Wetzel

Der indonesische Protestantismus zeigt ein vielgestaltiges Bild. Allein der Almanach der Indonesischen Kirchengemeinschaft (früher: Indonesischer Kirchenrat) verzeichnet 55 Mitgliedskirchen,¹ viele reformierten und lutherischen Herkommens. Neben diesen Kirchen, die sich zur ökumenischen Bewegung halten, stehen die Kirchen der Indonesischen Evangelikalen Gemeinschaft (Persekutuan Injili Indonesia), des Baptistischen Kirchenbundes Indonesiens (Gabungan Gereja Baptis Indonesia) und die Kirchen des Rates der Pfingstkirchen (Dewan Pantekosta),² wobei es verschiedentlich Überschneidungen und Doppelmitgliedschaften gibt. Entsprechend zur Schwerpunktbildung des indonesischen Protestantismus in mehreren Bewegungen zeigt auch die protestantische theologische Ausbildung kein einheitliches Bild. Neben Hochschulen, die unter der Trägerschaft von Mitgliedskirchen der Indonesischen Kirchengemeinschaft (PGI) stehen,³ gibt es sowohl Seminare, die von

1 Almanak Kristen Indonesia 1986. Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (Almanach der Protestanten Indonesiens. Indonesische Kirchengemeinschaft), Jakarta 1986. Liste der Kirchen S. 36-66, statistische Tabelle neben S. 14. Im Indonesischen steht die Bezeichnung "Kristen" für "Protestanten", die römisch-katholische Konfession wird mit "Katolik" bezeichnet.

2 S. das Verzeichnis der protestantischen Kirchen Indonesiens mit Angaben der Mitgliedschaft bzw. Zugehörigkeit in: Peta Kehidupan dan Pelayanan Umat Kristen di Indonesia (Darstellung von Leben und Dienst der protestantischen Glaubensgemeinschaft in Indonesien), Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat (Kristen) Protestan, Jakarta 1981.

3 So die Sekolah Tinggi Theologia (STT) in Jakarta (Theologische Hochschule, früher: Hoogere Theologische School in Bogor), s. Th. Müller-Krüger, Artikel Indonesien IV. Missions- und Kirchengeschichte, in: RGG3 III, Tübingen 1959, Sp. 735; Chris Hartono, Gerakan Ekumenis di Indonesia (Ökumenische Bewegung in Indonesien), Yogyakarta 1984, S. 42, 43; vgl. R. Soedarmo, Tempat Sekolah Tinggi Theologia Djakarta di Geredja2 di Indonesia (Die Stellung der Theologischen Hochschule Jakarta in den Kirchen in Indonesien), in: J.L.Ch. Abineno, Oikumene, Geredja dan Masyarakat di Indonesia

anderen, evangelikalen, baptistischen oder pfingstlichen Kirchen getragen werden, als auch solche interdenominationellen Charakters.⁴

Die Situation der evangelikalen theologischen Ausbildung in Indonesien wie in Asien überhaupt ist gekennzeichnet durch das rasche zahlenmäßige Wachstum der evangelikalen Bewegung in Asien einerseits⁵ und andererseits vom Mangel an theologischen Ausbildungsstätten, vor allem solcher, die Dozenten der Theologie ausbilden können. Bezeichnend hierfür ist der Tatbestand, daß es in Asien gegenwärtig nur sieben protestantische theologische Ausbildungsstätten gibt, die den theologischen Dokortitel verleihen.⁶

Bedingt durch den Mangel an Ausbildungsplätzen ist nicht nur der Mangel an Pfarrern und anderen theologischen Mitarbeitern, sondern vor allem auch der Mangel an theologisch qualifizierten Dozenten. Während die Fortsetzung der theologischen Ausbildung einheimischer Dozenten

(Ökumene, Kirche und Gesellschaft in Indonesien), Festschrift T.S.G. Mulia, Djakarta 1965, S. 47-51. Ebenso die Nommensen-Universität der HKBP (Christlich-protestantische Batakirche) mit ihrer Theologischen Fakultät in Pematang Siantar s. Walter Lempp, Suatu Survey Mengenai Gereja-gereja di Sumatra Utara (Eine Untersuchung über die Kirchen in Nordsumatra) Benih yang Tumbuh XII, Jakarta 1976, S. 170-180, Abschnitt Perguruan Tinggi (Departemen Yayasan Universitas HKBP Nommensen).

- 4 Unter den im 1988 Directory of Theological Schools in Asia, Asia Theological Association (ATA) Taichung 1988, auf S. 41-43 verzeichneten 19 Theologischen Seminaren in Indonesien sind sieben als interdenominationell bezeichnet. Evangelikale Theologische Arbeitsgemeinschaften gibt es in acht asiatischen Ländern, darunter in Indonesien. Vgl. Bong Rin Ro, A Goal of ATA: Strengthen ETS. Eight Developing Evangelical Theological Societies (ETS) in Asia, in: Asia Theological News, Vol 15:1 Jan.-March 1989, S. 2-3.
- 5 Während es im Jahr 1900 in Asien 1,3 Millionen evangelikale Christen gab (s. David Barrett, World Christian Encyclopedia, Oxford 1982, Global Table 23 unter "East Asia" S. 782 und unter "South Asia" S. 785), wird ihre Zahl für das Jahr 1985 mit 71,7 Millionen evangelikalen Christen in Asien angegeben (Patrick Johnstone, Operation World, Bromley 1986, 4. Aufl. S. 50 und Evangelikale in den Staaten des asiatischen Teils des Nahen Ostens, S. 68, 69).
- 6 "Von den internationalen Studienprogrammen der ökumenischen S.E.A.G.S.T. und der evangelikalen A.G.S.T. abgesehen, wird der Dr. theol. nur von sieben protestantischen Hochschulen in Asien angeboten." Es handelt sich um drei Hochschulen in Japan und jeweils zwei Hochschulen in Süd-Korea und in Indien. Eckhard Schnabel, Evangelikale Theologie in Asien: Ein Portrait der Asia Theological Association, in: em (Evangelikale Missiologie) 2/1988, S. 21-26, Zitat S. 23; vgl. Anm. 18.

im Ausland und die Lehrtätigkeit ausländischer Dozenten hier aushelfen können und müssen, sollte doch ein Schwergewicht auf der Ausbildung asiatischer theologischer Dozenten in Asien gelegt werden. Die Ausbildung theologischer Dozenten im Land ist ein wichtiges Ziel des Ausbaus der theologischen Ausbildung in vielen asiatischen Ländern.

Geistliche Aufbrüche und Erweckungsbewegungen bedürfen einer theologischen "Infrastruktur", um langfristig nicht zu verflachen oder in ein geistlich-theologisch falsches Fahrwasser zu kommen. Philipp Jakob Speners *Pia Desideria* enthalten nicht ohne Grund einen ausführlichen Verbesserungsvorschlag über die Reform des Theologiestudiums,⁷ und August Hermann Francke ist ja nicht nur der Vater des Halleschen Waisenhauses, sondern vor allem ein Pionier der theologischen Ausbildung an der Universität.⁸ Ohne gesunde theologische Basis kann auch die Kirche nicht geistlich gesund sein. Neben der Ausbildung von Mitarbeitern ist auch die Bereitstellung von theologischer Literatur in der Landessprache zunehmend eine wichtige Aufgabe, sei es durch Übersetzung wichtiger fremdsprachiger Standardwerke, sei es vor allem aber durch die Veröffentlichung theologischer Arbeiten wie Lehrbücher, Monographien und Zeitschriftenartikel. Hier steht die evangelikale Bewegung vor einer besonderen Herausforderung. Pietismus und evangelikale Bewegung sind ja stark an der Praxis orientiert,⁹ so ist es verständlich, daß dabei die wissenschaftliche Arbeit, die ja meist Bibliotheks- und Schreibtischarbeit ist, oft als eher weniger wichtig angesehen wird. Je höher aber das Niveau der evangelikalen theologischen Ausbildung wird, desto mehr wächst auch der Bedarf an geeigneter theologischer Literatur. Dabei ist nicht nur allein der Mangel an theologischer

7 Vgl. die Bedeutung der Reform des theologischen Studiums in Speners *Pia Desideria*. Philipp Jacob Spener, *Umkehr in die Zukunft, Reformprogramm des Pietismus Pia Desideria*, Gießen 1975, 2. Aufl. S. 68-77; vgl. die Ausgabe als Quellenschrift, Philipp Jacob Spener, *Pia Desideria*, Hg. Kurt Aland, Berlin 1964, 3. Aufl.

8 Vgl. etwa Franckes Schriften *Timotheus Zum Fürbilde Allen Theologiae Studiosis dargestellt* (1695), in: August Hermann Francke, *Werke in Auswahl*, hg. v. Erhard Peschke, Berlin 1969, S. 156ff und *Idea Studiosi Theologiae, oder Abbildung eines der Theologie beflissenen / wie derselbe sich zum Gebrauch und Dienst des HErren und zu allem guten Werck gehöriger Maassen bereitet* (1712), in: *Werke in Auswahl*, S. 173ff.

9 Zu "Praxis Pietatis" s. Spener, *Umkehr a.a.O.*, S. 38, 61. *Theologie als ein "habitus practicus"*, S. 69.

Literatur ein Problem, sondern auch die theologische Ausrichtung der schon vorhandenen Literatur.

Als Beispiel sei das Fach Kirchengeschichte herausgegriffen. Das Fach Kirchengeschichte nimmt in den Ausbildungsgängen indonesischer evangelikaler theologischer Ausbildungsstätten, die einen Abschluß auf Hochschulniveau anbieten,¹⁰ noch keine klare Stellung ein. Während das Fach Allgemeine Kirchengeschichte im Ausbildungsgang des Seminari Alkitab Asia Tenggara (SAAT, Südostasiatisches Bibelseminar) in Malang mit drei Vorlesungen und sechs Kreditpunkten im Bereich Theologia Praktika (Praktische Theologie) eingeordnet ist,¹¹ ordnet das Seminari Alkitab Trinitas Indonesia (Bibelseminar Trinitas Indonesien) in Karanglo-Malang die Allgemeine Kirchengeschichte mit zwei Vorlesungen und vier Kreditpunkten dem Bereich Pengetahuan Umum (Allgemeinbildung) zu.¹² Demgegenüber ist im Kurrikulum des Institut Injil Indonesia (Indonesisches Bibelinstitut) in Batu die Theologia Historika (Historische Theologie) eine eigenständige Fachrichtung - wenn auch die kleinste -, der die drei Vorlesungen Allgemeine Kirchengeschichte mit zusammen sechs Kreditpunkten und die Vorlesung Asia-

-
- 10 Es handelt sich bei den im folgenden genannten Beispielen jeweils um den Studiengang mit Abschluß "Sarjana Theologia", der einem indonesischen Hochschulabschluß entspricht, und zwar Stratum-1 (S-1). (Zum Vergleich: der Bachelor entspricht S-O, verschiedene Magistertitel M Div, MTh S-2 und der Dr. theol. Th D entspricht S-3).
 - 11 Die Angaben über die Kurrikula nach der Materialbeigabe zur maschinenschriftlich vorliegenden Examensarbeit Sia Kok Sin, Relasi Teologia Biblika dan Theologia Sistematika serta Relevansinya bagi Studi Mahasiswa Teologia (Das Verhältnis von biblischer Theologie und Systematischer Theologie und seine Bedeutung für das Theologiestudium), Batu 1989. Die gesamte Ausbildung zum Sarjana Theologia umfaßt 180 Kreditpunkte; neben der Allgemeinen Kirchengeschichte wird noch "Sejarah Perkembangan Gerakan Kristen (Geschichte der Entwicklung der protestantischen Bewegungen) gelesen mit drei Kreditpunkten in der Fachrichtung Missiologie. Vgl. auch 1988 Directory S. 43.
 - 12 Quelle wie Anm. 11. Der Ausbildungsgang umfaßt 154 Kreditpunkte, wobei im Bereich "Theologie" noch eine Vorlesung "Sejarah Theologia" (Theologiegeschichte) gegeben wird mit zwei Kreditpunkten.

tische und Indonesische Kirchengeschichte mit zwei Kreditpunkten zugeordnet sind.¹³

An kirchengeschichtlichen Lehrbüchern und Standardwerken liegen einige Darstellungen der Allgemeinen, der Asiatischen und der Indonesischen Kirchengeschichte in indonesischer Sprache vor.

Die im Jahr 1950 zum ersten Mal erschienene Sejarah Gereja (Kirchengeschichte) von H. Berkhof und I.H. Enklaar liegt inzwischen in sechster Auflage vor.¹⁴ Zwischen der vierten (1967) und der fünften Auflage (1986) liegen 19 Jahre.¹⁵ Bei der Neuausgabe mußte die Orthographie den neuen Rechtschreibregeln angepaßt werden.¹⁶ Von diesem Werk erschien 1955 eine Kurzfassung.¹⁷

Das andere wichtige Lehrbuch der Kirchengeschichte von protestantischer Seite ist "Harta dalam Bejana" (Schatz im [irdenen] Gefäß, nach 2. Kor 4,7) von Thomas van den End, das 1986 in vierter Auflage erschienen ist.¹⁸

Ebenso wie diese verbreiteten Lehrbücher der Allgemeinen Kirchengeschichte sind auch die wichtigsten Darstellungen der indonesischen Kirchengeschichte von protestantischer Seite von ausländischen Theologen verfaßt.

-
- 13 Quelle wie Anm. 11. Der Ausbildungsgang zum Sarjana Theologia umfaßt 156 Kreditpunkte. In der Fachrichtung Missiologie wird die Vorlesung "Sejarah Gerakan Misi Modern" (Geschichte der modernen Missionsbewegung) gegeben mit zwei Kreditpunkten. Vgl. auch 1988 Directory S. 41; Dieter Kuhl, Prinzipien der theologischen Ausbildung am Institut Injil Indonesia in Batu (Indonesien), in: Jahrbuch Evangelische Mission, Hamburg 1985, S. 83-93.
 - 14 H. Berkhof, Sejarah Gereja Disadur untuk Indonesia oleh I.H. Enklaar (Kirchengeschichte. Für Indonesien bearbeitet von I.H. Enklaar), Jakarta 1987, 6. Aufl.
 - 15 H. Berkhof/I.H. Enklaar, Sedjarah Geredja (Kirchengeschichte), Djakarta 1967, 4. Aufl. Hier S. IV die Auflagen verzeichnet: 1. Aufl. 1950, 2. Aufl. 1956, 3. Aufl. 1962, 4. Aufl. 1967. In der Ausgabe von 1987 (s. Anm. 14) S. IV: 5. Aufl. 1986, 6. Aufl. 1987.
 - 16 Im Jahr 1972 wurde in Indonesien eine neue Rechtschreibung offiziell eingeführt. S. Otto Karow, Irene Hilgers-Hesse, Indonesisch-Deutsches Wörterbuch, Wiesbaden 1986, 3. Aufl. S. VI, Vorwort zur 2. Aufl. Von daher erklären sich zwei verschiedene Schreibweisen, etwa "Djakarta" (alt) und "Jakarta" (neu).
 - 17 I.H. Enklaar, Sedjarah Geredja Ringkas (Kurzfassete Kirchengeschichte), Djakarta 1955.
 - 18 Thomas van den End, Harta dalam Bejana. Sejarah Gereja Ringkas (Schatz im Gefäß. Kurzfassete Kirchengeschichte), Jakarta 1986, 4. Aufl. Auflagen nach den Vorworten und der ersten Ausgabe: 1. Aufl. o.J., 2. Aufl. 1979/80, 3. Aufl. 1981/82, 4. Aufl. 1985/86.

Die Sedjarah Geredja di Indonesia (Kirchengeschichte in Indonesien) von Theodor Müller-Krüger ist auch in einer deutschen Ausgabe erschienen.¹⁹ Von Thomas van den Ends Ragi Carita - Sejarah Gereja di Indonesia erschien bisher der erste Band, der die Kirchengeschichte Indonesiens bis etwa 1860 behandelt.²⁰ Vom selben Autor stammt auch die Sejarah Gereja Asia (Kirchengeschichte Asiens), die 1981 zunächst in einer vervielfältigten Ausgabe erschien.²¹ Die zweite Auflage erschien gedruckt in neuer Aufmachung im Jahr 1988.²²

Neben den Darstellungen der Kirchengeschichte in Buchform gibt es auch solche, die als vervielfältigte Vorlesungsskripte für den internen Gebrauch einzelner theologischer Schulen Verwendung finden; zum Teil werden diese dann aber auch an anderen theologischen Schulen gebraucht.²³

Wichtige Informationen zur Geschichte verschiedener protestantischer Kirchen Indonesiens enthalten die Bände der Reihe "Benih yang Tumbuh" (Samenkorn, das aufgeht/wächst), von der bisher dreizehn Bände erschienen sind, die für gewöhnlich eine bestimmte protestantische Kirche behandeln, z.T. aber auch eine Gruppe von Kirchen zum Thema haben.²⁴

Die von der Indonesischen Kirchengemeinschaft (PGI) jeweils in Verbindung mit der betreffenden Kirche herausgegebene Reihe be-

-
- 19 Theodor Müller-Krüger, Sedjarah Geredja di Indonesia, Djakarta 1966, 2. Aufl.
 - 20 Thomas van den End, Ragi Carita. Sejarah Gereja di Indonesia 1 th 1500 - 1860 an (Das Wichtigste aus der Geschichte; wörtlich: die Hefe der Erzählung. Kirchengeschichte in Indonesien 1, von 1500 bis in die 1860er Jahre), Jakarta 1985, 2. Aufl.; 1. Aufl. 1980.
 - 21 Thomas van den End, Sejarah Gereja Asia (Kirchengeschichte Asiens), Yogyakarta 1981.
 - 22 Thomas van den End, Sejarah Gereja Asia, Yogyakarta 1988.
 - 23 Dietrich Kuhl, Sejarah Gereja I-III, Batu 1981ff, vervielfältigt, Indonesisches Bibelinstitut in Batu. Peter Wongso, Sejarah Gereja, Malang o.J., vervielfältigt, Südostasiatisches Bibelseminar, Malang.
 - 24 Die Bände der Reihe Benih yang Tumbuh werden in Jakarta herausgegeben. Im einzelnen sind folgende Kirchen behandelt: I Gereja Kristen Indonesia Jawa Tengah (Indonesische christliche Kirchen in Mitteljava) 1973; II Gereja Kristen Pasundan (Christliche Pasundan Kirche) 1974; III Gereja Kristen Jawa

schränkt sich bisher auf Kirchen, die der Indonesischen Kirchengemeinschaft angehören.²⁵

Eine entsprechende Aufarbeitung der Geschichte der evangelikalen und pfingstlichen Kirchen fehlt bisher, wenn es auch für einzelne Kirchen schon eine Darstellung ihrer Kirchengeschichte gibt.²⁶

Ein Schwerpunktthema indonesischer Kirchengeschichtsschreibung ist die Geschichte der ökumenischen Bewegung in Indonesien. Die 1975 und 1976 erschienene Bibliographie der Religionswissenschaft und Christlichen Theologie von J.A.B. Jongeneel verzeichnet unter der Rubrik "Ökumenische Bewegung in Indonesien" 19 Werke,²⁷ außerdem noch eine ganze Reihe von Veröffentlichungen des Indonesischen Kirchenrates (DGI, heute: Indonesische Kirchengemeinschaft PGI).²⁸ Die Darstellung "Gerakan Ekumenis di Indonesia" (Ökumenische Bewe-

Tengah (Christliche Kirche Mitteljavas) 1975; IV GBKP, Gereja Batak Karo Protestan (Protestantische Karo Batak Kirche) 1976; V Gereja Injili di Tanah Jawa (Evangelische Kirche in Java) 1973; VI Gereja Toraja Rantepao (Christliche Toraja Kirche), 1975; VII GKJW, Gereja Kristen Jawi Wetan (Christliche Kirche Ostjavas); VIII Gereja Kristen Irian Jaya (Christliche Kirche Irian Jayas o.J.; IX GMIH, Gereja Masehi Injili Halmahera (Evangelisch Christliche Kirche Halmaheras), 1976; X Gereja Protestan di Sulawesi Tenggara (Protestantische Kirche in Südostsulawesi), 1976; XI Gereja Masehi Injili Timor (Evangelisch Christliche Kirche Timors), 1976; XII Gereja-gereja di Sumatra Utara (Die Kirchen in Nordsumatra), 1976; XIII Banua Niha Keriso Protestan di Nias (Christlich Protestantische Kirche von Nias), 1983.

25 Eine Ausnahme stellt der Band XII über die Kirchen in Nordsumatra dar, in dem auch andere Kirchen behandelt werden.

26 Lawrence M. Yoder, Tunas Kecil - Sejarah Gereja Kristen Muria Indonesia (Kleiner Sproß - Geschichte der Christlichen Muria Kirche Indonesiens), Semarang 1980, etwa stellt die Geschichte der mennonitischen Christlichen Muria Kirche Indonesiens dar; auch auf der Ebene von Examensarbeiten wird inzwischen die Kirchengeschichte einzelner nicht der Indonesischen Kirchengeschichte angehörender Kirchen dargestellt, z.B. Francis Chandra, Gereja Kristus Tuhan (Kirche des Herrn Christus), Batu 1988, maschinenschriftlich.

27 J.A.B. Jongeneel, Bibliografi Ilmu Agama dan Theologia Kristen dalam Bahasa Indonesia (Bibliographie der Religionswissenschaft und Christlichen Theologie in Indonesischer Sprache, Band 1, Jakarta 1975, Band 2, Jakarta 1976. Gerakan Oikumene di Indonesia (Ökumenische Bewegung in Indonesien), Band 1, S. 163, 164.

28 Jongeneel, Bibliographie, Bd. 1, a.a.O. Dewan Geredja di Indonesia (Der Indonesische Kirchenrat), S. 175-178.

gung in Indonesien) von Chris Hartono orientiert sich an der geschichtlichen Abfolge.²⁹ Der Titel des Berichtsbandes der theologischen Konsultation in Sukubumi vom 15. bis 19. Januar 1982 enthält das Stichwort "Geschichte": "Memasuki Sejarah Bersama" (Eintritt in die gemeinsame Geschichte).³⁰ Auch der Almanak Kristen Indonesia von 1986 enthält eine kurze Geschichte des Indonesischen Kirchenrates (DGI) bzw. der Indonesischen Kirchengemeinschaft (PGI).³¹

Auch verschiedene Darstellungen der Wirksamkeit wichtiger Persönlichkeiten der allgemeinen wie der indonesischen Kirchengeschichte liegen in indonesischer Sprache vor, so etwa die 1986 in vierter Auflage erschienene Biographie Martin Luthers von W.J. Kooiman, bei der es sich um eine Übersetzung handelt.³² Auch eine Biographie Johannes Calvins liegt in indonesischer Sprache vor, wie sie auch das Vorwort des vorgenannten Werkes nennt.³³ "Die kirchengeschichtliche Literatur in indonesischer Sprache ist noch nicht besonders umfangreich. So gibt es unter anderem noch keine Biographien kirchengeschichtlicher Persönlichkeiten früherer Epochen, außer derjenigen Calvins. Aus diesem Grund ist es sehr erfreulich, daß dieses Buch (d.i. Kooiman, Martin Luther) ins Indonesische übersetzt wurde und jetzt erscheinen kann."³⁴

-
- 29 Chris Hartono, Gerakan Ekumenis di Indonesia (Ökumenische Bewegung in Indonesien), Yogyakarta 1984.
- 30 Memasuki Sejarah Bersama. Laporan Konsultasi Teologi Sukabumi, 15-19 Januari 1982, (Eintritt in die gemeinsame Geschichte. Bericht der theologischen Konsultation Sukabumi, 15. bis 19. Januar 1982), Jakarta 1982, S. 45-60.
- 31 Almanak Kristen Indonesia 1986, a.a.O., S. 15-35.
- 32 W.J. Kooiman, Martin Luther - Doktor dalam Kitab Suci Reformator Gereja (Martin Luther - Doktor der Heiligen Schrift Reformator der Kirche), Jakarta 1986, 4. Aufl.
- 33 W.F. Dankbaar, Calvin, Djalan hidup dan karjanja, Jakarta 1967 (Angabe in "Beberapa" Buku dalam Bahasa Indonesia yang Dapat Beerguna buat Mendalami Sejarah Gereja (Einige Bücher in indonesischer Sprache, die nützlich sind, um die kirchengeschichtlichen Kenntnisse zu vertiefen), bibliographischer Anhang in van den End, Barta 1986, 4. Aufl. S. 378-381, Angabe S. 378.
- 34 Kooiman, Martin Luther, Kata Pengantar (Vorwort) von Thomas van den End, S. 5 ("Kepustakaan Sejarah Gereja dalam bahasa Indonesia masih kurang luas. Belum ada, antara lain, biografi (riwayat hidup) tokoh2 Gereja masa lampau, selain dari pada Calvin (Dankbaar, Calvin, jalan hidup dan karyanya). Dari sebab itu adalah sangat menyenangkan bahwa buku ini dapat diterjemahkan dan diterbitkan dalam bahasa Indonesia.")

Auch einzelne Biographien von William Carey,³⁵ Hudson Taylor,³⁶ Joseph Kam³⁷ und Ludwig Ingwer Nommensen.³⁸

Weitere Hilfsmittel sind eine Sammlung kurzer biographischer Skizzen von 98 Persönlichkeiten der Kirchengeschichte³⁹ und eine kurze Einführung in das Studium der Kirchengeschichte.⁴⁰

Der Pietismus erscheint in der indonesischen theologischen Literatur bisher kaum als eigenständiges Thema. Umso einflußreicher ist die Darstellung der Geschichte des Pietismus in Europa und seines Einflusses in Indonesien von Chris Hartono, die 1974 erschien.⁴¹

-
- 35 W.B. Davis, William Carey, Bapak Misi-misi Modern (William Carey, Vater der modernen Missionen), Surabaya o.J. nach van den End, Harta, S. 380 (vgl. Anm. 33).
- 36 A.D. Susilaradeya-Sumakno, Kupatuhu perintah Tuhan Riwayat Hidup Hudson Taylor, jilid I (Ich habe den Auftrag des Herrn erfüllt. Der Lebenslauf Hudson Taylors, Bd. 1), Jakarta o.J., nach van den End, Harta, S. 380 (vgl. Anm. 33).
- 37 I.H. Enklaar, Joseph Kam "Rasul Maluku" (Joseph Kam "Apostel der Molukken"), Jakarta 1980.
- 38 J.T. Nommensen, Ompu i Dr. Ingwer Ludwig Nommensen, Jakarta 1974, nach van den End, Harta, S. 379 (vgl. Anm. 33).
- 39 F.D. Wellem, Riwayat Hidup Singkat Tokoh-tokoh dalem Sejarah Gereja (Kurzgefaßte Lebensläufe von Persönlichkeiten der Kirchengeschichte), Jakarta 1987. Vgl. auch A.a. Sitompul, Perintis Kekristenan di Sumatra Bagian Utara (Pioniere des Christentums in Nordsumatra), Jakarta 1986, und Tsang To Hang, Sejarah Perintis Penginjilan di Bali (Geschichte der Anfänge der Verkündigung des Evangeliums in Bali), Jakarta 1979.
- 40 Christian de Jonge, Pembimbing ke dalam Sejarah Gereja (Einleitung in die Kirchengeschichte), Jakarta 1986.
- 41 Chris Hartono, Pietismus di Eropa dan Pengaruhnya di Indonesia (Der Pietismus in Europa und sein Einfluß in Indonesien), Jakarta 1974.

Chris Hartono sieht auch im ursprünglichen - spenerschen - Ansatz des Pietismus die Gefahr des Separatismus und bezeichnet den Pietismus als eine Gefahr für die Kirche.⁴² Bemerkenswert ist auch die Einordnung dieses Werkes in der Bibliographie von Jongeneel, in der es als einziges Werk unter der Rubrik "Abad Pencerahan" (Zeitalter der Aufklärung) genannt wird;⁴³ eine eigene Rubrik "Pietismus" gibt es nicht.

Kirchengeschichtliche Forschungsarbeit aber auch kirchengeschichtlicher Unterricht haben ihre Grundlage in der Benutzung von Quellentexten.

Zwei wichtige Bekenntnisschriften der Reformation haben bis heute in Indonesien weite Verbreitung im katechetischen Unterricht, der Kleine Katechismus Martin Luthers und der Heidelberger Katechismus. Zwar ist der Kleine Katechismus vor allem in der Übersetzung in die Bataksprache in den lutherischen Kirchen Nordsumatras verbreitet,⁴⁴ aber es gibt auch eine indonesische (bzw. malaiische) Übersetzung von 1910.⁴⁵

Neben einer alten malaiischen Übersetzung des Heidelberger Katechismus aus dem Jahr 1625, "Pengajaran Agama Kristen" (Lehre der christ-

42 "Es ist offenbar, daß die ecclesiolae in ecclesia und die collegia pietatis direkt zu einer separatistischen Einstellung drängen. Die Pietisten halten es nicht für ausreichend, zusammenzukommen nur um das Wort zu hören und die Sakramente zu empfangen. Eine Auffassung wie diese führt zur Herausbildung einer sich von der kirchlichen Gemeinschaft absondernden Einstellung. Es ist offensichtlich, daß eine solche Einstellung eine Gefahr für die Kirche, d.h. den Leib Christi, darstellen kann und sie tatsächlich sehr bedroht." ("Kenyataan adanya ecclesiolae in ecclesia dan collegia pietatis justru mendorong sikap separatis. Kaum pietis berganggapan bahwa belumlah cukup, apabila berkumpul hanya untuk mendengarkan Firman dan menerima Sakramen. Anggapan semacam itu menjurus kepada pembentukan watak pengasingan diri dari persekutuan gerejani. Kenyataan semacam ini dapat dan sangat membahayakan gereja, tubuh Kristus"). Chris Hartono, *Pietisme a.a.O.*, S. 38,39.

43 Jongeneel, *Bibliografi*, Bd. 1, S. 149.

44 Andar Lumbantobing, *Luthers Einfluß auf die Kirchen Indonesiens*, in: H. Chr. Knuth/Chr. Krause (Hg.), *Hat Luther uns erreicht? Antworten aus fünf Kontinenten*, Hannover 1983, S. 40.

45 Jongeneel, *Bibliografi*, Bd. 2, S. 350. Obwohl nur "Katechismus" genannt, dürfte es sich bei der Seitenzahl von 41 Seiten um eine Übersetzung des Kleinen Katechismus handeln.

lichen Religion),⁴⁶ gibt es eine neue Übersetzung des Heidelberger Katechismus, die inzwischen die elfte Auflage erreicht hat.⁴⁷

Außer diesen für den katechetischen Gebrauch herausgegebenen Übersetzungen des Kleinen Katechismus und des Heidelberger Katechismus sind eine Reihe von Bekenntnisschriften der Reformationszeit in indonesischer Übersetzung zugänglich.

Vor allem ist hier das im Jahr 1986 abgeschlossene Projekt des Lembaga Komunikasi Sejahtera (LKS) in Verbindung mit dem Lutheran Literatur Team zu nennen, in dessen Verlauf das gesamte Konkordienbuch ins Indonesische übersetzt wurde.⁴⁸ Während nach der Einführung die Übersetzung aus dem lateinischen bzw. deutschen Originaltext erfolgte,⁴⁹ sind die Stichworte des ausführlichen Index in englischer Sprache angegeben, die näheren Erläuterungen in Indonesisch.⁵⁰

Schon vor dieser abschließenden Ausgabe waren der Große Katechismus,⁵¹ die Augsbургische Konfession⁵² und die Apologie der Augsbur-

46 Van den End, Ragi Carita 1, a.a.O., S. 108.

47 Pengajaran Agama Kristen (Katechismus Heidelberg), Unterricht in der Christlichen Religion (Der Heidelberger Katechismus), Jakarta 1975, 9. Aufl.11. Daneben gibt es auch eine Zusammenfassung des Heidelberger Katechismus: D. Bakker, Penghibur Sejati (Der wahre Tröster), Jakarta 1974, 5. Aufl. die auch in zahlreichen Auflagen erschienen ist.

48 S. Das Vorwort zur Ausgabe, Buku Konkordia (Konkordienbuch) Pematang Siantar 1986. Diese Ausgabe enthält die noch fehlenden Teile, die Schmalkaldischen Artikel und Melancthons Tractatus de potestate et primatu papae (Pasal-pasal Smalkalden; Rsalah mengenai Kuasa dan Kedudukan Paus). Zum Konkordienbuch vgl. Ernst Wolff, Artikel "Konkordienbuch" in RGG3 III, Tübingen 1959, Sp. 1776, 1777.

49 Buku Konkordia (1986), Sepatah Kata (Einführung) S. 3.

50 Der Index umfaßt 126 Seiten (S. 89-215).

51 Martin Luther, Katechismus Besar (Großer Katechismus), Lutheran Literatur Team 1980.

52 Konfesi Augsburg 1530 (Augsburgische Konfession 1530), Diterjemahkan oleh Team Gereja-gereja Sumatera Utara atas Kerjasama dengan Lutheran Church Australia (übersetzt von einem Team der Kirchen Nordsumatras in Zusammenarbeit mit der Lutherischen Kirche Australiens), Pematang Siantar 1979.

gischen Konfession⁵³ in indonesischer Übersetzung erschienen; der Ausgabe der Augsbургischen Konfession sind die Übersetzungen des Apostolikums, des Nicaenums und des Athanasianums beigegeben.⁵⁴

Eine Auswahlübersetzung der Institutio Christianae Religionis Johannes Calvins erschien im Jahr 1983 als erster Band einer geplanten Reihe "Sumber-sumber Sejarah Gereja" (Kirchengeschichtliche Quellen).⁵⁵

Diese Ausgabe ist durch einen kurzen Index in indonesischer Sprache erschlossen.⁵⁶

Auch die Schleithheimer Artikel (das Bekenntnis von Schlatt) liegen in einer indonesischen Übersetzung vor.⁵⁷

Während also wichtige Bekenntnisschriften der Reformationszeit in indonesischer Übersetzung zugänglich sind, fehlen bisher Übersetzungen anderer wichtiger Schriften der Reformationszeit wie etwa solche von Luthers bedeutenden Schriften des Jahres 1520.⁵⁸

Die anderen Epochen der Kirchengeschichte sind noch kaum mit Übersetzungen von Quellentexten ins Indonesische vertreten. Neben einer Übersetzung der Didache⁵⁹ gibt es eine Übersetzung von Bunyans Pilgerreise.⁶⁰

53 Apologi Konfessi Augsburg 1531 (Die Apologie der Augsbургischen Konfession), Diambil dari "The Book of Concord" (Th. G. Tappert, 1979) dan diterjemahkan oleh Tim Literatur LKS (Lembaga Komunikasi Sejahtera) atas Kerjasama dengan Lutheran Church of Australia (aus "The Book of Concord" (Th. G. Tappert, 1979) übersetzt vom Literatur Team der Gesellschaft Komunikasi Sejahtera in Zusammenarbeit mit der Lutherischen Kirche Australiens), Pematang Siantar 1983.

54 Konfesi Augsburg 1530, a.a.O., Apostolicum S. 66, Nicaenum S. 66, 67, Athanasianum S. 67-69.

55 Yohanes Calvin, Institutio Pengajaran Agama Kristen (Lehre der Christlichen Religion), Jakarta 1. Aufl. 1983, 2. Aufl. 1985. Über die geplante Reihe "Sumber-sumber Sejarah Gereja" (Kirchengeschichtliche Quellen) heißt es im Klappentext (4. Seite): "Seit 1950 ist eine große Zahl Bücher über Kirchengeschichte in indonesischer Sprache erschienen. Unter diesen gibt es auch einige Veröffentlichungen, die kirchengeschichtliche Quellen zum Inhalt haben. Diese Ausgaben betreffen allerdings normalerweise nur die neueste Kirchengeschichte - z.B. das Zweite Vatikanische Konzil. Aus diesem Grund hat das Komitee Christlicher Verleger (Badan Penerbit Kristen) "Gunung Mulia" in Angriff genommen, einen Platz für die Herausgabe kirchengeschichtlicher Quellen aus allen Epochen der Kirchengeschichte zu schaffen. Somit können die Christen Indonesiens selbst Quellenstudium betreiben und sind nicht weiter auf zeitgenössische Literatur zur Kirchengeschichte angewiesen." ("Sejak tahun 1950-an, sudah terbit sejumlah

Erst wieder für die neueste Zeit gibt es eine Reihe von Quellentexten in indonesischer Übersetzung. Auf römisch-katholischer Seite sind eine Reihe von päpstlichen Enzykliken seit Johannes XXIII. ins Indonesische übersetzt.⁶¹ Auf evangelischer Seite sind eine ganze Reihe von Synoden in Berichtsbänden dokumentiert sowie Kirchenordnungen veröffentlicht.⁶² Aus dem ökumenischen Bereich gibt es Berichtsbände großer Versammlungen.⁶³

besar buku mengenai sejarah Gereja dalam bahasa Indonesia. Di antaranya terdapat juga beberapa karangan yang berisi sumber-sumber sejarah Gereja. Akan tetapi biasanya terbitan-terbitan ini hanya menyangkut sejarah Gereja yang paling modern - umpamanya Konsili Vatikanum II. Oleh karena itu Badan Penerbit Kristen Gunung Mulia (BPK Gunung Mulia) berusaha supaya diciptakan wadah untuk menerbitkan sumber-sumber dari sepanjang sejarah Gereja. Dengan demikian, orang-orang Kristen die Indonesia dapat menggali sendiri sejarah itu dari sumber-sumber, dan tidak lagi tergantung pada karangan-karangan mengenai sejarah yang ditulis papa zaman kita sendiri").

- 56 Yohanes Calvin, Istitutio, a.a.O., S. 268-285.
- 57 Mesach Krisetya-A.G. Hoekema, Mesepakatan Persaudaraan Tentang Tujuh Pokok oleh Beberapa Anak Allah (Schleitheim Confession) (Bruderschaftliche Übereinstimmung einiger Kinder Gottes über sieben Punkte), o.O. o.J. nach van den End, Harta, S. 378 (vgl. Anm. 33).
- 58 Die von van den End angegebene Übersetzung, M. Luther, Kebebasan seorang Kristen (Freiheit eines Christenmenschen), Deli o.J. ist vom Umgang her (50 Seiten) evtl. nur eine Auswahl. Van den End, Harta, S. 378 (vgl. Anm. 33).
- 59 A. de Kuiper, Didache, Terjemahan dan Pembimbing ke dalam Kitab Didache (Übersetzung und Einführung in das Buch Didache), 1967, nach Jongeneel, Bibliografi Bd. 1, S. 146.
- 60 J. Bunyan, Perdjalanan Orang Mentjari Selamat (Reise eines Menschen, der das Heil sucht), Jakarta, 4. Aufl. o.J., nach Jongeneel, Bibliografi Bd. 1, S. 148.
- 61 Jongeneel, Bibliografi Bd. 1, S. 150-151. Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, S. 152-153.
- 62 Jongeneel, Bibliografi Bd. 1, S. 168-174.
- 63 Jongeneel, Bibliografi Bd. 1, S. 163-164. Vgl. auch die in der Bibliografi dari buku-buku dalam bahasa Indonesia tentang Missiologia (Bibliographie der Bücher in indonesischer Sprache über Missiologie) von A. Schipper, Knung Pandang 1974 (vervielfältigt) S. 6 genannten Bände T.B. Simatupang Dari Edinburgh ke Jakarta (von E. nach J.D 1974; Apa kata Uppsala (Was sagt Uppsala) offizieller Bericht, 1969.

Der Pietismus ist bisher noch nicht bei der Übersetzung von Quellentexten vertreten. Vor allem die Übersetzung von Philipp Jakob Speners *Pia Desideria*, - der Programmschrift des Pietismus, wäre ein wichtiges Desiderat.⁶⁴ Zum einen ist vieles aus den *Pia Desideria* auch heute noch aktuell - dies gilt auch gerade für Indonesien, erlauben doch die volk-kirchlichen Strukturen vieler oft schon jahrhundertealter indonesischer protestantischer Kirchen und die kontinentaleuropäisch bestimmte Missionsgeschichte⁶⁵ manche Anknüpfungspunkte im Bezug zu Speners Kritikpunkten und Verbesserungsvorschlägen. Die Struktur vieler protestantischer Kirchen in Indonesien ist nicht nur mit derjenigen europäischer Volkskirchen vergleichbar, sondern jene sind vielfach durch das Vorbild der europäischen Volkskirchen beeinflusst.⁶⁶ Zum andern wäre dieser wichtige Originaltext - die *Pia Desideria* habe ja die pietistische Bewegung entscheidend mitgeprägt - ein Gegengewicht zur negativen Darstellung in wichtigen Kirchengeschichtswerken in indonesischer Sprache. Neben dem Werk von Chris Hartono über die Geschichte des Pietismus und seinen Einfluß in Indonesien⁶⁷ ist hier auch die von Berkhof/Enklaar gegebene Bewertung des Pietismus zu nennen. Im Vergleich mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre sehen Berkhof/Enklaar im Pietismus eine neue Werkgerechtigkeit: "Also ist der Mensch nicht mehr allein abhängig von dem, was Jesus Christus am Kreuz getan hat und erfüllt ist, sondern nur noch vom Tun und den Bemühungen des frommen Menschen selbst, die seine Erlösung bewirken. Darin steht der Pietismus wirklich im Gegensatz zu Luther."⁶⁸ Aber

64 "Als Beginn des Pietismus muß die Veröffentlichung von Speners *Pia Desideria* gelten (1675)", M. Schmidt, Artikel Pietismus 1.-5., in RGG3 V, Tübingen 1961, Sp. 373.

65 Th. Müller-Krüger, Artikel Indonesien IV. Missions- und Kirchengeschichte, in RGG3 III, Tübingen 1959, Sp. 733 (kaum angelsächsische Mission), Sp. 734 (Volkskirche).

66 Vgl. Andar Lumbantobing, Luthers Einfluß auf die Kirchen in Indonesien a.a.O. Liste der Kirchen Indonesiens bei Barrett, *World Christian Encyclopedia*, Oxford 1982, S. 386, 387, und *Peta Kehidupan dan Pelayanan* a.a.O.

67 S.o. Anm. 42.

68 Berkhof/Enklaar, *Sejarah Gereja* 1987 a.a.O., S. 255, 256. Vgl. Marisi Siregar, *Unsur-unsur Pietisme dalam Pekabaran Injil di Tanah Batak* (Elemente des Pietismus in der Evangeliumsverkündigung im Batakland), Examensarbeit maschinenschriftlich, Batu 1989, S. 6, wo der Verfasser auf die Kritik des Pietismus durch Berkhof/Enklaar eingeht.

nicht nur im Blick auf das Luthertum mit seinem "articulus stantis et cadentis ecclesiae" von der Rechtfertigung sehen Berkhof/Enklaar den Pietismus auf einem anderen Weg, auch vom Calvinismus sei er weit entfernt: "Sie (die Pietisten) fürchten die Wissenschaften und die Kultur dieser Welt und zeigen keinerlei Verständnis für Calvins theokratischen Entwurf."⁶⁹

Neben einer Übersetzung der *Pia Desideria* wäre auch die Herausgabe von Auswahltexten aus der Zeit des Pietismus wichtig. Auch eine ausführliche Darstellung der Geschichte des Pietismus in indonesischer Sprache fehlt bisher.⁷⁰

Die Unsicherheit, wo die Kirchengeschichte innerhalb der theologischen Ausbildung einzuordnen sei,⁷¹ wirft die Frage auf, welche Aufgabe kirchengeschichtliche Forschung und Lehre im indonesischen Kontext haben können. (1) Die Beschäftigung mit der europäischen Kirchengeschichte kann helfen, das Gewordensein der indonesischen Kirchen zu verstehen. Die erste protestantische Kirche außerhalb Europas entstand im Jahr 1605 auf den Molukken in Ostindonesien.⁷² Diese Kirche, die heute eine der bedeutenden protestantischen Volkskirchen Indonesiens ist,⁷³ entstand nicht durch evangelische Missionstätigkeit, sondern entsprechend der Verbreitung der Reformation in Europa nach dem Grundsatz "Cuius regio - eius religio";⁷⁴ mit dem Wechsel der Herrschaft von den römisch-katholischen Portugiesen zu den protestantischen Niederländern wurden die katholischen Bewohner der Molukken zu Protestanten. Die Entstehung der anderen protestantischen Volkskir-

69 Berkhof/Enklaar, *Sejarah Gereja* 1987, a.a.O., S. 256.

70 Im Vorlesungsskript Dieter Kuhls, *Diktat Sejarah Gereja*, Bd. III a.a.O. nimmt die Geschichte des Pietismus immerhin gut 50 Seiten ein (S. 119-171).

71 S.o.S. und Anm.

72 Vgl. Th. Müller-Krüger, Artikel Indonesien IV. a.a.O. Sp. 733, und im Vergleich dazu über die Gründung der ersten protestantischen Kirche in Nordamerika im Jahr 1607, Karl Heussi, *Kompandium der Kirchengeschichte*, Tübingen 1976, 14. Aufl. S. 378, und J.H. Smylie, Artikel Vereinigte Staaten von Amerika (USA) I Kirchengeschichte, in *GGG3 VI*, Tübingen 1962, Sp. 1276.

73 Weitere große protestantische Volkskirchen in Indonesien gibt es in Nordsumatra, auf Nias, in Nordsulawesi, im Toraja-Gebiet, auf Westtimor, auf den Sanghir-Talau-Inseln und Irian-Jaya.

74 Vgl. J. Heckel, Artikel "Cuius regio, eius religio", in *GGG3 I*, Tübingen 1957, Sp. 1888-1889.

chen Indonesiens wird ebenfalls leichter verständlich, kennt man die Grundzüge der europäischen Kirchengeschichte.

(2) Die Beschäftigung mit der Kirchengeschichte kann ferner helfen, den gegenwärtigen Zustand der Christenheit in Indonesien zu verstehen. Nur aus der Kirchengeschichte wird das Nebeneinander der römisch-katholischen Kirche und vieler protestantischer Kirchen und die Vielfalt der protestantischen Lehrtraditionen und Prägungen bis hin zu den Pfingstkirchen, die in Indonesien stark vertreten sind, verständlich.⁷⁵

Vor allem aber hilft der kirchengeschichtliche Hintergrund, die gegenwärtige Auseinandersetzung innerhalb des Protestantismus zwischen der ökumenischen Bewegung und der evangelikalischen Bewegung zu verstehen, etwa auch die kirchengeschichtlichen Wurzeln für das Aufkommen der Bibelkritik, die zum Gegensatz zwischen historisch-kritischen und bibeltreuen theologischen Ausbildungsstätten führen. Auch das Verhältnis zur dritten Bewegung innerhalb des Protestantismus, den charismatischen und Pfingstkirchen, erfordert Kenntnisse ihres kirchengeschichtlichen Herkommens und ihres Entstehens.⁷⁶

(3) Das Studium der Kirchengeschichte kann junge indonesische Theologen dazu anregen und auch mit dem wissenschaftlichen Instrumentarium ausstatten, die indonesische Kirchengeschichte zu erforschen. Die Entstehungsgeschichte vieler jüngerer evangelikaler und pfingstlicher Kirchen Indonesiens ist noch nicht erforscht. Ohne die theologische Aufarbeitung dieses Teils der indonesischen Kirchengeschichte wird nicht nur die indonesische Kirchengeschichtsschreibung unvollständig bleiben, es drohen auch viele geistliche Aufbrüche und Erweckungsbewegungen, die zu Gemeinde- und Kirchgründungen geführt haben, in Vergessenheit zu geraten. In diesem Zusammenhang ist auch die Bewahrung, Sichtung und Einordnung von vorhandenem Quellenmaterial wichtig. Rundbriefe, Mitteilungsblätter, Protokolle und auch persönliche Briefe aus der Anfangszeit vieler Kirchen drohen verloren

75 In Indonesien gibt es auch Gebiete, in denen eine römisch-katholische, volkskirchliche Situation anzutreffen ist, vor allem auf Flores, aber auch im mittleren und östlichen Timor und Süd-Irian-Jaya. Zu den statistischen Angaben s. Sensus 1981, Biro Pusat Statistik, Jakarta 1981, - unter Agama (Religion).

76 Der Begriff "Pfingstkirchen" (Gereja Pentakosta) hat in Indonesien nicht immer die Bedeutung wie außerhalb Indonesiens.

zu gehen, wenn sie nicht gesammelt und archiviert werden.⁷⁷ Diese Arbeit lohnt auch, selbst wenn die Quellen nicht gleich bearbeitet werden können. Noch mehr als das Festhalten schriftlicher Quellen drängt oft die Aufgabe, Augenzeugen der Anfänge aufzusuchen und zu befragen.

Das Erarbeiten der Kirchengeschichte Indonesiens ist ein wichtiger Beitrag zum Schreiben der asiatischen Kirchengeschichte.⁷⁸ Die asiatische Kirchengeschichte bedeutet eine Bereicherung der weltweiten Christenheit; die asiatische Christenheit hat wichtige Erfahrungen weiterzugeben. Ebenso bedeutet theologische Kirchengeschichtsschreibung ja auch, nach 1. Petr. 2,9, die Wohltaten Gottes zu bezeugen und zu verkündigen.

(4) Für eine schnell wachsende Christenheit, in der manche Gelegenheiten zur Verkündigung und zum Gemeindeaufbau wegen Mitarbeitermangels nicht wahrgenommen werden können, ist es wichtig, aus der Kirchengeschichte zu lernen - gerade auch um die Kräfte auf die drängenden Aufgaben konzentrieren zu können.

So können Fehler früherer Zeiten vermieden werden. Fruchtbare Modelle der Evangelisation und des Gemeindeaufbaus können studiert und Lehren für die eigene Arbeit gezogen werden.

Es wäre bedauerlich, wenn die vielen Theologen, die vor der Aufgabe stehen, neuentstehende Gemeinden aufzubauen, isoliert von den manchen negativen und vielen positiven Beiträgen blieben, die die Kirchengeschichte zu diesem Aufgabenbereich liefern kann.

So kann man die Modelle für Gemeindeaufbau, wie sie die Reformation ursprünglich entfaltetete⁷⁹, mit der traditionellen lutherischen und

77 Vgl. zur Wichtigkeit die vorhandenen Zeugnisse und Akten zu archivieren: Hans-Werner Gensichen, Kirchengeschichte im Kontext. Die Historiographie der jungen Kirchen auf neuen Wegen, in Lutherische Rundschau 4/1976, 26. Jg. besonders S. 306-307.

78 Das Handbuch "Die Kirche in ihrer Geschichte" hg. v. Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf hat in der Lieferung S Darstellungen der Kirchengeschichte Nordamerikas (Peter Kawerau), Brasiliens (Martin Begrich) und Lateinamerikas spanischer Zunge (Manfred Jacobs), aber keine solche der Kirchengeschichte Asiens. (Klappentext S. 4, Hans-Werner Gensichen, Missionsgeschichte der neueren Zeit, Göttingen 1969, 2. Aufl.

79 Vgl. etwa die unter der Mitwirkung Martin Luthers erarbeitete Leisniger Kastenordnung WA 12,9-30 und Luthers Schrift "Daß eine christliche Versammlung oder Gemeinde Recht und Macht habe", WA 11, 408ff.

reformierten Gemeindestruktur vergleichen. Man kann das Gemeindeverständnis des Pietismus, besonders der Herrnhuter Brüdergemeine⁸⁰, der Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung studieren. Auch können die Impulse, die von der Gemeindegrowthsbewegung herkommen, aufgenommen werden. Darüber hinaus kann kirchengeschichtliche Arbeit im Verlauf der Kirchengeschichte schon einmal gegebene Antworten auf drängende theologische Fragen, wie etwa nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung⁸¹, mit Gewinn studieren und für die Gegenwart fruchtbar machen.

80 Vgl. Theodor Wettach, Kirche bei Zinzendorf, Wuppertal 1971.

81 Vgl. etwa die Behandlung dieser Frage in den lutherischen Bekenntnisschriften, etwa Artikel IV der Augsburgischen Konfession ("Von der Rechtfertigung"), VI. ("Vom neuen Gehorsam") und XX. ("Vom Glauben und guten Werken"), J. Lorz, Das Augsburgische Bekenntnis, Studienausgabe, Göttingen 1980, S. 20, 22, 38. Vgl. auch "Unser Glaube". Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bearb. Horst-Georg Pöhlmann, Gütersloh 1987, 2. Aufl. durch Stichwort- und Sachregister erschlossen, "Rechtfertigung" S. 856-858 "gute Werke" S. 872-873. Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Hg.: Dt. Ev. Kirchenausschuß, Berlin 1930.

Für eine Theologie aus Liebe zu Gott

Werner Neuer

In memoriam Klaus Bockmühl

Mit Prof. Klaus Bockmühl (58) ist am 10. Juni einer der profiliertesten Vertreter schriftgebundener Theologie der Gegenwart von uns gegangen. Seine vielfältigen Vortragsdienste in Deutschland, Europa und Amerika sowie seine zahlreichen Veröffentlichungen zur Theologie und praktischen Christusnachfolge galten einem Ziel, das seine theologische Existenz geradezu leidenschaftlich bestimmte: die Erneuerung von Theologie und Kirche durch eine - wie er es einmal ausdrückte - "Hinwendung großen Ausmaßes zum Willen Gottes". Bockmühl ging davon aus, daß die Christenheit erst dann ihrer heute so vehement geforderten Weltverantwortung gerecht wird, wenn sie von einer liebenden Hingabe an Gott und einer glaubhaften Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift geleitet wird.

Geprägt durch Wilhelm Busch

Am 6. Mai 1931 in Essen geboren, erfuhr Klaus Bockmühl seine erste geistliche Prägung durch die Jugendarbeit von Pastor Wilhelm Busch im Essener Weigle-Haus des CVJM. Nach dem Studium von Theologie, Philosophie und Soziologie in Wuppertal, Tübingen, Göttingen, London und Basel und einer Zeit als Pfarrer in Düren schrieb Bockmühl eine vielbeachtete Doktorarbeit über die Religionskritik und Anthropologie von Ludwig Feuerbach und Karl Marx (1959). Nach weiteren wissenschaftlichen Studien in Wuppertal und Basel wurde er zunächst Studentenpfarrer in Heidelberg (1965 bis 1968) und dann Dorfpfarrer in Schmieheim (1968 bis 1971). Von 1971 bis 1977 wirkte Bockmühl als Dozent am Predigerseminar St. Chrischona (Basel). Seit 1977 lehrte er als Professor für Systematische Theologie am Regent College in Vancouver (Kanada), wo er auch starb.

Keine Anpassung an säkulare Trends

Klaus Bockmühl hat zahlreiche bedeutende Abhandlungen und Aufsätze zur Dogmatik und zur Ethik, zur Missionstheologie und zum Marxismus verfaßt. Es gehört zu den schmerzlichen Seiten seines Lebens, daß sein theologisches Schaffen im Bereich der deutschsprachigen Universitäts-theologie bislang keine angemessene Würdigung fand und daß er erst außerhalb von Deutschland zu einer akademischen Lehrtätigkeit gelangte, die seinen großen Gaben entsprach. Einer der Gründe liegt sicherlich darin, daß seine theologische Wirksamkeit in vieler Hinsicht den Charakter eines Bußrufes hatte, der die mannigfache Anpassung der zeitgenössischen Theologie an herrschende säkulare Trends unbestechlich offenlegte. Bei aller Verbundenheit mit dem deutschen Pietismus und dem internationalen Evangelikalismus vermied er es, zum "Parteigänger" zu werden: "Frommer" Selbstzufriedenheit war er ebenso abhold wie "unfrommen" Entartungen der Kirche. Seine Werke enthalten eine Fülle von kritischen Hinweisen auf geistliche Defizite der evangelikalen Bewegung.

Der Heilige Geist in der Ethik

Ein besonderer Schwerpunkt von Bockmühls theologischem Schaffen lag in seinen vielen Arbeiten zur christlichen Ethik. Seine scharfe Kritik am ethischen Relativismus des gegenwärtigen Protestantismus verband er mit dem entschiedenen Plädoyer für eine Wiederentdeckung des Heiligen Geistes in der Ethik. Nachdrücklich betonte er sowohl die Notwendigkeit persönlicher Erneuerung aus dem Glauben als auch die sozialetische Verantwortung der Christenheit. Schon früh (1975) machte er auf die Bedeutung einer biblisch begründeten "Umweltethik" aufmerksam. Grundvoraussetzung aller Ethik aber blieb für ihn eine biblisch verankerte Spiritualität, die ihr Zentrum in einer verbindlich gelebten Christusnachfolge besitzt. Als Krönung von Bockmühls Lebensarbeit darf seine 1988 mit dem Johann-Tobias-Beck-Preis ausgezeichnete Untersuchung "Gesetz und Geist" angesehen werden. Dieses (über 500 Seiten umfassende) Werk arbeitet mit großer Sorgfalt die bleibende Bedeutung, aber auch die Engführungen reformatorischer Ethik heraus. Es stellt eine Fundgrube biblischer Einsichten dar und atmet eine wohl-

tuende überkonfessionelle Weite, die den Erkenntnischatz des ganzen Leibes Christi fruchtbar zu machen sucht.

"Leben mit Gott, der redet"

Wer Klaus Bockmühl persönlich gekannt hat, weiß, daß seine theologische Arbeit in ungewöhnlichem Maße die Frucht seiner geistlichen Existenz war. Die Stille vor Gott, das hörende Gebet und die Schriftbetrachtung waren für ihn die unaufgebbare Grundlage seiner theologischen Reflexion und seiner Lebensführung. Dies gab ihm die Kraft, auch in den letzten Monaten seines bereits vom Tod gezeichneten Lebens den Weg vieler seiner Freunde durch Fürbitte und inhaltsreiche Briefe zu begleiten. Trotz starker Schmerzen und großer Schwäche vermochte er noch, sein letztes Buch zu Papier zu bringen, das als Vermächtnis seines Lebens gelten darf: "Leben mit dem Gott, der redet". Es bleibt für uns, die ihm nahestanden, unvergeßlich, mit welcher Glaubensgewißheit und welchem Frieden Klaus Bockmühl dem Tod entgensah. In seinem Leben und in seinem Sterben ist jenes Psalmwort anschaulich geworden, das er mir wenige Monate vor seinem Tod schrieb: "Der Herr ist meine Stärke und mein Schild; auf ihn hofft mein Herz, und mir ist geholfen", Psalm 28,7.

(aus: idea)

Wort des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz zur Frage von Krankheit und Heilung aus biblischer Sicht

Wir freuen uns über das Zeugnis vom vielfältigen Wirken des Heiligen Geistes in unserer Zeit. Eine neue Sehnsucht nach Heil und Heilung hat viele Menschen erfaßt. Die Heilsbotschaft der Bibel ist die Antwort Gottes auf diese Sehnsucht. Gott erfüllt alle seine Verheißungen, aber zu seiner Zeit und auf seine Weise. Deshalb ist es wichtig, daß wir genau auf das Wort der Schrift hören und die heilsgeschichtlichen Perspektiven bedenken. Sonst besteht die Gefahr, daß unter Berufung auf Bibelworte unbiblische Erwartungen geweckt werden, die letztlich zu Enttäuschungen und zu tiefen Glaubenskrisen führen.

Die Vollendung steht noch aus

Wir leben in einer von Gott abgefallenen Welt. Die ursprüngliche Gemeinschaft Gottes mit uns Menschen ist zerbrochen. Wir können sie von uns aus nicht wiederherstellen. Eine Folgeerscheinung dieser Tatsache sind Krankheit und Tod. Erst in der Neuschöpfung von Himmel und Erde will Gott Krankheit, Schmerzen und Tod beseitigen (Offb. 21,1-5).

Krankheit und Schuld

Trotz des Zusammenhangs von Urschuld des Menschen einerseits und Krankheit und Leiden andererseits ist deshalb nicht jede Erkrankung eines Menschen zwangsläufig Folge einer bestimmten Sünde oder eines konkreten Fehlverhaltens (Joh. 9,1-3).

Vollmacht des Christus

Jesus Christus, der Sohn Gottes, ist der Anfänger einer neuen Menschheit (1. Kor. 15,20-28.45) und hat als "Urheber unseres Heils" (Hebr. 5,9) die Mächte der Krankheit und des Todes überwunden. Er hat Anteil an Gottes Macht und souveränem Handeln. Die vielen Heilungswunder im Wirken Jesus sind Erweis seiner Messianität und Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen. Die Heilungen sollen Zeichen dafür sein, daß die messianische Heilszeit angebrochen ist (Jes. 53,4 u. Matth. 8,16.17; Jes. 35,5; 61,1 und Matth. 11,4.5). Sie sind nur Begleiterscheinungen der Verkündigung; darum weist Jesus jede Zeichenforderung zurück und befiehlt oft den Geheilten Verschwiegenheit. Die einzigartige Vollmacht Jesu zu heilen, können wir nicht beliebig auf uns übertragen. Wir warnen davor, durch Glauben und Gebet Gott zu heilendem Eingreifen zwingen zu wollen.

Heil wichtiger als Heilung

Gott zielt in seinem Heilsratschluß auf das Heil und das Wohl der Menschen. Aber in der Zeit zwischen Pfingsten und der Wiederkunft Jesu ist das Heil der Menschen wichtiger als die körperliche Heilung (Luk. 19,10). Als Christen warten wir noch auf die "Erlösung unseres Leibes" (Röm. 8,23). Auch Christen können krank werden und müssen sterben. Dennoch haben wir die Gewißheit des ewigen Lebens.

Heilung mit und ohne Ärzte

Für die Zeit zwischen Sündenfall und Weltvollendung hat Gott immer wieder Menschen mit der Einsicht in die ärztliche Kunst begabt zur Linderung und Heilung körperlicher und seelischer Leiden. Wir sollen in Zeiten der Krankheit ärztliche Hilfe dankbar in Anspruch nehmen. Dabei hat Gott in seinem souveränen Heilswillen immer wieder Kranke entgegen aller Erwartung bzw. ohne menschliche Hilfe geheilt.

Prüfung der Geister

Jesus beauftragt seine Jünger, das Evangelium allen Menschen zu verkündigen. Er gibt ihnen dazu die Vollmacht seines heiligen Geistes und verheißt ihnen, daß ihr Dienst auch durch Zeichen und Wunder bestätigt wird. Vollmacht steht nie in der Verfügung der Glaubenden, sondern muß immer wieder demütig erbeten werden. Zeichen und Wunder sind nicht die Regel, sondern die Ausnahme und werden von Gott gewirkt, wann und wo er will. Wunder sind mehrdeutig und bedürfen als Zeichen göttlichen Handelns der deutenden Verkündigung des Wortes Gottes. Sie sind in sich kein schlüssiger Beweis dafür, daß Menschen, die sie vollbringen, unter göttlichem Auftrag in der Kraft des heiligen Geistes handeln (2. Mose 7,3 u. 22). Jesus hat vor falschen Wundertätern gewarnt, die in seinem Namen auftreten werden (Matth. 7,22). Die letzte Wegstrecke der Gemeinde Jesu vor der Wiederkunft des Herrn wird dadurch gekennzeichnet sein, daß Zeichen und Wunder geschehen, die nicht von Gott gewirkt sein werden, aber solche Faszination ausüben, daß möglicherweise auch die Gläubigen durch sie verführt werden könnten (Matth. 24,24; 2. Thess. 2,9). Dadurch wird in der Gemeinde die "Prüfung der Geister" notwendig (1. Joh. 4,1).

Mit Kranken beten

Der Gemeinde der Glaubenden ist neben der Verkündigung des Evangeliums auch die Tat barmherziger Liebe zur Linderung von Krankheit und Leid aufgetragen. Dazu gibt Christus in seiner Gemeinde Gaben der Heilung und die Anweisung, bei schwerer Erkrankung die Ältesten der Gemeinde zur Seelsorge und zur Fürbitte zu rufen. Das Gebet der Ältesten wird dem Kranken helfen (Jak. 5,13-16). Wir ermutigen daher die Glaubenden, diesen Dienst noch mehr auszuüben und in Anspruch zu nehmen.

Gottes Kraft in den Schwachen

Jede Krankheit im Leben eines Christen kann eine "Botschaft Gottes in Geheimschrift" sein. Wenn wir davon betroffen sind, sollten wir Gott darum bitten, uns zu zeigen, was er uns dadurch sagen will. Christen können gewiß sein, daß auch Krankheit und Leiden, die von Gott in unser Leben hineingeordnet werden, zum Guten mitwirken (Röm. 8,28). Wenn Krankheit und Leiden zur Anfechtung des Glaubens und zu einer unerträglichen Belastung werden, dürfen wir Gott zuversichtlich um Linderung oder Heilung bitten, müssen ihm aber anheim stellen, wie er auf dies Gebet antworten wird. Auch Jesus hat im tiefsten Leiden um Gottes helfendes Eingreifen gebetet, aber seiner Bitte hinzugefügt: "Nicht wie ich will, sondern wie du willst." Wenn Gott dann die Krankheit nicht von uns nimmt, wird er uns die Kraft zum Tragen geben und sie für uns und andere zum Segen werden lassen.

29. November 1988

Der Hauptvorstand
der Deutschen Evangelischen Allianz

BUCHINFORMATIONEN

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Koordination:	Helge Stadelmann
Altes Testament:	Helmuth Pehlke
Neues Testament	Hans Bayer
Systematische Theologie:	Helmut Burkhardt
Historische Theologie:	Lutz E. von Padberg
Praktische Theologie:	Claus-Dieter Stoll
Belletristik/Literatur:	Carsten Peter Thiede

ALTES TESTAMENT

Pat Alexander (Hrsg.), *Die Welt der Bibel*. 2. Überarbeitete Ausgabe. (Originaltitel: *The Lion Encyclopedia of the Bible*. 1978/1986).

Übersetzt von Reinhild Schmidt und Christiane Maikranz. Wuppertal: R. Brockhaus, 1980/1988. 325 S. DM 48,--

Der englische Titel *The Lion Encyclopedia of the Bible* ist schon ein Hinweis darauf, daß *Die Welt der Bibel* als ein Nachschlagewerk konzipiert wurde. Die zwölf Kapitel vermitteln eine reiche Bandbreite an Hintergrundinformationen, so daß der Leser die Andersartigkeit der biblischen Welt besser verstehen kann.

Die Welt der Bibel ist sehr attraktiv und interessant gestaltet und enthält ca. 500 farbige Fotos, Illustrationen, Tabellen und Karten, die den Leser in die Welt der Bibel zurückversetzen möchten. Zwei Kapitel erzählen in Kurzform die Entstehung und Erhaltung der Bibel und beschreiben dann die einzelnen Bücher genauer. Sechs Kapitel befassen sich mit Hintergrundthemen, wie *Umwelt der Bibel*; *Archäologie und die Bibel*; *Gottesverehrung in der Bibel*; *Familienleben in der Bibel*; *Beruf und Gesellschaft in der Bibel*; sowie *Nationen und Völker der Bibel*. Drei Kapitel behandeln alphabetisch geordnet wichtige Begriffe, Orte und Menschen der Bibel. Das letzte Kapitel besteht aus einem Atlas, der nach Epochen der biblischen Geschichte geordnet ist.

Der Druck der sieben Hauptkapitel (ca. 60 % des Buches) ist in dieser zweiten Ausgabe größer und attraktiver als in der ersten Ausgabe gestal-

tet worden. Der wichtige Artikel von John Drane zur *Einführung in die Bibel* (S. 96) sollte übrigens in der nächsten Ausgabe auch groß gedruckt werden. Abgesehen von einigen Ausnahmen hat sich die Qualität der vielen neuen Fotos und Illustrationen, die solche aus der 1980er Ausgabe ersetzen, wesentlich verbessert. Leider ist die Karte auf S. 314-315 sehr ungünstig angelegt, da der wichtigste Teil dieser Karte gerade im Seitenspalt verschwindet. Die Revision in bezug auf den Inhalt ist in den meisten Kapiteln nur geringfügig, nur der Atlas wurde grundlegend revidiert und das Kapitel *Die Bibel verstehen* ist praktisch neu.

Der Erfolg des Buches ist offensichtlich: Mehr als eine halbe Million Exemplare der ersten Ausgabe wurden in 13 Sprachen verkauft. Die Stärke des Werkes liegt in dem weiten Umfang der Informationen, die sich über zahlreiche Hintergrundthemen erstrecken. Damit erfüllt sich für den Leser der erwartete Einstieg in die Welt der Bibel. Was fehlt, sind hilfreiche Quellenangaben oder zumindest bibliographische Hinweise am Ende der Kapitel, damit der mit dieser Thematik nicht vertraute Leser weiß wo er sich noch mehr in die Thematik vertiefen könnte.

Obwohl die Namen von 13 an diesem Buch beteiligten Personen genannt werden, sind die Verfasser des 8. Kapitels und von Teilen aus den Kapiteln 1,3 und 4 nicht aufgeführt. Bei der Auflistung der Mitarbeiter wurden bei einigen die Berufsbezeichnungen angegeben, bei anderen nicht.

In R. Keeleys Artikel "Die Bücher der Bibel" wird die Abfassungszeit des Buches Jesaja auf einen Zeitraum von 200 Jahren angesetzt (S. 94). Das ist die übliche kritische Meinung, die auch in seinen Ausführungen zum Danielbuch (S. 95) und zum Jonabuch (S. 97) sichtbar wird.

Die biblischen Begriffsbestimmungen wurden von David Gillette zuverlässig und ausgewogen vorgenommen. Gillette schreibt z.B. über Buße: "*Buße enthält die Entscheidung, die Sünde hinter sich zu lassen und sich Gott zuzuwenden*" (S. 142); und weiter "*Buße kommt nicht selbstverständlich zu den Menschen, sie ist ein Geschenk Gottes*" (Ibid.). In einem anderen Abschnitt über *Gottesverehrung in der Bibel* erklärt jedoch David Clines eher irreführend: "*Menschen müssen 'Buße tun', müssen sich ganz und gar ändern, wenn sie Gott in ihrem Leben herrschen lassen wollen*" (S. 136).

Bei allem, was bisher angemerkt wurde, ist dieser Band doch für den ersten Einstieg in die Welt der Bibel sehr geeignet. Das Interesse des Lesers für die Bibel wird durch diese packende Lektüre geweckt. Als ein Nachschlagewerk könnte es für Studenten und Pastoren hilfreich sein.

Die allgemein gute Qualität des Buches sollte auf dieselbe positive Resonanz wie die erste Ausgabe stoßen.

James Anderson

Stanley A. Ellisen. *Von Adam bis Maleachi: Das Alte Testament verstehen*. (Originaltitel: *Knowing God's Word*. 1984). Übersetzt von Mitarbeitern der BAO in Österreich. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1988. 270 S. DM 29,80.

Ellisen, Professor für biblische Literatur am Western Conservative Baptist Seminary in Portland, Oregon, USA, geht in dieser Bibelkunde des Alten Testaments von einem uneingeschränkten Vertrauen zu den biblischen Schriften als inspiriertes Wort Gottes aus.

Er behandelt jedes Bibelbuch unter folgenden Aspekten: 1. Einleitung (Titel und Autor); 2. Geschichtliches Umfeld (Datierung, geographisches, politisches und religiöses Umfeld); 3. Der Zweck des Buches; 4. Gliederung; und 5. Besonderheiten des Buches. Allerdings werden nicht bei jedem Buch alle Bereiche des geschichtlichen Umfeldes diskutiert, besonders wenn Überschneidungen mit nachfolgenden Büchern vorkommen.

Dieses Buch dient nicht als ein wissenschaftliches Werk. Ergebnisse werden in allgemeinverständlicher Form ohne tiefgreifende Auseinandersetzung mit anderen Ansätzen weitergegeben.

Einige Aussagen von Ellisen sind nicht nachvollziehbar und können auch nicht bewiesen werden. Er schreibt z.B. über die Bücher Moses: "Religiös sind sie die bedeutendsten Bücher der Menschheit, denn sie schildern Person und Wesen Gottes, die Erschaffung des Menschen und seinen Sündenfall sowie die Bundesschließungen und Heilsverheißungen Gottes" (S. 16). Sind diese Bücher bedeutender als die Evangelien, wo Gott sich endgültig in Jesus offenbart, und wo die Lösung des Sündenfalls theologisch und geschichtlich erzählt wird? Ferner behauptet Ellisen: "Mose ist zweifelsfrei der größte Gelehrte des Altertums..." (S. 18).

In bezug auf die Datierungen der Regierungszeiten der Könige in Israel und Juda beruft sich Ellisen auf Edwin R. Thieles, *Chronology of the Hebrew Kings* (S. 91). Die Daten der wichtigen Ereignisse während der zwischentestamentlichen Zeitperiode wurden aus fünf verschiedenen, größtenteils konservativen Quellen (u.a. aus der *Encyclopaedia Judaica*) übernommen (S. 260). In der Abhandlung über das 2. Mose-

buch werden die Regierungszeiten der Pharaonen ohne irgendwelche Quellenangaben genannt (S. 28). Auch sonst geht der Autor mit primären oder sekundären bibliographischen Nachweisen sehr sparsam um.

Ellisen arbeitet mit einer Chronologie, die als Basis mit einer lückenlosen Überlieferung der Regierungszeiten und des Lebensalters der biblischen Personen rechnet. Demnach wäre Adam 4173 v. Chr. erschaffen worden (S. 15). Es wurde aber offensichtlich dabei nicht berücksichtigt, daß es gewichtige Gründe gegen eine geschlossene Chronologie gibt. Z.B. wird in den Genealogien in 1Mo 11,12-14 und 1Chr 1,24-27 ein Nachkomme Sems, nämlich Kenan, nicht erwähnt; in Lk 3,36 wird dieser aber aufgeführt. Das Buch weist einige Problemstellen auf: z.B. stand Joseph nicht 51 Jahre, sondern nach den biblischen Angaben 70 Jahre lang dem israelitischen Volk in Ägypten vor (S. 28). Als Joseph den Traum von Pharao deutete, war er im Alter von 30 Jahren (1Mo 41,46). Neun Jahre nach dieser Deutung gab sich Joseph seinen Brüdern zu erkennen (1Mo 41-25-30; 45,1-6). Aus diesem Grund kamen Jakob und seine Familie nach Ägypten, als Joseph im Alter von ca. 40 Jahren war. Joseph starb im Alter von 110 Jahren, nachdem er ca. 70 Jahre seinem Volk vorgestanden war (1Mo 50,21-22). Ellisen sieht Pfingsten als Fest des Erstlings der Gerste (S. 75), wohingegen 2Mo 34,22 dies als Fest des Erstlings des Weizens beschreibt. Die Ernte der Gerste wurde gemäß dem Agrarkalender ca. 1 1/2 Monate früher vollzogen. Auf S. 221 heißt es: "Obadja wird in Jer 49,7-22 fast 240 Jahre später, praktisch gänzlich zitiert." Richtig ist jedoch, daß nur neun der 21 Verse aus Obadja in Jeremia zitiert werden. Um die Abfassungszeit des Buches Obadjas um 845 v. Chr. nachzuweisen, meint Ellisen: "Das Buch steht am Anfang des Prophetenkanons" (S. 221). Im Hebräischen Kanon steht jedoch das Buch Josua am Anfang des Prophetenkanons und in der LXX ist es Jesaja. Wenn diese Aussage Ellisens chronologisch gemeint wäre, könnte Obadja am Anfang stehen, was jedoch zur Unterstützung der frühen Abfassungszeit ein Zirkelargument darstellen würde. Übrigens wurde Mose niemals König genannt (S. 27), auch Samuel nicht (S. 86). Gott war selbst König über Israel, bis Israel einen sichtbaren König forderte (1Sam 8,6-7). Die Zufluchtsstadt im nordwestlichen Israel muß auf der Karte (S. 63) *Kedesch* heißen, nicht *Redesch*. Überhaupt läßt die Übersetzung an manchen Punkten zu wünschen übrig, z.B. auf S. 212 in bezug auf Joschafat. Der Vorname von Dr. Kitchen ist übrigens *Kenneth*, nicht *Kennet* (S. 15) und auf Seite 19 ist 1Mo 1-11 gemeint, nicht 1Mo 1,11. 2. *Manetho* auf Seite 28 sollte wie die Punkte 1. und 3. bündig am

linken Rand beginnen. Der unbekannte Prophet in 1Kö 20,35-42 und der Prophet Uria in Jer 26,20-23 wurden auf der Liste der sprechenden Propheten ausgelassen (S. 164-165).

Aufgrund dieser Mängel in einigen Punkten könnte man den großen Wert dieses Buches übersehen, aber das Angebot an Informationen zu jedem Buch der Bibel ist umfangreich und gut organisiert. Die Besonderheiten eines jeden Buches werden ausgewählt dargestellt und ein-sichtsvoll erklärt, wie z.B. die Zusammenfassung des Bildes von Christus in Jesaja (S. 176). Diese Einleitung in die Bibelkunde bietet Hilfen für Schüler und Studenten der Theologie, die einen biblisch-fun-dierten Einstieg in den Inhalt der Bücher des Alten Testaments suchen, aber auch für Laien, die ein bibelkundliches Nachschlagewerk als Vor-bereitung für Bibelarbeiten möchten.

James Anderson

C.F. Keil. *Die Bücher der Könige*. Nachdruck der 2. Auflage von 1876. Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1988.

Dies ist der neueste Nachdruck der berühmten Keil-Delitzsch-Kommen-tarreihe. Der Theologischen Verlagsgemeinschaft sollte an dieser Stelle für das Wagnis gedankt werden, eine teilweise über 100 Jahre alte Kommentarreihe neu aufzulegen, womit sie der jungen Theologengene-ration das geschätzte Werk wieder zugänglich macht. Manche Bände der deutschen Fassung sind selbst antiquarisch kaum mehr zu erwerben.

Trotz der Brauchbarkeit, die diese Bände in mancher Hinsicht haben, muß man sich fragen, inwieweit Keils Kommentar über *die Bücher der Könige* für den heutigen Exegeten empfehlenswert ist. In den 112 Jahren, die zwischen der 2. Auflage und dem Neudruck liegen, hat sich unser Wissen über das Volk Israel und seiner Geschichte wesentlich erweitert. Die Archäologie stand 1876 noch am Anfang. Viele der außerbiblischen Dokumente, die uns heute (aus Sumer, Babylon, Assyrien, Ugarit, etc.) vorliegen, kannte C.F. Keil noch nicht. Auch die israelitischen Inschrif-ten (Samaria, Lachisch, Tell Arad, u.s.w.) waren ihm unbekannt. So ist es nicht verwunderlich, daß seine Ausführungen über einige Perikopen gemessen an unserem heutigen Wissensstand einiges zu wünschen übrig lassen, besonders da, wo es um religionsgeschichtliche, archäologische oder geographische Aspekte geht. Auch an der Chronologie der Königs-zeit hat die Wissenschaft weiter gearbeitet. Mancher Abschnitt wird leider nur sehr kurz behandelt. Aber man kann über 47 Kapitel des ATs

auf 450 Seiten nicht alzu detailliert schreiben. Dort, wo intensive Arbeit am Text geleistet wurde, ist sie getragen von begründetem Wissen um die Einheit des Textes und vom bekannten sorgfältigen philologischen und textkritischen Niveau. Allerdings wird die gute Exegese von einer teilweise überraschenden Spiritualisierung gestört.

Das Geleitwort von Peter Siemens, mit dem der Nachdruck des Kommentars eingeleitet wird, gibt einen guten und nüchternen Überblick über die allgemeine Arbeit von Keil.

Helmuth Pehlke

Weitere Literatur zum Alten Testament:

Albert-Marie Denis (Hrsg.). *Concordance Grecque des Pseudepigraphes d'Ancien Testament*. Louvain: Universite Catholique de Louvain, 1987. 925 S. DM 426,--

Christa Herold, Petra Balling. *Die Könige des Nordreichs: Israel nach Salomos Tod. Einführung in das Königtum*. Marburg: Francke, 1988. 102 S. DM 19,80

Joyce G. Baldwin. *1. and 2. Samuel*. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter Varsity, 1988. 299 S. DM 17,--

Desmond Alexander, David W. Baker, Bruce Waltke. *Obadjah, Jonah, Micah*. Tyndale Old Testament Commentaries. Leicester: Inter Varsity, 1988. 207 S. DM 17,--

Gordon Wenham. *Genesis 1-15*. Word Biblical Commentary. Waco, Tx.: Word, 1987, 352 S. DM 55,--

John J. Durham. *Exodus*. Word Biblical Commentary. Waco, Tx.: Word, 1987. 516 S. DM 56,50

Raymond B. Dillard. *2 Chronicles*. Word Biblical Commentary. Waco, Tx.: Word, 1987, 323 S. DM 49,90

John D.W. Watts. *Isaiah 34-66*. Word Biblical Commentary. Waco, Tx.: Word, 1987. 385 S. DM 53,50

Douglas Stuart. *Hosea-Jonah*. Word Biblical Commentary. Waco, Tx.: Word, 1987. 537 S. Dm 49,90

Robert L. Hubbard. *The Book of Ruth*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. 317 S. DM 46,50

John E. Hartley. *The Book of Job*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1988. 591 S. DM 49,80

Pieter A. Verhoef. *Haggai and Malachi*. The New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1987. 364 S. DM 29,50

NEUES TESTAMENT

Fachbereit NT¹

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke:

Don A. Carson und John D. Woodbridge Hrsg. *Hermeneutics, Authority and Canon*. Leicester: Inter-Varsity, 1986. Xii + 468 S. £ 10,95.

Wie die Herausgeber in ihrem Vorwort betonen, handelt es sich bei dem vorliegenden Band um eine Ergänzung zu der von ihnen veröffentlichten Aufsatzsammlung *Scripture and Truth* (Zondervan, 1983). Aktuelle Fragen zum Schriftverständnis werden auf dem Hintergrund einer von der Kirche durch die Jahrhunderte vertretenen Schriftauffassung aufgegriffen und im Licht der Bibel neu durchdacht.

Nachteil eines derartigen Unterfangens mag die Tatsache sein, daß kein umfassendes und ausgewogenes Schriftverständnis entfaltet wird, sondern eher fragmentarisch zu den verschiedensten Problembereichen Beiträge geleistet werden. Der Vorteil eines derartigen Bandes liegt allerdings in der Tatsache, daß gezielt *die* Auffassungen, Argumente und Probleme angesprochen und zur Diskussion gestellt werden können, die in der Gegenwart zu einer merklichen Minderung der Bedeutung der Bibel geführt haben. Gerade hierin leisten die Herausgeber und Autoren der einzelnen Aufsätze einen wertvollen Beitrag.

Carson widmet sich im ersten Kapitel des Sammelbandes der grundlegenden Aufgabe, die aktuellen Diskussionspunkte zum Thema Schriftverständnis darzulegen. Er identifiziert acht Problemfelder, die z.T. in *Scripture and Truth*, z.T. in den folgenden Beiträgen aufgegriffen werden. Ich erwähne im folgenden diese acht Aspekte und verweise ggf. auf die vertiefenden Beiträge des vorliegenden Bandes.

1) Es besteht Uneinigkeit darüber, welches *Schriftverständnis von den Kirchenvätern bis Calvin* tatsächlich vertreten wurde (Carson ist sich der Tatsache bewußt, daß die kirchliche Tradition eine bestätigende, aber nicht konstituierende Funktion in der Schriftfrage hat). Ist das Inspirationsverständnis z.B. von B.B. Warfield und C. Hodge ein neuzeitliches

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch eingehender rezensiert.

Phänomen oder spiegelt sich in ihrem Verständnis das traditionelle Schriftverständnis der Väter wider? Hierüber besteht unter den Kirchengeschichtlern Uneinigkeit und es fragt sich deshalb, wer hier das Geschäft des *Geschichtsrevisionismus* betreibt. Carson betont, daß Theologen wie J. Rogers und D. McKim Calvin eher durch die Linse eines Barth oder Berkouwer betrachten, während Konservative wie J.D. Woodbridge Calvin durch die Brille eines Warfield oder Hodge sehen (S. 10f; vgl. zu Barth den informativen Beitrag von G.W. Bromiley "The Authority of Scripture in Karl Barth" S. 271-294. Bromiley bemüht sich um eine ausgewogene Präsentation des Schriftverständnisses Barths, bleibt jedoch dem Leser die Antwort schuldig, welche *Bedeutung* das Vertrauen Barths in die Autorität der Bibel (S. 294) angesichts seiner Verneinung der Irrtumslosigkeit der Schrift sowie seiner allgemeinen Bejahung des historisch-kritischen Ansatzes letztendlich hat!). Manche Theologen wie z.B. Vawter, gestehen zu, daß eine dokumentierbare Kontinuität des Schriftverständnisses von den Vätern bis zu Warfield parallel zu dem von der Aufklärung abhängigen Schriftverständnis existiert. Sie vertreten jedoch gegenüber Warfields "klassischem" Schriftverständnis die Ansicht, daß die Bibel vor der Aufklärung lediglich hinsichtlich *Glaube und Leben* als absolute Autorität galt. Carson verweist in diesem Zusammenhang auf J. Kepler, der sich aufgrund seiner heliozentrischen Erklärungen des Universums sowohl von katholischer, lutherischer wie calvinistischer Seite schwerste Vorwürfe eintrug. Warum, so fragt Carson mit Recht (S. 15), entstand dieser Konflikt überhaupt, wenn die Gegner Keplers die Autorität der Bibel lediglich hinsichtlich Glaube und Leben vertreten haben sollten? Kepler war andererseits bereit, die Elemente des Kopernikanischen Weltsystems zu opfern, die der Aussage der Bibel irgendwie widersprechen sollten. Somit zeigt sich, daß beide Seiten von der umfassenden Autorität der Bibel auch im Bereich von Naturwissenschaft (und Geschichte) ausgingen. J.D. Woodbridge vertieft in Kap. 7 des vorliegenden Bandes die aufgeworfenen Fragen, indem er "*Some misconceptions of the impact of the 'Enlightenment' on the doctrine of Scripture*" entfaltet (S. 237-270). Woodbridge präsentiert beachtenswerte Faktoren, die zu einer Verallgemeinerung des oben angeführten Kepler-Beispiels berechtigen.

2) *Wie stellt sich die Bibel selbst dar?* Nehmen die Vertreter der Irrtumslosigkeit der Schrift die Einzelphänomene (z.B. das Synoptische Problem) tatsächlich ernst? Welche Beziehung besteht zwischen dem Eigenanspruch der Schrift und den Phänomenen, die in der Schrift zu

beobachten sind? Carson appelliert zunächst an seine Leser, scharf zwischen dem Eigenanspruch der Schrift und dem Problem der Interpretation der Schrift zu scheiden. Ferner hebt er hervor, daß bei der Grundsatfrage der Zuordnung von Deduktion und Induktion schwierigen Einzelphänomenen nicht der Vorzug über den grundsätzlichen Eigenanspruch der Schrift gegeben werden dürfe. Carson überzeugt jedoch nicht mit seiner Betonung, daß Ergebnisse aus der Betrachtung der Einzelphänomene nicht zu einer *möglichen* Modifikation oder Neuformulierung des dekutiv gewonnenen Schriftverständnisses führen könnten (S. 24). Angesichts dieser Tatsache muß gefragt werden, welche konkrete Aussagekraft die Phänomene für Carson besitzen. Es ist das Verdienst von C.L. Blomberg, auf *einen* Bereich des Umgangs mit Einzelphänomenen der Bibel in seinem Beitrag "*The legitimacy and limits of harmonization*" (S. 135-174) detailliert einzugehen. Blomberg erörtert in vorsichtiger und umsichtiger Weise, in welcher Form Harmonisierung als legitime historische Erklärungsmethode anwendbar ist. Blomberg geht davon aus, daß Quellen-, Form- und Redaktionskritik nicht notwendigerweise Methoden darstellen, die die Irrtümlichkeit der Schrift voraussetzen. Die historisch glaubwürdige Revision der klassischen Handhabung dieser Methoden sowie das Einbeziehen von Harmonisierung in diese methodischen Ansätze versprechen einen erfolgreichen Umgang mit den Einzelphänomenen der Bibel im Gesamtrahmen der Irrtumslosigkeit der Schrift. Im deutschsprachigen Raum wäre hier lediglich eine weitergehende Definition dessen hilfreich, was konkret unter Quellen-, Form- und Redaktionskritik zu verstehen ist.

3) Ein weiterer Problemkreis besteht in *terminologischer Vieldeutigkeit*. Carson greift die Begriffe "Wahrheit", "Akkommodation", "Inspiration" sowie "Irrtumslosigkeit" (inerrancy) auf (S. 25-31). Beachtenswert ist vor allem Carsons Verweis auf Calvin, der den Akkommodationsbegriff im Sinne von Kondeszendenz sehr weit faßt (auf Inkarnation und Schriftverständnis incl. Anthropomorphismen sowie den Sprachgebrauch der Bibel ausweitend), damit aber niemals Sünde oder Irrtum assoziiert (S. 28). Woodbridge ergänzt hierzu, daß auch Augustins Akkommodationsverständnis im Sinne von Kondeszendenz keineswegs Irrtümlichkeit impliziert, wie einige Kirchenhistoriker (z.B. Marshden) annehmen. Akkommodation bedeutet für Augustin und Calvin lediglich das Erstaunen, "that the all-powerful Lord God ... stopped to speak to humankind in mercy and in grace, using words that they basically understood" (S. 296f).

Irrtumslosigkeit faßt Carson als Begriff auf, der lediglich das zum Ausdruck bringt, was vor einem halben Jahrhundert mit Inspiration verbunden wurde. Irrtumslosigkeit "does not mean that every conceivable sequence of linguistic data in the Bible must be susceptible to the term 'inerrant', only that no errant assertion occurs" (S. 31).

4) Welcher *Umgang mit literarischen und soziologischen Methoden* ist der Bibel angemessen? Carson betont, daß die klassischen literarkritischen Methoden in keiner Weise als Prokrustesbett auf den Text anzuwenden sind und neuere methodische Ansätze wie Strukturalismus, Rhetorik-Kritik und z.T. auch soziologische Analysen Gefahr laufen, den (historischen) Wahrheitsbezug ob der Methode zu opfern oder zu ignorieren. M. Silva präsentiert in seinem beachtenswerten Aufsatz "*The Place of Historical Reconstruction in New Testament Criticism*" (S. 105-134) einen positiven Beitrag zu einem Verständnis der Bibel, welches die Frage nach dem historischen Bezug des geschriebenen Wortes bewußt im Blickfeld behält und damit der Glaube/Faktum Dichotomie Kants widersteht.

5) Welche Funktion nimmt der *literaranalytische Umgang* mit der Bibel ein? Carson appelliert an seine Leser, genau zwischen gattungskritischen und sachkritischen Analysen zu unterscheiden. Wenn etwa Gundry in seinem umstrittenen Matthäuskommentar hervorhebt, daß sich Mt der literarischen Gattung des Midrasch bedient, so geschieht dies ausschließlich auf der Ebene einer literaranalytischen Betrachtungsweise. Gundry muß demnach auf literaranalytischer Ebene entgegnet werden, sofern seine Position Mängel aufweist. Der *Ansatz* von Carson ist korrekt. Dennoch muß gefragt werden, ob eine derart säuberliche Trennung zwischen literaranalytischer und sachlicher Beschreibung des Gegenstandes in Realität möglich ist. Zumindest muß zugestanden werden, daß literaranalytische Ergebnisse unter Umständen die vom jeweiligen Autor augenscheinlich implizierte Faktizität seiner Berichterstattung untergraben können (vgl. z.B. den Lukasprolog mit der literaranalytischen These, daß die Reden der Apg. die Meinung des Verfassers widerspiegeln). Es bestünde also aufgrund einer gattungskritischen Einordnung eine Spannung zwischen der erklärten Absicht des Autors und dem, was er präsentiert. K.J. Vanhoozer bemüht sich allerdings in seinem Beitrag "*The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's diverse literary forms*" (S. 49-104) um eine konstruktive und angemessene Würdigung der verschiedenen literarischen Gattungen im Rahmen des Offenbarungscharakters der Bibel.

6) Ein vieldiskutierter Problembereich besteht hinsichtlich des *hermeneutischen Zirkels* bzw. der sog. Neuen Hermeneutik. Während Carson die positive Seite der Erkenntnis hervorhebt, daß der Horizont des Exegeten subjektiv geprägt ist, warnt er vor einer völligen *Gleichberechtigung* verschiedener zeitgenössischer Verstehenshorizonte (z.B. des "feministischen" oder des "befreiungstheologischen" Ansatzes), die als Ausgangsbasis für den Umgang mit der Bibel vertreten werden. Der Ausleger muß vor allem darauf achten, den Verstehenshorizont der Bibel selbst zu erfassen. Teilaspekt dieses hermeneutischen Fragenkomplexes ist die innerbiblische Interpretation. Hierzu steuert D.J. Moo einen wichtigen Aufsatz mit dem Titel "*The Problem of Sensus Plenior*" (S. 175-212) bei. Moo konzentriert sich auf die Frage, welche Gesetzmäßigkeiten im neutestamentlichen Umgang mit alttestamentlichen Zitaten zu beobachten sind. Moo geht vom kanonischen Rahmen aus, innerhalb dessen diese Frage am sinnvollsten erörtert werden kann. Er beobachtet im NT eine mit dem ursprünglichen alttestamentlichen Sinn kompatiblen ("compatible" bzw. "not incommensurate") Interpretation alttestamentlicher Aussagen.

Carson führt zum Thema Hermeneutik ferner aus, daß die epistemologische Frage, die der hermeneutischen Erörterung zugrunde liegt, einer ausgewogenen Antwort bedarf. Dabei soll der faktischen Offenbarungsevidenz und damit auch der Kanonfrage ein angemessener Platz eingeräumt werden. Der Bedeutung des biblischen Kanons widmet sich eingehender D.G. Dunbar in seinem Aufsatz "*The Biblical Canon*" (S. 295-360). Dunbar betont, daß die Faktizität des NT-Kanons nicht nur einen Prozeß der frühen Kirche reflektiert, sondern die explizite Manifestation dessen darstellt, was implizit von Anfang an als apostolisch autoritativ galt.

Zuletzt darf die Bedeutung der Wirkungskraft des Heiligen Geistes im Zustandekommen und in der Auslegung der Bibel nicht einfach unterschlagen werden (vgl. den Beitrag von J.M. Frame "*The Spirit and the Scripture*" (S. 213-236)).

7) Einige Theologen machen geltend, daß die *Konvergenztheorie hinsichtlich des Zustandekommens der Bibel* ("concurrent" oder "concurrent theory") einer verbreiteten Auffassung des *menschlichen freien Willens* widerspreche (S. 45f). Carson fordert diesbezüglich zu einer differenzierten Bestimmung des menschlichen freien Willens auf.

8) Abschließend spannt Carson den Bogen bis zur *Gemeinde*, dem eigentlichen *Bestimmungsort der Bibel*. Nicht nur in akademisch-theo-

logischen Kreisen, sondern auch in den Gemeinden ist die abnehmende Autorität der Bibel in Verkündigung und ihrer ethischen Konsequenz zu bemerken. Carson ruft seine Leser zu einer umfassenden Gegenbewegung auf, "by pledging ourselves in repentance and faith to learning and obeying God's most holy Word" (S. 48).

Der Sammelband zeigt, daß die Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift im Bereich der Hermeneutik, Autorität und Kanonizität auf hohem akademischen Niveau erörtert werden kann und muß. Es gelingt den Autoren im großen und ganzen die tragfähige Position der Irrtumslosigkeit der Schrift in Auseinandersetzung mit der modernen Kritik darzustellen und zu entfalten.

Hans F. Bayer

Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach, Gerhard Maier. (Hrsg.). *Das Große Bibellexikon*. Band 2: Haar - Otniel. Wuppertal/Gießen; R. Brockhaus/Brunnen, 1988. S. 501-1104. DM 98,-- (später DM 128,--).

Lexika werden selten Bestseller: der Großvater des neuen Großen Bibellexikons ist jedoch einer. Das vor 25 Jahren veröffentlichte *The New Bible Dictionary* (Leicester 1962), das von der evangelikalen Inter-Varsity Press in England publiziert und von W.F. Albright mit dem Prädikat "bestes, einbändiges Bibellexikon in englischer Sprache" ausgezeichnet wurde, steht in den Bücherregalen von Tausenden von Pastoren, Theologiestudenten, Missionaren und Gemeindegliedern. Das so bewährte Lexikon erschien 1980 in einer dreibändigen Neubearbeitung als *The Illustrated Bible Dictionary*, dessen Photographien, Bilder, Skizzen und Illustrationen eine deutliche qualitative Verbesserung brachten. Es war deshalb naheliegend, daß der Brockhaus-Verlag bei dem Plan, für das vor fast 30 Jahren von Fritz Rienecker herausgegebene *Lexikon zur Bibel* (Wuppertal: Brockhaus 1960, 1988 als Jubiläumsausgabe neu erschienen) eine Alternative anzubieten, auf dieses englische, von evangelikalen Fachwissenschaftlern geschriebene Werk zurückgriff. Das Bibellexikon bietet eine Fülle von Material und Erklärungen zu archäologischen, historischen und gesellschaftlichen Sachverhalten der Zeit und Geschichte des Alten und Neuen Testaments sowie zur wissenschaftlichen Diskussion vieler wichtiger Sachfragen. Längere, zum Teil mehrseitige Artikel (vgl. "Hoheitstitel Jesu Christi" mit über 8 S.) behandeln die einzelnen biblischen Bücher sowie Themen biblischer

Theologie. Herausgeber, Verlag und Autoren gehen davon aus, daß die Bibel als "Gottes Wort an uns" (Band 1, Vorwort S. VII) historisch zuverlässig ist und geistliche Autorität besitzt (Klappentext). Das heißt: *Das Große Bibellexikon* ist ein (zumeist konservativ) evangelikales Werk. Dies zeigt sich z.B. an der Verteidigung der jesajanischen Verfasserschaft von Jes 40-66 ("Jesaja", 677-682). Evangelikalen Überzeugungen entspricht es allerdings weniger, wenn O. Betz unter dem Stichwort "Heilig" (V. 3) ohne Qualifizierung schreibt: "Im Ritus der Taufe wird das Heil übereignet" (S. 549).

Die kleineren Artikel wurden aus dem Englischen übersetzt, zum Teil ohne redaktionelle Bearbeitung. Die Artikel über die biblischen Bücher wurden fast durchweg von deutschen Autoren neu geschrieben: Habakuk (W. Grimm), Haggai (G. Maier), Hebräerbrief (O. Betz), Hiob (W. Eisenblätter), Hoheslied (R. & S. Findeisen), Hosea (W. Grimm), Josua (H. Egelkraut), Korintherbriefe (H. Günther), Levitikus (H. Pehlke), Lukasevangelium (H.W. Neudorfer), Maleachi (G. Maier), Markus (H. Günther), Matthäus (G. Günther), Nehemia (C.D. Stoll), Numeri (R. Schultz), Offenbarung des Johannes (J. Cochlovius). Die Artikel über Hesekiel und den Judasbrief wurden bearbeitet (von Red. bzw. C.P. Thiede).

Neufassungen ursprünglich englischer Artikel finden sich vor allem im Bereich der Christologie, für die offenbar der emeritierte Tübinger Neutestamentler Otto Betz die Verantwortung hatte: er schrieb bzw. bearbeitete die Artikel zu den Stichwörtern Heilig, Heiligung, Hoheitstitel Jesu Christi (mit I.H. Marshall), Jesus Christus (mit R.T. France), Ich-bin-Worte, Kreuz/Kreuzigung Theologisch, Messias (mit R.T. France), Opfer (mit R.J. Thompson/ R.T. Beckwith). Besondere Erwähnung verdient weiter Rainer Riesner, der mit großer Sachkenntnis, die durchweg auf dem neuesten Stand ist, eine ganze Reihe wichtiger Artikel zu bekannten und auch weniger bekannten archäologischen Stichwörtern schrieb: so zu Hauskirche, Joppe, Judäa, Kana, Kapernaum, Korinth, Jabne, Jericho, Jerusalem (16 S.!), Kreuz/Kreuzigung Archäologisch, Machärus, Magdala, Merom, Nazareth, Obergemach, Ölberg. R. Riesner steuerte auch 16 neue Fotos bei.

Neugeschrieben wurden ferner (unter anderem) die Artikel über Handauflegung (R. Scheffbuch), Handel und Verkehr (S. Mittmann), Irrlehre (H. Krimmer), Hausgemeinde (K. Wetzel), Heilsgeschichte (F. Flückiger), Hermeneutik (K.H. Michel), Himmel (R. Deines), Hölle (J. van Oorschot), Hure/Hurerei (C.D. Stoll), Inspiration (G. Maier), Josef

(H. Bräumer), Judentum (G. Lüderitz), Jungfrauengeburt (J. Eber), Kanon (G. Maier, W. Popkes), Knecht Gottes (W. Eisenblätter), König/Königtum (H. Pehlke), Krankenheilung (W. Bittner-Schwob), Lied (R. Deines), Logos (O. Hofius), Mensch (W. Rebell), Mitarbeiter (W. Wetzel, W. Trick), Musik/Musikinstrumente (V. Schmidt), Nag Hamadi (C.P. Thiede). Es war sicherlich kein Fehler, die Artikel von D.J. Wiseman über Handwerk/Kunsth Handwerk, Kunst und Maße/Gewichte, von J.I. Packer über Inkarnation, von F.F. Bruce über Israel und Kalender, von C. de Wit über Kleidung und von K.A. Kitchen über Kosmetik/Parfüm ohne Neubearbeitung direkt zu übersetzen.

Die Diskussion ist bei den meisten Artikeln in erfreulicher Weise auf dem neuesten Stand: für den Kanon wird das 1988 erschienene Buch von F.F. Bruce erwähnt, für das Stichwort Malta die 1987 publizierte Dissertation von H. Warnecke. Die gehäufte Bezugnahme auf Luther geht m.E. in vielen Fällen weniger auf die aktuelle Relevanz des Reformators zurück als auf das Bestreben, ein ursprünglich englisches Bibellexikon für den deutschen Benutzer zu kontextualisieren.

Bei manchen übersetzten Artikeln hätte man sich eine Bearbeitung gewünscht, so z.B. bei den Artikeln zu Hesekiel und Maria. Der Artikel über "Hebräisch" ist mit einer Spalte viel zu knapp. Literaturangaben fehlen. Ein Artikel über Hellenismus fehlt leider ganz. Beim Artikel über Himmel fehlt eine Behandlung der frühjüdischen Theologie. Das Hiobbuch ist im Vergleich anderen Artikeln mit 4 Spalten zu knapp behandelt. Beim Artikel über Inspiration hätte man in der Literaturangabe einige der mit historischen Fragen befaßten Titel weglassen und evangelikale Studien (G. Maier, H. Stadelmann, E. Schnabel) angeben können. Der Artikel über den Kolosserbrief dürfte ausführlicher sein.

Beim Thema Hermeneutik (K.H. Michel) hätte die Position von G. Maier (II.3) ausführlicher dargestellt werden können; außerdem ist bedauerlich, daß die Position derer, die für die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift eintreten (Chicago-Erklärung), mit dem Begriff "Fundamentalismus" belegt wird (II.4), der heute fast durchweg eine abqualifizierende Bedeutung besitzt (und von der Mehrzahl der konservativen Evangelikalen, die hinter der Chicago-Erklärung stehen, als historisch und theologisch "vorbelasteter" Begriff zurückgewiesen werden dürfte).

Bei manchen Artikeln könnten die Literaturangaben qualitativ oder quantitativ verbessert werden: so m.E. bei den Artikeln zu Heilig, Hoheitstitel, Jakobusbrief (zu lang), Jeremia, Jesaja, Johannes, Johannesbriefe (die Kommentare von R.E. Brown und S.S. Smalley fehlen!),

Jungfrauengeburt, Liebe (keine Angaben!), Lukas (die großen Kommentare von I.H. Marshall und J.A. Fitzmyer fehlen), Maria.

Sachliche und typographische Unrichtigkeiten lassen sich bei einem Lexikon nicht vermeiden. Im Autorenverzeichnis erscheint K. Wetzel fälschlicherweise als Dozent des Asian Theological Seminary in Manila/Philippinen; die Abkürzung S.S.S. (für S.S. Smalley) fehlt (vgl. Artikel Maria). Wenn "Johannesevangelium" bzw. "Lukasevangelium" den Artikelbezeichnungen "Markus, Evangelium" bzw. "Matthäus, Evangelium" gegenüberstehen, wünschte man sich größere redaktionelle Konsequenz. In den Artikeln von O. Betz (539ff, 547, 588f) und G. Maier (756ff) sind Unterthemen mit Fettdruck hervorgehoben, was sich sonst nicht findet. Typographische Fehler: S. 536 (Art. Havila: 1. Mo 25.18), S. 741 (Art. Judentum, Lit. Neusner), S. 760 (Art. Kanon AT, Lit. Bruce), S. 1076 (mittlere Spalte: Zeile ober-/unterhalb der Zeichnung doppelt).

Trotz des hohen Preises wird das vorliegende Bibellexikon ein Standardwerk sein und - auf lange Zeit hinaus - bleiben.

Eckhard J. Schnabel

Weitere Literatur:

Große Konkordanz zur Lutherbibel. Neubearbeitung nach dem Bibeltext der revidierten Fassung von 1984. Stuttgart: DBG, 1989. 1750 S. DM 98,-- bzw. 128,--

2. Sprachwissenschaft, Textforschung:

Pierre Guillemette. *Analyse des griechischen Neuen Testaments*. Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler, 1988. XVIII und 430 Seiten. ISBN: 3-7751-1260-X.

Autor dieses zunächst in Nordamerika (Kitchener, Ont./Scottsdale, Pa.: Herald, 1986) unter dem Titel *The Greek New Testament Analyzed* erschienenen Werkes ist der kanadische Neutestamentler Pierre Guillemette (Universität von Montreal). Es listet alle im *Novum Testamentum Graece*, 26. Auflage, bzw. des *Greek New Testament*, 3. Auflage, in Text und textkritischem Apparat vorkommenden Wortformen auf (insgesamt 21014). Jede Form wird grammatisch erklärt. In Klammern steht die Häufigkeit des Vorkommens; bei nur einmal bezeugten Wortformen ist die Stellenangabe vermerkt; ein Asteriskus markiert die auf Apparatlesarten beschränkten Formen. Z.B. (im Original griechische Wörter in griechischer Schrift): "14463 *1Pt 2,3 hospes acc neut sg hospes", "14653 ousa (6) nom fem sg part pr eimi" oder: "14663 oute (87) conj oute".

Offenbar stellt das Buch eine fotomechanische Vervielfältigung eines maschinengeschriebenen Manuskriptes dar - sicher keine optimale Lösung; dennoch dürfte dies die Brauchbarkeit des Werks kaum beeinträchtigen. Wie Stichproben zeigen, ist das Ganze mit großer Sorgfalt erstellt worden.

Die *Analyse des griechischen Neuen Testaments* ist als Hilfsmittel für Anfänger gedacht. Sicher wird mancher von der Stoffmenge bedrängte Lernende gern danach greifen. Genauso sicher werden aber auch die Griechischlehrer weiter vor der Abhängigkeit von solchen Hilfen warnen.

Heinrich von Siebenthal

Weitere Literatur:

* J.P. Louw und E.A. Nida. *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domain*. 2 Bde. American Bible Society, 1988.

3. Einleitungswissenschaften:

F.F. Bruce. *The Canon of Scripture*. Downers Grove, Illinois: Inter Varsity, 1988. 349 S. \$ 19,95.

Als Spätfrucht langjähriger Vorlesungen über die Entstehung des alt- und neutestamentlichen Kanons hat F.F. Bruce, Professor emeritus der Universität Manchester, jetzt eine detaillierte Studie über die Entstehung des biblischen Kanons vorgelegt. Das besondere dieses Buches ist, daß es gesamtbiblisch arbeitet und die Kanonisierung des Alten und Neuen Testaments gleichermaßen eingehend behandelt. Für diese Doppelaufgabe bringt Bruce eine besondere Qualifikation mit, war er doch aufgrund seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit beiden Testamenten 1965 Präsident der "Society for Old Testament Study" und 1975 Präsident der "Society for New Testament Study".

Bei der Behandlung der Entstehung des AT-Kanons (S. 25-114) stellt der Vf. den lange gültigen Konsens von dessen dreistufiger Entstehung (entsprechend der 3 Teile des Tenach) in Frage. Die Evidenz ist komplexer als der Konsens dies vermuten läßt (vgl. auch Roger Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London 1985). Erwägungen zur Anordnung der Schriften des hebräischen Kanons finden sich hier ebenso wie eine Behandlung der Evidenz in der LXX, in Qumran, im Neuen Testament und bei Josephus, eine nüchterne Darstellung der Diskussionen von Jamnia sowie eine Untersuchung des Umgangs mit dem AT in der jungen Kirche. Angesichts der Differenz zwischen dem Schriftenbestand der hebräischen Bibel und der LXX wird der Geschichte des christlichen Kanons des AT ausführlich im Blick auf den Osten und den Westen nachgegangen und die Entwicklung bis über die Reformationszeit hinaus verfolgt. Daß es im hellenistischen Judentum jemals einen umfassenderen "Kanon" als im palästinischen Judentum gegeben habe, bezweifelt der Vf.

Die Entstehung des NT-Kanons (S. 115-252) behandelt der Vf. in folgenden Schritten: Darstellung der Schriften der neutestamentlichen Zeit; Marcion, Valentinus und die katholische Reaktion; das muratorische Fragment; Irenäus, Hippolyt und Novatian; Tertullian und Cyprian; die Alexandriner; Eusebius; Athanasius und die Zeit danach; die Entwicklung im Westen im 4. Jhd. bis Hieronymus; die Entwicklung von Augustin bis zum Ende des Mittelalters; und schließlich der NT-Kanon im Zeitalter der Bibeldrucke. Dem Leser werden der Wortlaut der

wichtigsten Quellen und exakte Quellenbelege geboten. Wie schon in seiner früheren Schrift (F.F. Bruce, *Some Thoughts on the Beginning of the New Testament Canon*, Manchester: J. Rylands Library, 1983) folgt der Vf. der Ansicht, daß der Kanonisierungsprozeß in Rom in Reaktion gegen die marcionitische, valentinianische und montanistische Herausforderung in Gang kam. In dieser Gesamtschau unterscheidet er sich von Th. Zahn (vgl. *Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, 3. erw. Aufl., Wuppertal 1985), den er im übrigen in seinem gesamten Buch kaum erwähnt (4 x taucht lediglich der Name Zahns auf) und dessen Konzeption er nicht diskutiert.

In einem dritten Teil zieht der Vf. Schlußfolgerungen (S. 254-297). Hier finden sich hilfreiche Erwägungen zu den Kriterien der Kanonizität in der apostolischen und patristischen Zeit, aber dann auch Überlegungen zur Kanonbegründung heute (Apostolizität, Alter, Lehre, Katholizität, Inspiration). Konzeptionen, die von einem "Kanon" im Kanon ausgehen, werden problematisiert. Zum Schluß werden kurz Einzelprobleme angesprochen wie Rekurs auf die autoritativen Autographen, Gültigkeit der Endform des Textes, Recht kompositionskritischer Untersuchungen und Nutzen eines gesamtkanonischen (heilsgeschichtlichen) Ansatzes in der Exegese, bei dem die "ganze" Schrift und "jede" Schrift einander gegenseitig erhellen. Zwei Anhänge (zum sog. "Geheimen Evangelium" des Markus und zum *sensus literalis* und *sensus plenior* in kanonischer Exegese) schließen das Buch ab.

Es entspricht der Eigenart britischer Exegeten, in induktivem Vorgehen dem Leser eine Fülle von Einzelheiten zu bescheren, jedoch im Blick auf Schlußfolgerungen äußerst zurückhaltend zu sein bzw. sie eher anzudeuten als thetisch in den Raum zu stellen. (Auch das o.g. Schlußkapitel ist hier sehr zurückhaltend und diskutiert im übrigen viele neue Aspekte, die zuvor noch gar nicht thematisiert waren). Angesichts der Fülle der Details könnten sich Zusammenfassungen, Thesen und Ausblicke als hilfreich erweisen.

Ein mit dem Werk von Bruce vergleichbares Buch auf deutsch gibt es nicht - schon gar nicht aus der Feder eines evangelikalen Theologen. In jedem Fall lohnt es die Mühe des Durcharbeitens. Weil es dem Leser das relevante Material an die Hand gibt, bietet das kenntnisreiche Werk eine gute Basis für die eigene Beschäftigung mit der Kanonfrage.

Helge Stadelmann

Mit dem vorliegenden Buch, einer Einleitung in das Neue Testament, führt Brevard Childs, Professor für Altes Testament an der Yale University, sein seit 1964 betriebenes Programm einer kanonischen Exegese der Bibel als Heilige Schrift der Kirche (vgl. B.S. Childs, "Interpretation in Faith", *Interpretation* 18 [1964] 432-449) weiter. Es ergänzt sein Buch *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia 1979, 2¹⁹⁸⁰). Bereits ein Jahr nach der Veröffentlichung seiner Einleitung in das Neue Testament legte Childs einen "kanonkritischen" Aufsatz voraussetzende und illustrierende Theologie des Alten Testaments vor (B.S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia, 1985) - es kann wohl erwartet werden, daß Childs sein Programm mit einer Theologie des Neuen Testaments fortsetzt und mit einer "Gesamtbiblischen Theologie" abschließt.

Childs begründet sein Unterfangen, als Alttestamentler eine Einleitung in das Neue Testament zu schreiben, mit dem Hinweis, daß eine bewußte kanonische Interpretation der Bibel ohne Einschluß des Neuen Testaments unvollständig und wenig überzeugend wäre (xv). Childs will mit dem vorliegenden Buch die älteren und auch neueren Standardwerke von Zahn, Jülicher, Kümmel, Wikenhauser, Vielhauer und Schenke nicht ersetzen. Sein Hauptziel besteht darin, im Kontext seines Postulats des biblischen Kanons der Kirche als Norm theologischer Exegese wichtige literarische und theologische Fragen zu thematisieren, die in den kritischen Einleitungswerken vernachlässigt werden.

Das Buch hat sechs Teile. Teil I (3-53) ist überschrieben mit "Das Neue Testament" und behandelt vier grundsätzliche Themenbereiche: 1. Die Rolle des Kanons innerhalb der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft; 2. Der Kanon als historisches und theologisches Problem; 3. Die Begründung des kirchlichen Kanons der Bibel als hermeneutischer Generalschlüssel; 4. Die Methodologie kanonischer Exegese. In Teil II (57-209) behandelt Childs zuerst die Evangelien (3.-8.), ehe er nach einer kurzen Abhandlung zum "kanonischen Problem der vier Evangelien" (9.) auf über 50 S. eine "kanonische Evangelienharmonie" entfaltet (10.). Teil III (213-240) behandelt die Apostelgeschichte (11.), Teil IV (243-427) das paulinische Korpus vom Römerbrief bis zum Hebräerbrief. Teil V (431-495) leiten in die sog. katholischen Briefe ein, Teil VI (499-517) in die Offenbarung. In einem Anhang behandelt Childs in vier Exkursen

folgende Themen: 1. Das hermeneutische Problem neutestamentlicher Textkritik (518-530); 2. Interpretation der Gleichnisse in einem kanonischen Kontext (531-540); 3. Der Ansatz beim Kanon und die neue Yale-Theologie (541-546); 4. Ausgewählte Kommentare für Pastoren und Lehrer (547-556). Jedem Abschnitt sind zum Teil recht umfangreiche Literaturangaben, die auf dem neuesten Stand sind, vorausgeschickt.

Childs erwähnt bei seiner Einleitung in die neutestamentlichen Bücher jeweils zuerst die Hauptfragen der historisch-kritischen Forschung, allerdings nicht mehr so ausführlich wie in seiner Einleitung in das Alte Testament: oft genügen ihm zwei oder drei Seiten für die Darlegung der kritischen Diskussion. Eine analytische Behandlung der wichtigen oder auch weniger wichtigen Fragen ist deshalb nicht zu erwarten, war offensichtlich auch nicht beabsichtigt. Im Fall der Synoptiker werden die Verfasserfragen nicht einmal erwähnt: hier bringt Childs nur redaktionskritische Fragen zur Sprache. Damit liegt der Schwerpunkt schon von der äußeren Darstellungsform her auf der kanonischen Endgestalt und auf der Funktion der biblischen Bücher.

Wie in früheren Büchern artikuliert Childs auch in diesem Buch an verschiedenen Stellen seine Kritik am historisch-kritischen Wissenschaftsspiel mit seinen vielfältigen text-, literar-, form-, überlieferungs- oder redaktionskritischen Analysen (S. 5ff, 12ff, 35ff, 44ff u.a., selbst in seiner kommentierten Bibliographie 547ff).

Ohne auf Einzelfragen einzugehen kann abschließend betont werden, daß der canonical approach von Childs für die Darlegung der Einleitung in das Neue Testament keinen Ausweg aus der Krise der kritischen Exegese darstellt. Während Kritiker zu dem Urteil kommen, daß Childs' Position "eine dogmatische Flucht aus den Schwierigkeiten des historisch-kritischen Geschäfts in einem in seiner Bedeutung maßlos überschätzten positiven Kanon" darstelle (so M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart² 1989, 209), ist von evangelikaler Sicht, die seine Hochschätzung des biblischen Kanons sowie sein praktisch-kirchliches Anliegen begrüßt, zu bedauern, daß er der Entscheidung wichtiger historischer Fragen ausweicht, ja deren Bedeutung herunterspielt - damit die Geschichtlichkeit von Gottes Offenbarung an den Rand drängt und dadurch die Offenbarung selbst der Gefahr der Auflösung ins Nichts kanonischer Spekulation anheimstellt.

Eckhard J. Schnabel

Der vorliegende Sammelband enthält Beiträge zur "kanonischen Schriftauslegung" sowie zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des biblischen Kanons. Berichte und Buchbesprechungen zum Thema bilden einen dritten Hauptteil. Abschließende Register erleichtern den Zugang zu den verschiedenen Beiträgen.

Zunächst kommt B.S. Childs als einflußreicher Vertreter der "kanonischen Schriftauslegung" mit seinem Beitrag "*Biblische Theologie und christlicher Kanon*" (S. 13-28) zu Wort. Childs verankert das erneute Ernstnehmen des Kanons der Bibel in seiner These des "kanonischen Prozesses". Er versteht darunter das Aufnehmen, Tradieren, Überarbeiten, Normieren und Aktualisieren von "Gelegenheitsschriften" in den Kreisen jüdischer und christlicher Gemeinschaften. Schon diesen "vorkanonischen" Kanonisierungsprozeß leitet, laut Childs, ein theologisches Interesse, ein theologischer Bezug. Der Akt der umfangsbestimmenden Kanonisierung der Schrift markiert lediglich den Endpunkt dieses Prozesses (S. 13f). Während Childs den Gebrauch der historischen Kritik voll bejaht, beabsichtigt er, die Texte unter dem Gesichtspunkt des Kanonisierungsprozesses zu würdigen und damit einen neuen Weg zu einer biblischen Theologie zu bahnen.

Ausgangspunkt für die "kanonische Schriftauslegung" ist die Aufgabe, das Endstadium des Kanonisierungsprozesses historisch zu rekonstruieren. Hinsichtlich der jüdischen Bibel kommt Childs zu folgendem Ergebnis: "Es gibt starke Anzeichen dafür, daß sich zumindest in Kreisen des protorabbinischen pharisäischen Judentums bis zum Ende des ersten Jahrhunderts v. Chr. der Begriff eines festen hebräischen Kanons mit einer relativ festen Zahl von Büchern und einem zunehmend festgelegten normativen Text durchgesetzt hatte" (S. 18; vgl. zu diesem Thema die von Childs z.T. abweichenden Ausführungen von G. Stemberger, "*Jabne und der Kanon*", S. 163-174, sowie J. Maier, "*Zur Frage des biblischen Kanons im Frühjudentum im Licht der Qumranfunde*", S. 135-146). Umfang und Textgestalt der christlichen Bibel ist deshalb schwieriger für die ersten Jahrhunderte n. Chr. zu fassen, weil der Einfluß der LXX Schriften auf das NT den kanonischen Umfang der pharisäischen Bibel ausweitete (vgl. hierzu die detaillierten Ausführungen von H.P. Rüger, "*Das Werden des christlichen Alten Testaments*", S. 175-189, sowie H.

Hübner, "*Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*", S. 147-162; siehe ferner R. Berndt, "*Gehören die Kirchenväter zur Heiligen Schrift?*", S. 191-199). Trotz dieser Ungewißheit betont Childs, daß der Kanonisierungsprozeß der christlichen Bibel eine dynamische Aufnahme des jüdischen Kanons mit christozentrischer Hermeneutik aufweist. Diese bedeutsame Integration darf in einer gesamtbiblischen Theologie weder in der Kategorie "einer ungebrochenen Kontinuität" noch "einer radikalen Diskontinuität" verstanden werden (S. 22). Als Korrektiv zur gegenwärtigen "Tübinger Biblischen Theologie" fordert Childs deshalb, die jüdische Bibel nicht nur im Sinne urchristlicher Interpretation auszulegen, sondern auch ihre Bedeutung *sui generis* herauszuarbeiten. Allerdings liefert Childs umstrittene und negative Gründe für dieses, leider unvermittelt *neben* dem christozentrischen Ansatz stehende, hermeneutische Postulat. Er spricht in diesem Zusammenhang von einer "durch und durch zeitbedingten Auslegungsweise" des Alten Testaments durch das Neue, von einem "hellenistischen" neutestamentlichen Zeitrahmen und von der Tatsache, daß die neutestamentliche metaphorische Interpretation des AT weit von ihrem "ursprünglichen Sinn entfernt ist" (S. 23). Childs unterschlägt hierbei den autoritativen (kanonischen!), heilsgeschichtlich begründeten, für Jesus selbst bezeugten Umgang mit dem AT (vgl. Lk 24,27; Apg 2,14ff; siehe ferner Oemings Anfragen im vorliegenden Band, S. 250). Dennoch ist eine Würdigung des AT *sui generis* im Gesamtkontext seiner Kulmination in Christus auch neutestamentlich begründbar (vgl. z.B. Apg 2,25-31). Childs ist ferner zuzustimmen, daß die unterschiedlichen Bedeutungsebenen des ATs *sui generis* und der neutestamentlichen Interpretation des ATs ins Bewußtsein gerufen werden sollen (S. 25).

M. Saebø unterbreitet in seinem Aufsatz "*Vom Zusammen-Denken zum Kanon*" (S. 115-133) eine scharfsinnige, klar formulierte Kritik am Ansatz von Childs. Saebø vermißt bei Childs eine detailliert nachvollziehbare Verhältnisbestimmung zwischen Schriftwerdung und Kanonwerdung (S. 119). Einerseits grenzt sich Childs von den Forschern ab, die von einer weitgehenden Identität zwischen Schriftwerdung und Kanonwerdung ausgehen (z.B. M. Kline, der in *The Structure of Biblical Authority* wichtige Gründe hinsichtlich dieser Identität wenigstens bezüglich des AT, weniger hinsichtlich des NT, liefert und Childs kritisiert, "since, in his adoption of a Barthian view of the role of the responsive community in the inspiration process, he has made human subjectivity constitutive in canonical authority" S. 100; vgl. ferner Argumente in

diese Richtung bei B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament*, 1987), andererseits will Childs Schriftwerdung und Kanonwerdung im Gegensatz zu anderen Forschern nicht unvermittelt gegenüberstellen. Saebø beabsichtigt nun, diese Verhältnisbestimmung in Weiterführung des Ansatzes von Childs vorzunehmen, allerdings mit dem enttäuschenden Ergebnis, daß er in traditioneller historisch-kritischer Manier erneut die Schriftwerdung als isoliertes Vorfeld der Kanonwerdung hervorhebt. Hierbei beobachtet er, daß das koordinierende Element in der Sammlung alttestamentlicher Einzeltraditionen das JHWH-Wort und der JHWH-Glaube ist und eben nicht das in der Zukunft liegende kanonische Ziel (S. 128). Saebø fällt damit einer scharfen und historisch zu hinterfragenden Dichotomie zwischen Schriftwerdung und Kanonwerdung zum Opfer, liefert jedoch "die formende Kraft der monotheisierenden JHWH-Theologie" (S. 128) als notwendige *Voraussetzung* dafür, daß ein Übergang von Schriftwerdung zu Kanonwerdung überhaupt stattfinden konnte. Saebø bezweifelt somit, daß diese formende Kraft allein schon "Kanonbewußtsein" genannt werden darf (S. 132). In Childs weiter gefaßten Kanonterminologie wäre dies durchaus der Fall.

M. Oeming scheint den historisch-kritischen Ansatz von Childs in seinem Beitrag "*Text-Kontext-Kanon: Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie?*" (S. 241-251) unbegründet abzuschwächen um ihn sodann z.T. berechtigt einer "dogmatischen Flucht aus den Schwierigkeiten des historisch-kritischen Geschäfts" zu bezichtigen (S. 244). Ehrlicher Weise gibt Oeming zu, "daß die Bibelwissenschaft in eine Krise geraten ist und ihre autoritative Stellung im Leben der Kirche zu verlieren droht" (S. 243). Dies ist wohl auch der Grund dafür, daß Oeming Childs *Old Testament Theology in a Canonical Context* (1985) dennoch grundsätzlich positiv würdigt. Unklar bleibt in Oemings Ausführungen, ob er in Childs "canonical approach" tatsächlich einen überzeugenden Ausweg aus dem "Dickicht historisch-kritischer Hypothesenvielfalt" (S. 248) erblickt oder nicht.

Im Gegensatz zu Saebø und Oeming versuchen N. Lohfink und H.-J. Kraus in ihren Beiträgen den Ansatz von Childs ohne kritische Diskussion "experimentell" in die Praxis umzusetzen. Lohfink bemerkt in seinem Aufsatz "*Was wird anders bei kanonischer Schriftauslegung?*" (S. 29-53), daß "kanonische Auslegung" der Psalmen nicht prinzipiell von einer synchronischen Auslegung zu unterscheiden ist (S. 30). Lohfink betrachtet Ps 6 innerhalb der verschiedenen Kontextebenen bis zur neutestamentlichen, kirchengeschichtlichen und gegenwärtigen Rezep-

tion. Kraus entzieht in seinem Beitrag "*Das Telos der Tora*" (S. 55-82) dem NT dort seine kanonische Autorität, wo der alttestamentliche Wort-sinn latent oder manifest verändert wird. "Christologische Exegese", laut Kraus, folgt dem alttestamentlichen Schriftsinn bis hin zu Christus, "Schriftbeweis" dagegen vergreift sich meist am alttestamentlichen Schriftsinn. Kraus ruft zur "Eliminierung aller christologisch-eschatologischen Vorurteile" dem AT gegenüber auf (S. 81). Kraus übt hiermit Sachkritik an der neutestamentlichen AT-Hermeneutik und zieht den Leser in die Ungewißheit, von ihm erfahren zu müssen, wo die Grenze zwischen legitimer, den alttestamentlichen Schriftsinn wahrer, und illegitimer apostolischer Toraauslegung nun genau liegt. Bezeichnenderweise bleibt Kraus dem Leser diese genaue Demarkierung schuldig. Hiermit postuliert Kraus für das NT implizit erneut einen Kanon im Kanon und verläßt den Autoritätsrahmen des apostolischen Zeugnisses und Vermächtnisses zugunsten seiner "christologischen Exegese".

Der kanonische Ansatz von Childs (und J.A. Sanders) wirft eine Fülle von Fragen auf und bewirkt bei den verschiedenen Autoren unterschiedliches Festhalten an - oder Abweichen von - herkömmlichen Erklärungsversuchen der Schriftwerdung und Kanonwerdung (vgl. hierzu auch den informativen Forschungsbericht von P.D. Miller Jr., S. 217-239). Es wäre wünschenswert, in diesem Zusammenhang auch solche Stimmen zu Wort kommen zu lassen, die über Childs hinaus mit Kline u.a. von einer starken Identität zwischen Schriftwerdung und Kanonwerdung aufgrund des Offenbarungscharakters alttestamentlicher und neutestamentlicher Bezeugung ausgehen. Durch Childs prinzipielle Billigung des historisch-kritischen Umgangs mit der Bibel existiert ein methodischer Ansatz innerhalb seines canonical approach, der methodenimmanent gegen den Offenbarungscharakter des AT und NT präjudiziert ist. Dieser Sachverhalt hat zur Folge, daß ein begrüßenswerter Ansatz auf einem ungeklärten methodischen Fundament fußt und deshalb an Unmittelbarkeit und Überzeugungskraft einbüßt.

Der vorliegende Band ist trotz der geäußerten ernsthaften Vorbehalte und der prinzipiellen Anfragen ein interessanter Diskussionsbeitrag zum Thema, der vor allem ein offenes und frisches Ringen mit dem Ansatz von Childs dokumentiert.

Hans F. Bayer

Bruce M. Metzger. *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press, 1987. X + 326 S. £ 32,50.

Vgl. die Rezension von E. Dassmann, "Wer schuf den Kanon des Neuen Testaments? Zum neuesten Buch von Bruce M. Metzger", in *Jahrbuch für Biblische Theologie*. Bd. 3. Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1988, S. 275-283.

Der besonders durch neutestamentliche Textforschung bekannte emeritierte Princeton Professor Bruce Metzger legt in gewohnter Vorsicht, Genauigkeit und Ausgewogenheit eine spannend geschriebene Studie über den Ursprung, die Entfaltung und Bedeutung des neutestamentlichen Kanons vor. Metzger beabsichtigt damit in Form einer Einführung, sowohl die historischen wie auch theologischen Fragen zum Thema 'Kanon des Neuen Testaments' darzulegen und zu erörtern. Das vorliegende Werk schließt gleichzeitig eine Trilogie mit *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*. Oxford: Oxford Univ. Press. ²1969 (1964) und *The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission, and Limitations*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1977 ab.

Auffälliges Merkmal seiner Vorgehensweise ist es, daß Metzger zunächst die kirchengeschichtliche Situation der frühapostolischen Zeit sowohl hinsichtlich der Apostolischen Väter als auch hinsichtlich verschiedener Strömungen wie Gnostizismus, Markionismus und Montanismus in treffender Weise skizziert (S. 39-112). In diesem historischen Rahmen zeichnet Metzger sodann im eigentlichen Hauptteil die Entwicklung und Demarkierung des Kanons im Osten (S. 113-142 und 209-228) und Westen (S. 143-156 und 229-247) nach. Exkursartig beachtet Metzger "Books of Temporary and Local Canonicity: Apocryphal Literature" (S. 165-190) sowie "Two Early Lists of the Books of the New Testament" (S. 191-208).

Metzgers kürzerer zweiter Hauptteil gilt dann der Erörterung umstrittener historischer und theologischer Fragen hinsichtlich der neutestamentlichen Kanonbildung (u.a. 'Criteria for determining canonicity', S. 251-254; 'Inspiration and the canon', S. 254-257; 'Which form of the text is canonical?', S. 267-270; 'Is the canon open or closed?', S. 271-275; 'Is there a canon within the canon?', S. 275-282 sowie 'The canon: collection of authoritative books or authoritative collection of books?', S. 282-288). Hilfreiche Appendizes z.B. zur Geschichte des

Begriffs Kanon (S. 289-293) sowie ein Autoren- und Sachregister runden die Arbeit ab.

Einleitung (S. 1-8) und abschließende Erörterung (S. 282-288) bilden auch inhaltlich die Klammer der ausführlichen historischen Abhandlungen: es geht Metzger letztendlich darum, das Phänomen und die Bedeutung des neutestamentlichen Kanons herauszuarbeiten. Metzger wird seiner Absicht einer *Einführung* in die Thematik gerecht, indem er zunächst sechs relativ unumstrittene Ergebnisse der Kanonforschung referiert (S. 1-8).

1. Die christliche Kirche besaß von Anfang an einen Kanon heiliger jüdischer Schriften. Die Sammlung, deren *Umfang* im MT und LXX-Text historisch umstritten sein mag, galt auch für Jesus als autoritative graphē/Schrift. Diese Sammlung ist für die Urgemeinde deshalb von unermeßlicher Bedeutung, weil sie ebenso wie die Juden von der göttlichen Inspiration dieser Schriften ausgeht (vgl. 2Tim 3,16; siehe ferner in diesem Band die Rezension zu H. Burkhardt. *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*).

2. Die mündlich tradierten Worte Jesu erfreuten sich in der Urgemeinde derselben Autorität wie die 'Schrift' (vgl. z.B. 1 Kor 9,14; siehe hierzu Metzgers Diskussion über die Apostolischen Väter, S. 39-73 und besonders die Tatsache, daß schon z.Z. des Papias um 110 n.Chr. die Autorität der Herrenworte mit der Autorität der diese Worte enthaltenden Schriften einhergeht.

3. Die apostolischen Interpretationen der Person und des fortdauernden Werkes Jesu galten als 'stark und gewichtig' (2 Kor 10,10), ja als verbindliches Herrengebot und Gotteswort (1 Kor 14,37; 1 Thess 2,13).

4. Mit der Zeit wuchs der christliche Literaturkorpus an. Kopien der Autographen wurden immer mehr verbreitet. Schreiben des Clemens von Rom und Ignatius belegen ferner die Tatsache, daß sehr bald zwischen apostolischen und nachapostolischen Schriften unterschieden wurde (z.B. 1 Klem 5,3-7).

5. Zur patristischen Standardaussage wurde der autoritätsträchtige Ausdruck 'der Herr und die Apostel'. Justinus der Märtyrer berichtet um 150 n. Chr., daß man in den Gemeinden sowohl die Memoiren der Apostel (= Evangelien) als auch die Propheten las (1 Apol 67,3). Eine gewisse Ebenbürtigkeit zwischen jüdischer und apostolischer 'Schrift' ist somit belegbar.

6. Die frühen altlateinischen, syrischen und koptischen Versionen legen Zeugnis davon ab, daß sich die gottesdienstliche Bedeutung apostolischer Schriften weiter ausdehnte.

Metzger sieht somit die neutestamentliche Kanonwerdung, vor allem hinsichtlich des *Ausmaßes* des Kanons (vgl. 113 ff), als graduellen Prozeß an, zu dem das Sammeln, Sortieren und schließlich auch das Verwerfen von Schriften gehörte.

Zum Abschluß seiner eingehenden historischen und theologischen Untersuchungen kommt Metzger noch einmal auf die zentrale Frage des Autoritätsursprungs des Kanons zu sprechen (S. 282-288). Konkret stellt sich die Frage, wann die einzelnen Schriften des NT normativen Charakter erhielten: z.Z. der *Abfassung* der Schriften oder z.Z. der *Aufnahme* derselben in den Kanon. Metzger führt aus: "In one case the Church recognizes the inherent authority of the Scriptures, in the other she creates their authority by collecting them and placing on the collection the label of canonicity" (S. 283). Ähnlich wie J. Jeremias (*Unbekannte Jesusworte*, 1951, S. 34) vertritt Metzger die eher subjektive Ansicht, daß sich die einzelnen Schriften des NT angesichts ihres Eigenwertes (Metzger benützt hier den zweideutigen Ausdruck 'survival of the fittest', S. 286) zur Aufnahme in den Kanon empfahlen, andere Schriften sich im Zuge der Kanonwerdung selbst disqualifizierten. Überzeugend sind die historisch belegten Ausführungen Metzgers (vgl. S. 251-266), daß es keine Einzelpersonen oder kirchliche Gremien gab, welche einem Schriftstück 'ex nihilo' Kanonizität zusprachen, sondern daß dieses Schriftstück schon vorher eine Geschichte des Einflusses in der Kirche gehabt hatte.

In der Ermittlung des Autoritätsursprungs werden wir aufgrund des historischen Befundes auf die *Anfänge* und nicht das *Ende* der Kanonwerdung verwiesen: "The distinction between the New Testament writings and later ecclesiastical literature is not based upon arbitrary fiat; it has historical reasons" (S. 286) ... from this point of view the church did

not create the canon, but came to recognize, accept, affirm, and confirm the self-authenticating quality of certain documents that imposed themselves as such upon the Church. If this fact is obscured, one comes into serious conflict not with dogma but with history." (S. 287; vgl. dagegen noch F. Stuhlhofer. *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb.* Wuppertal, 1988, der neben vielen verdienstreichen Fakten zumindest mißverständlich behauptet: "Der Kanon ist eine kirchliche Festlegung darüber, daß bestimmte Bücher maßgebend sein sollen - ...", S. 155).

Aufgrund seiner detaillierten Untersuchungen kommt Metzger zu dem Ergebnis, daß die kirchliche Festlegung des Kanonumfangs lediglich sekundäres Korrelat der sich im Kontext der frühen Kirche selbst authentisierenden Schrift ist.

Wem besonders im deutschsprachigen Raum die recht konservative Position Metzgers widerstrebt, darf nicht von pauschal klingenden Beigaben Metzgers abgelenkt werden (vgl. S. 286 und 287), sondern muß sich seinen sorgfältigen, induktiv gewonnenen historischen Einzelfaktoren (S. 39-247!) stellen. Angesichts dieser gewissenhaften Kleinarbeit (die Metzger allerdings leider nicht genügend mit seinen Resultaten (S. 282-288) in Beziehung bringt!) steht nun ein Theologe wie W. Marxsen mit der Auffassung einer "zufälligen Abgrenzung" des Kanons (*Einleitung in das Neue Testament.* 1963, S. 234f) im Zugzwang.

Hans F. Bayer

Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.). *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*, I. Band: *Evangelien.* 5., überarb. Aufl. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987. X + 442 S. DM 98,--.

Nach fast zwanzig Jahren liegt eine lange erwartete, völlig neu gestaltete Ausgabe des 1. Bandes des "Hennecke-Schneemelcher" vor, nunmehr von Wilhelm Schneemelcher allein verantwortet; und es ist schon auf den ersten Blick ersichtlich, daß sich das Warten gelohnt hat, denn endlich liegen nun auch die wichtigsten Nag Hammadi-Texte eingeleitet, kommentiert und übersetzt in einer Aufbereitung vor, die den Vergleich zu ihrem Umfeld ermöglicht und erleichtert. Dies ist vor allem Schneemelchers eigenes Verdienst. Darüber hinaus haben die von ihm herangezogenen Mitarbeiter sorgfältige Arbeit geleistet, teils beim gründlichen Überarbeiten von Beiträgen, die aus der 4. Auflage von 1968 übernommen wurden, teils beim Verfassen neuer Darstellungen und Übersetzungen. Erwähnt seien hier Otfried Hofius ("Versprengte Her-

renworte"), Hans-Martin Schenke ("Das Evangelium nach Philippus") und Beate Blatz ("Das koptische Thomasevangelium"; "Andere gnostische Evangelien und verwandte Literatur" - letzteres die sehr genaue Überarbeitung des alten Beitrags von Henri Charles Puech). Aus Raumgründen sind hier wie auch in früheren Auflagen nicht alle Texte vollständig wiedergegeben; umgekehrt wird aber mit bestechender Detailgenauigkeit selbst kleineren Fragmenten da nachgegangen, wo sie für das Studium der apokryphen Evangelien wichtig sind: man lese nur das Kapitel VII., "Petrusevangelium", von Christian Maurer und Wilhelm Schneemelcher, mit einer Übersetzung des Fragments von Akhmim, als Beleg für die Verbesserungen gegenüber der 4. Auflage.

Zu den auffallenden Neuheiten gehört neben der Aufnahme von Nag Hammadi-Texten ein kleiner, wertvoller Anhang zu Kapitel II, "Fragmente unbekannter Evangelien": H. Merkels Beitrag "Das 'geheime Evangelium' nach Markus". Der Übersetzung ist eine genaue, kritische Auseinandersetzung mit Morton Smiths umstrittenem Handschriftenfund im Kloster Mar Saba vorangestellt. Merkel legt überzeugend nahe, daß gegen die Echtheit jenes angeblichen Briefes des Clemens von Alexandria an Theodoros doch wohl mehr spricht als dafür, und daß das darin "zitierte" geheime Markus-Evangelium bestenfalls ein Apokryphon der Mitte des 2. Jh. ist, nicht ein von Smith postulierter, ursprünglich aramäischer Ur-Markus.

Wichtig ist auch, um noch ein letztes Beispiel zu nennen, der abschließende Block der Kapitel XI ("Jesu Verwandtschaft", neu von Wolfgang A. Bienert) und XII ("Jesu Wirken und Leiden", von Wolfgang A. Bienert, Han J.W. Drijvers, Felix Scheidweiler, Wilhelm Schneemelcher und M.-A. van den Oudenrijn, in fünf Unterkapiteln). Die zum Teil recht subjektiven Wertungen stehen dabei hinter den umfassenden Bibliographien und den zuverlässigen Übersetzungen zurück - wie auch grundsätzlich auffällt, daß selbst jene Mitarbeiter, die für dezidierte Meinungen bekannt sind, im Interesse der Sache öfter einmal zurückhaltend und abwägend formulieren, so daß verschiedene Wertungen wohl bewußt umso klarer zu sehen sind.

Ein Nachteil der 4. Auflage ist auch in der 5. wiederzufinden: dieser 1. Band hat keine Indizes. Da muß man auf Band II warten, der bereits für 1988 angekündigt war. Ist die Benutzbarkeit dadurch einstweilen noch ein wenig eingeschränkt, kann man doch schon jetzt für das Ganze sagen, daß hier ein vertrauenswürdiges Arbeitsinstrument vorliegt, vertrauenswürdig nicht zuletzt, weil diejenigen, die punktuell zu anderen

Ergebnissen gekommen sind oder andere Wege gehen, nie darüber im unklaren gelassen werden, woran sie sind.

Carsten Peter Thiede

Nach Redaktionsschluß eingegangen:

Wilhelm Schneemelcher (Hrsg.). *Neutestamentliche Apokryphen, Bd. II. Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) 1989, 704 S., DM 148,-. Der Band enthält auf S. 704 einige wenige "Corrigenda zu Band I". C.P. Thiede

Weitere Literatur:

* B. Orchard und H. Riley. *The Order of the Synoptics: Why Three Synoptic Gospels?* Macon: Mercer Univ. Press, 1987. 294 S. \$ 38,95.

4. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen:

Matthias Klinghardt. *Gesetz und Volk Gottes: Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums*. WUNT 2/32. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1988. viii + 371 S. DM 89,--.

In den letzten Jahren erwies sich die Thematik des urchristlichen Gesetzesverständnisses als sehr fruchtbares, zumindest quantitativ gut beackertes Feld neutestamentlicher Forschung - man denke an die Studien von G. Barth, J.P. Meier, I. Broer und U. Luz zu Matthäus, von H. Hübner, R.J. Banks und K. Berger zu Markus, von Pancaro zu Johannes, und von A. van Dülmen, U. Wilckens, H. Hübner, E. Schnabel, H. Räisänen, E.P. Sanders und jüngst R. Liebers zu Paulus. Das Lukasevangelium (Lk) und die Apostelgeschichte (Apg) wurden bislang vernachlässigt: die erste monographische Darstellung des Gesetzesthemas für Lukas (Lk-Apg) wurde vor sechs Jahren vorgelegt (S.G. Wilson, 1983), die einzigen Aufsätze zum Thema stammen von J. Jervell (1971) und dem evangelikalen Neutestamentler C.L. Blomberg (1984). Die Studie von Klinghardt soll die trotz Wilson bestehende Lücke füllen.

Wie der Untertitel dieser Heidelberger Dissertation (Klaus Berger, 1986/87) anzeigt, geht es Klinghardt um das lukanische Verständnis des Gesetzes im Blick auf die relevanten traditionsgeschichtlichen Daten und Sachverhalte und im Blick auf die Funktion des Gesetzes im Urchristentum. Klinghardt setzt sich mit der durch die Thesen von F. Overbeck (*Erklärung der Apostelgeschichte*, Leipzig ⁴1970) und Ph. Vielhauer ("Zum 'Paulinismus' in der Apostelgeschichte", *EvTh* 10 [1950] 1-15) begründeten klassischen Lukasinterpretation auseinander: Lukas sei ein "verflachter Pauliner", ein (alt- bzw. frühkatholischer) Heidenchrist der nachpaulinischen Generation, der nach einer schon länger erfolgten Trennung von Synagoge und Kirche schreibe und der eine i. W. heidenchristliche Gemeinde repräsentiere, in der das Gesetz unter soteriologischen Gründen umstritten gewesen sei. Die neuen Studien von Wilson und Blomberg weichen von dieser Analyse kaum ab: Lukas denke im Rahmen eines gesetzesfreien Heidenchristentums, das der Gesetzesfrage ein prinzipielles Desinteresse entgegenbrachte (Wilson); das Gesetz habe infolge des Lebens, Sterbens und der Auferstehung Jesu seinen Gebotscharakter verloren und sei nur noch von prophetischer Bedeutung (Blomberg).

Die Studie hat zwei Teile, deren Thesen im folgenden exemplarisch illustriert werden sollen. In Teil I (14-123) geht es um "programmatische Formulierungen zum Gesetz bei Lk", im einzelnen um das Verhältnis von Gesetz und Reich Gottes im Kontext des ekklesiologischen Problems einer universalen Gemeinde in Lk 16.14-18, um die Aussagen zum Gesetz in Apg 13.38-39; 15.10, sowie um die Besonderheiten der Lk Gesetzesterminologie. Klinghardt interpretiert die auf den ersten Blick disparaten Aussagen von Lk 16.14-18 als argumentative Einheit: der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern ist nicht grundsätzlich, die gemeinsame Argumentationsbasis ist das Gesetz. Der Hintergrund der Diskussion ist das Bestreben von Lukas, die reichen (christlichen oder nicht-christlichen?) Pharisäer aus religiösen und ökonomischen Gründen für die Gemeinde zu gewinnen: Besitzverzicht, der schon in Gesetz und Propheten gefordert wird, ist Zeichen eines umfassenden Gesetzesgehorsams. D.h.: für Lukas ist das Gesetz nicht heilsgeschichtlich außer Kraft gesetzt, sondern bleibt als Norm weiter gültig. So ist das Wiederheiratsverbot kein Sonderfall, keine endzeitliche Gesetzesauslegung, keine nova lex, sondern normativ rezipiertes jüdisches Gebot, das Heiden(-christen) als zentraler Topos religiöser popularphilosophischer Ethik ebenfalls geläufig war.

In Teil II (124-305) analysiert Klinghardt die "Tradition, Redaktion und Gemeindegewirklichkeit in den Lk Gesetzestexten": konkret den Dekalog und das Liebesgebot in Lk 18.18-31; 10.25-37, das Apostelkonzil/-dekret Apg 15, die Sabbatkonflikte Jesu Lk 6.1-5, 6-11; 13.10-17; 14.1-6 und das Tempelthema Lk 2.22ff; Apg 6; 7; 21. Nach einer langen (fast 70 S.) Diskussion von Apg 15 schließt Klinghardt, daß es im Aposteldekret nicht um eine Rücksichtnahme der Heidenchristen auf die Judenchristen geht, sondern um eine zentrale Forderung, die für beide Gruppen gilt. Die Einheit der Gemeinde wird weder schöpfungstheologisch noch christologisch begründet, sondern durch das Gesetz, das grundsätzlich Geltung hat und dessen Kern in rituellen (!) Geboten besteht. Dabei werden die alttestamentlich-jüdischen Reinheitsgebote dergestalt definiert, daß eine Nähe zu bestimmten stoisch-enkratitischen Traditionen sichtbar wird.

Klinghardt schließt: Lukas hat am Ende des 1. Jh. die immer noch virulente Gesetzesfrage mit einer "erstaunlich systematischen Geschlossenheit und Kraft" (320) einer Lösung zugeführt, die eindeutiger war als die paulinische Trennung von Verheißung und Gesetz mit ihrer visionären Begründung - die Heidenmission der Gemeinde sieht von der For-

derung der Beschneidung ab, schließt jedoch rituelle Gebote ein. Bei Lukas hat das Gesetz, das als prinzipiell erfüllbar gedacht ist, die ekklesiologische Funktion, die Heiligkeit der Gemeinde zu gewährleisten: die judenchristliche Seite erhält damit eine theologische Begründung für die Geltung der Reinheitsgebote, wird jedoch durch die ausführliche Paulusapologie in Apg 22ff vor einer Abkoppelung gewarnt.

Der Entwurf Klinghardts ist eindrucksvoll, läßt sich mit seinen zahlreichen redaktions- und traditionsgeschichtlichen Einzelthesen jedoch kaum in die Gesamtdarstellung der Aussageintention von Lk oder des Gemeindebildes der Apg einordnen. Klinghardt unterläßt es - wie die meisten Autoren von Dissertationen - seinen Entwurf anhand eines Vergleichs mit einem alternativen Gesamtbild zu verifizieren. Die exegetische Diskussion wird leider vorwiegend mit deutschen (d.h. deutschsprachigen) Autoren geführt: eine Auseinandersetzung mit den Lukaskommentaren von J.A. Fitzmyer und I.H. Marshall fehlt; überhaupt scheinen englischsprachige Studien mehr zur Vervollständigung der Anmerkungen angeführt zu werden. Konträre Positionen werden an einigen Stellen schlicht ignoriert: so in der Diskussion des Zusammenhangs von Apg 15 und Gal 2, wo die historische Analyse der Jerusalembesuche von Paulus durch F.F. Bruce und I.H. Marshall nicht einmal erwähnt wird. Leider sieht Klinghardt keinen Anlaß, in Apg 13.38-39; 15.10-11 "Rudimente paulinischen Theologie" anzunehmen (113).

Angesichts der zahlreichen historischen Annahmen und Thesen zur Gemeindesituation des Lukas ist es m.E. ein schwerwiegendes Manko, daß Klinghardt nicht klärt, (1) wie die Sabbatkonflikte in Lk im primären Kontext des Wirkens Jesu selbst *vor* der späteren (zu konstruierenden) Gemeindewirklichkeit darzustellen waren, (2) wie die Themen Gesetz/Tempel im Kontext des Wirkens Jesu selbst und der hellenistischen Judenchristen (Stephanuskreis), und (3) wie Apg 15 im primären Kontext der paulinischen Mission (und Theologie) *vor* 70 n.Chr. zu verstehen ist. Es rächt sich, daß die Datierungsfragen nicht diskutiert, sondern die kritischen Normalpositionen stillschweigend vorausgesetzt werden (vgl. S. 320 Anm. 26: Lukas hat die Paulusbriefe nicht gekannt; auch S. 96f Anm. 2).

Die Anmerkungen sind an einigen Stellen etwas lang geraten: die Diskussion von exegetischen Positionen sollte nicht im Fußnotenapparat geführt werden (z.B. S. 265 Anm. 23). Auf S. 91 hat der Setzer eine unnötige Lücke gelassen. Autoren- und Stichwortverzeichnisse, die in vielen Bänden der WUNT-Reihe vorhanden sind, fehlen leider.

Sehr hilfreich sind die oft ausführlichen Quellenzitate in den Originalsprachen. Die Arbeit Klinghardts beinhaltet zahlreiche erhellende exegetische Einzelbeobachtungen - so z.B. zu den Berührungspunkten alttestamentlich-jüdischer Tradition und stoisch-popularphilosophischer Ethik - die für die Darlegung der l.k. Theologie wichtig bleiben werden. Weiterführend ist die betonte positive Bedeutung des Gesetzes für die Urgemeinde, sowie die aufgezeigte Nähe von Lukas und Paulus in der Gesetzesfrage: die von Klinghardt noch monierten Differenzen sollten noch zu klären sein.

Eckhard J. Schnabel

Chrys C. Caragounis. *The Son of Man: Vision and Interpretation*. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament. 38. Tübingen: J.C.S. Mohr (Paul Siebeck), 1986. IX + 310 S. DM 118,-.

Bei kaum einem anderen neutestamentlichen Thema kommt einem so sehr der Seufzer des Predigers (12,12) in den Sinn wie bei der Menschensohn-Debatte. Dies allerdings ist ein Buch, bei dem man aufatmen kann. Der Dozent für Neues Testament an den Universitäten Uppsala und Löwen hat auch schon auf FEET-Konferenzen profunde Gesprächsbeiträge gegeben. Den natürlichen philologischen Vorteil seiner griechischen Herkunft verbindet er mit einer soliden Beherrschung jüdischer Quellen und einer staunenswerten Kenntnis der nun wahrhaftig umfassenden Sekundärliteratur. An dieser klar aufgebauten und umsichtig argumentierenden Untersuchung kann in Zukunft keiner vorbeigehen, der sich mit der Thematik beschäftigt. Caragounis begründet mit den Mitteln moderner Exegese, was man in der Kirche, so etwa auch Johann Albrecht Bengel (vgl. R. Riesner, *ThBeitr* 18, 1987, 298f), eigentlich schon immer wußte: Mit seiner Selbstbezeichnung als "der Menschensohn" (*ho huios tou anthrôpou*) bezog sich Jesus auf die Prophetie in Daniel 7,13ff.

Im ersten Kapitel seiner Arbeit faßt Caragounis die philologische Diskussion um den Ausdruck Menschensohn zusammen (S. 9-34). Er kritisiert mit weithin überzeugenden Gründen die Ansicht, es habe sich im Aramäischen der Zeit Jesu um ein umschreibendes Idiom für den Sprecher gehandelt. Das zweite Kapitel bietet eine gründliche Exegese des Kapitels Daniel 7 (S. 35-82). Der Menschensohn erscheint hier zwar als eine von Gott unterschiedene Gestalt, die gleichwohl Attribute trägt,

die sonst nur Gott zukommen und besonders stark an die Thronwagen-Vision in Ezechiel erinnern. Bei Daniel wird die nationale davidische Messias Hoffnung durch eine Erwartung in himmlisch-kosmischen Dimensionen überboten. Dieser neue Typ der Erwartung begegnet in den sogenannten "Bilderreden" des Äthiopischen Henoch (1Hen 37-71), die der Verfasser trotz ihres Fehlens in Qumran mit Recht für vorchristlich hält, sowie bald nach 70 n. Chr. im vierten Esra. Auch spätere rabbinische Belege bezeugen eine Kontinuität dieser Erwartung in manchen jüdischen Gruppen. Diesen judaistischen Erörterungen ist das dritte Kapitel gewidmet (S. 83-144).

Wenngleich der neutestamentliche Gebrauch der Menschensohn-Bezeichnung Beziehungen zu dieser jüdischen Tradition aufweist, so überwiegt doch bei weitem der direkte Rückbezug auf Daniel 7. Das zeigt Caragounis im vierten Kapitel (S. 145-244), welches vor allem die Bedeutung der danielischen Prophetie für die Verkündigung Jesu behandelt. Der Einfluß von Daniel 7 läßt sich in allen von der gegenwärtigen Forschung unterschiedenen Kategorien von Menschensohn-Worten nachweisen, so daß von hier kein Grund besteht, eine von ihnen Jesus abzuspochen. Nicht nur seine häufigste Selbstbezeichnung "Menschensohn" hat Jesus von Daniel 7 her gebildet, hier fand er auch die untrennbare Verbindung mit der Königsherrschaft Gottes und dem Kampf gegen widergöttliche, dämonische Mächte vorgezeichnet.

Das Werk von Caragounis war im wesentlichen Ende 1984 abgeschlossen. So konnte er nicht mehr zwei wichtige Veröffentlichungen zum Thema berücksichtigen, die von jüngeren Forschern aus dem Bereich des Evangelikalismus stammen: Seyoon Kin, *The 'Son of Man' as the Son of God*. WUNT 30, Tübingen 1983 (vgl. meine Rezension in *Biblica* 67, 1986, 129-132) sowie Wolfgang Bittner, "Gott - Menschensohn - Davidssohn: Eine Untersuchung zur Traditionsgeschichte von Daniel 7,13f", *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 32 (1985), 343-372. Beide gehen in eine ähnliche Richtung wie Caragounis und bringen noch wichtiges zusätzliches traditions- und religionsgeschichtliches Material. Weitere wichtige Argumente für eine bereits vorchristliche messianische Deutung von Daniel 7,13 hat William Horbury, "The Messianic Associations of 'the Son of Man'", *Journal of Theological Studies*, 36 (1985), 34-55, ins Gespräch eingeführt. So steht die Sache auf mehrerer Zeugen Mund. Jeder Interessierte kann sich nun zuverlässig informieren, bei Caragounis wegen des Preises allerdings wohl nur in einer Universitätsbibliothek.

Weitere Literatur:

Wayne Grudem. *Commentary on 1. Peter. Tyndale NT Commentaries.* Leicester: IVP, 1988.

M. Green. *Commentary on 2. Peter. Tyndale NT Commentaries.* 2. Aufl. Leicester: IVP, 1987.

* Joel B. Green. *The Death of Jesus.* WUNT 2/33. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988. XVI + 351 S. DM 98,--.

* Jürgen van Oorschot. *Hoffnung für Israel. Eine Studie zu Römer 11,25-32.* Giessen/Basel: Brunnen, 1988. 40 S.

G. Hawthorne und Otto Betz. *Tradition and Interpretation in the New Testament.* FS E. Earl Ellis. Grand Rapids/Tübingen: Eerdmans/J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

5. Zeitgeschichte und Archäologie:

David E. Aune. *The New Testament in Its Literary Environment.* Library of Early Christinanity 8. Philadelphia: Westminster, 1987. 260 S.

Der Autor, Professor of Religious Studies am Saint Xavier College in Chicago, gilt seit Jahren als profunder Kenner der Materie. Dem Thema der vorliegenden Monographie widmete er bereits 1981 einen viel beachteten Aufsatz in einem evangelikal geprägten Sammelband ("The Problem of the Genre of the Gospels: a Critique of C.H. Talbert's 'What is a Gospel?'" , in R.T. France/D. Wenham (Hrsg.), *Gospel Perspectives*, Vol. II, Sheffield 1981, S. 9-60). Schon damals wies er darauf hin, daß vergleichende Studien dieser Art zwei Gefahren ausgesetzt sind: der Gefahr, das Einzigartige als inhärent besser zu betrachten, und der Gefahr, einer "Parallelo-Manie" zu erliegen. Den so beschriebenen Risiken versucht er nun, durch eine möglichst nüchterne und zurückhaltende Analyse aus dem Wege zu gehen. Das Buch ist in sieben Hauptabschnitte unterteilt: The Genre of the Gospels, The Gospels as Ancient Biography, Luke-Acts and Ancient Historiography, The Generic Features of Luke-Acts, Letters in the Ancient World, Early Christian Letters and Homilies, und The Apocalypse of John. Jeder dieser Hauptabschnitte ist in Unterkapitel aufgegliedert, in denen dem griechisch-rö-

mischen Vergleichsmaterial ebenso nachgegangen wird wie demjenigen des jüdischen Kulturkreises. Dabei vermeidet Aune Vereinfachungen und Verallgemeinerungen, indem er sorgfältig unterscheidet und Entwicklungen aufzeigt. So enthält z.B. der Hauptabschnitt 'Luke-Acts in Ancient Historiography' u.a. die Unterkapitel 'Hellenistic Historiography', 'Israelite Historiography' und 'Hellenistic Jewish Historiography'. Diese Art des Vorgehens macht aus dem Buch eine vorzüglich geeignete Einführung für Studienanfänger und für die oft beschworenen "interessierten Laien". Es gibt kaum einen relevanten Text der griechisch-römischen und jüdischen Literatur, der hier nicht wenigstens erwähnt und für das eigene Weiterstudium eingeordnet wäre. Aunes flüssiger Stil erleichtert zusätzlich den Zugang auch für jene deutschsprachigen Leser, die vor englischsprachiger Sekundärliteratur zurückschrecken.

Nimmt man das Buch als grundlegende Einführung in das Thema, sind allerdings zwei Nachteile zu notieren, von denen zumindest der erste bei einer späteren Auflage leicht beseitigt werden könnte: Es fehlen Hinweise auf Editionen, in denen die behandelte Literatur zugänglich ist. Nicht jeder Benutzer wird auf Anhieb wissen, wo eine zuverlässige Textausgabe etwa des Briefstellers (*Epistolimaioi charakteres*) des Pseudo-Libianos zu finden ist - da muß man sich selbst auf die Suche machen. Aune beschränkt sich auf Editionsangaben bei Texten, aus denen er *expressis verbis* zitiert, gibt hier allerdings oft nur die benutzte Übersetzung an, nicht die Textedition selbst. Der zweite Nachteil berührt die im übrigen auf dem Stand von 1987 sehr aktuellen, teils angenehm umfangreichen Bibliographien zu den einzelnen Abschnitten: nicht in englischer Sprache verfaßte Sekundärliteratur kommt nur in seltenen Ausnahmefällen vor. Charakteristische Ausnahmen sind (z.B.) Herbert Brauns ausdrücklich empfohlener Hebräerbrief-Kommentar von 1984, Eckhart Plümachers "Lukas als hellenistischer Schriftsteller" von 1972 und Ulrich Wilckens'"Die Missionsreden der Apostelgeschichte", 1961. Liegt deutschsprachige Sekundärliteratur in englischer Übersetzung vor, wird nur diese angegeben, ohne Hinweis auf Originaltitel und -jahr.

Eklektisch wie dieses Vorgehen ist auch die Auswahl der näher untersuchten Themen und Positionen. Ohne die Diskussion anderer Ansätze (die gerade in datierungs- und entstehungsgeschichtlichen Bereichen schließlich besonders wichtig sind und daher auch bei kontroversen Ansätzen umfassend darzulegen wären), schreibt Aune z.B. daß der Pentateuch "ein Produkt der nachexilischen Periode (spätes 5. Jh. v.Chr.)" sei und sich in J, E, P und D mit unterschiedlichen Entstehungs-

zeiten aufteilen lasse. Zum Briefcorpus des NT heißt es beispielsweise, daß "allgemeine (*general*) Briefe - mit Ausnahme des Römerbriefs - die Tendenz haben (*tend to be*), *spät* und *pseudonym* (Aunes Unterstreichungen) zu sein". Die an dieser Stelle gerade bei einem Buch dieses Themas dringend gebotene Darstellung der Pseudonymitätsfrage in der antiken Literatur (die Aunes These keineswegs so glatt bestätigen würde) fehlt jedoch; mit einigen wenigen Sätzen bleibt die Behauptung im Raume stehen.

Für die zur Zeit besonders beliebte Behandlung der antiken Rhetorik im Vergleich mit dem neutestamentlichen Schrifttum bietet Aune einige gute, einleuchtende Beispiele; in einer knappen Fallstudie setzt er sich mit den Thesen von Hans Dieter Betz zum Galaterbrief auseinander. Auch hier zeigt sich, daß Aune nicht bis ins Detail vordringt. Er skizziert Positionen, auch die eigene, und manche Formulierung klingt dadurch notgedrungen apodiktisch.

Als Einstieg in das Gesamtthema ist das Buch zweifellos trotz dieser Einschränkungen geeignet: den einführenden Überblick bietet es auf handliche, übersichtliche Weise. Vielleicht unbeabsichtigt ist es ein weiteres Verdienst von Aunes Unternehmung, daß deutlich wird, welche Aufgaben gerade der deutschsprachigen Forschung, nicht nur der evangelikalen, hier noch gestellt sind. Man suche den Kenner der antiken Literaturgeschichte, der so gut schreiben kann wie Aune und zugleich in der umfassenden Genauigkeit der Darstellung und des Urteils über ihn hinausgeht! Einstweilen sollte sein Buch in den Bibliotheken nicht fehlen.

Carsten Peter Thiede

Helmut Burkhardt. *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*. Gießen/Basel: Brunnen, 1988. XII + 266 S. DM 39,--.

Eines der zentralsten Themen evangelikaler Theologie ist die Frage nach dem richtigen Schriftverständnis. Unbestrittenermaßen kommt dabei der Erforschung des biblischen Materials erste Priorität zu (Wie möchten die biblischen Autoren sich selbst verstanden wissen? Von welcher Schrifthaltung ging Jesus, unser Herr, aus? usw.). Damit eng verknüpft sind historische Fragestellungen, etwa zum geistes- bzw. theologiegeschichtlichen Hintergrund der biblischen Schriften selbst oder auch zur Auslegungs- und Dogmengeschichte und deren Umfeld.

Eine der ergiebigsten Quellen für die Erforschung des geistesgeschichtlichen Umfeldes des Neues Testaments bzw. der Auslegungsgeschichte des Alten Testaments stellt bekanntlich das umfangreiche Werk des jüdischen Philosophen und Exegeten Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. bis 45 n. Chr.) dar. Welches Schriftverständnis vertrat dieser zwar in der hellenistischen Gelehrtentradition Alexandriens stehende, aber dem Glauben seiner Väter verpflichtete Denker und Zeitgenosse Jesu und der Apostel? Was war für ihn "heilige Schrift", und wie war diese seiner Vorstellung nach entstanden? Diesen Fragen ist Helmut Burkhardt, Dogmatiker am Predigerseminar St. Chrischona bei Basel und Vorsitzender des Arbeitskreises für evangelikale Theologie, nachgegangen. In der nun vorliegenden publizierten Fassung seiner Göttinger Dissertation (Promotor Hartmut Stegemann) macht er die Ergebnisse seiner Forschungen einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich.

Wir sind dem Vf. zu großem Dank verpflichtet, nicht nur für seinen soliden inhaltlichen Beitrag zur Philoforschung und zu den damit zusammenhängenden theologischen Grenzbereichen, sondern auch für seine vorbildliche methodische Leistung. Hier begegnet uns eine Wissenschaftlichkeit, wie man sie - speziell auch für den Umgang mit dem uns in der Bibel vorliegenden antiken Quellenmaterial - nur zur Nachahmung empfehlen kann: Grundsätzlich bilden nicht irgendwelche spekulativen, wenn vielleicht noch so plausiblen, Theorien, sondern die im untersuchten Quellenmaterial selbst enthaltenen Daten die Basis aller Behauptungen. Philo wird nicht in die Zwangsjacke eines ihm fremden Vorverständnisses gesteckt oder durch eine zu selektive Vorgehensweise verfälscht. Burkhardt bezieht alle relevanten Philo-Stellen in seine Untersuchung ein (das Philo-Stellenregister führt über 1500 Stellen aus einem Corpus von ca. 48 Werken auf!); in bester philologischer Manier ist er durchgängig bemüht, den antiken Autor so zu verstehen, wie dieser sich selbst verstanden wissen möchte. Beeindruckt haben mich weiter nicht nur die gründliche Einzelexegese, das behutsame synthetische Bemühen um eine Formulierung der philonischen Inspirationslehre und die geschickte Auseinandersetzung mit der bisherigen Forschung, sondern auch die ökonomische und dennoch klare sprachliche und darstellerische Präsentation seiner Untersuchung.

Nach einer kurzen Einführung in Anlaß und Zielsetzung entfaltet Burkhardt seine Untersuchung in drei Arbeitsschritten:

I. Im ersten, *forschungsgeschichtlichen* Teil geht er dem Inspirationsverständnis Philos in der Sicht der Philo-Forschung seit dem Ende des

18. Jahrhunderts nach. Er stellt fest: Obwohl bisher die Frage nach der philonischen Inspirationsauffassung noch nie systematisch untersucht worden ist, hat sich "in der Philo-Forschung (und noch mehr in der von ihr abhängigen exegetischen und systematisch-theologischen Literatur) die Auffassung von einer streng ekstatischen Inspirationslehre Philos als "opinio communis" herauskristallisiert, wo "die Persönlichkeit des Inspirierten mit Vernunft, Bewußtsein und Willen als im Vorgang der Inspiration ausgeschaltet gedacht" wird (S. 70). Da diese opinio communis sich "durchgehend auf eine auffallend kleine Anzahl von loci classici gründet" (S. 71) (vor allem Mos II 188; spec IV 49; spec I 65 und her 258ff) und diese dazu gewöhnlich zu wenig kontextbezogen ausgelegt wurden, erachtet es Burkhardt als angebracht, "die bisherige methodische Willkür ... zu überwinden, und - so umfassend und damit auch unvoreingenommen wie möglich - zu klären, wie Philo wirklich von Eigenart und Ursprung der Heiligen Schrift dachte" (S. 72).

II. Zunächst untersucht Burkhardt zwei Fragen, deren Klärung für das Aufspüren des philonischen Inspirationsverständnisses unumgänglich ist: 1. Welche Bezeichnungen verwendet Philo selbst, wenn er sich auf die biblischen Bücher (des Alten Testaments) bezieht? 2. Von welchem "Kanon" geht Philo aus?

1. Die *Namen für einzelne biblische Bücher* oder deren Bruchteile zwar "dienen, allgemeinem literarischem Brauch entsprechend, der neutralen Orientierung des Lesers, ohne irgendeine formale religiöse Qualifikation anzudeuten, allerdings auch ohne eine solche grundsätzlich auszuschließen" (S. 74). Die allgemeinen Begriffe Philos für die biblischen Schriften hingegen (eine Fülle, die sich in vier Begriffsgruppen gliedern läßt: Heilige Schrift u.ä., Gesetz, Heiliges Wort, Orakel) - wie eine Durchsicht seiner Bezeichnungen für nichtbiblische Schriften bestätigt - behält er "mit beachtlicher Konsequenz" diesen vor und überträgt sie "nirgends auf außerbiblische Literatur" (S. 128).

2. In der *Frage nach dem "Kanon" Philos* kann Burkhardt von folgendem ausgehen: Der Umfang der Heiligen Schrift Philos geht offenbar nicht über den uns bekannten hebräischen Kanon hinaus: "In Philos Schriften finden sich zwar manche Bezugnahmen auf profane heidnische Autoren, aber keine einzige auf die heute sog. Apokryphen, während positiv alle ... außerpentateuchischen Zitate und Bezugnahmen sich auf die biblischen Schriften des sogenannten palästinischen Kanons beschränken" (S. 130).

So viel scheint von der Forschung her gesichert (siehe Untersuchungen

von C.F. Horneman [1775]). Über den genauen Umfang des philonischen Schriftkanons hingegen besteht keine Einigkeit. Während die einen betonen, daß die "Grenzen seines Kanons prinzipiell nicht bestimmbar" seien (S. 130), sind andere der Meinung, "eigentlich sei nur der Pentateuch für Philo wirklich heilige Schrift" (S. 131). Zu welchem Ergebnis gelangt Burkhardt?

Die Tatsache, daß Philo eine Reihe von Namen für die Heilige Schrift ausschließlich in Bezugnahmen auf den Pentateuch verwendet, sowie eine Reihe von Einzelaussagen Philos (praem 1; Mos II 45f; Mos I 4 usw.) legen zunächst den Schluß nahe, Philo habe "den Begriff der Heiligen Schriften auf die Bücher des Pentateuchs beschränkt" (S. 133). Diese Annahme wird vielleicht durch die Tatsache bestätigt, daß Philo für die Autoren der nichtpentateuchischen Bücher des AT anscheinend von einer ähnlichen Abhängigkeit von Mose ausgeht (z.B. plant 39; conf 39; somn II 245), wie er sie für wahre Erkenntnis bei heidnischen Denkern annimmt (z.B. all I 108; post 133 usw.). Daß Philos heilige Schrift dennoch dem vollen palästinischen Kanon entsprechen dürfte, wird, wie Burkhardt zeigt, durch eine Reihe von Hinweisen nahegelegt:

a) Seine Zitate (41, z.B. cher 49 - Jer 3,4; congr 177 - Spr 3,11f usw.) und Bezugnahmen (6: imm 136 - 1Kö 17,10; her 290 - Ps 84,11 usw.) auf die nichtpentateuchischen biblischen Schriften: "Verschiedene dieser Belege lassen nichts von der Einstellung Philos zu den Schriften ... erkennen ... Aus anderen geht hervor, daß Philo zumindest die speziellen von ihm zitierten Worte als Gottes Worte, als inspiriert, einschätzt" (S. 137). Bei drei Stellen darf angenommen werden, daß Philo das ganze Buch, aus dem das Zitat stammt, als heilige Schrift betrachtete: ebr 143 (1Sam 1,11), mut 169 (Jes 48,22), hyp VIII 6,5 (Josua).

b) Philos Bericht über die heiligen Schriften der Therapeuten in cont 25ff: Mit "offenkundiger Sympathie und in seiner eigenen Terminologie" (S. 140) beschreibt er die Bräuche der Therapeuten, die die folgenden Schriften studierten: "die Gesetze und Orakel, die von Propheten verkündet werden, sowie Psalmen und das andere, wodurch Wissen und Frömmigkeit gefördert und vollendet werden" (cont 25, S. 138 zitiert) - eine Einteilung der heiligen Schrift, die an diejenige im Prolog zu Jesus Sirach erinnert.

Burkhardt nennt darauf eine Anzahl weiterer Bedenken gegen eine Beschränkung des Begriffes heiliger Schriften auf den Pentateuch und stellt dabei u.a. fest: Sicher zu Philos heiliger Schrift gehörten Penta-

teuch, Josua, Königsbücher (1/2 Sam und 1/1 Kön), Jesaja, vermutlich ebenfalls (Autoren als prophetisch bzw. als zum "Freundeskreis des Mose" gehörend) Psalmen, Sprüche Salomos, Jeremia, Zwölfprophetenbuch. Daß die übrigen biblischen Bücher nicht zitiert oder erwähnt werden, lasse sich nicht mit Sicherheit erklären (Zufall? Späte Abfassung bzw. "Kanonisierung"? 'Anderen Büchern zugeordnet [z.B. Klagelieder zu Jer]?). Allerdings sei anzunehmen, "daß zur Zeit Philo alle kanonischen Bücher bereits ins Griechische übersetzt waren" (S. 142).

Zur Frage der Kanonizität heiliger Schriften bei Philo stellt Burkhardt fest: Zwar sei der Begriff wohl bei ihm nicht vorauszusetzen, es fänden sich aber "in seiner Einschätzung der heiligen Schriften ... zweifellos wesentliche Elemente dessen, was man später 'kanonisch' nannte" (S. 144): Die heiligen Schriften im Unterschied zu allen anderen hätten "eine grundsätzlich uneingeschränkte Autorität" (S. 144); "die heilige Schrift behält ihre Gültigkeit in jedem Zeitalter" (S. 145); "die Zweckbestimmung zum privaten und öffentlichen Studium" (S. 145); "klare Trennung von biblischen und nichtbiblischen Schriften" (S. 145) - *causa efficiens*: ihre Inspiration.

III. In einem dritten Hauptteil arbeitet Burkhardt *Philos Vorstellung von der Entstehung der Heiligen Schrift* heraus, stets darum bemüht, über die kleine Anzahl *loci classici* hinaus möglichst alles relevante Material zu berücksichtigen.

Nach methodischen Vorerwägungen stellt er uns seinen Befund unter drei Gesichtspunkten vor: 1. Gott als Urheber der Schriftworte; 2. Mose als Autor der Schrift; 3. Die Schrift als Zeugnis inspirierter Weisheit.

1. Eine besonders aufschlußreiche Stelle, *Mose II 188ff*, beginnt Philo mit der Behauptung: "... alles, was in den heiligen Büchern aufgezeichnet ist, [sind] durch ihn [d.h. Mose] verkündete Orakel" (S. 152). Er unterscheidet drei *Arten von Orakeln*: "1. Orakel als von Gott selbst gegeben [z.B. der Dekalog], 2. Orakel als Mischprodukt aus göttlichem und menschlichem Anteil, 3. Orakel als vom Propheten selbst gegeben" (S. 165). Bei der ersten Art habe Mose die Rolle eines "Dolmetschers"/Vermittlers (Hermeneut) inne; den Begriff Prophetie verbindet Philo mit der dritten Orakelart, bei der Mose "selbst redet ..., aus sich selbst heraus begeistert ..., d.h. aus seiner ihm eigenen prophetischen Begabung, einer vorhersehenden Kraft" (S. 163). Diese spezielle Art der Prophetie steht einem von Philo sonst recht häufig zum Ausdruck gebrachten Prophetieverständnis gegenüber (die beiden sind wohl komplementär; sie dienen unterschiedlicher Akzentsetzung), bei dem die Begriffe Hermeneut

und Prophet weitgehend austauschbar sind (s. Exkurs, S. 156ff) und bei dem Philo Prophetie "gern so charakterisiert, daß die Persönlichkeit des Propheten weitgehend ausgeschaltet wird, damit die Gottheit, durch nichts Menschliches beeinträchtigt, unfehlbar (praem 55) zu Worte kommt" (S. 171). Nach einer Untersuchung der verschiedenen diese Spannung betreffenden Hinweise kommt Burkhardt zum Schluß, daß "die Autorschaft des Mose als Prophetentätigkeit im Sinne der dritten Orakelart zu verstehen" ist, in der "dann auch die Orakel der beiden anderen Arten mit aufgenommen" würden (S. 170).

2. Daß "die spezielle Art der Prophetie, auf die die Entstehung der Schrift zurückzuführen ist, sich dadurch auszeichnet, daß die Person des Propheten nicht ausgeblendet und ausdrücklich von einer gewissen Eigentätigkeit des Propheten gesprochen wird" (S. 171), ergibt sich nicht nur aus vereinzelt Stellen, sondern wird "von einer fast erdrückenden Fülle von Aussagen [Hervorhebung Rez.] Philos bestätigt und erläutert" (S. 171). U.a. sieht Philo die Schrift als "Denkmal der Weisheit des Mose" (S. 172), dessen prophetische Begabung "als Voraussetzung seiner Autorschaft" (S. 174), die Inspiration "als göttliche Belehrung auf dem Gipfelpunkt der Philosophie" (S. 189), die Prophetie "als Lohn der Frömmigkeit" (S. 190), die Schriftautorschaft "als in Regungen oder Bestimmtheiten des inneren Lebens des Mose gründend" (S. 198).

3. In einem letzten Kapitel weist Burkhardt nach, daß die Einzigartigkeit der Schrift in der Einzigartigkeit ihres Autors, letztlich der seiner Weisheit begründet ist. Es handle sich dabei um eine *inspirierte Weisheit*, die alles, auch sich selbst, Gott verdankt, ein Aspekt, den Philo mit Hilfe der ekstatischen *Terminologie* beschreibt. Im Lichte des Kontextes dürfe man diese jedoch keineswegs - wie bei der *opinio communis* irrtümlicherweise vorausgesetzt - wörtlich nehmen. "Weil sein Denken und Leben in einzigartiger Weise auf Gott ausgerichtet war, konnte Mose in seiner Schriftautorschaft aus sich selbst heraus schöpfen, ohne damit doch 'Eigenes' in einem der Frömmigkeit entgegengesetzten Sinne hervorzubringen ..., war er zugleich in einzigartiger Weise dazu disponiert, in seinem Denken die Leitung Gottes zu erfahren ..., besondere Erkenntnisse von Gott geschenkt zu bekommen" (S. 219).

In seinen allgemeinen Schlußfolgerungen hält Burkhardt u.a. zu Recht fest:

a) Die seit "der Alten Kirche weitverbreitete Vorstellung von einer ekstatischen Diktatinspiration" (S. 222) lasse sich auf jeden Fall nicht auf Philo zurückführen.

b) Philos Inspirationsverständnis werde dem biblischen Zeugnis nicht wirklich gerecht. Die einseitige Gründung auf eine weisheitlich-philosophische Denkweise mit ihrer Tendenz, geschichtliche Bedingtheiten außer acht zu lassen, berge die Gefahr, daß "das besondere Gotteszeugnis der Bibel leicht seine unverwechselbaren Konturen, die sich gerade in seiner Geschichtsgebundenheit zeigen", verliert (S. 223).

Zu bemängeln gibt es an Burkhardts Werk eigentlich nur Bagatellen: Außer einer relativ kleinen Anzahl von Akzentfehlern (grundsätzlich sollte stälai den Zirkumflex haben; andere Akzentfehler: z.B. S. 135, Z. 7 und 30, S. 150, Z. 17 sowie Anm. 8, Z. 3, usw.) sind mir fast keine Orthographie- oder Abschreibfehler aufgefallen (der "Asterix" statt des "Asteriskus" auf S. 134, Anm. 213, zeigt, daß Burkhardts Kinder doch nicht ganz auf Vater verzichten mußten [vgl. S. XI]!; S. 150, Anm. 9, Z. 2: statt "possissivus" lies "possessivus"; S. 163, Z. 9: statt *genos* lies *eidos*). Im ersten Abschnitt auf S. 163 scheinen mir die beiden Sätze über den Enthusiasmus mißverständlich formuliert. Die Verwendung des §-Zeichen empfinde ich als verwirrend. Für den letzten Punkt sind wohl eher die Göttinger Formvorschriften als der Autor verantwortlich: Es stört mich ein wenig, daß in den bibliographischen Hinweisen entgegen internationalen Normen die Verlagsangabe fehlt.

All dies vermag natürlich den wissenschaftlichen Wert des Werkes in keiner Weise zu schmälern. Nach meinem Urteil verdient es, nicht nur von jedem Philosppezialisten, sondern von jedem am richtigen Schriftverständnis interessierten Forscher gelesen zu werden. Ich freue mich auf weitere Publikationen des Autors zu diesem oder anderen Themenkreisen.

Heinrich von Siebenthal

Weitere Literatur:

Peter Marshall. *Enmity in Corinth: Social Conventions in Paul's Relations with the Corinthians*. WUNT/2.23. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987.

* Colin J. Hemer. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. WUNT 49. Hrsg. Conrad H. Gempf. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. xiv + 482 S. DM 128,--.

Karl-Heinz Schlaudraff. *Heil als Geschichte? Die Frage nach dem heilsgeschichtlichen Denken, dargestellt anhand der Konzeption Oscar Cullmanns. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988. XXI + 282 S. DM 128,--.

Wenige veröffentlichte Dissertationen über einen bedeutenden Theologen enthalten ein derartig ausführliches und persönliches Vorwort des in der Arbeit selbst begutachteten Forschers. Cullmann stellt Schlaudraffs Darstellung seiner heilsgeschichtlichen Konzeption folgendes Zeugnis aus: "Seine (Schlaudraffs) Formulierungen meiner Gedanken gehen oft über die meinen hinaus, aber nie ohne diese in der Sache getreu wiederzugeben. Manche finde ich sogar glücklicher als meine eigenen, insofern sie dem heutigen deutschen Leser das, worauf es mir ankommt, verständlicher machen" (S. XIV). Ferner: "Die gründliche und alle Aspekte objektiv berücksichtigende Art, wie er das Thema behandelt, eröffnet, gerade auch in den kritischen Teilen seiner Untersuchung, weite theologische Perspektiven und ist besonders geeignet, eine gute Diskussion hervorzurufen" (S. XIII). Nach dieser sehr positiven und zugleich mit kritischen Anmerkungen versehenen Auseinandersetzung Cullmanns mit Schlaudraff ist der Leser gespannt, in welcher Weise Schlaudraff den heilsgeschichtlichen Ansatz Cullmanns (hAC) nun zur Sprache bringt.

Mit Cullmanns Zustimmung hebt Schlaudraff den hAC theologiegeschichtlich von der heilsgeschichtlichen Theologie J.Chr.K. von Hofmann ab. Während von Hofmann laut Schlaudraff einen biblizistischen Ansatz mit der heilsgeschichtlichen Konzeption verband, geht Cullmann von einem "kritisch reflektierte(n) Liberalismus" aus (S. 51). Der historisch-dogmatischen Methode von Hofmanns steht die von Cullmann bejahte historisch-kritische Methode gegenüber. Cullmanns Definition von Heilsgeschichte schließt zwei Elemente ein: einerseits "vollzieht sich das göttliche Offenbarungshandeln in Ereignissen und prophetischen Deutungen als schmale Linie innerhalb der allgemeinen Geschichte" (S. 6), andererseits findet dieses Offenbarungshandeln in der Heilstat Jesu Christi seine geschichtliche und theologische Mitte. Von dieser Mitte aus kann in beide Richtungen eine heilsgeschichtliche, zeitlich progressive Linie gezogen werden. Cullmann macht geltend, "daß der heilsgeschichtliche Glaube gerade nicht der Glaube an einen lückenlosen

Kausalzusammenhang, sondern an einen nur von Gott offenbarten, auf einer völlig unberechenbaren Auswahl einzelner Ereignisse beruhenden Zusammenhang ist" (S. 100). Damit konstatiert Cullmann auch die biblische Tatsache einer "konkreten unwiederholbaren Geschichte" (S. 8), im krassen Gegensatz zu Bultmanns letztendlicher Relativierung der Offenbarung Gottes in "allgemeine anthropologische Aussagen" (S. 8).

Um diesen hAC nun beurteilen zu können, analysiert Schlaudraff zunächst seinen hermeneutischen Ansatz (Kapitel I). U.a. erörtert Schlaudraff "Cullmanns Verständnis der historischen Kritik" (S. 34). Mit Recht stellt er die Frage, ob Cullmann von einem "positivistischen Ideal historischer Forschung" (S. 34) ausgehe, indem jener die Trennung von Ereignis und Deutung im NT fordere. Schlaudraff bleibt dem Leser allerdings eine einleuchtende Antwort schuldig, indem er abschwächend zu bedenken gibt: "so naheliegend eine solche Kritik sein mag, sie würde insgesamt gesehen Cullmanns Auffassung nicht gerecht" (S. 35). Zwar weist Cullmann hinsichtlich seiner gesamtbiblischen Sicht interessante Ansätze zu einer biblisch fundierten Einheit zwischen Ereignis und Deutung (= Offenbarung) auf, toleriert dennoch den methodischen Ansatz einer Trennung zwischen Ereignis und Deutung innerhalb der formkritischen Analyse der berichteten Taten und Worte des historischen Jesus. Cullmann verfällt hierin einer auch von Schlaudraff prinzipiell befürworteten methodischen Inkonsequenz, die dann überwunden wird, wenn in exegetischer Kleinarbeit gezeigt wird, daß der historische Jesus *Initiator* der Ereignis- und Deutungsberichte der Evangelisten gewesen ist. Dann ist die Mitte der Heilsgeschichte zugleich der historisch ermittelbare Schnittpunkt von Ereignis und göttlicher Interpretation (= Deutung). Die gegenwärtige Revision der klassischen Formgeschichte (u.a. durch Riesenfeld, Gerhardsson, Riesner, sowie z.T. auch durch Hahn, Hengel, Stuhlmacher und Ellis), die laut Schlaudraff auch Cullmann antizipierte (und demnach in späteren Jahren prinzipiell bejaht?), kommt diesem konsequent biblischen Ansatz deutlich näher.

Schlaudraff läßt sodann zwei ausführliche Kapitel folgen, die sich jeweils eingehend mit Cullmanns *Christus und die Zeit* (1946) bzw. *Heil als Geschichte* (1965) beschäftigen und auseinandersetzen. Die zentralen Themen in *Christus und die Zeit* werden in folgenden sieben Abschnitten dargestellt und bewertet: "Heilsgeschichte auf der Grundlage der endzeitlichen Spannung zwischen Schon und Noch nicht" (S. 59-70), "Heilsgeschichte als Geschichtsprophetie" (S. 71-73), "Heilsgeschichte als fortlaufende Heilslinie" (S. 74-76), "Die Heilsgeschichte in Epochen"

(S. 77-81), "Heilsgeschichte und Weltgeschichte unter der Königsherrschaft Christi" (S. 82-93) und "Die Heilsgeschichte und der Einzelne" (S. 94-97). *Heil als Geschichte* erörtert Schlaudraff in vier breit angelegten Abschnitten: "Kerygma und Geschichte" (S. 100-149), "Glaube und Heilsgeschichte" (S. 150-160), "Heilsgeschichte und Mythos" (S. 161-169) sowie "Heilsgeschichte und Eschatologie" (S. 170-180). Hierauf kann in diesem Zusammenhang nicht einzeln eingegangen werden. Grundsätzlich positiv zu bewerten ist Schlaudraffs individuelle Würdigung der zwei Werke. So hebt er etwa hervor, daß in Cullmanns späterer Arbeit die biblische Zeitauffassung nicht mehr zentral im Vordergrund steht, zumal dort der lineare Zeitbegriff zugunsten eines Zusammenspiels von Konstanz und Kontingenz präzisiert wird. Ferner trifft Schlaudraffs Beobachtung zu, daß in *Heil als Geschichte* ein differenzierteres neutestamentliches Bild der heilsgeschichtlichen Perspektiven "von den Ansätzen bei Jesus bis hin zum reflektierten Ausbau der Heilsgeschichte bei Lukas" entfaltet wird (S. 99). Eben hier erweist sich die oben erwähnte Kritik an Cullmann als berechtigt, daß Jesus als *Interpret seines Geschicks* im lukanischen Bericht nicht ausreichend Beachtung geschenkt wird.

In drei abschließenden Kapiteln stellt Schlaudraff eine umfassende Würdigung und Kritik des hAC hinsichtlich des "Wesen(s) des Christentums" (S. 181-195), des "Schriftverständnisses" (S. 196-211) sowie des "Geschichtsverständnisses" (S. 212-252) zur Diskussion. Schlaudraff vermißt bei Cullmann eine deutliche Hervorhebung der neutestamentlichen Soteriologie (vgl. S. 184-189). Cullmann weist diese Kritik überzeugend zurück, indem er die soteriologische Tatsache als *Voraussetzung* seiner Betonung der heilsgeschichtlichen Mitte der Zeit (= Christus) hervorhebt und betont, daß eine *detaillierte Entfaltung* der soteriologischen Aussagen des NT zur Aufgabe einer NT Theologie und nicht zur Darstellung seines hA gehören (S. XVIII). Im übrigen ist es sicherlich im Sinne Cullmanns, wenn Schlaudraff resümiert, "daß im Rahmen eines biblisch orientierten Schriftverständnisses der heilsgeschichtliche Ansatz und das Denken von der christologisch-soteriologischen Mitte des Neuen Testaments her nicht exklusiv kontrastiert werden dürfen, sondern wie angedeutet, als gegenseitiges Korrektiv aufeinander bezogen werden müssen" (S. 204).

Schlaudraff bezweifelt ferner, daß Cullmanns hA eine tragfähige Antwort auf die Frage der Zuordnung von "Evangeliumsgemäßheit" und "Kanonizität" darstellt. Der hAC will zwar das verbindende Glied aller

neutestamentlichen Schriften als Kanon sein ("Bei diesem Traditionsprozess ist der irdische Jesus der Initiator, der erhöhte Kyrios der Garant, die Apostel sind seine Medien und der Heilige Geist ist der Motor der ganzen Entwicklung, die mit dem Tod der Augenzeugen an ihr natürliches Ende kommt bzw. im Kanon aus Altem und Neuem Testament ihren von vornherein einzig möglichen Abschluß findet" (S. 201), vermag es aber "weder dem historischen noch dem dogmatischen Problem des Kanons gerecht zu werden" (S. 201f). Zwar ist die historische Problematik des *Umfangs* des biblischen Kanons der frühen Kirche eine berechtigte Anfrage an Cullmanns Ansatz, verkennt aber meines Erachtens die *prinzipielle* Tragfähigkeit eines heilsgeschichtlichen Ansatzes hinsichtlich der Kanonfrage.

Überzeugend ist Schlaudraffs Kritik an Cullmann, daß jener "das Verständnis der Heils- und Offenbarungsgeschichte nicht mehr von der biblischen Geschichte, ... sondern von dem Geschichtsbild der formgeschichtlich-traditionsgeschichtlichen Forschung" ableite (S. 211). Gelangt man jedoch zu einem konsequenten, biblisch-historischen Umgang mit der Schrift (z.B. Jesus als Interpret seines Geschicks), so ist eine mögliche Spannung zwischen Entstehungsgeschichte und Endprodukt als vorgegebener Größe beträchtlich reduziert.

Eine begrüßenswerte Übereinstimmung zwischen Cullmann und Schlaudraff besteht jedoch hinsichtlich der Tatsache, daß sich Heilsgeschichte als Heilshandeln Gottes *innerhalb unseres Raum-Zeit Kontinuums* ereignet, ohne darin aufzugehen, und daß sie deshalb nicht als weitere Disziplin neben Sozialgeschichte oder Kulturgeschichte aufzufassen ist. Schlaudraff kommt hierbei zu folgendem überzeugenden Schluß: "Deshalb wird die Theologie nicht darauf verzichten können, von Geschichte als einem Medium der Offenbarung zu sprechen. Zugleich wird sie aber darauf zu achten haben, daß sich Geschichte nicht in der Weise emanzipiert, daß sie zum Erkenntnisprinzip der Offenbarung wird" (S. 223).

Schlaudraff beeindruckt durch seine gründliche und konzentrierte Arbeitsweise. Zwar führt seine dialektische Art der Würdigung Cullmanns mittels 'Präsentation und Kritik' häufig zu einem unbefriedigenden 'sowohl-als-auch'-Ergebnis (vgl. z.B. "historisch-kritisch *und* geschichtlich-biblisch", S. 3), hat jedoch den Vorteil, daß Cullmann ein überzeugend vorgetragener Geltungsbereich eingeräumt wird, den er endlich auch im deutschsprachigen Raum verdient.

Hans F. Bayer

Weitere Literatur:

* Klaus Bockmühl (Hrsg.). *Die Aktualität der Theologie A. Schlatters*. Gießen: Brunnen, 1988.

* Julius Schniewind, Otto Michel. *Vollmacht*. Hrsg. Otto S. von Bibra. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1988. 63 S. DM 6,80.

Helge K. Nielsen. *Heilung und Verkündigung: Das Verständnis der Heilung und ihres Verhältnisses zur Verkündigung bei Jesus und in der ältesten Kirche*. *Acta Theologica Danica* 22. Leiden, New York, København, Köln: E.J. Brill, 1987. XI + 302 S. 79,- Gulden.

Fangen wir ausnahmsweise mit dem Äußeren an, so zeigt sich: Es gelingt Brill immer wieder, dem bibliophilen Leser schon vor der Lektüre Freude an einem Buch zu vermitteln. Der vornehme Leineneinband, die Qualität von Material, Herstellung und Gestaltung bilden in diesem Fall den würdigen Rahmen einer Doktorarbeit, die 1986 an der Theologischen Fakultät in Aarhus eingereicht wurde. Das Buch erscheint in einer Zeit, in der die Frage nach der Bedeutung des Heilungsdienstes und des Verhältnisses von Heilung und Verkündigung vermehrt ins Gespräch kommt, nicht zuletzt von charismatischer Seite aus. Letzterer Horizont kommt allerdings nicht ins Blickfeld, dafür aber (S. 254-267) die von platonisierenden Tendenzen nicht freizusprechende kirchliche Tradition. Nicht nur die Kirchenväter, sondern auch die Reformatoren hätten die Heilungsgeschichten vergeistigt ausgelegt, den theologischen Akzent insgesamt auf den geistlichen Bereich gelegt und darin Nachfolger im Pietismus und in der Existentialtheologie gefunden. Diese Tradition - so ist die These Niensens - kann sich nicht auf Jesus berufen; sie hat ihre Vorbilder allerdings in einer Entwicklung, die nach Jesus schon im Neuen Testament einsetzt und hier bis ins 3. Jahrhundert nachgezeichnet wird.

Die Untersuchung erfolgt in drei Hauptteilen. Zunächst wird das Verständnis der Heilung bei Jesus behandelt (S. 8-107). Dazu wird ausschließlich Material aus den Synoptikern herangezogen. Johannes bleibt für die historische Frage nach Jesus unberücksichtigt, was natürlich das Ergebnis mitbestimmt. In dieser Hinsicht ist es bedauerlich, daß der Vf. die gleichzeitig erschienene Studie von Wolfgang Bittner, *Jesu*

Zeichen im Johannesevangelium, Tübingen 1987, noch nicht berücksichtigen konnte. Das Heilungsverständnis Jesu wird vor allem an folgenden Kernstellen erarbeitet: Mt 12,28 (Lk 11,20); Lk 10,18; Mt 13,16f (Lk 10,23f); Mt 11,2-6 (Lk 7,18-23); Mt 11,20-24 (Lk 10,13-15). Echtheit und Inhalt werden jeweils ausführlich diskutiert. Wer Bultmanns 'Geschichte der Synoptischen Tradition' kennt, wird erstaunt sein, daß Nielsen in allen genannten Fällen zu der Überzeugung kommt, daß es sich um authentische Berichte über Worte bzw. Taten des historischen Jesus handelt (während er den Kontext jeweils als sekundäres Werk des Evangelisten betrachtet). Als Echtheitsmaßstab wird das Unähnlichkeitskriterium angelegt: als historisch auf Jesus zurückgehend wird nur das angesehen, was sich zugleich von der jüdischen und frühkirchlichen Auffassung unterscheidet. Dieser Rigorismus wirft methodische Fragen auf, ist Jesus doch selbst als Jude ernstzunehmen und die frühe Kirche nicht nur in Diskontinuität zu ihrem Herrn und Meister zu sehen. Die Gefahr einer Verzerrung des historischen Bildes besteht. Von Jesu eigener Sicht entsteht ein selektives Bild (unter Ausschluß dessen, was ihn mit der frühesten Kirche verbindet), und zwischen den zur frühen Kirche gehörenden neutestamentlichen Zeugen und Jesus wird zwangsläufig ein Graben aufgeworfen. Aus den o.g. Kernstellen arbeitet Nielsen als Heilungsverständnis Jesu heraus, daß er Heilungen als proleptische Manifestationen des in Wort und Tat von ihm angesagten Reiches Gottes ansah, sie somit in eschatologischer Perspektive sah, und daß sie für ihn als Erfüllung alttestamentlicher Heilsverheißungen und als Teil seines Kampfes gegen Satan in den Bereich der Soteriologie gehörten ("Dein Glaube hat dich gerettet!").

Im zweiten Hauptteil (S. 108-215) wird das Verständnis der Heilung in der ältesten Kirche nach dem Zeugnis des Neuen Testaments untersucht. Markus, Matthäus, Lukas (Evangelium und Apostelgeschichte), Johannes, Paulus und Jakobus werden dabei auf ihr Verständnis von Heilung hin befragt. Mit Hilfe der redaktionsgeschichtlichen Methode erhebt Nielsen die Sicht der synoptischen Evangelisten. Bei Markus sieht er, zwar weniger profiliert, die gleiche Sicht wie bei Jesus; und so auch bei Matthäus - wobei allerdings der Missionsbefehl (Mt 28,16-20), in dem er die gestaltende Hand des Evangelisten vermutet, andeute, daß Matthäus der Heilungstätigkeit für die Kirche eine geringere Bedeutung zugemessen habe. Auch Lukas spiegele die Sicht Jesu wider, allerdings sei der 'Wunderaspekt' stärker betont sowie der die Verkündigung legitimierende Aspekt der Heilungen. In der Apostelgeschichte sei die

eschatologische Dimension der Heilungen kaum noch spürbar; statt dessen trete in den Vordergrund, daß Heilungen primär als Stütze für die missionarische Verkündigung dienten. Auch bei Johannes trete das eschatologische Moment zurück, dafür aber das christologisch-missionarische in den Vordergrund: die 'Zeichen' sollen auf Jesus, den Offenbarer Gottes und seiner Herrlichkeit, verweisen und zum Glauben an ihn führen. Diese Sicht wird allerdings als nicht jesuanisch von der in den synoptischen Evangelien gebotenen abgehoben. Während nach der Apg auch im Missionsdienst des Paulus die apostolische Verkündigung durch begleitende Wunder legitimiert wurde, bestreitet Nielsen diese Sicht als authentisch paulinisch. Nach den Paulusbriefen betone Paulus (wie Jesus) eine eschatologische Sicht der Heilung, und so gehörten in seinem Dienst Wort und Tat als Manifestation der gleichen neuen Offenbarungswirklichkeit untrennbar zusammen. Diese Differenz zwischen dem Paulus der Apg und der Briefe ergibt sich jedoch nur in dieser Schärfe, indem jene Aussagen des Paulus unterbetont werden, die den durch ihn geschehenen Wundertaten legitimierende bzw. missionsfördernde Wirkung zuschreiben (2Kor 12,12; Rö 15,18). Was hier als Alternative gesehen wird, geht m.E. im NT Hand in Hand. Schließlich wird anhand von Jak 5,13-18 die Sicht des Jakobus herausgearbeitet, bei der die Heilung vor allem in die Ganzheit der Soteriologie eingebettet ist, die Frage nach der die Missionsverkündigung fördernden Wirkung der Heilung dagegen keine Rolle spielt. Angesichts des von Nielsen vertretenen Entwicklungsschemas vom eschatologisch-soteriologischen Aspekt der Heilung bei Jesus zu der die Verkündigung legitimierenden Bedeutung des Heilungswunders in der Frühkirche erstaunt allerdings, daß er den Jak ans Ende des 1. Jahrhunderts datiert (S. 211).

Der dritte, kürzere Hauptteil (S. 216-252) befaßt sich mit dem Verständnis der Heilung in nachneutestamentlicher Zeit. Terminus ad quem der Untersuchung ist ca. 300 n.Chr. Methodisch gesehen wird anhand der *Biblia Patristica* (Bd. 1-3: 1975-80) der Frage nachgegangen, auf welche biblischen Heilungsaussagen sich die Väter bezogen haben und wie sie mit diesen Bibelworten umgegangen sind. Ergebnis: Die eschatologische Perspektive tritt - mit Ausnahme bei Irenäus - zurück, der Wunderaspekt und der Aspekt der Bekräftigung der Verkündigung durch das Heilungswunder tritt in den Vordergrund und in der Auslegung der Heilungsgeschichten setzt sich die Allegorie durch (Krankheitsheilung wird zum Bild für die Heilung vom Sündenschaden). Im Grunde erfährt man allerdings nur etwas über die Kirchenväter als Ausleger der Hei-

lungsaussagen des Neuen Testaments. Wie es historisch um den Heilungsdienst der Kirche in dieser Zeit bestellt war, wird nicht evident. Dabei könnte dies durchaus von Interesse sein. Man könnte etwa der Frage nachgehen, ob die große Zahl an Heilungen, in denen sich der Anbruch des Gottesreiches manifestierte, in dieser Intensität vielleicht sogar mit theologischer Notwendigkeit vor allem auf Jesus und seine Apostel beschränkt war, während für die Zeit der Kirche das Charisma vereinzelter Heilungen bzw. das Heilungsgebet der Ältesten mit begleitender Salbung gegeben ist. Nielsen stellt diese Frage nicht und könnte ihr auch nichts Positives abgewinnen, solange er etwa den eschatologischen und den legitimierenden Charakter der Heilungen in Konkurrenz zueinander sieht und letzteren Aspekt theologisch abwertet. Entsprechend unbeobachtet bleibt auch der Umstand, daß schon innerhalb des NT - selbst im Leben und Wirken der Apostel - eine Abnahme der Heilungswunder erkannt werden könnte. Während in der Durchbruchsituation des Reiches Gottes die (eschatologisch und im Rahmen der Soteriologie verstandenen) Heilungen bei Jesus und den Aposteln stark ausgeprägt sind, treten sie im Zuge des weiteren Verlaufs der Heilsgeschichte eher zurück. Diese heilsgeschichtlichen Gesichtspunkte würden die exegetisch-induktive Vorgehensweise Niensens gewiß noch ergänzen können. So aber wird am Maßstab des Handelns Jesu der Maßstab für das gewonnen, was in der Kirche für alle Zeit zu gelten hat. Dies tritt in den abschließenden 'Perspektiven' stark hervor (S. 254-267), womit sich allerdings ein weiteres Problem zeigt: Was tut ein Autor, der die Kirche theologisch in die Pflicht nehmen will, nicht nur Kirche des Worts zu sein, sondern Wort und Heilung gleichermaßen als Zeugnis vom Anbrechen des Reiches Gottes zu pflegen, wenn diese Kirche nicht die gleiche Exousia hat wie Jesus und seine Apostel? Ruft er zu vermehrtem Gebet um diese Vollmacht auf? Nein, er erklärt, daß es auf das 'Daß', nicht auf das 'Wie' der Heilungen ankommt. Und er weist der Kirche (S. 266f) den Weg zu einem verstärkten medizinisch-diakonischen Engagement. Ob damit der eschatologischen und soteriologischen Dimension neutestamentlicher Heilungen aber schon Genüge getan ist, möge als Anfrage zumindest angedeutet sein.

So ist die fleißige und über den Kahlschlag der frühen Formgeschichtler in Sachen Heilungswunder weit hinausführende Arbeit Niensens für den evangelikalen Theologen gewiß noch nicht in jeder Hinsicht befriedigend, aber sie führt wichtige Schritte vorwärts. Im weiteren Überwinden defizitärer kritischer Methoden, im stärkeren Sehen der Einheit der

neutestamentlichen Zeugnisse (bei aller Vielfalt der Einzelaspekte) und im Einbeziehen heilsgeschichtlicher Untersuchungen könnten weitere Schritte gegangen werden.

Helge Stadelmann

Hans Blumenberg. *Matthäuspasion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1988, 307 S. DM 22,80.

Schon der Titel hat es in sich: Ist Musikwissenschaftliches angezeigt, Bach-Interpretation für die Oratorien-Gemeinde? Oder aber "die Passion nach Matthäus", etwa historisch-wissenschaftlich - und das heißt ja bei uns: kritisch? Bei einem Philosophen wie dem Verfasser ist "Denken" zu erwarten, Suche nach "Ein-Sicht", also ein Zusammendenken. Und das ist fraglos die Kraft des Buches, seine gelegentlich geradezu explosive Dynamik. Deren Richtung entnahm ich dem Hinweis, den mir ein wissenschaftlicher Assistent für NT zu dem Buch gab: Hier sei nun alles das in die Luft gesprengt, was er selbst noch in seinen Proseminaren vor den Studenten vertrete. Das klang durchaus nachdenklich, wie Ahnung einer sich vorbereitenden Einsicht. Und das deutet sich schon mit der ersten Zeile an: von "Horizontabschreitung" ist die Rede, von der "Anwesenheit des Abwesenden", das hintergründig zwar, aber entscheidend in die Vordergründigkeit hineinwirkt, sie bestimmt und gestaltet. Und genau das verbirgt sich hinter dem Titel "Matthäuspasion": daß biblische Auslegung als musikalische Interpretation einerseits und historisch-kritische andererseits zusammen bedacht werden, und zwar unter dem Kriterium, wie mittels der Interpretation hier wie dort "anwesend" wird, was das biblische Wort in unsern Horizont hinein übermittelt.

Wer hier Gängiges erwartet, wird heilsam enttäuscht. Kein "sowohl - als auch", und nicht das fast übliche "ich-habe-keine Probleme, in meinem Glauben beides zu vereinigen" - die Aussage des Textes und dessen kritische Infragestellung zugleich. Um es kurz zu sagen: "Bach, nach der 'Entmythisierung' gedacht, wäre zur musikalischen Ohnmacht und zum Verstummen verurteilt gewesen". (221)

Blumenberg, jüdisch-sensibel für Sprache, geht es um das Sehen im Hören (im Hebr. als *ra'h* sowieso dasselbe Wort), also um Verbindung im Elementaren. Das liegt ja als Horizont-Erweiterung, Einebnung, Verschmelzung-Auflösung als das große BEYOND ohnehin im Trend der Zeit. Nicht so bei Blumenberg: Da gilt "Begegnung", das Gegenüber

im Wort und in Antwort. Und diese zutiefst leidend, verstört und verletzt durch das "Gottesbild", wie er die Bibel versteht und die Zunft sie ihm "verständlich macht". Dagegen bohrt er bis zu wütendem Zerfetzen in der Sehnsucht nach Vermittlung, nach echter Verbindung. Er ist ein Getroffener. Da scheiden sich Schein und Sein. Und Ansätze dazu erfuhr er, als ihm im Hören der Matthäuspasion etwas von dem ihm wie dem modernen Oratorien-Publikum, etwas vom "Abwesenden anwesend" wurde. Dem denkt er nach, im Gedankenschritt gegliedert nach dem Gang des Bachschen Oratoriums, und in der Freiheit, seine Denk-Erfahrung zu assoziieren, also Verwandtes mit zu bedenken.

Wie sich von da her "Wirklichkeit" einstellt, und wie sich daraus unsere gängige akademische Schriftauslegung als die Wirklichkeit verfehlendes, weil paradigmatisch verstelltes Verstehen entpuppt, muß man nachlesen. Und man sollte trotz des manchmal widerspenstigen Stils und Inhalts nicht aufhören, bis man etwa auf S. 248 Mut findet, dem biblischen Text in der ursprünglichen Haltung des Hörens der "Kindheit und Geistesfrühe" zu begegnen, jener Einfalt, d.h. auch Ungebrochenheit der persönlichen Verbindung, die dann "Unantastbarkeit gewonnen hat".

Wie wirkt sich dies nun praktisch für die geordnete und verantwortliche Auslegung des Textes aus? Wie steht es um die historischen Fragen und Fakten? Wer so fragt, bevor er wirklich gehört hat - wer hier die Infragestellung dieser Fragestellungen nicht wahrgenommen hat, sollte das Buch mindestens noch einmal lesen. Das wird als Realitätsgewinn zugleich die Erfahrung vertiefen, wie Leute denken, die im Vordergründigen erschüttert sind, und anfangen, "in sich zu schlagen", und als Kinder "zurück zu ihrem Vater" den Weg zu ertasten anfangen.

Sven Findeisen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Hendrikus Berkhof. *Theologie des Heiligen Geistes*. 2. Aufl. mit einem Nachwort von Uwe Gerber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988. 182 S. DM 19,80

Aus Anlaß des hundertjährigen Verlagsjubiläums und weil die Frage nach dem Wesen und Wirken des Heiligen Geistes dringend weiterer theologischer Reflexion und Inspiration bedarf, erscheint nach zwanzig Jahren die zweite Auflage des pneumatologischen Entwurfes von Berkhof. Als Gefolgsmann von K. Barth spornte ihn die Einladung, an der Princeton-University die "Warfield-Vorlesungen" des Jahres 1964 zu halten, dazu an, das Verhältnis von Christus und dem Heiligen Geist, das er bei seinem Lehrer als unausgeglichen empfand, neu zu durchdenken. Vier Jahre später erschienen diese etwas erweiterten Vorlesungen im vorliegenden Buch. Zwei Eigenheiten dieses Buches seien vorweg genannt:

- literarisch bewegt es sich zwischen Erbauungsliteratur und Fachpublikation, Vf. will theologische Forschung betreiben, diese aber einem interessierten breiteren Publikum zugänglich machen und
- inhaltlich verbindet der Vf. Exegese, Theologiegeschichte und Systematik in wohltuender Weise.

Im 1. Kapitel "Der Geist und Christus" (14-33) will Vf. die gegenseitige Beziehung klären. Ausgehend vom ntl. Zeugnis, daß Jesus der Träger und dann der Entsender des Geistes und daß Jesus als "corporate personality" zu verstehen ist, der uns vor Gott repräsentiert und den Menschen seine Wohltaten zuteil werden läßt, will Vf. "die Christologie aus einem pneumatologischen Gesichtspunkt entwerfen" (21). Dabei sucht er einen Mittelweg zwischen der traditionell-amtlichen und der spiritualistischen Ausprägung der Pneumatologie. Ist "der Geist die Kraft, die unser Erkennen auf Christus richtet und unsere Augen für sein Werk öffnet" (25), dann hat er nur den Christusglauben zu erwecken und instrumental zu wirken (so in der Tradition). Wird er aber "als eine selbständige Wirklichkeit mit einem eigenen Inhalt angesehen", so ist er "nicht nur Instrument, sondern ... ebenso Zentrum neuer Aktionen" und ist "in ontologischen und kreativen Begriffen zu verstehen" (26). Diese Anti-

these versucht Vf. mit dem Rückgriff auf exegetische Untersuchungen zu überbrücken, die nahelegen, "die Wirklichkeit des Geistes in strikt christozentrischen Begriffen zu denken" (27), weil der Geist immer und überall der Geist Jesu Christi ist. Nun ist die Identifizierung von Geist und Christus keine vollständige, weil der Geist in der Schrift "ein Prädikat zu dem Seinssubjekt Gott und zu dem Seinssubjekt Christus ist" (31) und weil "der auferstandene Herr auch sein eigenes Wirken als lebengebender Geist transzendiert" (32). Ausgehend vom Satz, "daß Christus und der Geist identisch sind und der Geist Christus in Aktion ist" (28), versucht Vf. die beiden pneumatologischen Verständnisse zu verbinden in einer von der Tradition (und dem Spiritualismus) unterschiedlichen Weise, denn "Gottes letztes Ziel ist nicht Rechtfertigung, sondern Heiligung und sogar Verherrlichung" (31) und zwar unseres irdischen Daseins: es geht um die symmorphia, die Gleichgestaltung der Vielen mit dem Einen.

Im 2. Kapitel "Der Geist und die Sendung" erläutert Vf. die Sendung des Geistes als erste und grundlegende Tat des erhöhten Christus, die allen Überlegungen des Verhältnisses von Wort und Geist, von Geist und Einzelner, von Geist und Kirche vorzuordnen ist. Im Vorrang der Sendung des Geistes sieht Vf. das Heilmittel gegen die Vernachlässigung der Mission in der Geschichte des Christentums aber genauso in der Theologie, ja er bezeichnet die Sendung selber als "eine Heilstat, ebenso wie Versöhnung und Auferweckung" (39). Denn erst durch die Bewegung des Geistes werden die großen Taten Gottes bekanntgemacht. Dabei ist die Kirche Instrument der Sendung und zugleich deren vorläufiges Ergebnis, sie ist Werkzeug und zugleich partielle Verwirklichung des Königsreiches. Ganz in Anlehnung an Barth rückt Vf. Geist, Sendung und persönliches Heil zusammen. Auch wenn durch einen Großteil der Kirchengeschichte "das persönliche Heil als Hauptziel des Geistes betrachtet worden" (45) ist, ist "das Ziel christlichen Lebens nicht das persönliche Heil, sondern das Zeugesein". Dieses ist kein Selbstzweck, vielmehr umfaßt es "Mitteilung und Teilhabe an den Segnungen und an den Aufgaben des Königsreiches Gottes" (46).

Der christologisch-eschatologische Kontext, in den Vf. die Pneumatologie einbettet, läßt die Frage aufkommen, ob die relative Eigenständigkeit des Geistes, die über die applicatio des Heilswerkes in Christus hinausgreift, nicht nur Programm bleibt. Unverständlich und unbegründet bleibt die Ansicht des Vf., daß "Jesus selber keine missionarischen Ziele hatte" (38).

Im 3. Kapitel "Der Geist und die Kirche" (47-73) drückt Vf. die ihm richtig erscheinende Rangfolge so aus: "Zuerst die Kirche, danach der Einzelne" (55). "Die logische Folge ist nämlich, daß Christus auf die Sendung weist, die Sendung auf die Kirche und die Kirche auf den Einzelnen" (56). Im instruktiven theologiegeschichtlichen Exkurs belegt er seine Meinung, daß in der katholischen Kirche der Geist Gottes sakramental eingefangen worden ist, wogegen die Reformatoren ein unmittelbares Verhältnis des Einzelnen zum Geist formulierten, was sich bei geistlichen Aufbrüchen immer wieder findet. Aus reformierter Position möchte Vf. in der Ekklesiologie den Aspekt der Institution mit demjenigen der Gemeinschaft verbunden sehen. Zum ersten betont er, daß das NT nicht die geringste Mühe habe, den "Geist mit äußerlichen, sichtbaren Akten, Aemtern und Organisationsformen" (58) zu verbinden; dabei verweist er auf Taufe, Handauflegung, Abendmahl, Evangeliumsverkündigung, Kirchenzucht, Apostel und Amt. Der - bei Reformierten - verbreiteten Angst, der Heilige Geist könne im Sakrament eingefangen werden, nimmt er den Wind aus den Segeln, indem er die Vertrauenswürdigkeit von Gottes Verheißungen unterstreicht. "Wir können seine Souveränität nicht gegen seine Verheissungen ausspielen." "Nicht seine Souveränität, sondern unser Unglaube und Ungehorsam verursachen eine Trennung zwischen Gott und uns" (60).

Weil der Geist Gottes die Kirche als Leib erbaut, schafft er die Gemeinschaft. Vf. versteht 1. Kor 12-14 als "Magna Charta dieser Gemeinschaft" (63), denn die Charismen sind nutzlos, solange ihre Wirkungen trennen. Schließen sich nun Institution und Gemeinschaft nicht aus? Wie kann die Wechselbeziehung ausgedrückt werden? Um dies zu beantworten, greift Vf. auf den paulinischen Gebrauch des Wortes "Leib" zurück, der die irdische Existenz Christi, den eucharistischen Leib und auch die Gemeinschaft der Kirche bezeichnen kann. "Das institutionelle Element und das Gemeinschaftselement verhalten sich zueinander wie Wurzel und Frucht. Die Wurzel ist eher als die Frucht; aber die Frucht ist das Ziel, wie die Wurzel die Grundlage dafür ist" (71).

Unbefriedigend bleibt, daß Vf. die Gaben des Geistes nur allgemein thematisiert und damit die Konkretetheit des Geisteswirkens relativiert. In diesem Kapitel (wie auch im fünften) deckt der Entscheid, eine unveränderte Neuauflage erscheinen zu lassen, Schwächen dieser Publikation auf. Die im Gespräch mit der praktischen Theologie aktuellen Fragen der Charismen im Gemeindeleben, der Erneuerung geistlichen Lebens in seiner Vieldimensionalität - wie sie sich in der Charismatischen

Gemeinde-Erneuerung und in der Erneuerung aus dem Geist Gottes in der katholischen Kirche zeigt - und des Gemeindeaufbaus wie des Gottesdienstes tauchen nicht auf. Dadurch verliert das Buch etwas von seinem Aktualitätsbezug, der in der ersten Auflage mitschwang.

Im 4. Kapitel "Der Geist und der Einzelne" (74-106) greift Vf. auf den Begriff der "Wiedergeburt" zurück, um das Werk des Geistes damit zu charakterisieren. Damit will er weiter greifen, als es die Begrifflichkeit von Rechtfertigung und Heiligung erlaubt. Der Begriff Wiedergeburt vermag "am klarsten die Einheit und die reich differenzierte Gesamtheit auszudrücken ..., die uns durch das Werk des Geistes eröffnet wird" (77). Die Auseinandersetzung um die unwiderstehliche Macht des Geistes und die Verantwortlichkeit des Menschen (und auch seines freien Willens) versucht Vf. so anzugehen, daß er die Ebene des Bekennens, auf welcher die Reformatoren standen (Verwerfung des freien Willens), von jener der Psychologie (freier Wille und Verantwortung) unterscheidet. "Das reformierte Bekenntnis hat die Aufgabe zu zeigen, daß das Interesse an freiem Willen und Verantwortung nirgendwo besser gegründet und geschützt ist als im Bekenntnis zu Gottes neuschaffender Souveränität" (81).

Das Werk des Geistes umfaßt für Vf. nicht bloß Rechtfertigung und Heiligung, die er mit Calvin als "doppelte Gnade" (81) bezeichnet und damit den unzerreißbaren Zusammenhang beider hervorhebt, es schließt ein drittes Element ein. In einigen vorsichtigen Überlegungen versucht Vf. eine Kontaktnahme mit pfingstlicher Theologie, die "noch eine andere Segenswirkung des Heiligen Geistes im Leben des Einzelnen" kennt, nämlich das "Erfülltwerden vom Heiligen Geist" oder die "Taufe mit dem Heiligen Geist" (97). "Der Geist nimmt in der Rechtfertigung das Zentrum unseres Ichs in Besitz; in der Heiligung den ganzen Umkreis unseres menschlichen Seins; und indem er uns "erfüllt", ergreift er Besitz von unserer Individualität, von dem besonderen Charakter, den ich und ich allein besitze ... Er beschlagnahmt ihn für das Ganze des Königreichs Gottes" (102). Weil die Gaben des Geistes der Auferbauung des Leibes dienen und dadurch das missionarische Zeugnis an die Welt ausgerichtet wird, übernimmt Vf. für seine systematische Überlegung die Terminologie seines Lehrers Barth und spricht von "Berufung" im Zusammenhang mit der "dritten Gabe".

Auch wenn Vf. seinen Brückenschlag später als "wohl zu früh und zu wenig gründlich" bezeichnet hat (Evangel. Kommentare, 1975, S. 661), ist seine Auseinandersetzung mit Vertretern der "Erweckungskampa-

gnen" (aaO) beachtenswert und müßte unbedingt fortgesetzt werden, was als Intention dem vorliegenden Buch entnommen werden kann.

Im 5. Kapitel "Der Geist, die Welt und die Vollendung" (S. 107-125) nimmt Vf. weiteste Perspektiven der Wirksamkeit des Heiligen Geistes in Blick: Ausgehend vom Geisteswirken in Schöpfung, Erhaltung und Neuschöpfung, in der Geschichte Israels wie auch des Christentums zielt er auf die eschatologische Wirksamkeit des Geistes, die als "sich realisierende Eschatologie" (J. Jeremias) verstanden wird mit der Zuspitzung, daß der Heilige Geist selber Inhalt der Vollendung ist.

Einen ungebrochen positiven Säkularisierungsbegriff benützt Vf., um das Wirken des Geistes in der Geschichte des Christentums zu beschreiben. Hier ist inhaltliche Differenzierung und feines Bewerten in der Theologiegeschichte von Nöten, machen sich heute stark ent-christlichte und auch anti-christliche Folgen der Säkularisierung bemerkbar.

Vielleicht hängt das zu unkritisch reflektierte eschatologische Wirken des Geistes Gottes mit dem Fehlen des Zusammenhangs von Geist und Gericht zusammen. Dabei wäre die Unverfügbarkeit und die Unverrechenbarkeit des Geistes Gottes ernsthaft zu bedenken.

Im abschließenden Kapitel "Der Geist und der dreieinige Gott" (126-140) geht es nun um die innertrinitarische Beziehung. Der theologiegeschichtliche Ueberblick mündet in die heutige Problematik der Verwendung des Personbegriffs; werde dieser beibehalten, führe dies "unweigerlich zu einer Art Tritheismus" (133), weshalb er der Personvorstellung in der Pneumatologie den Abschied gibt. "Der dreieinige Gott umfasst nicht drei Personen; er selbst ist Person, indem er uns in dem Sohn und in dessen Geist begegnet." Nur insofern ist der Geist Person, als "er Gott ist, der als Person handelt ... Person ist er in Beziehung zu uns, nicht in Beziehung zu Gott; denn er ist der persönliche Gott selber in Beziehung zu uns" (135). Auf die klassische dogmatische Terminologie zurückgreifend wählt Vf. - in Anlehnung an Barth - die "Seinsweise", den modus entis, weil er "die Einheit seines (Gottes) Seins in der Verschiedenheit der Seinsweisen ausdrückt. Für den weiten Weg, der heutzutage zu bewältigen ist, "bis wir zu einer neuen, gemeinsamen Trinitätslehre gelangen, die unseren Gemeindegliedern hilft, statt sie zu verwirren" (140) empfiehlt er, beim Begriff des Geistes statt beim Logos einzusetzen. Nur so würden "unsere Vorstellungen von Gott von den statischen, abstrakten und inhumanen Elementen" befreit, denn "Gott ist ein Gott in Bewegung", "er bringt uns durch den Geist zum Sohn und in ihm zum Vater" (140). Das Nachwort bringt eine längere Diskussion

dieses Kapitels. Als Korrektur zu dem "bisher nicht geheilten Bruch zwischen der östlichen und der westlichen Kirche" (126) sei angefügt, daß der Bann offiziell im Dezember 1965 aufgehoben worden ist.

Im Nachwort, das durch seine Länge auffällt (141-178), stellt der Basler Systematiker Uwe Gerber den Christen und Theologen H. Berkhof vor und gibt einen Überblick über das vorliegende Buch, bevor er die weitere theologische Entwicklung des Vf. nachzeichnet und anstehende pneumatologische Aufgaben skizziert. Die theologischen Veränderungen im Denken des Vf. - es liegen 20 Jahre zwischen beiden Auflagen - lassen sich als Entwicklung von einer binitarischen Trinitätslehre zu einer "Pneumatologie in der Bundes- und Heilsgeschichte zwischen dem Christus-Geschehen als Beginn der "Humanisierung" der Welt und der dereinstigen Vollendung" (155) umschreiben. Dabei wird der Geist Gottes in seinem Verhältnis zu Christus stärker als geschichtlich wirksame Kraft gesehen, es geht um die "Bundesbegegnung des einen Gottesgeistes mit dem wahren menschlichen Bundespartner" (157). Die Diskussion mit J. Moltmann bestärkt Vf. in seiner Überzeugung, daß es "keine andere Trinität als die heilsökonomische (gibt), welche kein himmlisches "Unter-Uns" ist, sondern ein versöhnungstiftendes irdisches dreifaltiges Geschehen, zu dem wir alle als Teilnehmer eingeladen werden". "Nicht Gott ist eine Personendreiheit, die Bundesgeschichte ist trinitarisch strukturiert" (160). Als weiterzuführende Aufgaben nennt Gerber das Problemfeld der Geschichte, der Geist-Manifestationen, des Menschen, der Gemeinschaft, der Lebensgestaltung, der Menschheit und auch die Trinitätslehre.

Berkhofs Buch zeichnet sich durch die Einbindung in die reformierte Tradition, durch die Orientierung am biblischen Wort, durch eine dynamische Konzeption und sprachliche Verständlichkeit aus.

Philipp Nanz

Klaus Bockmühl. *Konkrete Umkehr: Die christliche Lehre von der Bekehrung zwischen Marxismus und moderner Theologie*. Theologie und Dienst 56. Gießen: Brunnen Verlag 1989. 46 S. DM 7,80

Klaus Bockmühl greift in dieser seiner jüngsten Veröffentlichung ein in der Theologie weithin völlig vernachlässigtes, nichtsdestoweniger aber nicht nur in evangelikaler Theologie, sondern in christlicher Theologie schlechthin an sich zentrales Thema auf: Bekehrung. Dabei legt er

mit Recht das Schwergewicht seiner Ausführungen auf den ethischen Aspekt des Themas: Umkehr im biblischen Sinn muß konkret sein - oder sie ist nicht.

Damit ist die Berührung mit der im ersten Teil (9-14) angesprochenen marxistischen Forderung nach Änderung keineswegs nur der Strukturen, sondern durchaus auch des Menschen gegeben. Bockmühl knüpft hier an seine früheren Arbeiten zum Marxismus an, führt sie aber weiter bis zu den allerneuesten Entwicklungen marxistischer Ideologie und Praxis. Als Schwachpunkt des marxistischen Weges wird hier vor allem herausgestellt, daß die Frage nach der Motivation zu selbstlosem Handeln offen bleibt. Der Marxismus ist eben doch ein Kind des Idealismus und bleibt in der Forderung und damit im Gesetz stecken.

Der zweite Teil (15-22) führt in die Auseinandersetzung mit der herrschenden theologischen Überlieferung hinein, die entweder (in der liberalen Theologie von Schleiermacher über Ritschl bis zu Tillich) Bekehrung für überflüssig hält und auf Entwicklung durch Erziehung des Menschen setzt, oder aber Bekehrung als Änderung des Menschen verunwirklicht ("hyper-protestantisch-orthodoxe" Theologie). Überraschenderweise - aber mit gutem Recht - reiht Bockmühl in die letzte Gruppe nicht nur den frühen Barth ein, sondern auch Bultmann. Wird hier die Realität des Wirkens des Geistes Gottes im Menschen nicht ernst genommen, so in der liberalen Linie die der Sünde. Der dritte Teil (23-31) ist der Darstellung des biblischen Zeugnisses von der Bekehrung gewidmet, und zwar anhand der doppelten Frage nach Notwendigkeit und Wirklichkeit der Bekehrung. Dabei ergibt sich, daß Bekehrung - wie im Marxismus - als wirkliche sittliche Änderung des Menschen gedacht ist, aber nun, über den Marxismus hinaus, primär als Änderung im Verhältnis des Menschen zu Gott. Jesu Doppelgebot der Liebe entsprechend ist als eine aus der Dankbarkeit erwachsende "persönliche Beziehung der Liebe zu Gott" grundlegendes Element jeder echten Bekehrung. Sie schließt aber die Liebe zum Nächsten mit innerer Notwendigkeit mit ein. "Wer sich bekehrt, bekehrt sich also nicht zu einem in sich gekehrten Leben religiöser Übungen, sondern zu Werken der Wohltätigkeit und Barmherzigkeit." Dadurch wird Bekehrung "unmittelbar sozial faßbar". Das Werk des Heiligen Geistes ist, obgleich er selbst verborgen bleibt, auf Offenbarung, auf Manifestation ausgerichtet". So ist nicht Spekulation, sondern "gehorsame Praxis ... der Schlüssel zu tieferer Erkenntnis".

Der letzte Teil (32-43) nimmt noch einmal das Gespräch mit Marxismus und moderner Theologie auf. Als entscheidende Schwäche des

ersteren wird nun sein Atheismus herausgestellt: "Der Atheismus des Marxismus zerstört seine humanistischen Ziele." Denn: "Allein wo mit Gott gerechnet wird, gibt es Gründe zur Aufrechterhaltung absoluter moralischer Maßstäbe." Andererseits haben die Christen gerade der westlichen Länder mit ihrer Philosophie der "Ich-Generation" keinen Grund, pauschal auf kritische Distanz zu gehen: "Wo immer ... Sozialisten ernsthaft bemüht sind um den Schutz und die Förderung des materiellen und geistigen Wohlergehens von Menschen ... müßten sie an denen, die bewußte Christen sind, ernsthafte und schöpferische Verbündete finden. Andererseits wird die Theologie von ihrer Theorie des Christwerdens als einer "stufenlosen Entwicklung" zurückkehren müssen zur biblischen Lehre von der Bekehrung. Denn Sünde ist nicht nur "Religions-Schwäche des Menschen", sondern selbstsüchtige Mißachtung Gottes, Rebellion gegen Gott. Bekehrung fängt deshalb immer mit einer Selbstverurteilung an und vollendet sich in einer vorbehaltlosen Hinwendung zu Gott. Gegen alle Intellektualisierung und Emotionalisierung ist festzuhalten, daß solche Ab- und Hinkehr wesentlich Wille und Tat ist, erkennbare sittliche Änderung. Es muß "nach der Wirklichkeit und Wahrnehmbarkeit der Bekehrung ... gefragt werden, weil sie für das Zeugnis gegenüber der nichtchristlichen Welt unabdingbar sind".

Bockmühls Schrift ist zweifellos für das kritische Gespräch mit Marxismus und moderner Theologie äußerst erhellend und hilfreich. Vor allem aber ist sie eine dringliche Herausforderung auch an unser, der Evangelikalen, Bekehrungsverständnis. Unterliegen nicht auch wir nur allzuleicht den Gefahren der Intellektualisierung und Emotionalisierung, damit aber der Verunwirklichung und Folgenlosigkeit der Bekehrung? Eine Pflichtlektüre gerade auch für missionarisch engagierte Verkündiger und Seelsorger!

Helmut Burkhardt

Heinzpeter Hempelmann. "Gott - ein Schriftsteller!" Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen. Wuppertal: TVG Brockhaus, 1988. 64 S. DM 12,80.

Der Titel dieses Büchleins ist ein *Zitat* Hamanns. Auf der Titel-Innen-seite wird das deutlich durch die Anführungszeichen. Der Buchtitel sollte ebenfalls den Zitatcharakter wiedergeben - er ist immerhin keine Äußerlichkeit, sondern vielmehr bereits eine ganz wesentliche Aussage: Eine Lehre von der Heiligen Schrift kann richtig nur gefaßt werden, wenn sie ein Stück *Gotteslehre* ist. Eben dies sagt der Titel: Wir sprechen von Gott, wenn wir von Heiliger Schrift sprechen. Dem entspricht, wenn wir sagen, daß unterschiedliche Schriftlehren sich zumeist in ihrer *Gotteserkenntnis* unterscheiden, womöglich auch trennen.

Hp. Hempelmann ist es zu danken, daß er der zunehmend beachteten Bedeutung J.G. Hamanns in dieser Schrift Ausdruck gibt. Es ist nicht sein erster Wegweiser auf Hamann. Bereits mehrfach hat Vf. sich zu Hamann geäußert, worauf er im Vorwort hinweist. Dieses neue Buch ist ein feines Ergebnis jahrelanger Hamannstudien, die Hempelmann weiterhin innerhalb seiner verantwortlichen Arbeit als Theologischer Referent der Pfarreregebetsbruderschaft (PGB) geleistet hat.

So reizvoll es wäre, es kann und will nicht Aufgabe dieser Besprechung sein, die Schriftlehre Hamanns darzustellen. Man kann und soll dieselbe in diesem Buch und in ausführlich angegebener Literatur kennenlernen. Das ist freilich nicht nur eine Möglichkeit. Es sollte für jeden, der verantwortlich mit der Bibel umgeht, eine Pflichtaufgabe sein. Die Bedeutung Hamanns kann kaum überschätzt werden.

Gilt dies hinsichtlich vieler Gebiete, so wird im vorliegenden Buch Hamanns Bedeutung besonders für die Lehre von der Heiligen Schrift bekundet. Wie bereits oben angedeutet, liegt sie darin, daß er konsequent die Lehre von der Heiligen Schrift *theologisch* faßt, sie also von der Gotteslehre ableitet, ja sie mit dieser engstens verbindet. Noch genauer können wir sagen: Hamann sieht in der Lehre von der Heiligen Schrift ein Stück der Lehre vom Heiligen Geist. "Was die Bibel ist, kann nur verstehen, wer sie von dem sich trinitarisch entäußernden Gott her liest" (S. 7). Daß in solcher trinitarischen Entäußerung diejenige des Heiligen Geistes in die Gestalt der Bibel hinein vorliegt, davon handelt eingehend der Abschnitt I c (S. 10-14). Mit dieser Einordnung der Schriftlehre in die Lehre des 3. Glaubensartikels befindet sich Hamann im Einklang mit

der christlichen dogmatischen Tradition, die eine Lehre von der Heiligen Schrift nicht in Form eines eigenen, etwa vierten Glaubensartikels formulierte, sondern sie dem 3. Glaubensartikel zu- und einordnete. (Vgl. bes. im Nicänum "...der durch die Propheten geredet hat", aber auch im sogen. Apostolikum "...durch das Evangelium". Kl. Katech. M. Luther).

Im Aufnehmen der Hamannschen Schrift- und (zugleich) Geistlehre wird man sagen können, daß uns in allerlei heutigen Unsicherheiten sowohl bei der Schrift- als auch bei der Geistlehre eine Hilfe nur für beide Lehrthemen gemeinsam erwachsen kann.

Einige wichtige Einzelfragen möchte ich hervorheben:

a) Die *Kondeszendenz Gottes*, seine Herablassung oder Entäußerung darf nicht als "uneigentlich", als angepaßt an menschliches Verstehenkönnen bezeichnet werden. Sie gehört vielmehr wesenhaft, also "eigentlich" zu Gott hinzu, sie wird von Hamann als "Werk der höchsten Demuth" gerühmt (dazu S. 14-17). Es gilt hier gleiches, was entsprechend von den sogenannten *Anthropomorphismen* Gottes zu sagen ist. Auch diese sind nicht Einkleidung eines eigentlichen Inhaltes, sondern der eigentliche Inhalt selbst.

b) Hervorragend in Hempelmanns Buch sind die teilweise nur in Fußnoten/Anmerkungen gebotenen Überlegungen zur Irrtumslosigkeit der Schrift - so etwa die Anm. 42 auf S. 18f, aber auch die Stellungnahme zur "*Chikago-Erklärung*" in Anm. 94 auf S. 30-32.

c) Besonders wichtig erschien mir der Abschnitt, der für unseren Umgang mit der Heiligen Schrift "Demuth des Herzens" als "unentbehrlichste Voraussetzung" nennt (S. 18ff). Es gibt hier ja ein *Problem*: kann solche Demut *gefordert* werden, oder wie sonst kommt sie zustande? Hempelmann sieht das Problem und betont mehrfach, daß sie uns bei Hamann "nicht als 'Forderung'" begegnet (S. 20, vgl. bes. Anm. 46). Es ist das gleiche Problem, welches sich bei der sogen. pneumatischen Exegese meldet: wenn - abgekürzt gesagt! - der Heilige Geist nötig ist zum Verstehen der Bibel, wie bekomme ich ihn denn dann? Ohne oder vor der Bibel? Wozu denn dann noch die Bibel? Es ist das Problem des von der Schrift gelösten Spiritualismus. Ich habe mich dazu in meinem Buch "Wort und Geist" (Wuppertal 1969) ausführlich geäußert (dortselbst auf S. 26 und S. 52ff).

Hempelmanns Weise, dieses Problem zu lösen, geht verschiedene Wege: *Zum einen* betont er, daß "Demuth", ja "Unterwerfung" auch von Profanwissenschaftlern gefordert werden kann, und stellt dies in den Zusammenhang zum "Postulat der Offenheit", das er als "wissenschafts-

theoretisch grundlegend" bezeichnet (S. 24, unter ausdrücklicher Bezugnahme auf K. Haacker, vgl. Anm. 71). Diese übergreifende Betrachtung hinüber zu den Profanwissenschaftlern zeichnet Hempelmanns Stellung aus. *Zum anderen* hält Hempelmann jedoch fest, daß eine hier geforderte Demut - oder Offenheit für den modernen Menschen unbefriedigend ist, "weil sie ihn ... an einen Ort verweist, den zu erreichen aus sich heraus er eben nicht in der Lage ist" (S. 28). Dennoch taucht einige Seiten weiter erneut die "Forderung" auf, "sich gegenüber dem sich uns mit-teilenden, sich uns aussetzenden Gott selbst aufs Spiel zu setzen" (S. 38). Wie denn? so fragen wir, wenn wir dazu nicht in der Lage sind.

Hier tritt der *Verheißungs*charakter in der Inspiration der Bibel ein. Hier nimmt Gott selbst das Wort. Hier ist zu erwarten, was J.G. Hamann im Umgang mit der Bibel erfuhr: Lebenswende (vgl. den Abschnitt S. 58-60). Aus der Sicht des durch elende Lumpen Geretteten (S. 60 - Hamann in Bezug zu Jer. 38,12f) sind wirkliche Lumpen und wirkliche Errettung kein Gegensatz. Unter dem Gesichtspunkt des Gebrauches, zu dem uns die Heilige Schrift gegeben ist, bekommt die Spannung zwischen historischer Feststellung und Wahrheit des Bezeugten eine fruchtbare Note. Sie wird dann nicht, wie so oft in historisch-kritischer Exegese, zu einer unlösbaren Verlegenheit, sondern zur Demütigung unseres Stolzes, zum Zerbruch unseres Selbstvertrauens, so wie Gott durch seine Selbsterniedrigung den Weisen und Klugen zum Ärgernis und zur Torheit wird (so Hamann unter wiederholter Berufung auf 1. Kor. 1,19ff). Hier wird Demut nicht gefordert oder vorausgesetzt, sondern sie wird durch die Art des im Wort erniedrigten Gottes gewirkt. Nach Fritz Blanke ist das "die tiefste Apologie des Schriftglaubens, die ich kenne und die ich mir denken kann" (In "Hamann-Studien" Zürich 1956, S. 33).

d) Besonders auffallend waren mir ferner eine Reihe von Hinweisen Hempelmanns auf *Randgebiete* der Theologie, sei es nun Philosophie oder Physik o.a. Der oben genannte gegründete Zugang Hempelmanns zu diesen Randgebieten kommt hier stark zur Geltung Vgl. im einzelnen dazu S. 17 Anm. 41, S. 25 Anm. 73 und 74 und S. 48 Anm. 127.

e) Schließlich sei nicht übersehen, was Hempelmann in Auseinandersetzung mit fundamentalistischer Schriftauslegung einerseits, existentialer Interpretation andererseits über deren jeweils *theologischen Charakter* ausführt (S. 36 Anm. 108). Es gehört zum besten, was ich in dieser ja wahrlich bändefüllenden Problematik gelesen habe.

So ist insgesamt Hp. Hempelmann zu danken für diesen aus Arbeit und Leben kommenden Beitrag in einer der wichtigsten Lehrfragen der Gegenwart.

Otto Rodenberg

Adolf Pohl. *Staunen, daß Gott redet: Die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes*. Wuppertal/Kassel: Oncken Verlag, 1988. 96 S. DM 6,95

Adolf Pohl, der auch als Mitarbeiter an der Wuppertaler Studienbibel bekannte Dozent für NT und Dogmatik am Theologischen Seminar Buckow/DDR, schreibt dieses Büchlein für die Gemeinde. Schon der Titel zeigt das an. Auch Inhalt und Stil kommen den Adressaten entgegen. Bewußt läßt er den "Ballast" theologiegeschichtlicher Einblicke und dogmatischer Fachsprache weg. Ihm ist wichtig: Jede Generation der Gemeinde kann der Bibel unmittelbar gegenüberstehen.

Die wesentlichen Fragen um die Heilige Schrift geht der Verfasser in lockerer Weise an. Der Ausgangspunkt ist - gemäß Buchtitel - das Reden Gottes. Er kontrastiert diese Tatsache nicht nur mit dem Schweigen der Götter und Gottesideen, sondern auch mit dem trotzigen Schweigen des Menschen.

Der Kanon der Bibel wird bedingungslos akzeptiert, weil er "die normativen christlichen Basistexte" enthält. Alle Zweifel werden mit der Kanonisierungsformel "Nichts dazutun, nichts davontun" abgewehrt. - Eine knappe Kanonisierungsgeschichte, interessant und kompetent dargestellt, schließt sich an.

Beim Abschnitt über die Bedeutung der Bibel weist der Verfasser aktuell auf die Gefahr hin, bei "abnehmender Bibelnähe" einen "freischwebenden ideologischen Christus" aufzubauen, der "so wunderbar handhabbar" ist (S. 24). Als Mitte der Schrift stellt Pohl Christus heraus, "sein irdisches Geschick, zugespitzt seine Passion". Die Apostel als einmalige Urzeugen geben uns die Überlieferung Jesu in geschenkter Autorität weiter. Das NT ist der Felsen, auf dem Jesus seine Gemeinde bauen will.

Damit ist schon die Autorität des NT angesprochen. Es ist Christi Autorität, die hinter den Aposteln steht. Ihr Wort ist nicht nur Glaubenszeugnis, sondern Offenbarungswort.

Auch das AT beruht ganz auf der Autorität Christi. Es wird von ihm "in Kraft gesetzt". Ein bruchloser Übergang vom Buch der Juden zu dem der Gemeinde ist nicht möglich. Der "vollmächtige Umgang" Christi mit

dem AT kommt im Bezug auf sich und der Öffnung für uns (Luk 24,45) zum Ausdruck.

Bei der Inspiration geht Pohl von der Wirklichkeit des Heiligen Geistes aus, die die Apostel erfüllt. Er läßt in den Ausführungen eine Art Personalinspiration erkennen. Besondere Aufmerksamkeit widmet der Verfasser der klassischen Inspirationsstelle 2. Tim 3,16 ("Die Schrift ist gottgegeistet"). Er sieht sie ganz in der praktischen Einbettung: Sie weist zur Rettung (V. 15) und rüstet zu jedem guten Werk aus (V. 17). "Dieses Wunder der Nützlichkeit menschlich begrenzter Verfasser und Schriften durch Inspiration gehört zur Herrlichkeit der Schrift" (S. 62).

Die Vollkommenheit der Heiligen Schrift begrenzt der Verfasser auf den Heilsbereich bei aller Gewissenhaftigkeit der biblischen Verfasser in allen Dingen. Aber die Bibel ist nicht "perfekt in allen Sachfragen" (S. 70). Offenbar aus existentieller Erfahrung reagiert Pohl auf "manchen verbissenen Kampf um formale Richtigkeit jeder biblischen Notiz" (S. 70), der die Gemeinde zerreißt. Dieser Hinweis ist durchaus berechtigt.

In den letzten Teilen wendet sich der Verfasser vollends der Praxis zu. Die Auslegung soll und kann von einem doppelten Charisma getragen werden (Rationalität und Unmittelbarkeit) und nicht an der geistlichen Erfahrung der Gemeinde vorbeigehen.

Die Schwierigkeit von uns Heutigen mit der Bibel macht er am Aufkommen des geschichtlichen Denkens fest. Hier argumentiert Pohl für den Rezensenten etwas zu stark sozioökonomisch. Positiv weist der Verfasser darauf hin, daß das geschichtliche Verständnis notwendig mit der Bibel verbunden sei und die Ergebnisse der Geschichtswissenschaft der Bibel "Farbe, Eindeutigkeit und Tiefe" verleihen können.

Zum Abschluß gibt er Hinweise, wie man praktisch die Bibel lesen kann, denn "das Schlimmste, was der Bibel geschehen kann, bestände darin, nicht gelesen zu werden". Alles andere (Zweifel, Kritik und Unverständnis) "ist halb so schlimm". Die Bibel "wird ihre Wahrheit schon unter Beweis stellen" (S. 91).

Sachlich ist anzumerken: Die Kürze der Ausführungen lassen je und dann Wünsche der Präzisierung offen. Bei der Inspirationslehre wird kein atl. Hinweis einbezogen. Vielleicht hängt auch damit zusammen die völlig negative Bewertung des jüdischen Inspirationsverständnisses ("Sachparallelen ... unmöglich", S. 59). Zudem muß die Negativfolie des ekstatischen Inspirationsverständnisses bei Philo von Alexandrien seit Helmut Burkhardts Dissertation ("Die Inspiration der heiligen Schriften bei Philo von Alexandrien") als überholt gelten (S. 60). Ein kleiner

sachlicher Fehler ist auf S. 64 zu korrigieren: Diokletians Christenverfolgung fand erst im 4. Jahrhundert statt.

Martin Liedholz

Francis A. Schaeffer. *Die große Anpassung: Der Zeitgeist und die Evangelikalen*. Asslar: Schulte und Gerth, 1988, 239 S. DM 24,--.

Der weit bekannte christliche Apologet und Kulturanalytiker Francis A. Schaeffer hat in seinem letzten Buch - DIE GROSSE ANPASSUNG - seiner Nachwelt eine Schrift hinterlassen, die nichts an Klarheit und Schärfe der Aussage zu wünschen übrig läßt. Er widmet seine Zeilen - in der amerikanischen Originalausgabe unter dem Titel "The Great Evangelical Disaster" (1984) - denn auch allen Menschen, "die in ihrem standhaften Einsatz als Radikale für die Wahrheit und für Christus eintreten" (S. 5).

Zu Beginn des Buches wird dem deutschsprachigen Leser von Lutz v. Padberg und Stephan Holthaus eine Einführung geboten, die dazu hilft, DIE GROSSE ANPASSUNG im Gesamtwerk Schaeffers zu sehen und seine Aussagen auf den deutschsprachigen Raum anzuwenden. Gleichzeitig ist es den Autoren gelungen, die wichtigsten Aussagen Schaeffers zu gliedern und zusammenzufassen. Das dürfte für jeden Leser wertvoll sein, da sich Schaeffer oft wiederholt und seine Aussagen z.T. in etwas unsystematischer Weise darlegt.

Das Zentrum von Schaeffers Anliegen, das alle seine Schriften prägt, dreht sich um die beiden Pole *Evangelisation* (Männern und Frauen zu helfen, Jesus als Retter kennenzulernen) und *Herrschaft Jesu in der Gesamtheit des Lebens*. So bezogen sich seine früheren Bücher auf intellektuelle Fragen und das Gebiet der Kultur. In der Folge ging es mehr um das christliche Leben und die Kirche, und die späteren Werke bearbeiteten Gebiete der Gesetzgebung und Rechtsprechung und der Gesellschaft in ihrer Gesamtheit, mit besonderer Betonung der entscheidenden Frage des Wertes menschlichen Lebens und der Freiheit der religiösen Äußerung (Anm. 16, S. 228).

In seinem letzten Buch DIE GROSSE ANPASSUNG, das im Jahre seines Todes 1984 in Amerika erschien, baut Schaeffer auf seinen früheren Veröffentlichungen auf und schlägt gleichzeitig einen Kurs ein, der sich in seiner provozierenden Schärfe und völligen Ausrichtung auf die Evangelikalen von allem Früheren abhebt.

Gerade zu Beginn kommt er mittels seiner Kulturanalyse zum Schluß, daß sich während der vergangenen 40 bis 60 Jahre in den USA ein *kultureller, sozialer, moralischer, gesetzlicher und staatlicher Zusammenbruch* ereignet hat, der bedingt ist durch die *Abwendung vom Christentum biblisch-reformatorischer Prägung*. Was sich in Europa schon im 19. Jahrhundert ereignet hat, ist in Amerika im 20. geschehen: Wegwendung vom reformatorischen Erbe von Ordnung und Freiheit in Richtung *Neo-Orthodoxie, Existentialismus, Relativismus*. Das hat in allen Lebensbereichen zu katastrophalen Auswirkungen geführt: Zerbruch von Ehen und Familien, erschreckend hohe Abtreibungsraten, Infiltration der Wissenschaft durch den Geist des Humanismus und der Aufklärung, Verlorengehen einer absoluten Wahrheit im biblischen Sinne...

Diesem allgegenwärtigen Zusammenbruch muß nun von evangelikaler Seite der *liebevolle, aber entschiedene Kampf* angesagt werden. Hier aber beginnt erst das Dilemma: ein großer Teil der Evangelikalen hat bereits Kompromisse geschlossen und läuft mit der Menge mit. (Wenn Schaeffer "*evangelikal*" sagt, dann meint er offenbar das protestantische Erbe, weshalb wir auch "*evangelisch*" sagen könnten. (Offenbar sind die Evangelikalen die eigentlichen Träger des biblisch-reformatorischen Erbes geworden, da die heutigen Protestanten und ihre Theologie ihre Herkunft verleugnen!, der Verf.) Deshalb müssen die wahren Evangelikalen bereit sein, eine *klare Trennungslinie* nicht nur gegenüber den Liberalen, sondern auch gegenüber den "Pseudo-Evangelikalen" zu ziehen und dies auch öffentlich zu sagen.

Dabei sollen sich die Evangelikalen zur ganzen *Wahrheit* bekennen, wie sie im Wort Gottes, der Bibel, offenbar ist, und gleichzeitig in der *Liebe* bleiben. Auch sollen sie stets die rechte Lehre (*Orthodoxie*) mit dem rechten Tun (*Orthopraxie*) verbinden. Denn die Wasserscheide, an der sich die Geister scheiden, ist das *Wort Gottes* und der *Gehorsam dem Wort Gottes gegenüber in allen Lebensbezügen*. Dabei sieht das rechte Schriftverständnis nach Schaeffer folgendermaßen aus: *Die Bibel ist wahr, ohne Irrtum und unfehlbar "nicht nur, wenn sie über die Erlösung spricht, sondern auch dann, wenn sie über die Geschichte und den Kosmos berichtet"* (S. 63 und 67). Schaeffer vertritt die historische Sicht der Bibel, nach der die Bibel objektive, absolute Wahrheit auf allen Gebieten ist, die sie anspricht (S. 74).

Diese Schriftauffassung entspricht derjenigen des Fundamentalismus. Ob sie aber zugleich deckungsgleich ist mit derjenigen der frühen

Christenheit, der ganzen Reformation und der Orthodoxie - was Schaeffer immer wieder behauptet - ist meines Erachtens zumindest zu wenig differenziert ausgedrückt. Sicher hat Schaeffer recht, wenn er die verheerenden Folgen der überall betriebenen kritiklosen Anwendung der historisch-kritischen Methode feststellt, und gewiß stimmt auch seine Beobachtung, daß es immer dann schlimm heraus kommt, wenn die Bibel nach Belieben gebraucht und interpretiert wird, und nicht gemäß ihren eigenen Voraussetzungen. Etwas unbefriedigend ist aber, daß er die ganze Sache mit dem Schriftverständnis - welche im absoluten Mittelpunkt des ganzen Buches steht - theologisch zu wenig ausführt und deshalb auch keine klare Vision für Theologen und ihren rechten Umgang mit der Bibel entwirft. Auch kommen verheißungsvolle biblisch-theologische Aufbrüche innerhalb der Theologie kaum zur Sprache.

Aber eben, es geht Schaeffer darum, zu warnen. Und das ist ihm gelungen, und zwar auf eine Art und Weise, die ich im positiven Sinne als prophetisch-einseitig bezeichnen möchte. Denn Schaeffer stellte sich selber immer wieder unter die Sünden unserer Generation und plädiert im Anhang seines Buches auf überzeugende Weise für einen liebevollen Umgang mit allen: Evangelikalern, Pseudo-Evangelikalern und Liberalen - aber immer verbunden mit dem Einbringen der ganzen Wahrheit.

Deshalb empfehle ich dieses Buch allen zur Lektüre. Es ist so klar und provozierend, daß man Stellung beziehen muß, und das schulden wir Schaeffer, denke ich, auch wenn wir bisweilen kritisch Stellung beziehen werden.

Hansjörg Kägi

Elfriede Büchsel. *Biblisches Zeugnis und Sprachgestalt bei J.C. Hamann: Untersuchungen zur Struktur von Hamanns Schriften auf dem Hintergrund der Bibel*. TVG Monographien und Studienbücher 336. Gießen/Basel: Brunnen, 1988. 284 S.

Als Josef Nadler, der bekannte Königsberger Germanist, 1949 Hamanns Londoner "Tagebuch eines Christen", wie er die "Biblisches Betrachtungen" gerne nannte, herausbringt, war der Boden bereitet, Hamanns Londoner Zeugnis (1758) in anderer Weise zu bedenken, als die unbefriedigende Quellenlage es bis dahin zugelassen hatte. Hatten schon vor bzw. kurz nach dem Krieg Paul Ernst, Fritz Blanke und Erwin Metzke ungedrucktes Material aus den "Biblisches Betrachtungen" für ihre Arbeiten herangezogen und ausgewertet, so beginnen nun relativ

gleichzeitig Elfriede Büchsel und Karlfried Gründer diesen von Nadler neu edierten "Text zu studieren und besonders die eigentümliche Art der Reflexion und Deutung von Bibeltexten, die darin eine vorherrschende Rolle spielt, als typologische Deutung oder Figuralstruktur zu erfassen" (III). Gründers Arbeit *Figur und Geschichte: Johann Georg Hamanns 'Biblische Betrachtungen'* als Ansatz einer Geschichtsphilosophie, 1953/54 von der Philosophischen Fakultät der Uni Münster als Dissertation angenommen, wurde 1958, überarbeitet und ergänzt, in der phil. Schriftenreihe "Symposion" gedruckt (Bd. 3). Elfriede Büchsels Arbeit wurde 1953 in Göttingen als germanistische Dissertation (mit theologischer Akzentsetzung) fertiggestellt und angenommen. Sie blieb aber ungedruckt und lag bis 1987 lediglich als maschinenschriftliches Exemplar vor. 35 Jahre nach Abschluß der Arbeit hat die Theologische Verlagsgemeinschaft im Zuge des Hamann-Jubiläums (200. Todesjahr 1988) das Verdienst, diese ungedruckte Dissertation allen Hamann-Interessierten zugänglich gemacht zu haben. Um der Situation, in der sie entstand, Rechnung zu tragen, wurde sie im Ansatz und Grundriß unverändert abgedruckt, lediglich die Nachweise wurden auf die gängigen Standardausgaben umgestellt.

"Nadlers Hamanndeutung", so die Autorin, nämlich "Hamann als 'Zeuge des Corpus mysticum', dem eine Art gnostisches System mit der Gleichung: Erkennen = Zeugen in der Mitte zugeschrieben wurde, reizte zum Widerspruch" (V). Nadler hatte in Hamann einen Gnostiker des 18. Jh. gesehen, in dem die "berichtigte und ausgereifte Philosophie des Humanismus" (Nadler) lebte. Demgegenüber betont die Autorin, daß es Hamann verstand, "durch eine Assoziation und Analogie einen Hinweis zu geben darauf, daß es sich bei seiner Autorschaft um Opfer, um Dienst, um Aufrichtung von Zeichen handelt" (231). "Wer (Hamann) darin folgt, wird seine Autorschaft verstehen als 'Handlung höherer Ordnung' [...], nicht als Werk, das aus den Folgen der 'Wirkung' zu beurteilen ist, nicht als Ausdruck der Gesinnung, verdienstlich durch den 'Adel der Absicht', sondern als Zeichen, aufgerichtet in unserer Geschichte, figural bezogen auf Vollendung" (232).

Die Verfasserin, in der Hamann-Forschung u.a. bekannt durch ihren bahnbrechenden Kommentar zu Hamanns Herderschriften (HH 4), den ausführlichen Literaturbericht "Geschärfte Aufmerksamkeit: Hamannliteratur seit 1972" in der Deutschen Vierteljahresschrift (1985) und zahlreiche kleinere Hamann-Studien, versucht zunächst, "Hamanns meditierende Aneignung des Bibelwortes in ihrem schriftlichen Nieder-

schlag zu beobachten, und [...] die wirkende Einheit des Ganzen vom innersten Antrieb bis zur Ausprägung in der Sprache zu umschreiben" (89).

Die ersten vier Kapitel der Darstellung widmen sich "Hamanns Londoner Bibelstudium" (3-99). Sein "Verhältnis zur Bibel ist durch die Gebundenheit und die Freiheit des Zeugen bestimmt, er spricht ganz aus der Bibel heraus und führt in sie hinein, mit einer Unmittelbarkeit, die beim Leser jeden historischen Abstand verschwinden lassen kann" (25). Die unzähligen Reminiszenzen an die Bibel, die Vielzahl der Anspielungen, die häufigen Um- und Abwandlungen biblischer Zitate: all dies scheint in den "Biblischen Betrachtungen" übertriebener Stil zu sein. Der Autorin gelingt es aber zu zeigen, daß dies bei Hamann Methode ist, der "mit den geliehenen Worten der Bibel redet" (22), nicht "über" sie (ebd.), sondern in ihre "Tiefe und Fülle" (ebd.) einlocken will. Das freilich ist für Hamann typisch, der seinen eigenen Lebensweg in der Geschichte des Volkes Israel erkennt. "Der Zeuge spricht zeichenhaft. Er kann so nur sprechen durch das ständige Verweisen auf das biblische Zeugnis, sich an seinem Ort hineingestellt wissend in den gewaltigen Spannungsbogen der Heilsgeschichte, der in der Schau der Bibel schon prophetisch vergegenwärtigt ist" (113).

Anregungen des Romanisten Auerbach ("Mimesis" 1945) und des Theologen Goppelt ("Typos" 1939) aufnehmend, versteht es die Verfasserin glänzend, im ständigen Rückbezug auf die Bibel Hamanns figural und typologisch bestimmtes Christuszeugnis nachzuzeichnen und das, was er zwar in einem Zuge in London 1758 niedergeschrieben hatte, was aber unsystematisch und locker gefügt war, mit großer systematischer Kraft zu durchdringen. So kommt Strukturbildendes in Hamanns Schriften ans Licht. Sie beweist damit einmal mehr, daß Hamann weder ein Irrationalist noch ein Aphoristiker ist.

Hamanns Londoner Schriften waren nicht zur Veröffentlichung bestimmt. Nach seinem eigenen Zeugnis in Briefen an seinen Bruder und die Familie beginnt seine Autorschaft erst mit den "Sokratischen Denkwürdigkeiten" (1759). An dieser Stelle setzt die Untersuchung der Struktur von Hamanns Schriften in Kap. 5 (100-115) noch einmal an. Nach Königsberg zurückgekehrt ringt der von seinen Freunden der Schwärmerie bezichtigte Bekehrte in der ersten Zeit nach seiner Lebenswende darum, wie er das Erlebte seinen Freunden und seiner Familie mitteilen kann. Hamanns Autorsprache, wie sie sich in den Briefen anbahnt und in den "Sokratischen Denkwürdigkeiten" fortsetzt, hat nach der Verfas-

serin in diesem Zusammenhang drei Aspekte: 1. Sie "wächst unmittelbar aus seiner Aneignung der Bibel" (115). 2. Sie ist "Zeugendienst", "bei der die Individualität des Zeugen in Dienst genommen ist" (116). 3. Sie steht "in der heilsgeschichtlichen, der typologischen Schau" (ebd.).

Die Kap. 6 bis 9 (117-201) nehmen diesen Faden auf und stellen eine Reihe von "Einzelbesichtigungen" (116) an. So wird "Strukturbildendes in Hamanns Briefen" (117-133) erarbeitet, so werden "Mancherlei Aspekte" der "Sokratischen Denkwürdigkeiten" betrachtet (134-160), die auf ähnliche Weise anhand der "Wolken", dem "Nachspiel Sokratischer Denkwürdigkeiten" weitergeführt werden (151-179). Es schließt sich eine Darstellung von "Hamanns Polemik" bzw. seiner "Lesekunst" an (180-201), die in eine Sammlung der "Hauptbegriffe" seines "Anti-styls" mündet (202-233). Die Dissertation endet mit einer Betrachtung seiner "Centokomposition" (234-251) und der Entfaltung von Sinn und Funktion der von Hamann geliebten "poetischen Bilderschrift" (251-280).

Wer verstehen will, was Hamann in den "Biblischen Betrachtungen" schreibt, wer seinen Umgang mit der Bibel nachvollziehen will, wer wissen will, warum es in seinen Schriften zu der breiten inhaltlichen und formalen Verschmelzung der Sprache der Bibel mit seiner eigenen kommt, um "der heiligen Schrift so nahe [zu] bleiben als möglich" (... I 124,24), der darf an dieser mit ungewöhnlicher Sorgfalt und mikrologischer Aufmerksamkeit ausgearbeiteten Dissertation nicht vorbeigehen.

Immer noch scheint der Irrglaube umzugehen, Hamann sei nur fragmentarisch zu genießen, weil seine ganze Autorschaft eine gelegentliche sei. Elfriede Büchsel aber gewährt dem Leser auf ihrem "Rundgang" (2) unaufgebbare Einblicke in die Struktur von Hamanns Schriften. Ihre Arbeit dient durch eine meisterhaft eingesetzte Interpretationsgabe dem Verständnis dieses "unzünftigen Königsbergers" ebenso, wie sie angesichts der Bibelvergessenheit unseres Zeitalters die Aktualität der biblischen Botschaft deutlich machen und "das Befreiende und Verpflichtende in Hamanns Bibelverständnis" (116, Anm. 19) aufzeigen kann.

Die Forschung ist seit 1953 weitergegangen, auch die Quellenlage hat sich seit 1949 nicht unerheblich verbessert. Die zentrale Aussage des Buches aber, daß Hamann seine Autorschaft geschichtlich deutet und sie als "Handlung höherer Ordnung" (232) versteht, bleibt.

Bernd W. Weiffenborn

Der Band enthält 11 Vorträge und Referate, die an der 5. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 9.-12. September 1987 in Tübingen zu dem im Buchtitel genannten Thema gehalten wurden. Es geht zunächst um den Versuch, 'in der Frage nach allgemeinverbindlichen Maßstäben ethischen Handelns den Gedanken des Natur- bzw. Schöpfungsrechts neu ins Gespräch zu bringen'; dann aber auch darum, die in diesem Rahmen aufgezeigten Möglichkeiten vom Ort einer biblischen Ethik her zu beleuchten. *Nikolaus Lobkowitz* behandelt das Thema aus der Sicht katholischer Philosophie. Wohl zu Recht hält er vorweg fest, daß es der modernen analytischen und phänomenologischen Philosophie nicht gelungen ist, an eine objektive Begründung der Ethik heranzukommen, wie auch, daß Kants 'kategorischer Imperativ' ein rein formales Prinzip bleibt, wenn nicht (entgegen Kants Ablehnung der Erfahrung in der Ethik) stillschweigend überkommene ethische Grundsätze vorausgesetzt werden. Hierzu wäre zu sagen, daß die an Kant anknüpfende Theologie eben diese Grundsätze nicht stillschweigend, sondern bewußt von den biblischen Geboten her einzubringen pflegte (was Kant dem Glauben, sofern sich dieser nicht als Wissen tarnt, auch gar nicht verbot). Lobkowitz knüpft an die aristotelisch-thomistische Tradition an. Aristoteles vertrat eine Teleologie des einzelnen Seienden: Jedes Seiende hat (potentiell) eine ihm entsprechende, es gleichsam abrundende Vollkommenheit, die für es entsprechend seinem Wissen das Gute ist. Und diese Ausrichtung auf das Vollkommene, das zugleich Glückseligkeit bedeute, beruhe auf Grundbefindlichkeiten, beim Menschen insbesondere auf den Tugenden und auf dem Vermögen seiner Vernunft, in bestimmten Situationen die richtige Entscheidung zu treffen. Daß sich von dieser Grundlage her ein als Vernunftrecht konzipiertes Naturrecht entfalten ließ, und daß dieses unter Voraussetzung der ontologisch verstandenen Analogie von Schöpfung und Schöpfer auch mit der christlichen Schöpfungslehre verbunden werden konnte, ist seit Thomas von Aquino durch eine sehr eindrucksvolle philosophisch-theologische Tradition bestätigt. Trotzdem bleiben längst erhobene Bedenken bestehen: Einmal gegen die *analogia entis*, d.h. die differenzierte Zusammenordnung von Gott und Schöpfung unter dem gemeinsamen Oberbegriff des Seins. Nach der Bibel offenbart sich Gott in seinem Reden und Tun, er ist ansprechbar in seinem geoffenbar-

ten Namen, aber der Griff nach Gottes Sein und das 'Sein wie Gott' ist dem Menschen verwehrt. Dann auch wegen der historischen Feststellung, daß der autonome Vernunftbegriff der Aufklärung aus dieser (auch von der protestantischen Orthodoxie übernommenen) aristotelischen Ontologie hervorgegangen ist, im Ansatz bereits in der spanischen Spätscholastik (Franz Suarez, Gabriel Vasques), nachher aus dem formalen Zusammenhang mit der Theologie herausgelöst durch Hugo Grotius, René Descartes u.a. Der Schlüsselbegriff für die thomistische Naturrechtslehre ist die Teilhabe (*mere causalis*) am ewigen Gesetz Gottes durch die menschliche Vernunft. Ist die rationale Kreatur ontisch abbildende Teilhabe am göttlichen Licht, so bedeutet das in letzter Konsequenz, daß sie selbsttätig das ewige Gesetz abbilden kann und daher einer andern Offenbarung nicht mehr bedarf. - Es ist schade, daß Lobkowitz nicht auch auf das platonische Verständnis der Teilhabe und dessen Weiterbildung bis zu Augustinus eingegangen ist. Platon versteht die Teilhabe nicht kausalontologisch, sondern als das Ereignis der Begegnung bzw. Berührung der Seele mit Gott bzw. mit den ewigen Ideen. Augustinus geht hiervon aus, aber er versteht die Berührung als Gnade, die von Gott ausgeht und die Seele erleuchtet, und diese Erleuchtung macht die erkennende Teilhabe im Glauben erst möglich. Erkenntnis des Gesetzes Gottes bedarf also der Erleuchtung im Glauben. Von dieser Tradition her wäre eine gemeinsame katholische und protestantische Lehre vom Naturrecht sicher eher möglich als im Anschluß an die aristotelisch-thomistische Philosophie.

Friedrich Beisser schreibt über 'Biblischer Schöpfungsglaube und die Begründung ethischer Normen'. 'Wer von Schöpfung spricht, setzt voraus den Glauben an Gott, den Schöpfer', betont er eingangs, schränkt dann jedoch ein: 'Wir sprechen hier von Schöpfung aber zunächst in einem einfacheren Sinn. Wir meinen damit dieses gegebene Wirkliche, diese Welt, wie wir sie wahrnehmen und erfahren.' Und die Frage stellt sich, ob uns aus dem Gegebenen heraus sittliche Normen entgegenkommen? Diese Frage wird vorerst bejaht. Sittliche Gebote beruhen auf 'Dispositionen der Natur selbst. Sittliche Gebote formulieren Antriebe, zu denen unsere biologischen Lebensverhältnisse selbst hindrängen'. Gottes Gebot ist demgegenüber Anrede. Aber 'weil die Natur Gottes Schöpfung bildet, steht sie immer schon unter seinem Willen. Ist es denn zuviel gesagt, wenn man erklärt, Gottes Gebote machen nur das ausdrücklich, was die geschaffene Welt uns eigentlich aufdrängt?'. Aber drängt die Natur uns nicht den brutalen Kampf ums Dasein auf? Beisser

anerkennt selbst, daß 'Natur' nicht undifferenziert Norm sein darf, und er beruft sich dabei auf die Lehre von der dreifachen Qualifizierung alles Geschaffenen. Alles Geschaffene ist zwar zuerst Gottes gutes Werk. 'Doch dem müssen wir ein Zweites hinzufügen: Die Welt, die wir kennen, ist eine gefallene Welt', und diese ist 'gezeichnet von Sünde und Tod'. Doch diese gefallene Welt sehnt sich nach Erlösung, nach der 'göttlichen Neuschöpfung, die in Christus und im heiligen Geist durchgesetzt und angebrochen sind'. So bleibt eine unlösbare Spannung. Einerseits wird eine aus der Natur sich ergebende sittliche Norm vorausgesetzt, andererseits kann doch erst von der Offenbarung her unterschieden werden, was in der Natur wirklich das sittlich Gute ist. 'Was die Schöpfung will, ist uns allen als Menschen bekannt. Es besteht eine vernunftmäßige Ethik. Doch es ist hier wie auch beim Gewissen. Das, was eigentlich gut ist, bedarf der Aufdeckung, bedarf der ausdrücklichen Bestätigung, die durch das Wort Gottes stattfindet. Was wahrhaft von Natur gut ist, ist aus der Natur allein nicht hinreichend eindeutig. Deswegen bedarf es der göttlichen Offenbarung. Das bedeutet übrigens, daß auch jede philosophische Ethik letztlich auf Gott angewiesen ist, ob sie das weiß oder nicht.' Die Spannung ergibt sich aus dem doppelten Natur- bzw. Schöpfungsbegriff: Natur (Schöpfung) einmal als die gegebene Wirklichkeit, als 'diese Welt', andererseits von der Offenbarung her erkannt als die gefallene, sündige Welt, die nicht einfach mehr gut ist. Beisser hat diesen Zwiespalt nicht erfunden, er hat ihn aufgedeckt, denn er ließ sich durch die ganze Geschichte des christlichen Naturrechts aufweisen. Und es ist dankenswert, daß er die entscheidenden Linien so klar ausgezogen hat.

Die Konsequenz könnte sein, daß eine *christliche* Schöpfungsethik die in der Offenbarung geschenkte Erhellung dessen, was in der gefallenen Schöpfung dem Gebot Gottes entspricht, voraussetzt - also eine Ethik nicht außerhalb, sondern innerhalb des Glaubens. Das dürfte m.E. auch der Intention Adolf Schlatters gemäß sein. Mit Schlatters Lehre von Schöpfung und Gesetz befaßt sich der Beitrag von *Werner Neuer*, der sich in der Behandlung dieses Themas wesentlich an die Schöpfungslehre (Anthropologie) in Schlatters Dogmatik (*Das christliche Dogma*, 1911) hält. Er hebt insbesondere die ontologischen Aspekte hervor. 'Wesentliches Merkmal von Schlatters Schöpfungslehre, mit dem sein ganzer Entwurf steht und fällt, ist die Tatsache, daß er von *ontischen Konstanten* ausgeht, die das Sein der Schöpfung bleibend konstituieren.' Und diesen Naturgegebenheiten entspricht das Sittengesetz als die mit

der Schöpfung gegebene Ordnung. Leider geht Neuer im vorliegenden Referat nicht auf den theologischen Ansatz von Schlatters Ethik (*Die christliche Ethik*, 1914) ein, über die er selbst eine Arbeit publiziert hat, so daß das Mißverständnis entstehen könnte, Schlatter lehre eine statische Ordnungsethik. Für seine Ethik ist aber die gebotene Rücksicht auf die natürlichen Lebensbedingungen nur der eine Aspekt der Gerechtigkeit. Auch die selbstischen Begehren, die tierische Brunst, die Gewalt und die Grausamkeit kommen aus der Natur. Und es ist gerade die in Jesus uns zuteil werdende Gerechtigkeit Gottes, die diese Seite der Natur in uns selbst zu überwinden hilft. 'Jesus gibt uns aber die Einigung mit der Natur darum, weil sie Gottes Werk ist, darum zusammen mit der Heiligung des uns geltenden göttlichen Willens, zusammen mit dem Vermögen, dem, was in uns verwerflich ist, zu widerstehen, obwohl es natürlich ist' (*Eth.*, 4. Aufl., S. 83, vgl. 107f).

Daß die eschatologische Predigt Jesu nicht auf Aufhebung des Schöpfungsauftrages Gottes ausgeht, sondern auf dessen Erfüllung, zeigt *Reinhard Frische* im Vortrag 'Biblische Reichsgotteserwartung und Ethik'. Reich Gottes ist Herrschaft Gottes, und in diesem Begriff ist der universale Anspruch mitgesetzt. Schon Gottes Zuhilfekommen in der Geschichte ist 'Aktualisierung und Steigerung der allgemeinen Erhaltungsordnung Gottes' und zielt darauf, Menschen an Seele, Leib und Gemeinschaft heil zu machen. Und dieses rettende Zuhilfekommen gipfelt in der Sendung seines Sohnes. Weil Gottes Herrschaft Aktualität ist, göttliches Handeln, offenbart sich das Reichgottesgeschehen in Jesus als Dienst und rettende Hingabe. Und 'Jesu Dienst gilt eindeutig nicht nur der Erhaltung des Vorhandenen, sondern gilt der Rettung des Verlorenen'. Jesu Reichspredigt hebt das Gesetz nicht auf, aber sie erfüllt es mit dem Maßstab des 'perisson', der besonderen, der besseren Gerechtigkeit (Mt 5,47; 5,20). 'Die von Jesus gebotene Liebe übertritt und beseitigt nicht das Gesetz, sondern überbietet und erfüllt es. Gesetz und christliche Liebe stimmen zusammen (die Liebe ist das 'pleroma' des Gesetzes Rö 13,10), gleichwohl ist die Liebe größer als das Gesetz und entspringt nicht aus ihm.' So ist auch das Gebot in die Reichgotteserwartung hineingenommen, nicht als starre Fixierung auf Bestehendes, sondern als Element dynamischer, helfender und erlösender Aktivität Gottes. Frische führt hier einen Grundgedanken der Ethik Schlatters weiter: 'Nicht dieser Welt, sondern der kommenden entnimmt die Christenheit die Regel für ihr Begehren und Handeln' (*Eth.*, 4. Aufl., S. 38).

Die weiteren Arbeiten des zu besprechenden Buches werden hier nur noch kurz erwähnt, was nicht besagt, daß sie das Niveau der vorgenannten nicht erreichten. Aber es sind weniger Grundsatzreferate als spezielle Untersuchungen zu einzelnen Problemen, und soweit sie das Verhältnis von Schöpfung und Natur, Schöpfungsordnung und Eschatologie betreffen, ergeben sich (z.T. unter neuem Aspekt) die bereits aufgeworfenen Fragen.

Helmut Pehlke gibt unter dem Titel 'Zur Exegese des Dekalogs' eine konzentrierte, theologisch gehaltvolle und für Unterricht und Predigt dienliche Auslegung des Dekalogs E 20,2-17. *Claus-Dieter Stoll* schreibt über 'Partikularität und Universalität in der Ethik des Alten Testaments'. Er betont einerseits die Exklusivität Israels. 'Der Dekalog als Vertragsvereinbarung zwischen Gott und seinem auserwählten Bundesvolk trägt dieselben exklusiven Merkmale wie das ihn konstituierende Bundesverhältnis.' Andererseits sieht er doch auch eine universale Repräsentativität Israels (und des Gesetzes) im prophetisch-eschatologischen Zusammenhang, aber auch in der Ethik der Weisheit Israels. *Helmut Burkhardt*, der Herausgeber des vorliegenden Bandes, geht dem Naturrechtsgedanken im hellenistischen Judentum nach, wobei er, dem knappen Rahmen eines Referats entsprechend, Philo von Alexandrien als einzigen, zweifellos repräsentativen Vertreter herausgreift, dann aber auch auf Paulus (Röm 1,18ff, 1 Kor 11,14) eingeht. In einer sehr subtilen sprachlich-wissenschaftlichen Analyse zeigt er, wie Philo den stoischen Naturrechtsgedanken aufgenommen und mit der mosaischen Gesetzesethik, insbesondere mit dem Dekalog koordiniert hat. '... während er die Gesetze anderer Völker als nur zeitbedingt fast wie einst die Sophisten in Gegensatz zum Naturgesetz stellen kann ... nimmt er das Mosegesetz von dieser Kritik aus: es allein stimmt als "Siegelabdruck" oder "ähnliches Abbild" (Mose II 14.51) mit dem Naturgesetz ganz überein'. Der Grundgedanke dieser Übereinstimmung 'ist für Philo der Schöpfungs- und Inspirationsgedanke: Natur und Gesetz haben den gleichen Urheber'. - In den erwähnten Paulusstellen sieht Burkhardt eine Beziehung zum stoisch-hellenistischen Naturrechtsbegriff, hält aber eine direkte Abhängigkeit von Philo für unwahrscheinlich. 'Die Verbreitung des Naturrechtsgedankens im Judentum schon lange vor Philo (Test XII) spricht eher für eine Vermittlung durch die hellenistische Synagoge. Paulus hätte es dann schon in einer der biblischen Tradition integrierten Gestalt übernommen.' Das Referat von *Gerhard Hörster* befaßt sich mit der Ethik der Bergpredigt, auch mit der Frage ihrer Anwendung auf heutige Politik. Einleitend wird

eine knappe, aber gut fundierte Übersicht über die traditionellen und neueren Auslegungsversuche der Bergpredigt gegeben. Diese ist Jüngerbelehrung. Jesu Predigt ist Ankündigung der kommenden Gottesherrschaft, die in seiner Person schon da ist, deshalb ist die Anleitung an die Jünger zur Nachfolge auch schon zeichenhaft Reich-Gottes-Geschehen. 'In der Person Jesu ist die Herrschaft Gottes angebrochen. In seiner Gemeinde soll die Herrschaft Gottes zeichenhaft sichtbar werden.' Die Bergpredigt ist also ohne den Bergprediger nicht zu haben. 'Darum sind diejenigen auf einem Irrweg, die sich Teilaussagen der Bergpredigt zunutze machen, um ihre eigenen Anschauungen zu untermauern. Die Bergpredigt beansprucht unser Leben ganz. Besser gesagt: Jesus, der Bergprediger, möchte uns ganz haben, damit in allen Äußerungen unseres Lebens erkennbar werde, wie gut es ist, unter der Herrschaft Gottes zu leben.' *Wolfhart Schlichting* gibt eine scharfsichtige Analyse der Aufnahme des Naturrechtsgedankens in Emil Brunners Buch 'Gerechtigkeit'. Brunner knüpft an die Tradition des antik-stoischen Naturrechts an, die er in sachlicher Übereinstimmung mit der biblischen Idee der Schöpfungsordnung sieht. Wegen der Vieldeutigkeit der Naturrechtsanschauungen in der Aufklärungszeit verzichtet er aber auf den Begriff 'Naturrecht' und zieht vor, von Schöpfungsordnung zu reden. 'Gerecht ist das, was der Ordnung des Schöpfers entspricht, die jedem Geschöpf mit seinem Wesen auch das Gesetz seines Wesens und seiner Beziehung zu den anderen Kreaturen gibt' (Ger. 104). Mit der natürlichen Konstitution wäre also eine Verhaltensforderung schon mitgegeben. 'Brunner sah darin eine Umschreibung des *sum cuique*.' Die Schöpfungsordnung sei jedem Menschen erkennbar, werde aber im Glauben erkannt als etwas, 'was nicht nur so ist, sondern so sein *soll*.' Immerhin gibt Brunner eine gewisse Trübung der Vernunft zu, deshalb auch die Notwendigkeit, das, was in der Natur als göttliche Ordnung gegeben sei, schließlich doch von der Offenbarung her zu verifizieren. Vorsichtig kritisch zeigt Schlichting die Probleme der Naturrechtslehre bei Brunner auf. Die Entwicklung eines Naturrechtssystems neben dem positiven Recht kann letzteres auch untergraben, ohne selbst schon als Gesetz rechtskräftig zu sein. Auch das Widerstandsrecht gegen den tyrannischen Staat, das Brunner bejaht, ist problematisch (schon weil es sich im Grund gar nicht naturrechtlich begründen läßt oder dann gegen alles nicht-Naturgemäße gelten müßte). Schließlich weist Schlichting auch auf die Einwände von Barth und Thielicke gegen Brunners Ordnungslehre hin. Der schärfste Einwand, den Schlichting nicht erwähnt, ergibt sich freilich, wenn man

fragt, was Brunner nun konkret als Schöpfungsordnung darstellt und was sich im Ergebnis fast peinlich genau deckt mit den damaligen bürgerlich-demokratischen Verhältnissen in der Schweiz und insbesondere in Zürich. Hier bedeutet Schöpfungsordnung wirklich, daß das Seiende auch sein soll. *Rainer Mayer* gibt eine instruktive Darstellung der Situationsethik, die ihre Hochkonjunktur in den 60er Jahren erlebt hat und als 'unmittelbare Folge der Diskussion um die "Gott-ist-tot-Theologie" verstanden werden' kann. Die Situationsethik, vertreten u.a. durch John A.T. Robinson und Joseph Fetscher, versteht sich als eine Ethik ohne Normen, insofern als eine Ethik der Freiheit, für die nichts vorgeschrieben sein soll 'außer Liebe'. Mayer erkennt das seelsorgerliche Anliegen dieser Ethik (den Ruf zur Liebe), das emanzipatorische Anliegen (den Vorrang des Menschen vor den Institutionen und Systemen) und auch das 'missionarische Anliegen' einer Ethik, welche 'Schluß machen' will mit einer christlichen 'Sonderethik'. 'Alle Menschen guten Willens können und sollen sich an einer Weltveränderung zum Guten beteiligen.' Aber ebenso deutlich wird gezeigt, wie diese Ethik, in welcher der Mensch immer nur auf sich selbst zurückgeworfen wird, ihre Orientierung, die Liebe, selbst relativiert und damit als Orientierung auflöst und wie sie ihre Anliegen z.T. in ihr Gegenteil verkehrt. - Die Zeit einer rein individualistischen Situationsethik dürfte vorüber sein. Aber hochinteressant ist Mayers Hinweis auf die aktuelle Kontext-Theologie in den mannigfachen Spielarten der Politischen-, Revolutions- und Befreiungstheologien, die eine deutliche Parallele zur Situationsethik darstellt, insofern hier nun der 'Kontext' das entscheidende Kriterium für die Theologie darstellt. Die aus dem Kontext einer Bewegung fließende Intention wird zum Inhalt der theologischen Aussage. 'Nicht die Intention der Befreiung ist zu kritisieren, sondern der Verlust der Wirklichkeit Gottes im Rahmen von Theologie und Ethik.' - *Edward Rommen* behandelt das 'Problem des usus politicus legis angesichts des Phänomens der Säkularisierung'. Es geht um die Frage nach der Geltung der Gebote außerhalb der Kirche, in der säkularisierten Gesellschaft. Wie lassen sich in der säkularen Welt allgemeine ethische Normen überhaupt rechtfertigen und begründen? Rommen geht kurz auf die heute verbreitetsten Versuche einer Begründung ein und zeigt deren Problematik. 'Alle Versuche, die Gültigkeit der Gebote emotiv, intuitiv oder auch empirisch zu begründen, erweisen sich als unzulänglich.' Für die christliche Ethik stellt die Koinonia der Gemeinde die konkrete Möglichkeit dar, ethisches Handeln nicht nur zu fordern, sondern auch zu veranschaulichen. Christ-

liche Ethik zielt auf Mündigkeit, 'd.h. Integrität in dem und durch das "Zueinander-in-Beziehung-stehen", da es dem Einzelnen ermöglicht, als Glied des Ganzen doch er selbst zu sein und zu bleiben'.

Es ist den Autoren des vorliegenden Buches hoch anzurechnen, daß sie die Probleme in der Suche nach allgemeingültigen ethischen Normen (und in der Beziehung christlicher Ethik zu allgemeinen Normen) aufzeigen und der Versuchung vorschneller Lösungen nicht erliegen (wie z.B. dem Ausweichen auf die 'Menschenrechte', was zur Folge hat, daß die Gerechtigkeit allein auf die horizontale Ebene gesellschaftlicher Beziehungen verlegt wird und die Beziehung zu Gott übergangen wird). Eine Antwort auf die Frage nach der gültigen Norm wird in zwei Richtungen gesucht: Einmal im Rückgriff auf die alte Naturrechtslehre, dann aber auch im Blick auf die neue, bessere Gerechtigkeit des Reiches Gottes, als heilende, neumachende Weisung angesichts des tatsächlichen und allgemeinen Normenzerfalls in der modernen säkularen Gesellschaft. Was vorliegt, sind Ansätze, und es ist zu hoffen, daß sich gerade aus dem Spannungsfeld beider Wege eine fruchtbare Diskussion ergeben möchte.

Felix Flückiger

H. Matthies (Hrsg.). *Wie wird man Christ, Herr Bischof? Das Generalthema der Kirche*. Moers: Brendow, 1988, 143 S.

Der Ratsvorsitzende der EKD, Bischof Martin Kruse, äußerte 1986 in einem Rechenschaftsbericht, die Kirche müsse sich zentral um die elementaren Fragen kümmern: "Wie wird einer heute Christ? Wie kann einer heute Christ bleiben?" H. Matthies, Leiter des Informationsdienstes der Evangelischen Allianz, bat die westdeutschen Kirchenführer und einige weitere Persönlichkeiten aus dem evangelischen Bereich um persönliche Antworten auf diese Fragen. Ihre Reaktionen machen, zusammen mit einem Interview mit M. Kruse, den größten Teil des Buches aus. Die Kürze der Beiträge - für jeden nur 2 Seiten - macht es leicht lesbar, ein Foto der Befragten unterstreicht den angenehm persönlichen Charakter.

"*Wie wird man Christ?*" Darauf antworten die meisten Autoren nicht dogmatisch-distanziert, sondern sie berichten aus ihrem eigenen Erleben. Der familiäre und gemeindliche Hintergrund spielt eine entscheidende Rolle. Der Vater, die Mutter, die Großeltern, der Pfarrer oder Lehrer waren Vorbilder im Christsein. Irgend jemand konnte biblische

Geschichten spannend erzählen. Das hat sich eingepreßt und damit den Weg eines Menschen entscheidend geprägt. Zwei der Befragten (K.H. Knöppel und U. Wilckens) erhalten mitten im Krieg in einem Erdloch plötzlich die Gewißheit, daß Gott existiert. Einer von beiden spürt dort beim Lesen von Joh. 16,23 ("In der Welt habt ihr Angst.."): Das ist Gottes Stimme! und wird getrost; der andere erlebt seine Bekehrung erst 3/4 Jahr später in einer Evangelisation. Bei H. Spengler war es ein Seelsorgegespräch, das ihm zur Einsicht in seine Schuld und zum Glauben an die Vergebung half (S. 74). Andere sprechen zentral und direkt von der Wiedergeburt als dem entscheidenden Ereignis ihres Lebens. Die am stärksten traditionell-volkskirchliche Meinung vertreten J. Hanselmann und K. Stoll. Sie antworten freiweg: "Durch die Taufe." Genau dies bestreitet der Gründer der lutherischen Anskar-Freikirche, W. Kopfermann: "Natürlich nicht durch die Taufe. Ich bin im Gegenteil überzeugt, daß keine Irrlehre der gesamten Kirchengeschichte so viele geistliche Todesopfer gekostet hat wie diese dogmatische Theorie." Die gegensätzlichen Aussagen der Befragten werden nicht kommentiert oder zensiert - zweifelsohne eine Stärke dieses Buches. Gerade deshalb eignet es sich z.B. als Gesprächsgrundlage für Hauskreise, sofern man nicht dabei stehenbleibt, über Bischöfe zu reden, sondern die elementaren Fragen an sich selber heranläßt.

"*Wie bleibt man Christ?*" Th. Sorg: "Jesus Christus hält mich fest" (S. 72). Wichtig ist ihm aber auch "ein geistlich geordneter Tag, die Stille Zeit am Morgen, der Psalm am Abend und die Heimat in einer konkreten Gemeinde". Für U. Wilckens sind Wort und Abendmahl "Nahrung des Glaubens" (S. 81). Aus reicher evangelistisch-seelsorgerlicher Erfahrung betont Th. Lehmann: Jeder Bekehrte braucht einen persönlichen Partner, der ihn ins praktische Christsein einführt. Ohne die Zuage einer solchen Nacharbeit durch die Ortsgemeinde tritt Lehmann nicht als Redner einer Evangelisation auf.

Für seinen Evangelisten-Kollegen J. Hansen sind es Gottes Geduld und Barmherzigkeit, die einen Christ Christ bleiben lassen (S. 31). Aber zugleich konkretisiert er das Bleiben vom Menschen aus in fünffacher Hinsicht: "Am lebendigen Wort der Bibel dranbleiben. Drinbleiben in der Gemeinschaft der Schwestern und Brüder. Unterwegsbleiben mit dem Evangelium hin zu den Menschen. Offenbleiben für neue Entdeckungen des Glaubens. Und sich im Geist Jesu einmischen, wo es um das Zeugnis für Frieden und Gerechtigkeit geht."

In einem Interview räumt Bischof Kruse ein, daß Unverbindlichkeit der Kirche nicht guttue (S. 12). Die allgemeine oder private Beichte beim Abendmahl dürfe nicht aufgegeben werden. Auf die Frage, ob alle Mitglieder der Kirche Christen seien, antwortet er: "Vermutlich nicht" (S. 15). Er lehnt es jedoch ab, Kirchenmitglieder, die dauerhaft nicht am Gottesdienst teilnehmen, "vor die Tür zu setzen", d.h. ihre Gliedschaft für beendet zu erklären. Es ist völlig klar, daß eine solche Praxis an den Fundamenten der Volkskirche rütteln würde. Dennoch muß sich die Volkskirche (und mancherorts auch die Freikirche) fragen lassen, ob sie es sich noch leisten kann, den neutestamentlichen Gedanken der Gemeindezucht zu tabuisieren. "Vor die Tür setzen" läßt sich nur jemand, der sich "im Hause" aufhält. Aber dies ist ja angeblich bei 60 % der volksgemeinnützigen Mitglieder nicht einmal an Heiligabend der Fall.

"Bei Gott gibt es keine hoffnungslosen Fälle" - so lautet die Überschrift über eindrucksvolle persönliche Bekenntnisse von Christen, die nicht im bischöflichen Rampenlicht der Öffentlichkeit stehen (S. 83-142). Eine wegen Krebs brustamputierte Frau spricht offen von ihren Problemen und gibt als Betroffene wertvolle Ratschläge für einen geistlichen Umgang mit Schwerstkranken. Ehemalige Drogen- und Alkoholabhängige berichten ebenso wie ein ehemals homosexueller Geistlicher und eine Frau, die ins Netz der New Age-Bewegung geraten war und davon loskam. Aber nicht nur von "Erfolgen" ist die Rede. Ein Arzt berichtet davon, wie er um Heilung seines Sohnes gebetet hat, der dann aber doch stirbt. Hier werden keine frommen Sprüche geklopft, sondern der Vater gesteht ein, "daß wir wohl zu einseitig Heilung erhofft haben und zu wenig bereit waren, Gottes Souveränität zu respektieren und offen zu sein für die Möglichkeit, daß Gott nicht heilt" (S. 103). Angesichts von Heilungssucht und Todesverdrängung sind das mutige Worte. Und schließlich berichtet der Herausgeber selbst, wie er Mut faßt mit seinem todkranken, nicht glaubenden Vater zu beten; dazukommt ein vom vierjährigen Enkel gesungenes Kinderlied, das von der Treue Gottes spricht, und schließlich das schlichte Bezeugen Jesu anhand von Joh 3,16 - all dies trägt dazu bei, daß der sterbende Vater Glauben wagt und so in Gottes Herrlichkeit geht. Ob Eltern, Lehrer, Kinder oder Enkel - Gott benutzt Menschen, um sein Evangelium glaubhaft zu bezeugen. Auch das vorliegende Buch kann diesen Zeugendienst tun.

Den Abschluß bildet eine Stellungnahme des Hauptvorstandes der Deutschen Evangelischen Allianz zur Frage "Was heißt Evangelisation?" Sie gründet in Gottes Heilswirken in Jesus Christus und zielt auf

Bekehrung und Wiedergeburt des Hörers. "Im Ruf zur Umkehr geht es um Heil und Wohl des Menschen." Durch Evangelisation geschieht "Einbruch in den Machtbereich der Finsternis", deshalb muß sie durch intensives Gebet getragen und durch einen missionarischen Lebensstil des Christen glaubwürdig unterstützt werden.

Johannes Demandt

Eberhard Hahn. *Wo ist Kirche Jesu Christi? Theologische Beurteilung kirchlicher Trennung anhand von Fallbeispielen.* TVG Monographien 338. Wuppertal: Brockhaus, 1988. XII + 336 S. DM 39,--

"Wo findet sich angesichts einer unübersehbaren Zahl christlicher Kirchen, Gruppen und Kreise die Kirche Jesu Christi? Lassen sich Kriterien erheben, mit deren Hilfe der Ort dieser Kirche markiert werden kann?" (V)

Dies ist die aktuelle Fragestellung, von der Hahn bei seiner Untersuchung ausgeht. Er schildert ausführlich drei verschiedene und verschiedeneartige Fallbeispiele: die "Philadelphia-Gemeinde" von Christian Röckle, die "Ortsgemeinde" von Witness Lee und die "Geistliche Gemeinde-Erneuerung in der Evangelischen Kirche in Deutschland".

Ein breit angelegter exegetischer Teil über die Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit den Korinthern eröffnet die Untersuchung.

Im Blick auf das Problem der Spaltungen, welche innerhalb der christlichen Kirche von Anfang an zu beobachten sind, spricht Hahn dabei von einer "Tiefendimension", welche nicht verkannt werden dürfe: Spaltungen seien nach 1. Kor 11,19 geradezu notwendige Erscheinungen, damit die "Bewährten" "dadurch öffentlich bekannt werden" (2).

"Verfolgt man die Streitigkeiten um die Kirche Jesu Christi innerhalb der kirchlichen Wirklichkeit - wie dies exemplarisch anhand der drei Fallbeispiele unternommen wird -, so zeigt bereits die erbitterte Schärfe der Auseinandersetzung, daß hier nicht vorletzte Fragen verhandelt werden, die lediglich vorletzter Antworten bedürften. Das ekklesiologische Selbstverständnis der einzelnen Gruppen soll gerade nicht als ein - letztlich bedeutungsloser - Beitrag in die Vielfalt sonstiger Definitionen von Kirche eingereiht werden. Vielmehr beanspruchen ihre jeweiligen Vertreter, mit der Frage nach dem Selbstverständnis ihrer Gruppe zugleich die Frage nach dem Ort der Kirche Jesu Christi insgesamt beantwortet zu haben. Dies aber heißt nichts weniger, als daß damit auch der Glaube an diesen Herrn bestimmt und somit der Maßstab von Heil und

Verdammnis angesichts des göttlichen Gerichts benannt ist. Daraus wird deutlich, daß die Bestimmung der sachgemäßen Kriterien für die Beantwortung der Frage nach der Kirche zentrale Bedeutung hat" (2f). Als Ergebnis seiner exegetischen Untersuchung hebt Hahn hervor, daß letzter Maßstab für die Beurteilung einer christlichen Bewegung ihre Beziehung zum gekreuzigten Christus als dem Herrn ist. Das Wort "ruft als Wirken des Heiligen Geistes (1. Kor 12,10) zum Gehorsam, der aus dem Glauben erwächst" (79).

Bevor Hahn nun die drei gewählten Fallbeispiele einer genaueren Untersuchung unterzieht, begründet er seine Auswahl: "Alle drei Phänomene sind auf dem Boden des christlichen Glaubens erwachsen. Dabei sind die beiden ersten von Entstehung und Struktur her stark auf die Person ihres jeweiligen Gründers bezogen, während das dritte als 'Bewegung' von verschiedenen Führungsgestalten geprägt ist" (80).

"Bei aller Verschiedenheit im Bereich des Phänomenologischen zeigt sich folgende Gemeinsamkeit, die für unsere Untersuchung von zentraler Bedeutung ist und daher die Wahl dieser Gruppen begründet:

Alle drei Gruppen rufen durch ihr Auftreten einen Konflikt mit anderen kirchlichen Gruppen bzw. Leitungsgremien der Volkskirche hervor, der sich letztlich auf die Frage zuspitzt: 'Wo ist Kirche Jesu Christi?' Daher ist es besonders instruktiv zu verfolgen, wie trotz des unterschiedlichen äußeren Rahmens in diesen Auseinandersetzungen eng miteinander verwandte dogmatische Fragekreise (sic) angesprochen werden. Dem bearbeiteten Material eignet daher auch insofern exemplarischer Charakter, als die daraus gewonnenen Einsichten auf andere Konflikte zwischen Gruppen in der Kirche übertragen werden können.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Darstellung von dem Ziel der Erhellung des jeweiligen Konflikts geleitet ist" (80f).

Bei der Darstellung der drei Fallbeispiele geht Hahn jeweils nach einem gleichbleibenden Raster vor, um so besser Gemeinsamkeiten und Unterschiede herauszustellen. Zunächst werden der geschichtliche Hintergrund und die theologischen Schwerpunkte sowie das Lehrsystem dargelegt. Darauf folgen Stellungnahmen von verschiedenen Seiten her, schließlich eine "Zusammenfassung und Erhebung der theologisch relevanten Fragestellungen".

Am Schluß der Darstellung der geistlichen Gemeinde-Erneuerung stellt Hahn als Grundsatz fest:

"'Herr ist Jesus' - an diesem Bekenntnis erweist sich der Geist als der Heilige Geist, als Geist Jesu Christi" (234). Gerade bei seiner Skizze von

Theologie und Praxis der Gemeinde-Erneuerung stellt sich aber die Frage, ob Hahn ihr wirklich gerecht geworden ist, oder ob er nicht oft vor allem die unbestreitbaren Schwierigkeiten und aus der gegebenen Situation heraus zu verstehenden Einseitigkeiten kritisch im Blick hatte. Allerdings erhält diese Fragestellung wieder ein besonderes Gefälle angesichts der Trennung Kopfermanns, den Hahn vor allem als Exponenten der Gemeinde-Erneuerungs-Bewegung zitiert, von der evangelischen Kirche und seiner Gründung einer neuen Freikirche!

Nachdem Hahn sich zu Beginn seiner Untersuchung mit der Auseinandersetzung des Apostels Paulus mit den Korinthern befaßt hatte, findet er nun aber die eigentliche theologie-geschichtliche Parallele für die heutigen Auseinandersetzungen mit den genannten Bewegungen im Kampf Luthers gegen die Schwärmer oder anders gesagt in der Auseinandersetzung einer Theologie des Wortes mit einer Theologie des Geistes, welche letztlich aber menschliche Erfahrung zur Quelle der Erkenntnis mache.

Die Schwierigkeit besteht nun aber vor allem darin, daß auch die untersuchten und zu kritisierenden Bewegungen sich auf die Bibel als Grundlage und Maßstab berufen. "Daraus resultiert, daß die hier anzustellende dogmatische Klärung nicht lediglich die Deskription von Lehrinhalten und -entwicklungen verschiedener Herkunft umfassen kann. Vielmehr drängen die angesprochenen Konflikte auf eine Antwort, auf die Entscheidung zwischen Ja und Nein. Dabei dürfte deutlich sein, daß damit nicht ein gegenseitiges Abwägen einzelner Wahrheitsmomente gemeint sein kann. Es gilt, die Identität Jesu Christi als des Gekreuzigten und Auferstandenen, der im Heiligen Geist in der Gemeinde in Korinth am Werk war und heute als derselbe in seiner Kirche handelt, zu erkennen und ihm gegenüber den unheiligen Geist als solchen zu identifizieren" (237).

Dabei ist besonders bedeutungsvoll "die Klärung des Zusammenhangs von Wort, Geist und Erfahrung. Daraus ergeben sich unmittelbare Konsequenzen für das Verständnis des christlichen Lebens und der Gemeinde Jesu Christi" (239).

Jesus Christus ist das Haupt seines Leibes, der Gemeinde. Die Sachgemäßheit des Kriteriums für die Scheidung der Geister bestimmt sich demgemäß "nicht an einem Prinzip, sondern ausschließlich an seiner Person" (283).

Es geht um die Frage nach "Christi Gegenwart in seinem Wort durch den Heiligen Geist.

Scheidung der Geister ist dort geboten, wo Menschenlehre dieses Wort in irgendeiner Weise zu verdrängen sucht, und sich infolgedessen Menschen der Herrschaft in der Kirche bemächtigen" (283).

Hahn geht dabei verschiedenen Irrwegen bei der Frage nach der wahren Kirche Christi nach. Er skizziert den empirischen, perfektionistischen, mystischen und sozialwissenschaftlichen Irrweg, welche zwar zu richtigen Einzelerkenntnissen führen mögen, aber als Weg zur wahren Erkenntnis, wo denn Kirche Jesu Christi zu finden sei, nicht genügen. So kritisiert Hahn etwa an der Gemeinde-Erneuerung die Meinung, christliche Kirche finde sich nur da, wo bestimmte wahrnehmbare Wirkungen, z.B. das Zungenreden, zu finden seien. "Unsere Untersuchung hat demgegenüber gezeigt, daß die zur Norm erhobene Empirie niemals Kriterium für die Ortsbestimmung der Kirche Jesu Christi sein kann. Der Grund dafür liegt darin, daß diese Kirche einen Herrn hat, daß ausschließlich seinem Wort autoritative Qualität zukommen kann. Dabei hat die Kirche nicht die Wahl zwischen diesem und einem möglichen anderen Kriterium; sie wird vielmehr je neu vor diese Norm gestellt und nach dem Gehorsam gegenüber ihrem Herrn gefragt" (301f).

Dabei wird bei allen drei "Fallbeispielen" durchaus anerkannt, daß "in allen Fällen der aufrichtige Wille zur Erneuerung der Kirche bei gleichzeitiger biblischer Fundierung deutlich zu beobachten" (302) ist. Aber an allen drei Orten konstatiert Hahn, daß man der Anfechtung durch die gegebene Wirklichkeit erlegen ist. "Die Ausrichtung auf das unanschauliche Wort" darf aber unter keinen Umständen "zugunsten einer Orientierung am Vorfindlichen aufgegeben werden" (303).

Die Antwort auf die Frage, wo Kirche Christi sei, kann "nicht dem Belieben von Theologen und Theologien unterworfen" (303) werden.

Diese Frage stellt sich aber in der Kirche immer wieder, da sie sich immer wieder mit Menschen und Bewegungen auseinanderzusetzen hat, bei denen neben der Berufung auf das Wort Gottes allein bewußt oder unbewußt andere Kriterien eine Rolle spielen.

Die Kirche Christi hat aber "das autoritative Wort Jesu Christi allein im Wort der Heiligen Schrift, das sie zu hören und dem sie zu gehorchen hat. Das Schriftwort kann daher seiner richtenden Autorität nicht dadurch beraubt werden, daß diese nur als Spiegelung der Autorität Jesu Christi verstanden wird" (302).

Daraus folgt als klares Kriterium:

"Überall dort, wo die Herrschaft Jesu Christi bestritten oder durch menschliche Herrschaft verdrängt, wo sein Wort mit Menschenwort

vermengt oder durch Menschenwort ersetzt wird, ist nicht Kirche Jesu Christi" (302).

Hans Hauzenberger

HISTORISCHE THEOLOGIE

1. Allgemeines

Paul und Tessa Clowney. *Kirchen entdecken: Ein Bildführer durch 2000 Jahre Kirchenbau*. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, o.J. [1988]. 95 S. Zahlreiche Farbphotos und Zeichnungen. DM 14,80.

Ein preiswerter Kunst- und Bildführer für Kunstinteressierte und Touristen. Sonderausgabe eines erstmals 1982 in englischer Sprache und 1983 in deutscher Übersetzung erschienenen Buches, das in leicht verständlicher Form und mit einer Fülle von gutem Bildmaterial in die Geschichte des Kirchenbaus einführt.

Alfred Läßle. *Ketzer und Mystiker: Extremisten des Glaubens. Versuch einer Deutung*. München: Delphin, 1988. 288 S. Abb. 8 Farbtaf. DM 29,80.

28 "Ketzer und Mystiker" werden in einzelnen Lebensbildern, verbunden mit für sie typischen Dokumenten sowie Illustrationen vorgestellt. Die Bewertungen des publikationsfreudigen katholischen Theologieprofessors bemühen sich um Objektivität, werden gleichwohl nicht immer Zustimmung finden. So erscheint es doch problematisch, den neuzeitlich vorgeprägten Begriff "Extremist" einfach auf Jesus anzuwenden. Freilich kommt es dabei darauf an, aus welcher Perspektive man die ausgewählten Gestalten betrachtet und wie man die Begriffe "Ketzer und Mystiker" definiert. Jedenfalls regt Läßles Darstellung zum Nachdenken an, zumal es ihm gelingt, die oft erstaunliche Aktualität der geschilderten Personen deutlich zu machen. Auf diese Weise bieten seine Portraits einen reizvollen Zugang zur Kirchengeschichte.

Franklin H. Littell und Erich Geldbach. *Atlas zur Geschichte des Christentums*. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1988. 168 S. 197 Karten und Abb. DM 19,80.

Darstellung der Geschichte des Christentums in Karten, Übersichten und Abbildungen, erläutert durch kurze Kommentare. Es handelt sich um eine unveränderte Sonderausgabe des erstmals 1980 von Erich

Geldbach bearbeiteten, 1976 in Amerika erschienenen Werkes. Wenn auch in seiner Knappheit gut zur raschen Orientierung geeignet, ist es doch bedauerlich, daß die Chance zur Aktualisierung nicht genutzt wurde. Literaturhinweise zur eigenen Weiterarbeit fehlen ganz. So ist es vor allem der Preis, der diesen Atlas interessant macht, kostete doch die Erstausgabe DM 98,--.

Martyria: Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Beyerhaus am 1.2.1989. In Zusammenarbeit mit Walter Künneth und Joachim Heubach herausgegeben von Jörg Kniffka. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1989. 272 S. 1 Abb. DM 28,--.

Die sorgfältig edierte Festschrift zu Ehren des bekannten Präsidenten des Theologischen Konvents der Konferenz Bekennender Gemeinschaften und Tübinger Missionswissenschaftlers Peter Beyerhaus ist aufgeteilt in die Themenbereiche Persönliches, Missionswissenschaftliches und Apologetisches. Von den 32 Beiträgen des mit einem Schriftenverzeichnis des Jubilars ausgestatteten Bandes (S. 256-270) behandeln kirchengeschichtliche Themen: Lutz E. v. Padberg, "Konfrontation oder Akkommodation. - Zu den Missionsinstruktionen Papst Gregors des Großen und ihrer Wirkungsgeschichte im früheren Mittelalter" (S. 93-115); Oskar Sakrausky, "Primus Truber (1508-1586) - Reformator der Slowenen und Missionar der Kroaten und Türken" (S. 116-121) und Johannes Dörmann, "Joseph Schmidlin (1876-1944) - Begründer der katholischen Missionswissenschaft" (S. 122-129).

Lutz E. v. Padberg

Peter de Rosa. *Gottes erste Diener: Die dunkle Seite des Papsttums.* München: Droemer Knauer, 1989. 559 S. DM 42,--.

2. Alte Kirche

Günter Stemberger. *Juden und Christen im Heiligen Land: Palästina unter Konstantin und Theodosius*. München: Beck, 1987. 298 S. DM 42,--.

Vgl. die Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung*, 113 (1988), Sp. 738-740.

Agostino Trapè. *Aurelius Augustinus: Ein Lebensbild*. München: Verlag Neue Stadt, 1988. 272 S. DM 32,--

Vgl. die Rezension in *Christ + Buch*, 111 (1988), S. 29.

3. Mittelalter

Horst Fuhrmann. *Einladung ins Mittelalter*. 3. Auflage. München: Beck, 1988 (1. Auflage 1987). 327 S. 45 Abb. DM 39,50

Horst Fuhrmann, Präsident der "Monumenta Germaniae Historica" in München und Ordinarius für Geschichte an der Universität Regensburg, präsentiert in diesem Sammelband 16 zuvor an verstreuten Orten erschienene Beiträge. Er hat sie, in wohlthuendem Gegensatz zu manchen seiner Kollegen, für die Neuherausgabe überarbeitet und ergänzt. Da sie überdies in der Regel nicht aus fachwissenschaftlichen Anlässen entstanden sind, wird die "Einladung ins Mittelalter" geradezu zum Lesevergnügen. Denn Fuhrmann versteht es meisterhaft, jenseits aller universitären Esoterik die Welt des Mittelalters lebendig werden zu lassen. In geschickter Kombination der Präsentation von historischen Ereignissen und bezeichnenden Episoden mit behutsamer Interpretation wird deutlich, daß man sich dem Mittelalter nicht in der sinnentleerenden Verflachung einschlägiger Filme und Romane annähern sollte. Nur wer sich wie Fuhrmann ernsthaft auf die Überlieferung einläßt, vermag zu erkennen, wie fern und gleichzeitig doch auch nah uns Heutigen diese Epoche ist.

Für den Kirchenhistoriker besonders interessant sind seine Ausführungen zu "Papst Gregor VII., 'Gregorianische Reform' und Investiturstreit", "'Der wahre Kaiser ist der Papst.' Von der irdischen Gewalt im Mittelalter", "Die Wahl des Papstes. Ein mittelalterliches Verfahren",

"Über die 'Heiligkeit' des Papstes" und über "Das Ökumenische Konzil und seine historischen Grundlagen". Vgl. auch die Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung*, 113 (1988), Sp. 753-755.

Lutz E. v. Padberg

Klaus Reblin. *Freund und Feind: Franziskus von Assisi im Spiegel der protestantischen Theologiegeschichte*. Kirche und Konfession, 27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 327 S. 2 Abb. DM 36,--

Franziskus von Assisi (1181/1182-1226) gilt als der bekannteste und beliebteste Heilige der mittelalterlichen Christenheit. Der Name des schon knapp zwei Jahre nach seinem Tode zum Heiligen erhobenen Umbriers hat auch heute noch so viel Faszinationskraft, daß Papst Johannes Paul II. bewußt die Führer aller Weltreligionen zum 27. Oktober 1986 zum Friedensgebet nach Assisi einlud. In der Beurteilung des um radikale Christusbefolgung bemühten Franziskus jedoch finden sich ganz unterschiedliche Einschätzungen: Während die einen ihn für einen *alter Christus* hielten, erklärten andere ihn für verrückt. Von daher lag es nahe, einmal das Franziskusbild des Protestantismus im Wandel der Kirchengeschichtsschreibung zu analysieren. Denn auch hier ist die Deutungsgeschichte "ein Gemisch aus Liebe, Verehrung, Skepsis, Verachtung und Verwünschung, eine beglückende Geschichte und eine Geschichte der Scham. Eine Geschichte, die erst gegen ihr Ende nach dem wirklichen Franziskus zu fragen beginnt, ansonsten aber sehr subjektive Franziskusbilder entwirft" (S. 13f). Klaus Reblin hat sich dieser Aufgabe mit einer Arbeit gestellt, die im Sommersemester 1987 von der Theologischen Fakultät der Christian-Albrechts-Universität Kiel als Dissertation angenommen worden ist. Sein Ziel ist es, eine "umfassende, die Einzelinterpretationen darstellende, untersuchende und geistesgeschichtlich einordnende Studie über das protestantische Franziskusbild" (S. 15f) zu entwerfen. In chronologischer Abfolge (lediglich das dem 20. Jh. gewidmete Kapitel arbeitet mit themenorientierten Längsschnitten) behandelt er dazu nicht weniger als siebenzig Autoren. Auf diese Weise entsteht ein lebendiges Panorama der Kirchengeschichtsschreibung, das zur Lektüre einlädt, nicht zuletzt auch wegen der Formulierungsfähigkeit des Autors (der sein Bemühen um mitreißende Worte gelegentlich übertreibt, so S. 59, 76, 204, 245).

Als von "Sympathie und Verehrung" getragen schildert Reblin das Franziskusbild der Reformation und stellt dazu Luthers Einschätzung

des Mönchtums und des Heiligen eingehend dar (S. 19-56): "Während er in Franziskus ein Vorbild wahren Glaubens sieht, sind die Franziskaner für ihn der Inbegriff von Aberglauben, Unglauben und Verführung der Christenheit" (S. 56). Als Wende in der Beurteilung versteht Reblin Erasmus Alber (ca. 1500-1553), der die differenzierte Sicht Luthers aufgab und mit der Verurteilung des Franziskus als "Antichrist" der Gegenreformation und der Orthodoxie das Deutungsschema lieferte (S. 71-78). Freilich kam Alber dazu über das in einem Neubrandenburger Franziskaner-Kloster entdeckte *Liber Conformitatum*, einer mittelalterlichen Legendensammlung aus dem Jahre 1385, die Franziskus und Jesus parallelisiert. Er urteilte also nicht nach den ursprünglichen Quellen, sondern bereits nach einem vorhandenen Franziskusbild. Dieses aber konnte damals nur Entsetzen hervorrufen und erklärt Albers harte Verurteilung (wobei auch bedacht werden muß, daß das Etikett 'Antichrist' in der Reformationsepoche schnell bei der Hand war). Aufgrund dieser Konstellation ist es unglücklich, daß Reblin Alber nur von seiner Franziskus-Kritik her beurteilt. Denn neben dem Bemühen um Reinerhaltung der lutherischen Lehre kam es ihm besonders darauf an, Vertrauen in das neu entdeckte Wort der Heiligen Schrift zu wecken, wovon etwa seine geistlichen Lieder Zeugnis ablegen (EKG 3, 338, 354, 372). Reblins Kurzportraits (bei denen Verweise auf ein dtv-Lexikon etwas befremden, S. 112, 131, 227, 249) dürfen also keinesfalls zur Gesamteinschätzung der betreffenden Theologen benutzt werden.

Diese Einschränkung gilt auch für das Kapitel über das Franziskusbild des Pietismus (S. 108-120). Die behandelten Vertreter dieser Epoche, Gottfried Arnold (1666-1714), Christian Eberhard Weismann (1677-1747) und Gerhard Tersteegen (1697-1769), sind keinesfalls *die* Repräsentanten des pietistischen Denkens. Reblins Bemerkung, Spener habe "die alten konfessionellen Kirchentümer mit ihren Lehrgebäuden und Bekenntnissen ... zur Disposition" gestellt (S. 108), trifft nicht den wahren Charakter seines Reformbemühens. Zu Arnold hätte herangezogen werden müssen die Studie von Jürgen Büchsel, *Gottfried Arnold: Sein Verständnis von Kirche und Wiedergeburt*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 9 (Witten, 1970). Wenn der Nichttheologe Tersteegen die Frömmigkeit des Franziskus besonders heraushebt, so entspringt dies natürlich seiner eigenen spiritualistischen Neigung und muß nicht repräsentativ sein für Spener, Francke und Zinzendorf.

Überzeugend zeigt Reblin, wie sich dann über Aufklärung, Romantik, Idealismus und positivistische Geschichtsschreibung das Franziskusbild

immer mehr zum Positiven wandelt. Entscheidend war dafür die Überwindung der Entstellungen des *Liber Conformitatum* und die Auseinandersetzung mit den frühen Quellen, beginnend bei Johann Matthias Schröckh (1733-1808; S. 138ff). Erst im 19. Jh. wurde Franziskus zu einem "auch für Protestanten akzeptierbaren Heiligen" (S. 173), wobei Reblin besonders die Arbeiten von Albert Hauck (1845-1918) und Heinrich Boehmer (1869-1927) würdigt, der 1904 eine historisch-kritische Neuedition der *Opuscula* des Franziskus besorgte. Unter den Begriffen "Freiheit - Gehorsam - Widerstand" behandelt er dann die Franziskus-Rezeption im 20. Jh., wobei aufschlußreich-bezeichnend die ahistorische Verbiegung des Heiligen durch Dorothee Sölle ist (S. 299ff). Interessant wäre in diesem Zusammenhang eine Berücksichtigung Max Webers gewesen, vgl. dazu Wolfgang Schluchter (Hg.), *Max Webers Sicht des okzidentalens Christentums: Interpretation und Kritik*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 730 (Frankfurt, 1988), bes. S. 312ff. Zum Schluß vermag Reblin zu konstatieren: "Franziskus - nicht mehr Feind, Irrlehrer, Irritator, sondern Gefährte bei der Suche nach einer besseren, menschlicheren, Gott gemäßerer Welt" (S. 313).

Das gut nach den Quellen gearbeitete und sorgfältig verlegte Buch Reblins (S. 126 Anm. 4 muß es heißen "Zeitgenosse des Beda", 321 bei dem Hirsch-Titel "Geschichte der neuern ... Theologie") zeigt eindrucksvoll die Zeitgebundenheit der stets von bestimmten Voraussetzungen her interpretierenden Autoren. Recht verständlich wird das freilich nur dem, der über eine gute Kenntnis des Franziskus von Assisi verfügt. Offen bleibt dabei die Frage, welche der zahlreichen Einschätzungen denn nun die der Wahrheit am ehesten entsprechende ist. Gerade die Franziskus-Benutzung durch Dorothee Sölle konkretisiert, daß ein positives Urteil nicht unbedingt quellennaher sein muß. Entscheidend dafür wird sein, welchen übergeordneten Beurteilungsmaßstab man an Franziskus sowie seine Freunde und Feinde anlegt. Umso bedauerlicher ist es, daß eine Biographie des Heiligen von Assisi aus der Sicht bibeltreuer Theologie bislang fehlt.

Lutz E. v. Padberg

Peter Hauptmann, Gerd Stricker (Hg.). *Die Orthodoxe Kirche in Rußland: Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 958 S. DM 280,--.

Tausend Jahre Christentum in Rußland: Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Hg. Karl Christian Felmy, Georg Kretschmar, Fairy von Lilienfeld, Claus-Jürgen Roepcke. Redaktion Wolfgang Heller. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 1107 S. 51 Abb. DM 320,--.

Gerd Tellenbach. *Die westliche Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jahrhundert*. Die Kirche in ihrer Geschichte, Band 2, Lieferung Fl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. XII, 272 S. DM 68,-- (bei Subskription des Gesamtwerkes DM 61,20).

Brian Tierney. *Origins of Papal Infallibility 1150-1350: A Study on the Concepts of Infallibility, Sovereignty and Tradition in the Middle Ages*. Studies in the History of Christian Thought, 6. 2. Auflage mit einem Nachwort. Leiden: Brill, 1988 (1. Auflage 1972). X, 327 S. Gld 125,--.

Wilfried Trusen. *Der Prozeß gegen Meister Eckhart: Vorgeschichte, Verlauf und Folgen*. Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, NF 54. Paderborn: Schöningh, 1988. 207 S. DM 48,--.

4. Reformationszeit

Bernhard Lohse. *Evangelium in der Geschichte: Studien zu Luther und der Reformation*. Zum 60. Geburtstag des Autors hg. von Leif Grane, Bernd Moeller und Otto Hermann Pesch. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 446 S. DM 68,--.

Bei dieser Auswahl aus Lohses Aufsätzen zur Geschichte und Theologie Luthers und der Reformation aus den Jahren 1960 bis 1986 handelt es sich um photomechanische Nachdrucke; bislang unpubliziert war nur der aus dem Jahre 1978 stammende Beitrag "Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons" (S. 211-236). Doppelpaginierung erleichtert die Benutzung. Der

Ort der Erstveröffentlichungen ist umständlich über die 391 Titel umfassende Bibliographie (S. 412-430) zu ermitteln, wo die entsprechenden Aufsätze mit Asteriskus versehen sind (Fehler bei Nr. 293!). Die von dem Jubilar selbst ausgewählten 22 Aufsätze behandeln in fünf Gruppen den jungen Luther, Luther und andere Reformatoren (hier ist leider nicht mitaufgenommen worden Lohses Aufsatz "Luther und der Radikalismus", *Luther-Jahrbuch* 44 [1977], S. 7-27), Luthers Bibelverständnis, seine Theologie und ihre Wirkung sowie die bleibende Bedeutung des Reformators. Die mit guten Registern (S. 436 fehlt ein Durchschuß) versehene Auswahl dokumentiert eindrucksvoll und überzeugend Lohses Verdienste um die Lutherforschung. Da aber immerhin neun Beiträge älter als zwanzig Jahre sind, wird man bei ihrer Lektüre den Fortgang der Forschung beachten müssen (denn ergänzende Hinweise finden sich kaum, s. S. 63 und 79). Gleichwohl ist der Argumentation der Herausgeber zuzustimmen, die in ihrem knappen Vorwort (S. 7-9) drei Gründe für ihr Unternehmen anführen: Erstens Lohses durch Quellenanalyse geschärfte Detailgenauigkeit, zweitens seine Nüchternheit im Urteil und drittens "seine zugleich überzeugte und dennoch niemals unkritische kirchliche Bindung. Theologie ist niemals Selbstzweck, sondern steht im Dienste der Kirche, und das heißt: im Dienste des Glaubens der Menschen" (S. 8).

Lutz E. v. Padberg

Huldrych Zwingli. *Ausgewählte Schriften*. In neuhochdeutscher Wiedergabe mit einer historisch-biographischen Einführung von Ernst Saxer. Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 1. Hg. Heiko A. Oberman, Adolf Martin Ritter und Hans-Walter Krumwiede. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988. 184 S. DM 36,--.

Bei der im akademischen Unterricht viel genutzten fünfbändigen Textsammlung "Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen" (zuletzt 1987/1988 in 2. und 3. Auflage) war es unumgänglich, die Quellenzeugnisse bis auf ein gerade noch erträgliches Maß zu kürzen. Da sich die Herausgeber des Mißlichen dieser Verfahrensweise wohl bewußt waren, legen sie nun mit dem ersten Band der "Grundtexte" ein Ergänzungswerk vor, das kirchengeschichtlich relevante Quellen in ungekürzter Form bietet. Ziel dieser neuen Reihe, die laut Klappentext im Laufe der Zeit eine "eigene kirchengeschichtliche Bibliothek" bilden soll, ist nicht die Darstellung theologischer Systeme oder Epochen, sondern die Wieder-

gabe "wirkungsgeschichtlich relevanter Texte" (S. V). Der vorliegende Band präsentiert 17 in modernes Deutsch übertragene Texte von Zwingli und beabsichtigt, die gesamte Wirkungszeit des Reformators zu erfassen, ein möglichst umfassendes Bild seiner Person, seines Wirkens und Lehrens zu vermitteln, die zentralen reformatorischen Wesenszüge darzustellen und die verschiedenen von Zwingli genutzten Textsorten zu berücksichtigen. Nach einer knappen Einführung in "Zwinglis Leben und Werk" (S. 1-10) und der Begründung von Textauswahl und -gestaltung folgen die Texte, jeweils mit einer kurzen Einführung und nur mit den nötigsten Anmerkungen versehen. Literaturhinweise und Register schließen den sorgfältig gearbeiteten Band ab. So hilfreich solche Textsammlungen auch sein mögen, wohnt ihnen doch die Gefahr inne, daß mancher Benutzer meint, mit der Auswahl das Gesamtwerk zu kennen. Deshalb sollte noch eingehender auf die nicht berücksichtigten Texte hingewiesen werden. Auch dürfte angesichts des Preises der Edition die Bibliographie umfangreicher sein. Ein entscheidendes Manko für die Benutzbarkeit des Bandes ist das Fehlen der Zeilenzählung. Bei den geplanten weiteren Bänden sollte sie unbedingt hinzugefügt werden. Trotz dieser marginalen Einwände wird sich diese neue Reihe gewiß schnell einen Stammplatz im akademischen Unterricht erobern.

Lutz E. v. Padberg

Benno v. Bundschuh. *Das Wormser Religionsgespräch von 1557 unter besonderer Berücksichtigung der kaiserlichen Religionspolitik*. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 124. Münster: Aschendorff, 1989. XXVIII, 603 S. DM 158,--.

Rolf Decot (Hg.). *Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530: Melancthon - Brenz - Vehus*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Beiheft 26. Wiesbaden: Steiner, 1989. IV, 90 S. DM 30,--.

Erwin Iserloh (Hg.). *Eck im Streit der Jahrhunderte*. Internationales Symposium aus Anlaß des 500. Geburtstages des Johannes Eck. Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, 127. Münster: Aschendorff, 1989. IV, 275 S. DM 84,--.

Bernhard Lohse (Hg.). *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis: Neuere Untersuchungen*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Beiheft 25. Wiesbaden: Steiner, 1988. XII, 388 S. DM 54,--.

Fulvio Tomizza. *'Das Böse kommt vom Norden': Die Geschichte des Pier Paolo Vergerio - Bischof, Ketzer, Reformator*. Aus dem Italienischen übersetzt von Ragni Maria Gschwend. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1988. 594 S. DM 44,--.

5. Neuzeit

Erich Beyreuther. *Ludwig Hofacker*. Brockhaus Bildbiographien. Hg. Carsten Peter Thiede. Brockhaus Taschenbuch, 1102. Wuppertal: Brockhaus, 1988. 142 S. DM 13,80.

Rolf Scheffbuch. *Ludwig Hofacker: Der Mann, die Wirkung, die Bewegung*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1988. 64 S. DM 2,80.

E. Beyreuther liefert unter dem angezeigten Bändchen nicht nur eine Biographie Hofackers (1798-1828), sondern auch - soweit das in einem Taschenbuch möglich ist - eine umfassende Darstellung und Würdigung seines Wirkens. Das Buch ist von Anfang bis Ende fesselnd geschrieben, es enthält zahlreiche zeitgenössische Abbildungen und Wiedergaben von Dokumenten sowie eine ausgezeichnete Bibliographie mit Nennung der als Quellen benutzten Archivakten. Der besondere Wert des Buches liegt darin, daß der Lebenslauf und die Wirksamkeit Hofackers meisterhaft im engen Zusammenhang mit den zeitgenössischen kirchlichen und politischen Verhältnissen, dem allgemeinen Denken jener Zeit, dem Verhältnis Hofackers zu seiner Familie, zum damaligen Pietismus, zu bedeutenden Theologen seiner Zeit und zu seinen theologischen bzw. pfarrbrüderlichen Gegnern geschildert werden. So wird dem Leser nicht nur deutlich, wie die Zeit- und Lebensumstände Hofacker geprägt haben, sondern auch wie er seinerseits die in ihnen liegenden Herausforderungen erkannt, zunehmend geistlich verarbeitet und in Predigt und Seelsorge vom Evangelium her beantwortet hat. Dabei läßt der Verfasser sehr häufig Hofacker selbst zu Wort kommen, dazu auch dessen Biographen

Albert Knapp, welcher der ganzen Familie Hofacker seit der Jugend Ludwig Hofackers eng verbunden war. So erscheint Hofacker zu Recht lebendiger und vielseitiger, als er zuweilen beurteilt, wenn nicht verkannt worden ist, besonders im Blick auf die Abneigung des damaligen Pietismus gegen die Theologie. Hofacker hat auch nicht den großen Auszug aus Theologie, Kirche und Gesellschaft proklamiert. Er war der nüchternen, aber nicht humorlosen Christ, der, auch ohne moderne Psychologie zu kennen, von der Bestrebung des Menschen wußte, sich bis in die tiefsten Tiefen seiner Person ständig vor Gott zu rechtfertigen, und doch davon überzeugt war, daß eben dieser Mensch auf Gott hin angelegt ist. Darum hat Hofacker in einer gewissen von ihm zugegebenen und begründeten Einseitigkeit das Heil in Jesus Christus verkündigt, ohne doch dabei den 1. Artikel zu unterschlagen. Diese eindrucksvolle und anregende Biographie kann dem heutigen Prediger und Seelsorger nicht nur manches für Gottesdienst, Predigt und Seelsorge lehren, sondern ihm in manchen Partien des Buches auch zur heilsamen Selbstprüfung seiner eigenen Amtsführung helfen. Gemeindegliedern und Verkündigern kann das kleine Buch wieder deutlich machen, daß in der Predigt im Grunde nichts anderes gesucht und gegeben werden soll als der gekreuzigte, auferstandene und lebendige Christus mit der ganzen Fülle seines Heils - und das in einfachen und sorgfältig gewählten Worten, umso mehr als wir heute - Hofackers Zeit kannte das freilich auch schon - allenthalben von einer Entwertung des Wortes mit klingenden, aber doch leeren Begriffen und hohler Rhetorik umgeben sind.

Eine feine Ergänzung zu dem Buch von Beyreuther bietet Rolf Scheffbuch. Hier wird auf 36 Seiten Hofackers Biographie nur im Überblick gegeben, dafür aber umso mehr in einer gut gelungenen Auswahl von Hofackers Predigten gezeigt, was Ziel, Inhalt und Eigenart dieser Predigten war. Wer diesen ersten Teil des Scheffbuchschen Buches gelesen hat, kann eigentlich gar nicht anders, als nun zu Hofackers Predigten (wieder) zu greifen. Im zweiten Teil seines Buches stellt Scheffbuch "die Bewegung" dar, d.h. die geistlichen Impulse, die auf Hofacker zurückgehen und unter den heutigen notvollen kirchlichen Umständen die "Ludwig-Hofacker-Vereinigung" als eine der Bekennenden Gemeinschaften in den Evangelischen Kirchen in Deutschland prägen. Die hier gegebenen Informationen sind frei von jeglichem Schmücken der Gräber der Propheten sowie frei von falschem Stolz auf ein großes Erbe. Die "Ludwig-Hofacker-Vereinigung" will im Rahmen ihrer Kräfte und Möglichkeiten der geistlichen Erneuerung ihrer Landeskirche in Württem-

berg und der geistlichen Erneuerung des Pfarrerstandes dienen, und zwar im Sinne des Wortes von Ludwig Hofacker: "Der Heiland braucht Tagelöhner, Knechte, Lastträger, die ihn liebhaben." Das ist ein Beitrag zur "lebendigen Kirchengeschichte"!

Beide Bücher machen je in ihrer Weise deutlich, worin das Geheimnis der Wirksamkeit Hofackers - soweit es den Menschen betrifft - bestand und noch besteht: Er hat die Rechtfertigung des Sünders so verkündigt, daß sie aufrichtete, ohne die Hörer zu schläfriger Sicherheit zu (ver)führen. Und er war ein demütiges Werkzeug Gottes, weil er sich von Gott zerbrechen ließ, um sich so von ihm tragen, trösten und gebrauchen zu lassen.

Friedebert Hohmeier

Ulrich Fick (Hg.). *Karl Friedrich A. Steinkopf: Reisebriefe - Europa 1812*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1988. 136 S. DM 18,50.

Vor 175 Jahren wurde die Württembergische Bibelgesellschaft in Stuttgart durch einen Kreis frommer und erweckter Christen gegründet. Angeregt wurde dieses Unternehmen von Karl F. Adolf Steinkopf (1773-1859), der 1812 als Sekretär der Britisch-Ausländischen Bibelgesellschaft eine weite Reise aufs europäische Festland unternahm. Er verfaßte während dieser Fahrt durch Schweden, Dänemark, Deutschland bis zur Schweiz viele Briefe an das Komitee in London. In ihnen schilderte er seine Unternehmungen, die immer dem einen Ziel dienen sollten, die Bibel gerade auch den Armen zugänglich zu machen. Das versuchte er vor allem durch die Gründung oder auch finanzielle Unterstützung örtlicher Bibelgesellschaften in Gang zu setzen. Dabei waren ihm seine ausgezeichneten Kontakte zu einflußreichen Persönlichkeiten, die er aus seiner Zeit als Sekretär der Christentumsgesellschaft kannte, von großem Nutzen. So kam es unter anderem auch zur Gründung der später bedeutend gewordenen Württembergischen Bibelgesellschaft. Ein Jahr nach der Reise wurden die Briefe in einer englischen Ausgabe gedruckt. Nun liegen sie, 175 Jahre nach ihrem Entstehen, zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vor. Mit reichlich Anmerkungen und Bildern versehen, gelingt es dem Herausgeber, das Wirken und die Zeitumstände Steinkopfs dem heutigen Leser lebendig nahe zu bringen. Die Übersetzung gefällt durch ihre klare, flüssige Sprache, die den Ton des Originals trifft.

Steinkopf ist eine der interessantesten Gestalten der Übergangszeit zwischen Aufklärung und Erweckungsbewegung, die in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts weiten Teilen Europas neue geistliche Kräfte zuführte. Sein Wirken brachte zerstreut und isoliert arbeitende Gestalten und Gruppen zusammen, deren gemeinsames Handeln prägend wirkte auf die folgende Erweckungszeit. Das einigende Band zwischen ihnen war der Wunsch, die Aufklärung zu überwinden, verbunden mit einem tiefen Vertrauen in die Bibel; konfessionelle Schranken spielten keine Rolle. Ein Netz von Kontakten zu schaffen, über alle Grenzen hinweg, das mithilft, "...die Fortschritte des Unglaubens" zu stoppen war Steinkopfs Anliegen. Er wünschte sich, die "...geistige, moralische und geistliche Kraft" derer, die er zusammenführte, "...auf einen Brennpunkt zu vereinigen", um so "...weitreichende und dauerhafte Wohltaten" zu bewirken (S. 119).

Durch die brückenschlagende, europaweite Tätigkeit wirkte Steinkopf als Anreger und Förderer der aufkeimenden Erweckung. Seine Briefe geben einen tiefen Eindruck von dem Geist, der diese europäische Erneuerungsbewegung prägte. Die ansprechende und aufgelockerte Gestaltung des Buches lädt nicht nur den kirchengeschichtlich interessierten Leser ein, diese historische Briefsammlung mit Gewinn zu lesen.

Bernd Brandl

Manfred Hellmann. *Friedrich von Bodelschwingh d.J.: Widerstand für das Kreuz Christi*. Mit einem Vorwort von Karl Heinz Neukamm. Wuppertal: Brockhaus, 1988. 224 S. 20 Abb. DM 39,80.

Friedrich v. Bodelschwingh d.J. (1877-1946) hat als Nachfolger seines Vaters (seit 1910) dessen Gründung Bethel mit bewunderswertem Geschick durch die schwierigen Zeiten zweier Weltkriege geführt. Vornehmlich auf diesen 'diakonischen Glaubenszeugen' (so der Präsident des Diakonischen Werkes, Karl Heinz Neukamm, in seinem Vorwort S. 7) ist es zurückzuführen, daß Bethel bis zum heutigen Tage als Inbegriff diakonischer Fürsorge im Raum des Protestantismus gilt. Nach der vor über zwanzig Jahren erschienenen Biographie des Bodelschwingh-Freundes Wilhelm Brandt (*Friedrich von Bodelschwingh 1877-1946: Nachfolger und Gestalter* [Bethel, 1967]) legt Hellmann mit diesem ansprechend gestalteten und verlegten Buch eine heutigen Ansprüchen genügende Darstellung dar. Entstanden auf der Basis intensiver Forschung (u.a. Verwendung von Archivmaterial und Interviews mit Zeit-

zeugen), bietet es eine gelungene Mischung von wissenschaftlicher Biographie und erzählendem Lebensbild.

Vor allem durch die zahlreichen Zitate aus Bodelschwings Büchern, Notizen und Briefen (die im Gegensatz zu allen anderen Zitierungen leider nicht nachgewiesen werden), die geschickt in den Argumentationsgang eingefügt sind, gelingt es Hellmann, den Leser zu fesseln und ihn gleichsam in die geschilderte Zeit zurückzuversetzen. Wirken die Kapitel über Kindheit und Jugend Bodelschwings etwas betulich, so zeigt sich der Wert dieser Darstellungsform besonders bei den Abschnitten, die von Bodelschwings Haltung im Kirchenkampf und seinem Widerstand gegen das nationalsozialistische Euthanasieprogramm berichten. Eindringlich schildert Hellmann die Auseinandersetzungen um Bodelschwings Designation zum Reichsbischof der Deutschen Evangelischen Kirche im Jahre 1933 (S. 111ff), wenn auch die fragwürdige Rolle der lutherischen Landesbischöfe hier zu wenig betont und sein Rücktritt von diesem Amt recht kurz behandelt wird. Den Höhepunkt des Buches stellt zweifelsohne das Kapitel über das von den Nationalsozialisten in ihrer typisch verschleiernde Weise 'Aktion Gnadentod' genannte Programm zur 'Vernichtung lebensunwerten Lebens' dar (S. 157-180). In geradezu beklemmender Weise wird der von Bethel ausgeführte Kampf um die schwächsten Glieder der Gesellschaft deutlich. Hellmann konkretisiert, wie sehr man damals auch zwischen den Zeilen lesen und auf feinste Nuancen achten mußte, und warnt damit unausgesprochen vor den oft zu schnellen Verurteilungen der Heutigen.

Bei alledem steht er Bodelschwing durchaus nicht kritiklos gegenüber, sondern weist auch in zurückhaltender Weise auf dessen Fehleinschätzungen hin. Lediglich bezüglich der Stellung zu den Juden hätte Hellmann vielleicht etwas zupackender werten sollen (S. 133ff, 150). Die Ausführungen von Wolfgang Gerlach (*Als die Zeugen schwiegen: Bekennende Kirche und die Juden*, Studien zu Kirche und Israel, 10 [Berlin, 1987]) zum Betheler Bekenntnis (S. 57f, bei Hellmann S. 132ff) und zur 'Arbeitsgemeinschaft der missionarischen und diakonischen Werke' (S. 137, bei Hellmann S. 142ff) sowie die Hinweise in der Autobiographie von Propst Heinrich Grüber (*Erinnerungen aus sieben Jahrzehnten* [Köln, Berlin, 1968], S. 124) zeigen Bodelschwings Schwäche in diesem Punkt (vgl. auch Ernst Klee, 'Euthanasie' im *NS-Staat* [Frankfurt, 1983], S. 281).

Diese Einschränkung darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, daß Bodelschwing, der während dieser Auseinandersetzungen schon ein

schwerkranker Mann war, alles für die ihm Anbefohlenen eingesetzt hat. Am eindringlichsten erhellt seine Haltung der Umstand, daß er in den Nationalsozialisten 'im Herzen Verrückte' sah, denen gegenüber er sich als Seelsorger gefordert sah. Deshalb nahm er auch nach dem Zusammenbruch 1945 wie selbstverständlich die Frau des SS-Reichsführers Himmler in Bethel auf (S. 203). In gelungener Weise verbindet Hellmann die Schilderung der Persönlichkeit Bodelschwings mit der Entwicklung Bethels und der Situation von Kirche und Diakonie im Dritten Reich. Seinem wichtigen Buch sind viele Leser zu wünschen.

Lutz E. v. Padberg

Martin Kähler. *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert*. Bearbeitet und mit einem Verzeichnis der Schriften Martin Käblers hg. von Ernst Kähler. TVG Monographien und Studienbücher, 343. 2., erweiterte Auflage. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1989. 323 S. DM 35,--.

Der Hallenser Systematiker Martin Kähler (1835-1912) schrieb als Mann des 19. Jahrhunderts diese Geschichte der Theologie, die von ihm selbst z.T. miterlebt wurde. Darin liegt ein besonderer Reiz, ist sie doch in einem nicht geringen Ausmaß der Bericht eines Betroffenen und Augenzeugen. Freilich liegt darin auch die Schwäche des fehlenden Abstandes, die unter dem zeitgenössischen Zeugnis nicht notwendigerweise das aus späterer Sicht historisch Wirksame erfaßt. Gleichwohl muß man es als eine gelungene und an der genannten Schwäche nur an einer Stelle (s.u.) leidende Darstellung ansehen, die die wesentlichen Strömungen des letzten Jahrhunderts zur Sprache bringt.

Der Autor schildert einleitend in groben Zügen die Vorgeschichte der protestantischen Theologie des vergangenen Jahrhunderts von der Zeit der Reformation an. Mit Schleiermacher als dem Begründer der neueren Dogmatik wird die eingehende Entfaltung des Themas begonnen. Des weiteren werden die Vermittlungstheologie der Hegelianer, Rothes, der kirchlich-pietistisch und der als humanitaristisch bezeichneten Richtung sowie die positivistische Dogmatik der Biblizisten und Konfessionellen dargestellt. Schließlich werden unter der Überschrift "Die Dogmatik der religiösen Erkenntnislehre" die Erlanger Theologie, die Neohegelianer, Ritschl und Lipsius betrachtet. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt in der Exposition der Theologie der einzelnen Träger einer bestimmten Richtung, vergißt aber weder das weitere Umfeld derselben zu erwähnen noch

deren Grundlinien nachzuzeichnen. So ergibt sich ein recht kompakter und doch nicht der Breite entbehrender Einblick in die vielgestaltige Theologie aller jener, auf deren Schultern die Theologie unseres Jahrhunderts steht.

Die Schwäche der Darstellung ist zweifellos eine die Heilige Schrift relativierende Haltung, die folgerichtig mit der Annahme jenes aktuell-existenzbezogenen Elements verbunden ist, das Kähler, wie aus seinen eigenen Worten (S. 257) hervorgeht, in die Verwandtschaft Ritschls stellt und ihn als Sohn des 19. Jahrhunderts ausweist. Inhaltlich handelt es sich hier um die Ansicht, die Schrift könne als historisches Dokument keine Gewißheit vermitteln, sondern nur der Eindruck des gegenwärtigen, lebendigen Christus könne Glauben und damit Gewißheit begründen. Man wünschte sich post Barth et Bultmann locutos eine detailliertere Darstellung und eine seiner Bedeutung angemessene Würdigung jenes für die Gegenwart so bedeutsamen Theologoumenons.

Wohl werden die für das Thema relevanten Werke der einzelnen Autoren genannt, doch ein quellenmäßiger Beleg der Darstellung hätte sinnvollerweise dazugehört, um die Nachprüfbarkeit der Arbeit und den Zugang zu der Primärliteratur zu erleichtern. Dafür erhält der Leser eine offenbar vollständige, 188 Schriften ausweisende Bibliographie Käblers.

Bernhard Kaiser

Bertold Klappert. *Bekennende Kirche in ökumenischer Verantwortung: Die gesellschaftliche und ökumenische Bedeutung des Darmstädter Wortes*. Ökumenische Existenz heute, 4. Hg. Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl und Theo Sundermeier. München: Kaiser, 1988. 126 S. DM 16,80

Der Autor untersucht die Wirkungsgeschichte des Darmstädter Wortes von 1947 in Deutschland, Osteuropa, Südafrika und Japan. Er zeigt auf, warum das Schuldbekenntnis des Bruderrates der EKD "zum politischen Weg unseres Volkes" innerhalb der protestantischen Kirchen in Deutschland auf heftige Ablehnung stieß, außerhalb der Staatsgrenzen und im Rahmen der ökumenischen Bewegung aber seine eminente Bedeutung entwickelte.

Im ersten Teil vermittelt Klappert dem Leser eine hilfreiche Einführung in die Entstehungsgeschichte des Darmstädter Wortes. Der Einfluß von Barth und Iwand auf die Formulierung des Schuldbekenntnisses wird anhand von inhaltlichen Parallelen zu Schriften der beiden Theologen deutlich gemacht. Auch der bewußte Rückbezug von Darmstadt auf Barmen 1934 wird überzeugend belegt. Unverkennbar bleibt ebenso die Korrektur und Radikalisierung des Stuttgarter Bekenntnisses im Darmstädter Wort, das die eigene Schuld und das Versagen der "Väter" deutlich beim Namen nennt.

Kapitel drei beschäftigt sich schlaglichtartig mit der Schuldfrage. In Anlehnung an Beckmann und Niemöller vermeidet Klappert den vorbelasteten Begriff der "Kollektivschuld" und spricht in Anlehnung an Darmstadt von der "Gesamtschuld" der Deutschen. Die Gefahr der Verweigerung einer "Kollektivschuld" sieht er in der Verdrängung der eigenen Verantwortung. Seine biblischen Untersuchungen zu diesem wichtigen Aspekt bleiben jedoch leider - wie bei den meisten anderen Untersuchungen zu diesem Thema - äußerst fragmentarisch. Sein Hinweis auf eine Vergebungsverweigerung Gottes bei einer permanenten Schuldwiederholung des Menschen (Jer. 14,1-15,4) wird dabei aus dem heilsgeschichtlichen Zusammenhang gerissen.

Der Einfluß des Darmstädter Wortes auf die innertheologische Entwicklung ausländischer Kirchen (so z.B. auf das Schuldbekenntnis der japanischen Kirche aus dem Jahre 1967) bildet den genuinen Kern der Untersuchung Klapperts. Die mehrmaligen Bezugnahmen Hromádkas auf Darmstadt werden ebenso beleuchtet wie die Zusammenhänge mit der Prager Friedenskonferenz von 1958. Wichtiger erscheinen dem Leser

jedoch die innerdeutschen Auswirkungen des Schuldbekenntnisses, so auf die Ostdenkschrift der EKD von 1965 und auf den politischen Weg von Gustav Heinemann, der sich mehrmals auf Darmstadt berufen hat. Auch die Einflußnahme Darmstadts auf rechtsstaatliche Überlegungen der Nachkriegszeit (H. Simon) bringen im Zusammenhang mit der Demokratie-Denkschrift der EKD interessante, neue Perspektiven ans Licht.

In der begrüßenswerten Initiative des Autors, das Darmstädter Wort in seiner Bedeutung für die heutige politische Stellung der Kirche herauszuheben, schießt Klappert jedoch über das Ziel hinaus. In Bezugnahme auf These drei (Recht der Revolution) und sieben (Versöhnung der Völker) wendet er sich vehement gegen den Antikommunismus in der Kirche, gegen die Massenvernichtungsmittel und die mangelnde Solidarität mit den südafrikanischen Befreiungsgruppen. Er fordert die sofortige Kündigung aller Konten der EKD bei der Deutschen Bank und die Lösung ihrer Beziehungen zu den weißen Kirchen in Südafrika sowie eine vorbehaltlose Zustimmung zum Kairos-Dokument und zu wirtschaftlichen Sanktionen gegen die Kaprepublik. Im Antirassismusprogramm des ÖRK sieht Klappert zusammen mit D. Koch eine Fernwirkung des Darmstädter Wortes, der unbedingte Unterstützung zugesagt werden müsse. Dabei weist er auf Iwands Vision von einer ungeteilten, versöhnten Menschheit hin.

Klappert muß sich die Frage gefallen lassen, ob er mit seinem einseitigen Gegenwartsbezug des Darmstädter Wortes nicht in der Gefahr steht, gegen die vierte These zu verstoßen, in der vor einer einseitigen Politisierung der Kirche gewarnt wird. "Politische, soziale und weltanschauliche Frontenbildung" linker wie rechter Couleur sind laut Darmstadt zu vermeiden. Wenn Klappert in Anlehnung an These 5 und die Äußerungen von Iwand und Barth zwar keine Synthese, aber eine gewisse "Affinität" zwischen Evangelium und Sozialismus erkennen möchte, so erhebt sich unweigerlich die Frage, ob in der Vergangenheit zwischen der "verabsolutierten Ideologie" und der "Ideologie als Orientierungshilfe" (Schweitzer) unterschieden werden konnte und in der Zukunft unterschieden werden kann.

Zudem stellt sich die Frage der Vergleichbarkeit der Gegenwartsgeschichte und ihrer Probleme mit der NS-Zeit im "Dritten Reich". Das Darmstädter Wort ist nur von seinem zeitgeschichtlichen Hintergrund her zu interpretieren und allein unter diesem Gesichtspunkt auch für uns heute noch relevant. Die Transformation des Darmstädter Wortes in

unsere Zeit steht in der Gefahr, die unterschiedlichen Ausgangspunkte von damals und heute aus dem Blickfeld zu verlieren. Es ist der Sache in keiner Weise angemessen, die südafrikanische Regierung mit der "absoluten Diktatur" (These 3) des Nationalsozialismus auf eine Ebene zu stellen und deshalb das "Recht zur Revolution" zu legitimieren. Hier wird Inkommensurables miteinander verglichen.

Das Darmstädter Wort war schon zu seiner Zeit ein umstrittenes Relikt einer Minderheit, das dennoch einen wichtigen Beitrag in der Aufarbeitung der Vergangenheit mit sich brachte. Der Gefahr, aus diesem Wort einen einseitigen, politischen Aktionismus ableiten zu wollen, sollte gewehrt werden. Warum aber wird in der gegenwärtigen weltpolitischen Situation von der Kirche und der Theologie nicht auch auf die verändernde Kraft der Evangeliumsverkündigung hingewiesen, anstatt allein politische Ratschläge zu verteilen? Die Verkündigung des Wortes Gottes (These 1) und der Befreiung des Menschen aus gottlosen Bindungen durch Jesus Christus (These 7) wird im allgemeinen politischen Aktionismus zu selten als Auftrag der Gemeinde Jesu beachtet.

Stephan Holthaus

Wolfgang Lehmann. *Hans Asmussen: Ein Leben für die Kirche*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 387 S. 21 Abb. DM 68,--.

Wolfgang Lehmann (Jahrgang 1914) war Hans Asmussen (1898- 1968) seit 1936 als Mitarbeiter und dann auch als Freund eng verbunden. Aus dieser persönlichen Perspektive heraus hat er ein überaus engagiertes Buch geschrieben, das in sympathischer Weise seine Subjektivität nie verleugnet. Mag der Titel auch die Erwartung auf eine Biographie wecken, so stellt Lehmann schon im Vorwort fest, es handele sich keinesfalls darum, sondern um "Anmerkungen eines Zeitzeugen" (S. 19). Auch betont er selbst, zum Verständnis seiner Anmerkungen sei eigentlich die Lektüre des Buches von Enno Konukiewitz (*Hans Asmussen: Ein lutherischer Theologe im Kirchenkampf*, Die lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, 6 [Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1984]) unerlässlich. Schon damit wird signalisiert, daß die Lektüre einige Anstrengung erfordert. Denn in der Tat entspricht die Form des Buches dem Charakter von Anmerkungen.

Nach einer etwas umständlichen Einführung setzt Lehmann mit einem "Nachspiel als Vorspiel" (S. 29-38), nämlich der Kirchenführerkonferenz von Treysa, ein. Die Gliederung wirkt unklar, nicht zuletzt auch

wegen nur weniger drucktechnischer Hervorhebungen. Im Verlauf der Darstellung finden sich manche persönliche Erinnerungen und unter der Überschrift "Die Gedanken sind frei" (S. 253-278) sogar neben manchen Episoden und Dokumenten eigenhändige Zeichnungen des Verfassers, darunter das amüsante Skatspiel mit Portraits führender Mitglieder der Bekennenden Kirche. Störend wirken dagegen die vielen Voraus- und Rückdeutungen und auch manche Redundanzen, die z.B. Lehmanns kritische Distanz zu Barth überdeutlich werden lassen (etwa S. 121, 132, 199). Bei dieser widerständigen Anlage des Buches bleiben verständlicherweise manche Fragen offen. So wird über die Haltung des Protestantismus vor 1933, insbesondere über die Volksnomostheologie, kaum etwas gesagt. Wohl deshalb scheint Lehmann der Meinung zu sein, es habe tatsächlich eine "Stunde Null" für die Kirche gegeben (S. 29ff, 67, 230). Unverständlich ist auch, daß bei der Behandlung der Jungreformatorischen Bewegung, der Lehmann selbst angehörte, Walter Künneth nicht erwähnt wird. Daneben werden es vor allem seine eindeutig kritischen Bemerkungen zu Barth und zum späten Niemöller, aber auch seine Einschätzung der Gründung der CDU und des heutigen Erscheinungsbildes der Pfarrerschaft sein, die die Leser, je nach ihrem Standpunkt, zu heftigen Reaktionen veranlassen werden.

Sieht man einmal von diesen Einwänden ab, so bietet Lehmanns Buch eine Fülle von interessantem Material zu der Leitvorstellung von Asmusens Vortrag zur Barmer Erklärung von 1934, nämlich: "Geistliche Erneuerung als Programm für die zukünftige Kirchwerdung des Protestantismus" (S. 62 u.ö.). Aus diesem Programm behandelt er (sehr ungleichgewichtig und in der Gliederung nur schwer erkennbar) die vier Schwerpunkte "Barmen als Rechtsnachfolgerin der bisherigen Landeskirchen" (S. 65-83), "Das Heil steht vor dem Wohl" (S. 83-105), "Die Einheit von sichtbarer und unsichtbarer Kirche" (S. 151-252) und "Kirche und Politik" (S. 279-316). Darin eingestreut und in einem Anhang (S. 330-380) finden sich zahlreiche, für die Kirchengeschichtsforschung überaus erhellende Dokumente, die leider weder durch Sachregister noch durch eine entsprechende Auflistung erschlossen sind. So stößt man nur bei aufmerksamer Lektüre auf so interessante Aspekte wie diesen, daß Hanns Lilje nach Bultmanns Entmythologisierungsvortrag 1941 (S. 106 versehentlich dem Jahre 1940 zugeordnet) zu Asmusen gesagt hat, "daß nun wohl ein Lehrzuchtgespräch erforderlich würde" (S. 106). Ferner bekommt man aufschlußreiche Hinweise auf Niemöllers Absicht, während seiner Haft im Herbst 1940 zum Katholizismus konvertieren zu

wollen (S. 73ff). Vor allem aber macht Lehmann deutlich, daß Asmussen während der Zeit des Kirchenkampfes und ebenso nach 1945 von tiefer Sorge um den Weg der Kirche getrieben war, einer Sorge, die er mit seinem Lehrer teilt. Sein besonderes ekklesiologisches Verständnis hat ihn für manche nicht nur in die Nähe des Katholizismus gerückt (vgl. den von Lehmann nicht zitierten Beitrag von Herbert Goltzen, Johann Schmidt und Henning Schröer, "Asmussen", *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. Gerhard Krause und Gerhard Müller, Band 4 [Berlin, New York: de Gruyter, 1979], S. 259-265), sondern letztlich auch zu seiner Beurlaubung vom Präsidentenamt der EKD-Kirchenkanzlei im Frühjahr 1948 geführt (vgl. dazu jetzt weiterführend Gerhard Besier, "Die Kirchenversammlung von Eisenach [1948], die Frage der 'Entstehung einer vierten Konfession' und die Entlassung Hans Asmussens", *Kerygma und Dogma* 34 [1988], S. 252-281 und Ders., "Die Auseinandersetzung zwischen Karl Barth und Hans Asmussen - ein Paradigma für die konfessionelle Problematik innerhalb des Protestantismus?", *Berliner Theologische Zeitschrift* 5 [1988], S. 103-123).

Es gelingt Lehmann, in seinen Anmerkungen ein lebendiges Bild der geistlichen Haltung Asmussens zu zeichnen, die auch für heutige Theologen vorbildhaft ist (vgl. Otto Rodenberg, "Was die evangelische Kirche seit 1945 hätte werden können und was sie dann doch nicht wurde: Würdigung des Lebenswerkes von Hans Asmussen", *Theologische Beiträge*, 19 [1988], S. 215-218). Für Asmussen wie für Lehmann war und ist das Eindringen des unterschiedlich geprägten Zeitgeistes in Theologie und Kirche das eigentliche Problem. Damit wird auch die Problematik der Hochschulen berührt, weshalb abschließend zitiert sei, was sie zu deren Stellenwert bemerken. Zur aktuellen Situation stellt Lehmann fest: "Man muß nicht weit suchen, um junge Theologen zu finden, die von Hochschullehrern an Stelle des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes zur Beurteilung der Bedeutung von Schriftzusammenhängen als Maßstab den ihrer 'intellektuellen Redlichkeit' empfohlen bekommen haben, - und die an Stelle von göttlichem Zuspruch sich um 'Selbstverwirklichung' bemühen - und für die die Psychotherapie die Absolution ersetzt" (S. 92). Schließlich verweist Lehmann auf zwei Pläne, die Ende des Krieges von einigen Kirchenmännern erarbeitet worden sind und die beim Neuaufbau den Rahmen für die theologische Arbeit bestimmen sollten: "1. wollten sie festlegen lassen, daß jeder theologische Hochschullehrer aussprechen solle, welchem reformatorischen Bekenntnis er verpflichtet sei; - und 2. sollte eine Kommission die Verwerfung falscher

Lehren in den einzelnen Artikeln der Augsburger Konfession, die sogenannten 'Damnationen', auf die Irrlehren unserer Zeit anwenden, da sich ja die Irrlehren in ihrem Wesen nicht geändert haben" (S. 98). Beide Pläne konnten nicht realisiert werden. Man kann sich angesichts der heutigen Situation leicht vorstellen, welcher Schade von der Kirche mit ihrer Inkraftsetzung hätte abgewandt werden können.

Lutz E. v. Padberg

Werner Neuer. *Adolf Schlatter*. Brockhaus Bildbiographien. Hg. Carsten Peter Thiede. Brockhaus Taschenbuch, 1101. Wuppertal: Brockhaus, 1988. 187 S. DM 16,80.

Werner Neuer, durch verschiedene Beiträge als Schlatter-Kenner ausgewiesen, legt mit dieser ansprechend gestalteten Bildbiographie die erste Lebensbeschreibung des erst allmählich Beachtung findenden Theologen überhaupt vor (vgl. bisher die Skizze von Peter Stuhlmacher, "Adolf Schlatter", Martin Greschat (Hg.), *Theologen des Protestantismus im 19. und 20. Jahrhundert*, Bd. 2, Urban-Taschenbuch, 285 [Stuttgart: Kohlhammer, 1978], S. 219-240. Bezeichnenderweise hat Greschat Schlatter nicht in sein großes Sammelwerk *Gestalten der Kirchengeschichte* aufgenommen.). In knappen Strichen, aufgelockert durch achtzig gut ausgewählte Bilder und Dokumente (deren Druckqualität infolge des Herstellungsverfahrens nicht immer überzeugt), schildert er einfühlsam den Lebensweg und das geistlich-theologische Wollen des Sohnes eines Schweizer Apothekers und Kolonialwarenhändlers. Beeindruckend wird dargestellt, wie der junge Adolf Schlatter (1852-1938) sich "in die von der Erweckung geprägte Glaubenswelt seiner Eltern hineinnehmen ließ" (S. 22). Der Vater hatte in St. Gallen eine freie evangelische Gemeinde mitbegründet und sich - aus Sicht der Kirche - erneut taufen lassen, während die Mutter in der reformierten Kirche verblieb. Daß die Eltern trotz dieser konfessionellen Differenz ein lebendiges Bild "der vertrauenden Herzenshingabe an Jesus Christus" (S. 29) boten, hat Schlatter zeit seines Lebens vor konfessionalistischen Engführungen bewahrt. Nach dem Studium in Basel und Tübingen sowie dem praktischen Kirchendienst schlug Schlatter auf Drängen kirchlich-pietistischer Kreise in Bern den Weg der wissenschaftlichen Laufbahn ein. Aufschlußreich auch für heutige Verhältnisse sind die Querelen um sein Habilitationsverfahren, die Neuer eingehend schildert (S. 68-80). Mit ausschlaggebend für seine zunächst verweigerte Durchsetzung als Wis-

senschaftler war Schlatters preisgekröntes Werk *Der Glaube im Neuen Testament* (1885, 6. Auflage 1982), das Neuer recht hoch greifend als "zweifellos die bedeutendste Abhandlung zum Thema 'Glauben' seit der Reformationszeit" (S. 81) einstuft. Schlatter lehrte dann nach dem Beginn in Bern in Greifswald, Berlin und Tübingen (Lehrtätigkeit von 1881-1930).

Es gelingt Neuer, in die Schilderung von Schlatters Lebensweg Informationen über seine wichtigsten Werke und theologischen Überzeugungen einzuarbeiten. Davon sind hervorzuheben seine "Schöpfungstheologie" (S. 25,28) und seine Offenheit für philosophische Fragen (S. 47). Als Theologieprofessor kam es ihm, nach dem Vorbild von Johann Tobias Beck (1804-1878), auf die Einheit von geistlicher Existenz und wissenschaftlicher Arbeit an. Stets war er um den Nachweis bemüht, "daß die verstehende Aneignung der Schriftwahrheit (im Unterschied zur verständnislosen Wiederholung) das wissenschaftliche Erkennen nicht beeinträchtigt, sondern ermöglicht und entfaltet" (S. 54). In seinen heute noch gern genutzten exegetischen Werken begreift er seiner These vom "Sehakt" (S. 149) entsprechend "die Schrift als Basis, Ausgangspunkt und Norm" (S. 108; auf die hermeneutischen Probleme der Schlatterschen Methode konnte Neuer in diesem Rahmen nicht eingehen). In der damit aufscheinenden Verbindung von Glauben und Wissenschaft, Bekennen und Forschen verfolgte Schlatter stets das "Ziel, die maßgebliche Bedeutung der Schrift für Leben und Lehre der Kirche in einer wissenschaftlich begründeten Weise aufzuzeigen und als bleibende Herausforderung in eine kirchliche Wirklichkeit einzubringen, die stets von der Gefahr bedroht ist, sich vom Zeugnis der Schrift zu entfernen" (S. 53). Damit ist auch sein Lebensziel deutlich, nämlich "'eine Theologie des Glaubens', die zu Jesus Christus als dem alleinigen Glaubensgrund" hinführen sollte (S. 91). Neuers Biographie konkretisiert in seiner engagierten, nicht aus der Distanz verfaßten Darstellung trefflich den Titel des von Klaus Bockmühl herausgegebenen Sammelbandes *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, TVG Monographien und Studienbücher, 345 (Gießen, Basel: Brunnen, 1988). Auf die von Neuer angekündigte (S. 11) umfassende wissenschaftliche Biographie kann man daher gespannt sein.

Mit diesem Band hat der Brockhaus Verlag die neue Reihe der Bildbiographien eröffnet, ein vielversprechender Start. Die von Carsten Peter Thiede initiierte und verantwortete Reihe will in allgemeinverständlicher Weise über Leben und Werk christlich orientierter Persön-

lichkeiten berichten. Auf wissenschaftliches Beiwerk soll weitgehend verzichtet werden. Der vorliegende Band liefert immerhin ein ausführliches Literaturverzeichnis (S. 181-196). Hilfreich wäre es allerdings, die Zitate im Text nachzuweisen und die Bilder genauer dem Text zuzuordnen. Insgesamt kann man dieser Reihe, die eine gewisse Verwandtschaft mit den erfolgreichen Bildmonographien des Rowohlt-Verlages nicht verleugnet, nur weite Verbreitung und zügigen Fortgang wünschen, könnte sie sich doch im Laufe der Jahre zu einer kleinen Bibliothek der Kirchen-, Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte entwickeln.

Lutz E. v. Padberg

Walter Nigg. *Rebellen eigener Art: Eine Blumhardt-Deutung*. Stuttgart: Quell, 1988. 192 S. DM 32,--.

Das kleine, unscheinbare Buch von Walter Nigg über Blumhardt Vater (1805-1880) und Sohn (1842-1919) macht den Leser bekannt mit zwei faszinierenden Gestalten der württembergischen Kirchengeschichte. Beide wurzeln im traditionellen Pietismus, gehen jedoch neue, ungewohnte Wege, wodurch sie bleibende Fragen an Pietismus und Kirche stellen. Nigg gelingt es, das jeweils Besondere an Vater und Sohn herauszuarbeiten und dem heutigen Leser überraschend lebendig und aktuell darzustellen. Was haben uns beide Blumhardts zu sagen? Wo ist ihre aktuelle Bedeutung für den Pietismus, dem sie trotz aller Kritik verbunden blieben, und für ihre Kirche, die sie weitgehend verkannte und ablehnte? Es ist ein Verdienst des Autors Walter Nigg, gerade das Sperrige und Provozierende im Leben und Denken beider Persönlichkeiten für die Frommen, aber noch viel stärker für die offizielle Kirche und Theologie ihrer Zeit deutlich zu machen. Johann Christoph Blumhardt war Kursgenosse von D.F. Strauß (S. 10) im Tübinger Stift. Während Strauß Verfechter der rationalistischen Theologie wurde, stellte Blumhardt mit seinen realen Erfahrungen des Göttlichen als Macht über böse Geister und Dämonen gerade die Grundlagen dieser Theologie in Frage, die sich dem Rationalismus ergeben hatte. Das ist auch heute noch so. Blumhardt paßt nicht ins Entmythologisierungsprogramm Bultmanns, weswegen dieser ihn einen Greuel nannte (S. 25). Diese Infragestellung unseres modernen Theologiebetriebes ganz neu herauszustellen und nichts von dem Anstoß abubrechen, gelingt Nigg vorzüglich (S. 33-35). In einer immer stärker dämonisierten Welt ist es wichtig, sich ganz neu auf Blumhardt und seinen Kampf zu besinnen. Die Erfahrung des: "Jesus

ist Sieger" veränderte Blumhardt und machte ihn zu einem begnadigten Seelsorger, der aus der erfahrenen Kraft Jesu heraus vielen Menschen Heilung und Rettung brachte. In der Möttlinger Erweckungszeit entdeckte er neu die freiwillige Beichte für die evangelische Seelsorge (S. 45).

Nigg weist darauf hin, daß eine ernsthafte Lektüre beider Blumhardts zu einer Wiedergewinnung der Seelsorge führen könnte, die heute der wunde Punkt der Kirche geworden ist (S. 49). In Blumhardt begegnen wir auch einem Theologen, der aus der urchristlichen Hoffnung lebte, daß Jesus bald wiederkommen und sein Reich aufrichten würde.

Diese Hoffnung auf Gottes Reich prägte besonders seinen Sohn Christoph Blumhardt, der das Werk des Vaters in Bad Boll weiterführte. Beide Blumhardts rechneten so wirklich mit dem Reich Gottes, daß ihnen die Gegenwart umhüllt wurde von dem hellen Glanz des Kommenen (S. 69-73).

Es ist sicherlich nicht falsch, mit Nigg beim älteren Blumhardt von einem Mann Gottes, ja von einem evangelischen Heiligen zu sprechen, in dessen Gegenwart man die Nähe Gottes spürte (S. 74-83).

Christoph Blumhardt steht etwas im Schatten des Vaters. Was man heute noch von ihm weiß, bezieht sich meist auf seine politische Tätigkeit in der damaligen Sozialistischen Partei. Er wird von manchen als Vater oder Pate des religiösen Sozialismus angesehen. Es ist Niggs Verdienst, gerade auch den jüngeren Blumhardt in seiner Ganzheit aus dem Vergessen zu holen. Blumhardt eignet sich nicht dazu, in eine bestimmte politische Ecke geschoben zu werden.

Er wollte zuallererst dem väterlichen Erbe treu sein und betätigte sich wie dieser als vollmächtiger Seelsorger. Dabei bekam er tiefe Einsichten in die Schäden seiner Kirche und der Frommen. Er wollte der Sünder Gesell sein. So geriet er in eigenwillige Distanz zur etablierten Kirche seiner Zeit. Nigg charakterisiert ihn sicher zutreffend als "Rebellen wider Willen" (S. 128), der gerade durch sein Handeln auf die wunden Stellen der Kirche wies. Sein Eintreten für die Arbeiterschaft war in seiner Zeit für die verbürgerlichte Kirche schockierend, und Nigg stellt klar, daß Blumhardt wahrscheinlich den atheistischen Hintergrund des Sozialismus zu spät erkannte (S. 138-141). Interessant ist die Beobachtung, die Nigg nicht verschweigt, daß sich Blumhardt enttäuscht von der sozialistischen Bewegung zurückzog und sich sehr zurückhaltend zur religiös-sozialen Bewegung äußerte (S. 145). Dennoch bleibt sein Eintreten für die Schwachen und in Not befindlichen Menschen bestehen, er tat es jedoch aus christlicher Liebe und nicht aus politischem Kalkül. Nigg

wertet Blumhardts Handeln in dieser Sache als "Symbolhandlung" (S. 136) vergleichbar mit dem Handeln der alttestamentlichen Propheten.

Walter Nigg hat es meisterlich verstanden, beide Blumhardts in ihrer Eigentümlichkeit und ihren Anfragen an uns Heutige lebendig zu machen. Man spürt seine persönliche Anteilnahme, die immer wieder auch die Linien zur Gegenwart deutlich werden läßt. Etwas störend wirken dabei jedoch die häufig wiederkehrenden wenig hilfreichen Seitenhiebe gegen den Pietismus und seine Bibelfrömmigkeit (S. 11, 42, 52, 115, 127).

Man darf nicht vergessen, daß beide Blumhardts gerade mit ihrer Kritik am Pietismus sich doch nicht außerhalb eines Pietismus stellten, dessen Grenzen weiter gefaßt werden müssen, als dies oft geschieht. Die Neigung beider Blumhardts zur Allversöhnungslehre läßt Nigg zu unkritisch gelten. Hier bewegen sich Vater und Sohn Blumhardt ohne biblischen Rückhalt doch auf sehr unsicherem Boden.

Walter Nigg nennt sein Buch eine Blumhardtdeutung. Das macht sein Werk wertvoll, weil es über beide Blumhardts hinaus auch ein persönliches Vermächtnis darstellt, durch welches Nigg kurz vor seinem Tode die Christenheit aufrütteln wollte.

Bernd Brandl

Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Im Auftrag der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus hg. von Martin Brecht u.a. Band 13: Schwerpunkt: Forschungsberichte über den Pietismus in deutschen Territorien. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 349 S. DM 68,--.

Kaum ein Teilabschnitt der Kirchengeschichtsforschung hat seit 1945 einen derartigen Aufschwung genommen wie der der Erforschung des Pietismus. Die Ursachen dafür hat Martin Schmidt treffend dahingehend charakterisiert, "daß Beschäftigung mit dem Pietismus nicht Wühlen in der Vergangenheit bedeutet, sondern die Sachen und Fragen zur Sprache bringt, die heute in der Christenheit gegenüber der Welt wie im eigenen Hause zur Entscheidung anstehen". Denn an dieser Bewegung bewährt sich, "daß die stärkste bestimmende Kraft in der Kirchengeschichte das Verlangen war, die innere Lebensform des Urchristentums wiederzugewinnen, um die Aufgaben zu bestehen, die der Schar der Jünger Jesu auf ihrem Wege durch die Welt gestellt sind" (Martin Schmidt, "Epochen der Pietismusforschung", Ders., *Der Pietismus als theologische Erschei-*

nung: *Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus*, Bd. 2, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 20 [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984], S. 34-83, Zitate S. 77 und 82f). Eben diese Lebendigkeit der Forschung belegt nachdrücklich der jüngste Band des Jahrbuches *Pietismus und Neuzeit* mit seiner 325 Titel umfassenden Bibliographie (S. 302-329) und sechs umfangreichen Forschungsberichten zum Pietismus in Sachsen, Berlin-Brandenburg, Pommern, Rheinland, Hessen und Bayern (S. 103-238). Der Interessierte findet hier eine Fülle von Material, und es ist den Autoren zu danken, daß sie sich der mühevollen Arbeit der Sichtung, Gliederung und Bewertung des verstreuten und teilweise marginalen Materials unterzogen haben. Man bekommt einen guten Eindruck von der regen Forschertätigkeit, wobei es nur natürlich ist, daß nicht jeder Titel in den Blick gerät. So wären in dem Beitrag von Peter Schicketanz zu dem Abschnitt über die Haltung freikirchlicher und pietistischer Kreise in der Zeit von 1933 bis 1945 zu ergänzen Gerhard Jordy, *Die Brüderbewegung in Deutschland*, Bd. 3: *Die Entwicklung seit 1937* (Wuppertal: Brockhaus, 1986) und Friedhelm Menk, *Die Brüderbewegung im Dritten Reich: Das Verbot der "Christlichen Versammlung" 1937* (Bielefeld: Christliche Literatur-Verbreitung, 1986) sowie insgesamt der Sammelband *Dem Auftrag verpflichtet. Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung: Prägungen - Positionen - Perspektiven*, Hg. Kurt Heimbucher (Gießen, Basel: Brunnen; Dillenburg: Gnadauer Verlag, 1988) (vgl. JET 2 [1988], 178-182). In den Bereich von Rüdiger Macks Forschungsbericht über Hessen gehört der Aufsatz von Klaus Wetzels, "Johann Jakob Rambach in Halle und Gießen", *Fundierte Theologische Abhandlungen*, 6 (Wuppertal: Ev. Gesellschaft, 1987), S. 7-35.

Neben den Forschungsberichten enthält der Band drei Spezialstudien (S. 9-67) zum Gebet bei Johann Arndt (Christian Braw), den *Meditationes sacrae* von Johann Gerhard (Ernst Koch) und dem Inspirationsbegriff von Eberhard Ludwig Gruber (Walter Grossmann). Dagegen berühren den Pietismus nur am Rande die gleichwohl wertvollen Aufsätze von Manfred Jacobs zu Thomas Nipperdeys Werk *Deutsche Geschichte von 1800 bis 1866* (S. 68-88) und von Jochen-Christoph Kaiser über "Geschichtswissenschaft und Politik: Gerhard Ritter und die Deutsche Frage 1945-1949" (S. 89-102). Ein umfangreicher Rezensionsteil (S. 239-301) und ein hilfreiches Register (S. 332-349) schließen das Jahrbuch ab, das eine Ermutigung zu weiterer Forschung darstellt.

Lutz E. v. Padberg

Acht Jahre lang hat der Verfasser damit zugebracht, Leben und Umfeld des Theologen John Nelson Darby (1800-1882) zu erkunden, vornehmlich seine ersten Lebensjahrzehnte, da sie den bis heute vielfach als Führer der Darbyisten bekannten irischen Geistlichen besonders prägten. Eben dies sollte und darf Darby nach Meinung des Autors nicht sein. Zwar gelte er als Bahnbrecher wichtiger Wahrheiten (u.a. Entrückungslehre, s. Einl.), aber er war nicht der Stifter einer neuen Religionsgruppe oder gar Sekte, wenn dies auch weitgehend in der vorliegenden Sekundärliteratur zum Darbyismus so verstanden wird. Inwieweit gelingt es nun in dieser Arbeit, mit schablonenhaftem Denken aufzuräumen? Weremchuk tut sich sehr schwer, dies wohl deshalb, weil ihm zunächst das nötige Rüstzeug fehlt, eine so schwierige Thematik zu bewältigen. Leider verblassen in diesem Zusammenhang seine großen Anstrengungen, das hier erstmals reichlich vorhandene Quellenmaterial (s. Angaben 220-223) direkt sprechen zu lassen. Wir erfahren zwar von einer Fülle bislang unerschlossener Archivsammlungen und können beim Lesen des Buches die Wiedergabe und Auswertung der einen oder anderen Quelle erahnen, aber nur selten werden dieselben belegt oder gar sachbezogen in den Gesamtzusammenhang eingesetzt. Somit erhält nur Teil I,1 (23-64) wesentlich Neues, während sich die folgenden Abschnitte mehr oder weniger im Rahmen des bisher Bekannten bewegen. Daß der Vf. an einigen Stellen zu weit von der vorgegebenen Thematik abschweift (119ff, 163ff, i.a. der gesamte Teil II), mag an der Natur der Sache liegen, dafür hat sich Weremchuk zu tief in die augenblickliche Auseinandersetzung des Brüdertums hineinziehen lassen, ohne zunächst noch die nötige Distanz gefunden zu haben; das beweist allein schon der für die 'Brüder' durchgehend übliche Gebrauch der Begriffe 'Wahrheit' (66,81 (!), 82 (!), 90, 112, 140, 141(!) u.a.), 'Grundsätze' (s. S. 68, 81ff, 145 (!)), während etwa die Bedeutung der Reformationsgeschichte klischeehaft abgetan wird (83, 84).

Erhält nun der Leser dieses Buches die von Weremchuk gewünschte kritische Darstellung? Der Rezensent hat Mühe mit der Feststellung, daß die (!) Wahrheit durch (!) Darby vermittelt wurde (71 Mi), offensichtlich überhaupt das erste Mal in der von Reformation, Pietismus und Erweckung geprägten neueren Geschichte der Kirche, um nur einige Epo-

chen zu nennen. Sind die hier angesprochenen (Teil)Wahrheiten tatsächlich identisch mit der (!) Wahrheit? Und wer sind die anderen, die, "obwohl sie die Wahrheit kannten (u. dies muß betont werden!), sich weigerten, den in Gottes Wort vorgezeichneten Weg zu gehen" (81, 82)? Zu stark tendiert die Arbeit in allen Bereichen immer wieder in diese Richtung, so daß jeder Versuch einer nüchternen Beurteilung fehlschlagen muß: "Darby sah die Gemeinde so, wie Gott sie sieht" (140 o., s. bes. 152 u.)! "der treue Überrest - hoffentlich nicht nur die Brüder, Anm. des Rez. - trennt sich von allem Bösen" (87 o.); "Darbys Lieder sind unvergleichlich, unerreichbar" (181)...

Leider wurde erneut die Chance vertan, gerade an dieser Stelle einmal sich selbst in Frage zu stellen (der Verfasser gehört zur geschlossenen Brüderbewegung), ob denn das Böse in den Brüdergemeinden tatsächlich ausgemerzt sei und ob man sich in diese Unerreichbarkeit nicht ein wenig verstiegen hat. Vielleicht aber hat der Vf., dessen ehrlich gemeinter Eifer ohne Zweifel erkennbar ist, diese Überlegung in seinen vor kurzem edierten *Nachgedanken zur Brüderbewegung* (Albsheim, 1989, 47 S.) zu präzisieren gesucht, wobei z.Zt. noch nicht erkennbar ist, wie ein solches Hinterfragen in der Brüderbewegung aufgenommen wird und ob dies überhaupt geschieht.

Dann aber hätte man auch ein intensives Eingehen auf die dem Verfasser bekannte neuere Sekundärliteratur (Coad, Geldbach, Ouweeneel, Rowdon...) erwartet, schließlich auch auf die kürzlich neu entdeckte Bibliotheksliste - J.N. Darby (Sotheby, 1889) oder die in der UB Manchester (Dr. Brady) gesammelten Archivalia der 'Early Brethren'. Ähnlich wie in der Quellenforschung des Pietismus sollten endlich einmal in der oft unterschätzten Plymouth Brethren Movement (aller Prägungen) die Quellen und die allgemeine Sekundärliteratur (etwa J.A. v. Poseck, Christus oder Parkstreet, 175) aufgearbeitet werden. Dazu gibt gerade die Arbeit Weremchucks Impulse, und sie sollte von daher nicht nur Anlaß zu kritischen Verbesserungsvorschlägen (bes. bzgl. Übersetzungsformulierungen, Zitatenhäufung...) geben. Daß der Verleger hier in gleicher Weise in einer deutlichen Verbesserung in der Gestaltung seiner Verlagsprodukte aufgefordert ist, muß leider angemahnt werden; die vorausgegangenen Mühen Weremchucks hätten dies verdient.

Ulrich Bister

Reinhard Berggötz. *Vom Evangelium ergriffen: Erweckung als Herausforderung*. TELOS-Taschenbuch, 547. Lahr-Dinglingen: Verlag der St.-Johannis-Druckerei, 1989. 136 S. DM 9,80.

Victor Conzemius, Martin Greschat und Hermann Kocher (Hg.). *Die Zeit nach 1945 als Thema kirchlicher Zeitgeschichte*. Referate der internationalen Tagung in Hüningen/Bern (Schweiz) 1985. Mit einer Bibliographie von Andreas Lindt. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 322 S. DM 48,--.

Anny Hahn. *Traugott Hahn: Ein Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Apostroph-Reihe, 7. Moers: Brendow, 1988. 144 S. DM 19,80.

Wilhelm Heinsius. *Aloys Henhöfer und seine Zeit*. Neu herausgegeben und bearbeitet von Gustav Adolf Benrath. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1988. 320 S. DM 24,80.

Neuausgabe einer zuerst 1925 erschienen Arbeit. Vgl. die Rezension in *idea-spektrum*, 13/1988, S. 18.

David Lyle Jeffrey (Hg.). *A Burning and a Shining Light: English Spirituality in the Age of Wesley*. Grand Rapids: Eerdmans. Exeter: Paternoster, 1987. X, 517 S. £ 13,90.

Vgl. die Rezension in *The Evangelical Quarterly*, 60 (1988), S. 280-282.

Anna Katterfeld. *Die Stadt der Barmherzigkeit: Bilder aus Vater Bodelschwings Leben und Lebenswerk*. TELOS-Taschenbücher, 499. Lahr-Dinglingen: Verlag der St.-Johannis-Druckerei, 1988. 232 S. DM 12,80.

Bertold Klappert, Günther van Norden (Hg.). *Tut um Gottes willen etwas Tapferes! Karl Immer im Kirchenkampf*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 1989. VIII, 242 S. DM 19,80.

D.M. Lloyd-Jones. *The Puritans: Their Origins and Successors*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1987. 421 S. £ 10,95

Vgl. die Rezension in *The Evangelical Quarterly*, 60 (1988), S. 282-283.

Jost Müller-Bohn. *Adolf Hitler: Verführer der Christenheit. Die Magie eines Antichristus*. TELOS-Geschenkbände, 2171. Lahr-Dinglingen: Verlag der St.-Johannis-Druckerei, 1988. 208 S. 12 Bilds. DM 38,80.

Paul Nollenberger. *Jakob Ekert: Eine Pioniergestalt der Diakonie*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1989. 144 S. 8 Abb. DM 19,80.

Jörg Ohlemacher. *Das Reich Gottes in Deutschland bauen: Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 23. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. 296 S. DM 64,--.

Vgl. die Rezension in *Theologische Beiträge*, 19 (1988), S. 340-343.

Albert Schweitzer. *Leben, Werk und Denken 1905-1965*. Mitgeteilt in seinen Briefen. Hg. H.W. Bähr. Heidelberg: Schneider, 1987. 485 S. 39 Abb. 10 Faks. DM 48,--.

Vgl. die Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung*, 113 (1988), Sp. 683-685.

Clemens Vollnhals (Bearbeiter). *Die evangelische Kirche nach dem Zusammenbruch: Berichte ausländischer Beobachter aus dem Jahre 1945*. Arbeiten zur kirchlichen Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 3. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. XLV, 293 S. DM 84,-- (bei Subskription der Reihe DM 71,40).

Praktische Theologie

Ulrich Bach. *Heilende Gemeinde? Versuch, einen Trend zu korrigieren.*
Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988. 80 S. DM 12,80.

Vorliegendes Buch ist mit deutlich spürbarem Engagement und gelegentlich auch mit etwas Zorn geschrieben, um die heute mehr und mehr üblich werdende Redeweise von der "Heilenden Gemeinde" kritisch zu hinterfragen. Beim Lesen wird dann irgendwann deutlich, daß der Verfasser nicht nur als Mitarbeiter einer diakonischen Einrichtung für Behinderte schreibt, sondern selbst durch eine Krankheit an den Rollstuhl gefesselt und daher persönlich von diesem Thema betroffen ist.

Bach wendet sich zunächst gegen den undifferenzierten Sprachgebrauch, der mit der Formel "Heilende Gemeinde" meist verbunden ist. Dabei wird seiner Meinung nach nicht genügend unterschieden zwischen Heilung im engeren Sinne als Behebung eines klar benennbaren körperlichen oder seelischen Schadens und der Heilung im weiteren Sinne, die in einem allgemeinen Unwohlsein seelischer, leiblicher oder auch sozialer Art Geborgenheit vermittelt und nicht unbedingt zu einer Gesundung führt (S. 10ff). Anstelle dieses undeutlichen Sprachgebrauchs bietet er die Begriffe "Therapierende Gemeinde" für alle christliche Bemühung um die Gesundheit von Menschen, sei es durch medizinische Hilfe oder Gebets- und Heilungsgottesdienste, und "Akzeptierende Gemeinde" für die Gemeinde als Gruppe von Menschen, die miteinander teilen und füreinander eintreten.

Des weiteren wehrt sich der Verfasser gegen ein Verständnis der Wunder Jesu, das sie als seiner Verkündigung und seinem Leiden gleichwertigen Bestandteil seines göttlichen Auftrages sieht. Dabei will er nicht bestreiten, daß die Wunder Jesu eine wichtige Rolle spielen, aber eben nicht als inhaltlicher Bestandteil seiner Sendung, sondern als Ausweis des Gesandten und als Hinweis auf das Leben in Gottes zukünftiger Welt. Wichtig ist aber, den Unterschied zwischen dem Predigen und Heilen Jesu zu sehen, denn "zum Wesen seiner *Predigt* gehört es unabdingbar, daß ihr Inhalt mir heute schon voll und ganz gilt...und daß er den Tod überdauert...; das in einem Heilungswunder zugeeignete Gut hat den Tod des betreffenden Menschen aber keineswegs überdauert. Je deutlicher wir also die Heilungen Jesu als Vor-Abschattungen der künftigen Herrlichkeit verstehen, um so deutlicher bringen wir sie aus der

Parallelität mit seinem Predigen gerade heraus" (S. 21, Hervorhebung vom Verf.).

Auch die gelegentlich behauptete Parallelität unserer Diakonie mit den Wundern Jesu hält er für äußerst unglücklich, weil damit die Gesunden und Starken schnell nicht mehr auf der Seite des armen Volkes stehen, das die Hilfe Jesu braucht, sondern auf der Stelle Jesu, der dem armen Volk, den Kranken, helfen muß. Damit werden auch kranke und behinderte Menschen aus der Nähe Jesu weggemogelt. Sie sind ja durch ihre Krankheit erkennbar vom Bösen geprägt, und es wäre für die Gesunden das letzte, daran zu denken, daß auch einer der Kranken einen Auftrag von Gott an ihnen durchzuführen hätte. Gleichzeitig wird damit behinderten Menschen verwehrt "...ihre Behinderung als eine ihnen von Gott zugemutete Lebensbedingung..." (S. 32) anzunehmen und ihr Leben froh zu gestalten. Bach plädiert demgegenüber für ein anderes Verständnis der Diakonie: Behinderungen sollten nicht mehr als das Übel aufgefaßt werden, das wegtherapiert werden muß, sondern als eine Begabung, ohne die der Gesamtgemeinde etwas fehlen würde. "Nicht nur: Die Gemeinde hat ein Zeugnis *über* und *für* Behinderte, sondern auch: Christus legt *durch* Behinderte ein Zeugnis ab..." (S. 42, Hervorhebung vom Verf.).

Als biblische Linien will er folgende Aussagen festhalten:

- Die Frage nach Gesundheit und Krankheit ist kein zentrales Thema biblischer Verkündigung. Die wichtigste Frage darf deshalb nicht die nach Gesundheit oder Krankheit sein, sondern ob Gott zu einem Menschen ja sagt und auch er versucht, Gott zu bejahen.
- Wenn jemand durch Christus mit Gott klarkommt, hat ihn das ganze Heil erreicht, ob er nun gesund oder krank ist (S. 46).
- Nicht nur die Krankheit, sondern auch die Gesundheit, nicht nur die Unheilbarkeit, sondern auch die Heilung gehören ganz zum unverständlichen Wirken des verborgenen Gottes (Deus absconditus). Auf die Seite der Offenbarung Gottes gehört aber sein durch Christus allen geschenktes Heil (S. 53).

Bei allen exegetischen und theologischen Äußerungen zum Thema Heilung muß auch der Kontext beachtet werden, in den hinein diese Worte dringen. Wer so leicht von Heilung als Bestandteil des Heils redet, oder von Krankheit als Werk Satans, muß wissen, daß er damit Behinderte auch religiös disqualifiziert. Zumindest bewirkt es eine Negativverstärkung der Situation Behinderter in unserer Gesellschaft, wenn von

Theologen ständig darauf hingewiesen wird, daß auch Gott keine Krankheit und Behinderung will (S. 61f).

Martin Hirschmüller

Wolfgang J. Bittner. *Heilung - Zeichen der Herrschaft Gottes*. 2. Aufl. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988.

Bittner will in dem 1984 erstmals erschienenen Buch zur theologischen Klärung der Frage der Krankenheilung und zu einer Neubesinnung zum Heilungsauftrag der Kirche beitragen. Er ist sich dabei der doppelten Gefahr bewußt, einerseits die Kraft Gottes einzuschränken, andererseits aber in unbiblische Schwärmerei zu geraten (S. 12). In der Balance zwischen beiden Gefahren sieht er Krankenheilungen heute als Zeichen für die kommende Wirklichkeit des Reiches Gottes (S. 12).

Im ersten Hauptteil, Krankheit und Heilung in der Bibel, verweist der Verfasser auf den biblischen Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheit (S. 17). Diesen Zusammenhang will er aber in erster Linie nicht individuell, sondern universal verstehen. "Weil in unserer Welt die Sünde herrscht, hat auch die Krankheit Raum. Weil wir als einzelne Menschen in diese Welt hineingeboren sind, darum werden auch wir krank..." (S. 20). Diesen Zusammenhang zeigt auch die göttliche Hilfe, die einheitliche Vergebung der Sünde und leibliche Heilung umfaßt (Ps 103). Im Handeln Jesu wird dieses Verständnis der Krankheit noch vertieft. Die enge Verbindung zwischen Krankheit und Dämonie im Neuen Testament (S. 32ff) macht deutlich, daß die Heilungen Jesu mit zum Endkampf Gottes gegen den Bösen gehören. "Es sind *Kampfhandlungen*, die in den grösseren Zusammenhang der Überwindung und Entmachtung des Bösen gehören und mit dem Einbruch des Reiches Gottes in den Machtbereich des Bösen unlösbar verknüpft sind." (S. 27; Hervorhebung vom Verf.) Obwohl die Zurückführung jeder Krankheit auf die Einwirkung von Dämonen seiner Meinung nach verwehrt ist, sieht er sowohl hinter der Krankheit als natürlichem Schwächezustand wie hinter der Krankheit als Folge von Dämonie die eine zerstörende Macht Satans (S. 32f). Der Blick auf Jesu Heilungen zeigt ihm, daß gern vorgebrachte Einwände gegen einen Heilungsauftrag der Kirche keine biblische Legitimation haben. Denn: Jesus hat nie einen Menschen, der mit der Bitte um Heilung zu ihm kam, abgewiesen. Jesus hat nie die Bitte um Heilung als Bitte um Nebensächliches, gegenüber dem Heil zweitrangiges, bezeichnet. Jesus hat nie eine Krankheit als Erziehungsmaß-

nahme Gottes oder gar als Segen für einen Menschen bezeichnet (S. 37). Das gesamte Handeln Jesu zeigt vielmehr, daß für Jesus Heil und Heilung eine "unlösbare Einheit" bilden: "Weil Gott unser Heil will, weil er dabei uns Menschen als ganze meint, will er, dass wir an Geist, Seele und Leib heile Menschen werden." (S. 38) Deshalb kann man die Heilungen Jesu auch nicht für bloße Zeichen der Freundlichkeit Gottes halten, die irgendwie zur Predigt als seinem eigentlichen Auftrag noch hinzukämen, sondern "...*Jesu PREDIGT und Jesu heilendes, helfendes TUN sind eine unlösbare Einheit, aus der uns kein Element in den Hintergrund treten darf*" (S. 24; Hervorhebung vom Verf.). Diesen doppelten Auftrag, die Nähe des Reiches Gottes durch Verkündigung und durch zeichenhaftes Tun anzukündigen, gab Jesus in den vorösterlichen Jüngeraussendungen an seine Jünger (Mk 3,13; 6,7ff; Mt 10,5ff; Lk 9,1f; 10,1ff), in den nachösterlichen Erscheinungen an die künftige Gemeinde weiter (Mt 28,18-20; Mk 16,15-20; Joh 21,20f). Auch die Überlieferung der Apostelgeschichte, die paulinischen Briefe, Jakobus- und Hebräerbrief zeigen, daß die frühe christliche Gemeinde diesen doppelten Auftrag ausführte. "Beide, das Wort und die Tat, werden zum Auftrag Jesu an seine Jünger und gehen über in den Auftrag der Gemeinde." Und: "Es gibt im Neuen Testament keinen Hinweis darauf, dass ein Element dieses Auftrages einmal überflüssig werden sollte" (beides S. 50).

Im zweiten Hauptteil, Krankheit und Heilung in der Geschichte, stellt Bittner fest, daß Erfahrungen von Heilungen durch die ganze Kirchengeschichte hindurch bezeugt sind. Aber diese Heilungen blieben mehr oder weniger isolierte Elemente. "Dass die Bibel Heilung als zweite *Grundfunktion* mit der Verkündigung zur *Einheit* des Auftrages der Kirche verbindet, dass Verkündigung und Heilung die beiden Dienstzweige sind, durch die das Reich Gottes den Menschen nahe kommen soll, das blieb trotz aller Erfahrung dem Bewußtsein der Christen merkwürdig verborgen" (S. 61f; Hervorhebung vom Verf.). Auch beim Neuaufbruch in der charismatischen Bewegung wird das Heilen nicht als Grundauftrag der Gemeinde verstanden, sondern wegen der Betonung der Krankenheilung als Charisma eher als Aufgabe einzelner, besonders begabter Personen (S. 64f).

Hauptteil III behandelt dann theologische Grundfragen der Krankenheilung wie Erfahrung und Theologie, Heilung und Eschatologie, Heilung und Heil, Charisma oder Auftrag, Krankenheilung und Medizin, Rückgewinnung biblischer Transzendenz, biblischer Bruderschaft und biblischer Heiligkeit, Krankheit und Dämonie. Es fiel dem Rezensenten

auf, daß in diesem Abschnitt eher nüchterner über Auftrag und Möglichkeit der Heilung geredet wird: Die Herrschaft Gottes als Überwindung des Bösen in allen seinen Formen kommt den Menschen sowohl durch wunderhafte Taten nahe, wie auch dort, "wo ein Mensch als von Gott Überwundener sich selbst überwinden lernt" (S. 71). Auch lehnt Bittner ab, es gehe ihm um Machbarkeit von Heilungen. Anders als beim Predigtauftrag hat sich Gott beim Heilen die Bezeugung seiner Herrschaft in besonderer Weise vorbehalten. Statt Machbarkeit wünscht er Offenheit dem gegenüber, was Gott zu tun versprochen hat (S. 72f9). Auch die eschatologische Spannung zur Wiederkunft Jesu will er beibehalten. Gegenwärtige Heilungen sind Zeichen der kommenden Gottesherrschaft, deren Vollendung eben noch aussteht. Deshalb handelt es sich bei diesen Zeichen noch nicht um den Normalfall (S. 75).

Hauptteil IV, Praxis der Krankenheilung, bringt einige Überlegungen, wie und wo der Heilungsauftrag in und von der Gemeinde wahrgenommen werden kann und soll. Antworten auf verschiedene seelsorgerliche Fragen zum Themenbereich sowie ein Anhang zu unserem Verhältnis zum biblischen Weltbild schließen das Buch ab.

Da der Verfasser seine Ausführungen nur als Zwischenergebnis versteht und ausdrücklich darum bittet, ihm auch Anfragen und Kritik mitzuteilen, erlaube ich mir noch einige kurze Hinweise.

1. Ist es wirklich exegetisch haltbar, den Auftrag Jesu als Doppelauftrag zu verstehen, der gleichwertig neben der Verkündigung die Wundertaten und insbesondere die Heilungen beinhaltet? Die Bibelstellen, mit denen Bittner diese Aussagen begründet, geben diese Begründung gerade nicht. Das Zitat von Jes 61,1f in der Antrittspredigt Jesu nach Luk 4,16ff (vgl. S. 24) legt gerade das entscheidende Gewicht auf die Verkündigung des Evangeliums an die Armen. Auch die anderen Elemente sind als Verkündigung bezeichnet, nämlich den Gefangenen die Befreiung verkündigen, den Blinden das neue Sehen usw. Auch der Duktus in Luk 4,40-44 geht genau in die entgegengesetzte Richtung, als Bittner dies darstellt. (S. 24): Nachdem Jesus in Kapernaum viele Menschen geheilt hatte, entzog er sich der Menge. Als man ihn zurückhalten wollte, verwies Jesus auf seinen Auftrag, das Evangelium auch in anderen Städten zu verkündigen. Ausgerechnet hier, wo Jesus auf das göttliche "muß" über seinem Leben verweist, fehlt jeder Hinweis auf Wundertaten und Heilungen. Überhaupt wird nie dieses göttliche "muß" mit Heilungen in Verbindung gebracht, sondern nur mit seinem Predigtauftrag und seinem Weg ans Kreuz. Muß man seine Wunder nicht eher als Hinweise

auf seine Messianität sehen, mit denen er sich sozusagen vor allem Volk als der Verheißene ausweist? Denn nur wenn deutlich wird, wer Jesus in Wirklichkeit ist, wird die stellvertretende und sühnende Bedeutung seines Todes verständlich. In diese Richtung weisen z.B. auch die von Bittner für seine These herangezogenen Stellen in Joh 10,37f und 15,22-24. Auch Mk 2,1-12 spricht eher gegen die These vom Doppelauftrag Jesu (S. 26f), denn das Verhalten Jesu gegenüber dem Kranken ist zunächst eindeutig und unüberbietbar die Zusage der Sündenvergebung. Die Heilung erfolgt dann erst im Blick auf die anwesenden Schriftgelehrten, um ihnen zu zeigen, daß er als Messias eben das Recht zu solcher Verkündigung hat. Schließlich auch der Verweis auf 1. Joh 3,8 (S. 27), wonach der Sohn Gottes erschienen ist, die Werke des Teufels zu zerstören, trägt keineswegs zur Stützung der These Bittners bei, da die Werke des Teufels im Zusammenhang eindeutig als Sünde und eben nicht als Krankheit verstanden sind.

2. Daß der Auftrag des Auferstandenen an seine Jünger und damit an seine Gemeinde ebenfalls Verkündigung und Krankenheilung umfaßt, ist von den einschlägigen Stellen her noch weniger zu erhärten. Der vorösterliche Auftrag an die ausgesandten Jünger (Luk 9; 10 par.) wird eben nach Kreuz und Auferstehung nicht wiederholt. In Mk 16,15-20 ist ausdrücklich nur von einem Auftrag zur Verkündigung des Evangeliums die Rede. Die nachfolgenden wunderbaren Zeichen werden als Taten Gottes zur Bestätigung dieser Verkündigung verheißten, nicht aber den Jüngern als Auftrag mitgegeben (vgl. S. 43f). Mt 28,18-20 redet ebenfalls nur von einem Auftrag zur Verkündigung. Wollte man Bittners Auslegung ernstnehmen, mit dem Befehl "lehret sie halten alles was ich euch befohlen habe...", sei auch der vorösterliche Aussendungsbefehl zu Predigt und Heilung mitgemeint, würde das bedeuten, daß die Jünger der ersten Generation lediglich zu predigen hätten, und erst die durch ihre Verkündigung Glaubenden dann neben dem Predigtauftrag auch den Heilungsauftrag zu erfüllen hätten (vgl. S. 40ff). Lediglich die Tatsache, daß Paulus ein Element der vorösterlichen Aussendungsrede in 1. Kor 9,14 als Anordnung des Herrn versteht, könnte Bittners Exegese von Mt 28 stützen. Schwierig zu erklären ist aber, warum Paulus dieser Anordnung dann ausgerechnet nicht nachkommt, und warum auch andere Elemente der Aussendungsrede in der urchristlichen Mission nicht so befolgt wurden. Ganz unverständlich bleibt die Berufung Bittners auf Joh 20,21f (S. 49) in diesem Zusammenhang, da die Sendung der Jünger wie die Sendung Jesu selbst dort explizit als Weitergabe der Sündenver-

gebung bestimmt ist. Auch in Jak 5, 14ff ist eben nicht von einem Auftrag der Gemeinde zu Krankenheilung die Rede, sondern davon, daß ein Kranker die Ältesten zum Gebet rufen darf und soll. Auch die Worte, mit denen dann die auf jeden Fall zu erwartende Hilfe Gottes beschrieben wird, bleiben merkwürdig offen und können auch für ein Ausbleiben der körperlichen Heilung noch so gelten. Diese Hinweise zeigen m.E. zur Genüge, daß man nicht von einem Auftrag der Gemeinde zur Krankenheilung reden kann, der dem Verkündigungsauftrag gleichgestellt ist. Was allerdings auch deutlich wird, ist, daß Offenheit für Gottes heilendes Wirken bis heute eine Verheißung hat. Er kann und wird nach seiner Verheißung die Verkündigung seiner Boten immer wieder durch Zeichen bestätigen.

3. Auch die Zusammenordnung von Heil und Heilung zu einer unlösbaren Einheit entspricht kaum der gesamtbiblischen Sicht von Gottes Handeln. Das sogenannte ganzheitliche Verständnis des Menschen bedeutet eben gerade nicht, daß Gottes Hilfe immer den Menschen in seiner Gesamtheit mit Leib, Seele und Geist umfaßt. Es ist gerade die Pointe der Gottestat in Jesus Christus, daß hier das Heil auf dem Weg des Sterbens und durch den Tod hindurch geschenkt wird. Wer Heil und Heilung so eng zusammen sieht, legt eine schwere Last auf Christen, die unter einer seelischen oder körperlichen Krankheit oder Behinderung leiden. Denn sie können dann ja nicht im Besitz des ganzen Heils stehen, wenn ihnen die leibliche Heilheit fehlt. Wenn dann noch die Gründe einer ausbleibenden Heilung im Leben des Heilenden, des Kranken oder der Gemeinde der beiden gesucht werden müssen, bevor man nach langem Ringen und erst nachdem man darüber vor Gott Gewißheit gefunden hat, die Krankheit als Führung Gottes akzeptieren darf, wird das ganze zu einer seelischen Dauerbelastung. Da aber nach wie vor noch fast jeder Mensch irgendwann einmal zum letzten mal auf dem Krankenbett liegen wird, bedeutet die Einheit von Heil und Heilung, daß Gott, wenn es ans Sterben geht, wieder einen Teil des Heils zurückzieht. Gerade diese Folgerungen machen deutlich, daß die Ausgangsthese von der unauflösbaren Einheit von Heil und Heilung zwar schön klingt, aber biblisch nicht haltbar ist.

4. Noch eine letzte Anfrage an Bittners Verständnis vom Reich Gottes. Daß in der Person Jesu und in seinem Handeln das Reich Gottes den Menschen nahe gekommen ist (als eigentlich gegenwärtig wird es aber m.E. nirgends verstanden), ist unbezweifelbar. Wo aber wird nach der Himmelfahrt Jesu vom Reich Gottes als gegenwärtiger Größe, die sich

durch den Dienst der Gemeinde verwirklicht, oder jetzt schon zeichnerhaft realisiert, geredet? Das Reich Gottes wird eher als ganz und gar jenseitige Größe verstanden, zu der die Gemeinde durch den Glauben zwar jetzt schon gehört, die aber nicht in der Gemeinde schon irdische Gestalt annimmt.

Martin Hirschmüller

Michael Dieterich. *Wir brauchen Entspannung. Streß, Verspannungen, Schlafstörungen - und was man dagegen tun kann.* Gießen, Basel 1988, 2. Auflage 1989. DM 14,80. 159 S.

"Die Umwelt hat sich geändert - der Mensch ist derselbe geblieben." Wer von uns leidet nicht an den negativen Begleiterscheinungen des modernen hektischen Lebensstils?

Mit seinem Buch möchte der christliche Psychotherapeut Michael Dieterich den Leser zur Überprüfung, Korrektur und Neugestaltung seiner Lebensgewohnheiten anleiten. Dazu ist die Berücksichtigung eines ausgewogenen Rhythmus von Arbeit und Entspannung notwendig. Unter dem Motto "learning by doing" wird ein vielfältiges Angebot von Entspannungsmethoden vorgestellt. Dabei ist dem Verfasser besonders wichtig, daß nur die Entspannungsformen berücksichtigt werden, die ohne Übernahme eines ideologischen Überbaus zur Wirkung kommen. Yoga und die Transzendente Meditation scheiden von vornherein für einen Christen aus, weil sie ohne den Glauben an die entsprechende Weltanschauung ineffizient sind.

Das Buch ist wie folgt gegliedert:

Der 1. Teil befaßt sich mit der Entstehung von Streß und Verspannung. Er möchte den glaubenden Christen ermutigen, in der vorliegenden Methodenvielfalt seine ihm gemäße Entspannungsform zu entdecken.

Im 2. Teil wird Entspannung im Licht der Bibel und der Kirchengeschichte betrachtet. Echte Entspannung findet ein Christ in der Ruhe und dem Frieden Gottes durch die Erlösungstat Jesu Christi. Doch ist der Weg vom Wissen bis hin zur Verinnerlichung oft nicht durchlässig. Die Meditation (Betrachtung), Kontemplation (Beschauung) und das Stundengebet begegnen uns schon durch die ganze Kirchengeschichte und stellen hilfreiche Formen der Entspannung dar. In ihnen ist Jesus Christus der Mittelpunkt. Hier kann Stille vor Gott neu eingeübt werden. Gleichzeitig kommen Gedanken und Gefühle zur Ruhe.

Innerhalb der Kirchengeschichte entdeckt Dieterich meditatives Gedankengut u.a. bei Cassian, Tersteegen, Francke, Ignatius von Loyola, Fénelon, Charles de Foucauld und Caretto. Gleichzeitig stellt er fest, daß innerhalb der Geschichte des Protestantismus und Pietismus weniger die Betrachtung und Beschaulichkeit als vielmehr das aktive, handelnde Christsein dargestellt wird.

Im 3. Teil stellt der Autor Entspannungshilfen für den ganzen Menschen aus der Psychotherapie vor. Dabei ist ihm wichtig, daß Hilfe von außen nur dann zur Wirkung kommt, wenn die Schuldfrage des betreffenden Menschen geklärt ist. Dieterich bietet ein differenziertes Angebot an Entspannungsformen an:

- einfache Lockerungs- und Entspannungsübungen
- sorgfältige Organisation der Tagesgestaltung
- Ordnung der Gedanken
- richtiges Atmen
- progressive Muskelentspannung
- Entspannung mit Musik
- Die autosuggestive Entspannung nach Benson kann nach Dieterich bedenkenlos ohne ideologischen Überbau und statt dessen mit biblischem Gedankengut gefüllt werden. Wo jedoch Bedenken und Angst vorhanden sind, wird dieser Entspannungsmethode ein beträchtliches Maß an Wirksamkeit genommen.
- Dies gilt auch für das Autogene Training, dessen Grundstufe eigenständig angewandt werden kann, während bei der Anwendung der Oberstufe die Betreuung durch einen erfahrenen Therapeuten notwendig ist. Dieterich weist darauf hin, daß der Entspannungssuchende vor jeder Entspannungsübung sich bewußt in Gottes Hand begeben und wissen darf: "Niemand kann mich aus seiner Hand reißen."

Der 4. Teil schließlich gibt Ergebnisse aus der Schlafforschung und praktische Hilfe bei Schlafstörungen weiter.

Durch die praktischen Beispiele und hilfreichen Anleitungen ermutigt das Buch zu einem ganzheitlichen Christsein und zu einer verantwortungsbewußten Lebensführung. Es stellt für Protestanten allgemein und besonders für den Pietismus eine positive Herausforderung dar.

Gerdi Stoll

Der nun schon bald zwei Jahre auf dem Markt angebotene erste Band einer fortzuführenden Reihe stellt die vom Verfasser begründete Konzeption der Biblisch-therapeutischen Seelsorge dar, die in den vergangenen Monaten manches Aufsehen erregt hat. Wird hier doch erstmals im evangelikalischen Bereich offen und bewußt Bibel und Psychotherapie in einen Zusammenhang gebracht, ohne - so der Anspruch - vom evangelikalischen Bibelverständnis Abstriche zu machen. Ausdrücklich wird in den am Ende des Buches abgedruckten Richtlinien der "Deutschen Gesellschaft für Biblisch-therapeutische Seelsorge" formuliert: "Biblisch-therapeutische Seelsorge ist der in Jesus Christus offenbaren "Sorge Gottes um den Menschen" gemäß dem normativen Zeugnis der Heiligen Schrift und den Bekenntnissen der Reformation verpflichtet ... Ausgangspunkt und Ziel ist der Mensch, der aus der Gnade Gottes in Jesus Christus kraft des Heiligen Geists zum ewigen Leben wiedergeboren ist..."

Das Neue an der vorgestellten Konzeption ist nicht die Integration einzelner psychologischer und psychotherapeutischer Einsichten und Verfahrensweisen in die Seelsorge. Dies haben andere schon ähnlich vertreten. Das Neue ist die am Anspruch der empirischen Humanwissenschaften gemessene Zusammenschau unterschiedlichster, ja gegensätzlicher Therapieansätze unter dem Vorzeichen der Angemessenheit gegenüber dem Ratsuchenden und seinen Umständen, die voll und ganz ernst genommen werden sollen. Die damit vertretene Methodenpluralität läßt sich sogar mathematisch auf die Formel bringen: $M = f(S,R,U)$. D.h. die Methode (M) ist abhängig, eine Funktion (f) von den Faktoren Seelsorger (S), Ratsuchender (R) und Umstände (U).

Von diesem Ansatz her ist es in der Biblisch-therapeutischen Seelsorge möglich, sowohl die traditionellerweise unter Seelsorge verstandenen Vorgehensweisen einzuschließen als auch die in drei Hauptrichtungen dargestellten Ansätze der modernen Psychotherapie. Daraus ergeben sich in der Zusammenschau die sechs Formen der Biblisch-therapeutischen Seelsorge: Seelsorge als Trösten (parakletisch), Seelsorge als Ermahnen (nuthetisch), Seelsorge im Lösen und Binden (Beichte, Absolution, Exorzismus), Seelsorge als Einleiten eines Lernprozesses (in Anlehnung an die Ansätze der Verhaltenstherapie und Kognitiven The-

rapie), Seelsorge als Einleiten eines Selbsterkenntnisprozesses (in Anlehnung an die Gesprächspsychotherapie) und Seelsorge als Bewältigen der Vergangenheit und Gestalten der Zukunft (in Anlehnung an tiefenpsychologische Ansätze).

Die aufgenommenen psychotherapeutischen Ansätze stellen in diesem Konzept keinen Fremdkörper dar. Das Interessante ist, daß einzelne Grundlinien dieser Ansätze auch in der Bibel zu finden sind, freilich ohne die entsprechende Nomenklatur. Dieterich ist der nicht unbegründeten Meinung, daß die den psychotherapeutischen Ansätzen zugrunde liegenden Ausgangspunkte, die empirische Grundlage, unabhängig von dem sie interpretierenden ideologischen Überbau sind und sich entsprechend in ein biblisch-theologisches Gesamtbild integrieren lassen. Diese Gesamtschau nimmt die erfahrbare Welt als die Seite der Schöpfung Gottes ernst, die dem Menschen nach dem Sündenfall zugänglich ist. Damit ist zugleich die Selbstbegrenzung dieses Seelsorgeverständnisses bezeichnet. Der Schwerpunkt der Biblisch-therapeutischen Seelsorge liegt nicht zuerst auf der Glaubensdimension, obwohl diese voll integriert ist. Vielmehr geht es - so programmatisch angegeben - um seelsorgerliche Hilfe und Begleitung von psychisch gestörten und kranken Christen, also zuerst um eine diakonische Dimension. Diesem Ansatz liegt die Erfahrung zugrunde, daß psychische Störungen sich einem Glaubensgespräch blockierend in den Weg stellen können. Wo sie behoben werden, ist der Betroffene auch wieder freier auf den Glauben ansprechbar. Dies heißt nun nicht, daß Glaubensfragen in der Begleitung psychisch Kranker ausgeschlossen werden. Sie haben im Gegenteil gerade auch dort ihren Platz. Doch wird die Glaubensdimension im einfühlsamen und wertschätzenden Eingehen auf den Betroffenen ganz diesem angemessen eingebracht. Ein Depressiver z.B. könnte durch den sonst im Glaubensgespräch üblichen Appell erst recht verstört werden. So findet sich ein großer Vorteil dieses Ansatzes allein schon darin, für die vielfältigen Belastungen und Störungen, mit denen sich viele Menschen heute plagen, ein ganz neues Verständnis zu wecken und zu einem offenen und angstfreien Zugang zu ermutigen. Die Praxiserfahrung im seelsorgerlichen Umgang mit Depressiven und angstgeplagten Menschen stellt auch den Hintergrund dar, auf dem zunächst die Praxis und dann auch die Konzeption der Biblisch-therapeutischen Seelsorge erwachsen ist.

Das Buch gliedert sich in zwei Kapitel. Das erste beschreibt die theologischen Hintergründe der BTS-Konzeption am Beispiel des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, das allegorisch, auf die mo-

derne Situation der psychisch Kranken bezogen, ausgelegt wird. Anhand der Beobachtungen am Gleichnis werden zugleich Schlußfolgerungen spezieller und allgemeiner Art für die Praxis und die Haltung der Seelsorge und des Seelsorgers gezogen.

Der zweite Teil führt dann das skizzierte Konzept der BTS aus und nimmt zugleich die Fragen auf, die besonders von evangelikaler Seite daran gestellt werden. Nüchtern wird festgestellt, daß auch Christen vor psychischen Krankheiten nicht geschützt sind, ja, "daß sie Depressionen, Neurosen und Psychosen haben dürfen" (S. 48) und im entsprechenden Fall auf die Hilfe eines Therapeuten angewiesen sind. Genau an diesem Punkt wird nun die BTS aktuell. "Ein Therapeut, der die biblischen Zusammenhänge des Patienten nicht versteht und einordnen kann (der z.B. Begriffe wie Sünde, Schuld, Vergebung und Wiedergeburt nicht kennt und deshalb im Sinne seiner psychologischen Außenschau manche Zustände gläubiger Christen als "ekklesiogen-neurotisch" definieren muß, der zudem wenig von den durch biblische Leitlinien bedingten häuslichen und familiären Verhältnissen weiß, bzw. die Strukturen der Gemeinden und christlichen Jugendkreise nicht kennt), kann einem derartig kranken Menschen kaum helfen. Gläubige Christen ... müssen deshalb auch von gläubigen Therapeuten bzw. biblisch-therapeutischen Seelsorgern behandelt werden" (S. 48f).

Ein letzter wichtiger Aspekt, zu dem der Verfasser Stellung nimmt, ist die Person des Seelsorgers selbst. Hier betont er die Aufgabe der Seelsorge am Seelsorger und die Notwendigkeit der Selbsterkenntnis vor Gott.

Das Buch versteht es, fachmännische Einsichten von psychotherapeutischer Seite mit geistlich begründeten biblischen Einsichten zu verknüpfen. Nicht alle Fragen, die daran zu stellen sind, werden beantwortet, können es in einer so knappen und vor allem für die Hand des Laien gedachten Darstellung auch nicht. Insbesondere der detaillierte Nachweis, wie sich psychotherapeutische Methoden von ihrem ideologischen Überbau lösen lassen, wird von manchem Leser vermißt werden. Hier bleiben die weiteren Bände in der begonnenen Reihe abzuwarten. Der von seiten der Pastoralpsychologie immer wieder gegenüber der Seelsorge bei Evangelikalen erhobene Vorwurf des Dogmatizismus und der Verteufelung von Psychologie trifft auf dieses Konzept jedenfalls nicht zu. Und man kann ihm umgekehrt auch nicht vorwerfen, kritiklos und unter Hintanstellung biblischer Anliegen Psychotherapie zu betreiben.

Es handelt sich tatsächlich um einen neuen Ansatz, der ernst zu nehmen und mit Interesse weiter zu verfolgen sein wird.

Claus-Dieter Stoll

Annette Dörr. *Religiosität und Depression: Eine empirisch-psychologische Untersuchung*. Weinheim: Deutscher Studien Verlag, 1987. 141 S.

Die empirische Religionspsychologie spielt bisher in Deutschland, verglichen mit den zunehmenden Forschungen in den USA, noch eine geringe Rolle. So ist es beachtenswert, daß sich Frau Dörr mit einer wissenschaftlichen Arbeit in dieses schwierige, aber sehr interessante Grenzgebiet wagt.

Die Autorin nimmt zunächst eine Abgrenzung der Begriffe Religiosität und Depression vor. Zur derzeitigen Forschungslage, die in ihren Ergebnissen äußerst divergent ist, gibt Frau Dörr eine gute Übersicht und setzt sich mit der Methodik und den Ergebnissen kritisch auseinander, ebenso wie mit den unterschiedlichen Interpretationsansätzen. Sie formuliert darauf aufbauend eigene Hypothesen, die anhand einer statistischen Auswertung von entsprechend erstellten Fragebögen be- oder widerlegt werden.

Es wird versucht, neben einer allgemeinen religiösen Einstellung auch die Bedeutung der Religiosität für das Leben zu erfassen. Dabei unterscheidet Frau Dörr zwischen einer intrinsischen und extrinsischen Orientierung. Die intrinsische Religiosität bezieht sich auf die innere Betroffenheit und Integration aller Lebensbereiche des Glaubenden, während die extrinsische Religiosität eine stärkere Orientierung an äußeren Formen und Normen bedeutet.

Frau Dörr konnte mit ihrer Arbeit zeigen, daß nicht nur ein einfacher linearer Zusammenhang zwischen Religiosität und Depressivität besteht, z.B. in dem Sinne, daß religiöse Menschen depressiver und depressive Menschen religiöser sind. Ein Ergebnis ihrer Untersuchung ist, daß Probanden mit einem mittleren Ausmaß an religiöser Orientierung deutlich depressiver sind als nicht-religiöse oder sehr religiöse Probanden. Eine konsequente religiöse Einstellung, sei es pro oder contra, geht mit einem höheren Ausmaß an psychischem Wohlbefinden einher, wobei trotzdem die sehr Religiösen weniger depressiv sind als die Nichtreligiösen und eine stärkere intrinsische Orientierung haben. Das Maß der Krankheitsverleugnung ist in dieser Gruppe am stärksten, stellt jedoch, mit einer entsprechenden Korrektur, die oben genannten Ergebnisse

nicht in Frage. Bei den depressivsten Probanden überwiegt eine extrinsische Orientierung, das heißt, ein persönlicher Glaubensvollzug fehlt. Ein weiteres Ergebnis der Untersuchung ist, daß die emotionale Komponente religiöser Erfahrung und die Passivität des Gottesbildes mit zunehmender Depressivität abnehmen.

Zur Beurteilung, ob diese Ergebnisse kausaler Art sind, wäre eine Verlaufsanalyse hilfreich, worauf die Autorin selbst hinweist. Sie erörtert auch weitere Forschungsmöglichkeiten, die ein Gespräch zwischen der Theologie und Psychologie fruchtbarer machen könnten. Eine Voraussetzung, um diese wissenschaftliche Arbeit zu verstehen, ist jedoch eine gute Kenntnis psychologischer und statistischer Fachbegriffe und die Freude an der Auseinandersetzung mit wissenschaftlich-empirischen Fragestellungen.

Andrea Schwalb

Horst Hirschler. *biblisch predigen*. 2. Aufl. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1988. 592 S. DM 36,--.

Rechtzeitig zu seiner Wahl als Bischof der Hannover'schen Landeskirche hat der ehemalige Direktor des Predigerseminars Loccum, Horst Hirschler, 1988 eine Predigtlehre erscheinen lassen, die trotz ihres Umfangs in kurzer Zeit zwei Auflagen erlebte. Hirschler möchte mit seinem Buch dazu beitragen, daß Prediger "gute Predigten halten, das heißt, sie sollten Bibeltexte so auslegen, daß man etwas davon hat" (S. 15). Daß in der Predigt Bibeltexte auszulegen sind, und zwar so, daß sie sich dem Hörer als Hilfe zum Leben erschließen, ist - wie schon der Titel sagt - für das Buch ein Programm. Zwar kann sich Hirschler auch eine textlose Predigt vorstellen, die 'Christum treibet' und damit legitim wird, ja, er kann sogar sehen, daß der Prediger (von der 'Mitte der Schrift' her) gegen manche Texte der Bibel predigen müßte (S. 41), aber als Normalfall wird - gegen andere homiletische Praktiken - Predigt als lebensnahe Auslegung eines Bibeltextes vertreten. Und doch erscheint diese Bindung an den Bibeltext aufgrund der Bibelhaltung des Autors eine nurmehr relative: "Die schriftlich vorliegenden Texte, die ich mit verobjektivierenden wissenschaftlichen Mitteln analysieren kann, sind nicht Gottes Wort" (S. 37). Erst im Kontext gegenwärtiger Gotteserfahrung wird mir der Text zu Gottes Wort (ebd.). Aber warum dann überhaupt der Text? Antwort: Weil sich in den Bibeltexten zeugnishaft eine "unglaubliche Erfahrungsbreite" von Glaubenserlebnissen niedergeschlagen hat - und dieses Er-

fahrungszeugnis der Vergangenheit soll nun zum "Umschlagplatz der Erkenntnis", zum Katalysator für die eigene Gotteserfahrung, zur Hilfe für die gegenwärtige Glaubenserfahrung werden. Dazu ist gründliche Schriftexegese und zugleich gründliche 'Wirklichkeitsexegese' nötig - sowie die Beziehung dieser beiden Horizonte aufeinander in der Predigt. Bei alledem bleibt die Haltung Hirschlers zur Bibel ambivalent: Nachdrücklich kann er eine "möglichst eindruckliche Bibelauslegung" als Kernstück und Basis der Predigt empfehlen gegenüber der Versuchung, die Predigt als Forum für die Proklamation politischer Meinungen zu mißbrauchen (S. 381f). Andererseits will er sich aber auch "nicht einfach dem jeweiligen Text ausliefern", sondern lediglich "mit Hilfe des Textes in eigener theologischer Verantwortung" predigen (S. 294).

In einem ersten Teil reflektiert Hirschler über die Notwendigkeit biblischer Predigt (S. 11-60), kommt dann auf den Erfahrungsbezug biblischer Predigt (S. 61-348), den Gemeindebezug biblischer Predigt (S. 349-528) und die Gestaltung biblischer Predigt (S. 529-581). Er schreibt in einem gut lesbaren Stil, der manchmal an einen lebhaften Redestil erinnert, aber auch geschliffene Formulierungen kennt. Ausführlich wird anhand eigener Predigten die Praxis reflektiert und der homiletische Ansatz exemplifiziert. Weshalb der Autor bei seiner Einführung ins Bischofsamt ausgerechnet die Geschichte vom Seewandel (Mt 14,22-33) gewählt und diese (zum Ärger der evangelikalischen Öffentlichkeit) in entmythologisierender Weise interpretiert hat, wird bei der Lektüre des Buches verständlich: denn die Beschäftigung mit dieser Wundergeschichte durchzieht das gesamte Buch. Insgesamt hat sich die Lesbarkeit und Praxisbezogenheit des Inhalts allerdings in einem fast 600seitigem Umfang niedergeschlagen. Daß der Preis dennoch in einem akzeptablen Rahmen blieb, ist umso mehr zu begrüßen.

Helge Stadelmann

Hans Kasdorf, Klaus W. Müller (Hrsg.). *Bilanz und Plan: Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend*. Festschrift für George W. Peters zu seinem achtzigsten Geburtstag. Evangelische Missionslehre. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1988. 504 S.

Die 1988 etwas verspätet erschienene Festschrift zum 80. Geburtstag (1987) des mennonitischen Missionswissenschaftlers George W. Peters wurde durch seinen Tod im Dezember 1988 zugleich so etwas wie ein Vermächtnis. Peters brachte nach Jahrzehnten als Professor für Mis-

sionswissenschaft an evangelikalen Hochschulen in den USA seinen 'ersten' Ruhestand vorwiegend in der BRD zu, wo er sich vor allem in der Gründung und Leitung der heutigen Freien Hochschule für Mission der AEM einsetzte und dadurch eine akademische Missiologie in evangelikalen Kreisen im deutschsprachigen Bereich erst richtig heimisch machte. Zum 80. Geburtstag kehrte Peters in den 'zweiten' Ruhestand in die USA zurück, wo ihm nur noch eine kurze Zeit vergönnt war.

Die Festschrift sammelt Beiträge von Kollegen und Schülern aus der früheren Lehrtätigkeit von Peters in den USA sowie von Schülern, Freunden und Professoren für Missionswissenschaft aus der Zeit der Tätigkeit in Deutschland. Die meisten der 23 Autoren zählen sich zum evangelikalen Bereich, doch fehlen vereinzelt andere Stimmen nicht (z.B. H.W. Gensichen, H. Bürkle), da sich Peters auch außerhalb des evangelikalen Bereiches wissenschaftliche Freunde gesammelt hatte. Alle Beiträge sind in Englisch oder Deutsch abgefaßt, wobei jeweils eine Zusammenfassung in der anderen Sprache folgt, eine enorme Leistung der Herausgeber, die überhaupt den Band mit Zitaten von Peters, Register etc. gut aufbereitet haben. Die Beiträge sind von sehr unterschiedlichem Charakter und reichen in ihrer Qualität von Andachten und Bibelarbeiten (z.B. P. Johnstone, Gezielte Fürbitte als Missions-Strategie) und Missionsaufrufen über Beiträge ohne Apparat (z.B. Klaus Hoppenworth, Die Erlösungsangebote der Weltreligionen) hin zu wissenschaftlichen Beiträgen (z.B. Klaus Fiedler, Der deutsche Beitrag zu den Interdenominationellen Missionen), von denen jedoch nur wenige wirklich Neues bieten. Hier hätte man sich eine einheitlichere Richtlinie für die Beiträge gewünscht, was allerdings im evangelikalen Bereich leider immer noch auf Schwierigkeiten stößt. Eine Festschrift ist eigentlich nicht der Ort für vierseitige Statements und Miszellen. Bisweilen hat man das Empfinden, daß es nur noch darum ging, einen bestimmten Namen auch noch aufzunehmen. Es wäre sicher gerade im Sinne von Peters gewesen, wenn die evangelikalen Autoren sich mehr, als hier geschehen, mit wissenschaftlichen Beiträgen zu Wort gemeldet hätten. Bei dieser Gelegenheit sei auch gleich eine Anmerkung zum Titel gestattet. Die unter sechs großen Überschriften (z.B. "Theologie", "Geschichte") dargebotenen Aufsätze umfassen eine sehr große Spannweite an Themen. Doch keiner der Beiträge zieht "Bilanz" - geschweige denn kritische Bilanz - und nur der letzte Beitrag zur Großstadtmission spricht die "Mission an der Schwelle zum Dritten Jahrtausend" an.

Doch in einer solch umfangreichen Festschrift bleibt genügend Lesenswertes, etwa aus der Sicht eines Ethikers der Beitrag von Klaus Bockmühl, "Heiligung und Mission", aus der Sicht des Alten Testaments der Aufsatz von Erich Scheurer über die Depotenzierung der Götter durch Jahwe, der Forschungsbericht von Klaus Müller über "Elenktik, Gewissen im Kontext", um nur einige Beispiele zu nennen. Diese Beiträge lassen die Anschaffung geraten erscheinen.

Der einzige Beitrag, der neben den Anmerkungen des Herausgebers Hans Kasdorf zur Geschichte der Missionswissenschaft die Mission in die Geschichte zurückverfolgt, ist der bereits erwähnte Beitrag von Klaus Fiedler über den deutschen Beitrag zu den interdenominationellen Missionsgesellschaften. Doch gerade dieser historische Beitrag könnte für die deutschsprachige Kontroverse einen Weg in die Zukunft weisen. Die interdenominationellen Glaubensmissionen, die alle, wie Fiedler aufzeigt, mehr oder weniger auf Hudson Taylor zurückgehen, der vom Methodismus, von der Brüderbewegung und von dem deutschen China-missionar Karl Gützlaff geprägt war, haben ihre eigene theologische Struktur, die nicht nur in gemeinsamen Lehren, etwa in einer von der Brüderbewegung herkommenden Eschatologie, sondern auch im Verzicht auf lehrmäßige Festlegungen, die das Interdenominationelle erst ermöglichten, zum Ausdruck kommen.

Wer Fiedlers Ausführungen liest, gewinnt den Eindruck, daß die Spannungen zwischen den klassischen Missionen und den Glaubensmissionen nicht erst seit dem Auseinanderbrechen des Deutschen Missionstages bestehen, sondern tiefere Wurzeln haben. Ausgehend vom Beitrag Fiedlers könnte ein fruchtbares Gespräch in Gang kommen. Es geht heute nicht einfach um die Frage ökumenisch = bibelkritisch oder evangelikal = bibeltreu, da das, was dann meist unter evangelikal verstanden wird, nur ein kleiner Ausschnitt dessen ist, was mit einer sog. 'bibeltreuen' Position vertreten werden kann. Immerhin war auch Gustav Warneck gegen Glaubensmissionen eingestellt, ohne dabei als Vertreter einer weitgehenden Kritik an der Bibel aufzutreten. Und viele presbyterianische a- und postmillennialistisch ausgerichtete Kirchen und Missionsgesellschaften in den USA, um nur ein Beispiel zu nennen, zählen sich bis heute nicht zum evangelikalen Lager, obwohl doch im Schoß ihrer bis heute festgehaltenen Theologie die moderne Mission entstanden ist (J. Edwards, W. Carey, R. Anderson u.a.). Denn der Postmillennialismus, der die frühen Väter der Mission ebenso inspirierte wie die Väter des Pietismus (z.B. P.J. Spener), gilt heute eben nicht mehr als evange-

likal. Vielleicht ergeben weitere angekündigte Veröffentlichungen von Fiedler eine breitere Ausgangsbasis für solch ein Gespräch.

Thomas Schirmacher

Samuel Pfeifer. *Die Schwachen tragen: Moderne Psychiatrie und biblische Seelsorge*. Basel, Gießen: Brunnen 1988. 216 S. DM 24,--.

Ein Buch, das es verdient, in die Reihe seelsorgerlicher Klassiker aufgenommen zu werden. Lange schon ist auf dem Buchmarkt nichts Vergleichbares mehr erschienen, das es verstanden hätte, die Brücke zwischen Gemeindeseelsorge und Psychiatrie in so verständlicher, anschaulicher und didaktisch geschickt aufgebaut, zugleich sachlich differenzierender Weise zu schlagen.

Pfeifer versteht es, einfühlsam auf die Fragen einzugehen, die von vielen Christen (und auch Nichtchristen) gegenüber einer durch die Darstellung in den Medien in Verruf geratenen Psychiatrie erhoben werden. Das Buch hat das Verdienst, Vorurteile abzubauen, den Angehörigen von betroffenen psychisch Kranken Mut zu machen, sie zu einem sachgemäßen und zugleich personalen Umgang mit den Erkrankten anzuleiten, jedem seelsorgerlich engagierten Christen Hilfestellung zur seelsorgerlichen Begleitung psychisch Kranker zu leisten und insgesamt zu einem neuen Verständnis von Psychiatrie und Psychotherapie in der Seelsorge beizutragen.

Pfeifers integratives Gesamtkonzept ähnelt dem der Biblisch-therapeutischen Seelsorge, kommt jedoch ganz von der psychiatrischen Praxis her. Im Zusammenhang der Frage nach der Entstehung psychischer Störungen stellt er sein Modell einer komplementären "ganzheitlichen Hilfe für psychisch Kranke" dar, das das seelsorgerliche Anliegen voll integriert (Kap. 4 u. 12). So finden sich auf der einen Seite (vereinfacht dargestellt) die drei wichtigsten Faktoren (oder Lebensbereiche), die das Auftreten einer psychischen Störung begünstigen: Reaktion (Fühlen-Denken, Wollen-Handeln) - Umwelt (Kindheit, Familie, belastende Erlebnisse, schwere Umstände, Streß) - Anlage (Erbanlage, Temperament, Hirn-Biochemie, körperliche Gebrechen). Diese Faktoren findet er in den neutestamentlichen Begriffen von Wandel (Eph 4,22) und Gesinnung (Rö 8,6) - Trübsal (2. Kor 6,4), Anfechtung (1. Petr 1,6), Last (Gal 6,2), Versuchung (1. Kor 10,13) - Schwachheit (1. Kor 12,9) wieder (hier wäre es nun interessant, weiter theologisch nachzuforschen, wie weit diese empirische Relation angemessen erscheint). Entsprechend

diesen drei Faktoren ist nun auf der anderen Seite die Therapie dreigeteilt in: Gespräch (Zuwendung, Anteilnahme, Verständnis, Wegweisung, Trost, Ermutigung, Unterweisung) - Praktische Hilfe (Besuchen, Entlasten, Aktivieren, Hilfe zur Selbständigkeit) - Medikamentöse Behandlung (Neureleptika, Antidepressiva, Tranquilizer). Damit wird zugleich deutlich, daß es vor allem im Bereich des Gesprächs zu Überschneidungen mit der Seelsorge kommt, sicher auch, wo Seelsorge weiter gefaßt verstanden wird, auf dem Gebiet praktischer Hilfe. Die medikamentöse Behandlung dagegen gehört ausschließlich in den ärztlichen Tätigkeits- und Verantwortungsbereich.

Für letztere vermag Pfeifer eine Reihe plausibler Argumente ins Feld zu führen, die der weit verbreiteten Reserviertheit gegenüber einer Behandlung mit Psychopharmaka etwas den Wind aus den Segeln zu nehmen versteht. Allerdings sagt Pfeifer nichts über praktischen Mißbrauch, der mit medikamentöser Behandlung immer wieder zu erleben ist, wonach sich manche Psychiater, weil sie zeitlich (und vielleicht auch sachlich) überfordert sind, mit der Verschreibung von Medikamenten eher Ruhe zu verschaffen scheinen als dem Patienten qualifiziert und eben nach dem Pfeiferschen Modell ganzheitlich komplementär zu helfen (solche Kritik muß sich der Autor freilich schon aus Gründen der Standesehre untersagen). Dagegen vermag er deutlich zu machen, daß die medikamentöse Behandlung bei vielen Erscheinungsformen psychischer Erkrankungen notwendig ist und eben nur vom Fachmann auf die individuelle Erfordernis abgestimmt werden kann. Die jüngeren Erkenntnisse in der Hirn-Biochemie und Neurophysiologie (Transmittersubstanzen), die diese Anschauung unterstützen, sind ernst zu nehmen.

Von diesem komplementären Modell her ergeben sich Konsequenzen für das Verständnis von Seelsorge: Einmal kann Seelsorge nicht den Anspruch erheben, allein für alle seelischen Probleme zuständig zu sein. Entsprechend dem neutestamentlichen Leib-Modell der Gemeinde Jesu ist sie auf die Ergänzung durch andere Dienste (z.B. Diakonie, Sozialarbeit, Medizin) angewiesen. Alle diese Dienste sind umgekehrt wiederum voneinander abhängig und darin einander zugeordnet wie die Teilorgane im Gesamtorganismus. Zum andern übt Seelsorge in der ganzheitlichen Hilfe eine Funktion aus, die - von ihrer inhaltlichen Füllung und Bestimmung abgesehen - genauso auch von einem psychotherapeutischen oder ärztlichen Gespräch wahrgenommen werden kann. Was Seelsorge letztlich ist, hängt damit eben nicht zuerst von ihrer Form (also auch nicht von den Vorgehensweisen) ab, sondern von ihrem Inhalt und ihrer

Zielsetzung. Hier haben Christen Entscheidendes beizutragen - gerade auch, wie Pfeifer erkennen läßt, der christliche Arzt.

Die hilfreichen Möglichkeiten psychiatrischer Hilfe aus ärztlich-seel-sorgerlicher Sicht stellt Pfeifer im zweiten Hauptteil am Beispiel verschiedener neurotischer und psychotischer Störungen dar (Angst, Zwang, Hysterie; Depression; Schizophrenie). Im ersten Hauptteil beschäftigt er sich ausführlicher mit der Verhältnisbestimmung von Seelsorge, Psychotherapie und Psychiatrie, mit der Frage nach dem Menschenbild und den biologischen Hintergründen. Im dritten Hauptteil schließlich kommt die zentrale Frage nach dem Glauben, seinen Chancen und seiner Tragfähigkeit im Zusammenhang psychischer Erkrankungen zum Tragen. In nüchterner, biblisch-theologisch mit dem Hinweis auf die Gefallenheit der Schöpfung begründeter Form werden die Möglichkeiten des Glaubens aufgezeigt, ohne Illusionen zu fördern. Gerade eine unrealistische (die Aussagen der Bibel mißverstehende, weil sie für das eigene Vorverständnis in Anspruch nehmende) Überbetonung der Glaubenskräfte als Wunder in Entgegensetzung zu den (komplementären) ärztlichen und sozialen Hilfestellungen programmiere den Mißerfolg oft vor: "Diese Haltung birgt in sich die Gefahr, Gott in ein Schema zu pressen, das trotz aller christlicher Rhetorik näher zum weltlichen Erfolgsdenken liegt als bei dem, was die Bibel über Gottes Absicht mit dem schwachen, leidenden Menschen aussagt" (S. 182). Der Glaube erlaube es vielmehr, auch zu seinen Grenzen Ja zu sagen. "Die Bibel zeigt eine Hoffnung auf, die über die Hilflosigkeit des irdischen Daseins hinaus den Menschen Mut gibt, das schier Untragbare täglich neu zu tragen" (S. 188). Für solche Worte aus der Feder eines Arztes, Chefarztes der Psychiatrischen Klinik "Sonnenhalde" in Riehen bei Basel, kann man nur danken und sie weiterempfehlen.

Claus-Dieter Stoll

Walter Rebell. *Psychologisches Grundwissen für Theologen: Ein Handbuch*. München: Chr. Kaiser, 1988. 285 S.

"Für meinen Dienst in der Gemeinde hätte ich doch wenigstens noch 4 Semester Psychologiestudium gebraucht...", so sagte es mir ein Kollege. Rebells Buch ist dafür mit Sicherheit kein Ersatz. Aber es hält durchweg, was der Autor verspricht: "Hier wird erstmals ein speziell auf theologische Bedürfnisse zugeschnittener Grundkurs in Psychologie angeboten" (11).

Präzise markiert Rebell das Grundproblem zwischen "Nicht-Psychologen" und Psychologie: Die Ineinssetzung von Psychologie und Psychoanalyse. Hierin macht auch theologische Literatur keine Ausnahme, wie seine Beispiele zeigen. Das insgesamt sehr übersichtlich gestaltete Buch räumt mit diesem Vorurteil gegenüber der Psychologie gründlich auf. Im ganzen wird deutlich, daß Psychoanalyse nur einen Aspekt moderner Psychologie darstellt. Die Faszination der Psychologie oder aber die ängstliche Distanz zu ihr in den Augen gerade auch vieler Theologen wird schon durch die Definition wissenschaftlicher Psychologie entzaubert: Psychologie ist "die Wissenschaft vom Verhalten, dem Erleben und der (rückbezüglichen) Erfahrung aus beiden" (nach D. Krech/R.S. Crutchfield u.a., 1985).

Der erste Teil des Buches stellt eine Art psychologisches Kompendium dar. Rebell bietet eine hilfreiche Einführung in die Psychologie als Wissenschaft. Ebenso macht er den Studiengang und die Methoden dieses Faches transparent. Die folgenden Kapitel stellen die großen Teilgebiete der Psychologie dar (wie z.B. Allgemeine Psychologie, Entwicklungspsychologie, Persönlichkeitspsychologie, usw.). Der zweite Teil des Handbuches bietet Themen an, die sich auf die Praxis des Theologen beziehen und die Lektüre bis zum Schluß spannend macht. Hier nun lauten die Kapitelüberschriften: "Religionspsychologie", "Pastoralpsychologie", "Sozialpsychologie im kirchlichen Bereich", "Psychologische Bibelauslegung", "Psychologie der Predigt". Wer die über viele Jahre geführte Grundsatzdebatte zum Thema "Psychologie contra Seelsorge" verfolgt hat und eher zum contra neigt, dem mag es bereits bei der Themenstellung dieser Kapitel schaudern. Psychologie oder Psychotherapie wurden zwar häufig für psychisch schwer kranke Menschen bejaht, aber aus dem Bereich der Gemeindefarbeit strikt verbannt. Zu negativ schienen die Erfahrungen zu sein. Es ist das hohe Verdienst von Rebell, durch sein Buch zu einer versachlichten und nüchternen Betrachtungsweise und Diskussion zu führen. Er läßt es sich nicht nehmen, den Psychologie-Gläubigen ebenso entschieden zu widerstehen, wie jenen, die aus Unwissenheit jede Art von Psychologie verdammen. Hierzu zählt seine Gabe, die gegensätzlichen Standpunkte differenziert zur Sprache zu bringen, an der Praxis zu überprüfen und das für den Dienst des Theologen Wesentliche und Hilfreiche in den Vordergrund zu stellen. So zeigt allein auch schon die Widmung des Buches für die jung verstorbene Ehefrau des Autors die Grenze, an der sich (pseudo-)wissenschaftliche Verstiegtheit oder psychologische

Machbarkeit genauso bewähren müssen wie eine unbarmherzige nominalistische, den Nächsten oft kaum wahrnehmende Weltdeutung. Dieses Abklopfen der verschiedenen psychologisch-seelsorgerlichen Konzepte führt ihn zuweilen zu sehr verblüffenden Resümees. So urteilt er beim Streit zwischen der Pastoralpsychologie und der kerygmatischen Seelsorge nach E. Thurneysen, dessen Schülerin D. Hoch aufnehmend: Er "ging in der Praxis ... offenbar kaum anders vor als ein heutiger Pastoralpsychologe! Man darf seine Position nicht nur aus seinen Büchern herauslesen, man muß auch Erfahrungsberichte von Leuten heranziehen, die bei ihm in der Seelsorge waren" (175). Und zu dem Ansatz von J. Adams stellt er den anderen evangelikalischen Entwurf von G. Collins. Evangelikal ist eben nicht gleich psychologiefeindlich (186). Und selbst bei J. Adams bejaht Rebell dessen Grundansatz: Sünde oder Glaube, Ungehorsam oder Gehorsam, falsch oder richtig, Christus oder Belial! "Die Psychologie neigt ... zu einem monistischen Denken, in dem seelische Gegenkräfte miteinander ins Lot gebracht werden, ... bis der Mensch eine Einheit ist. Daß etwas 'Sünde' genannt wird und aus dem Menschen ausgeschieden werden muß, paßt nur schwer ins System" (186). Und weiter heißt es: Adams Position ist "eine bleibende peinliche Anfrage, ob man noch 'bei der Sache ist', eine Anfrage, der sich eine verantwortungsbewußt betriebene Pastoralpsychologie nicht leichtfertig entziehen darf" (187). Ebenso konstruktiv und an der Praxis orientiert handelt Rebell den "status confessionis" Gruppendynamik ab (200ff) und macht die Diskussion für die praktische Gemeindegemeinschaft fruchtbar.

Rebell zeichnet sich als profunder Kenner der psychologischen Szene aus, was sich in der souveränen und klaren Darstellung der verschiedenen Sachverhalte spiegelt. Weiter sind seine hilfreichen Literaturverweise einschließlich der angehängten Bibliographie positiv zu erwähnen. Kritisch anzumerken wären aus meiner Sicht u.a. folgende Punkte: Zuweilen könnten gründlichere wissenschaftstheoretische oder theologische Diskussionen weitere Argumente auf dem eingeschlagenen Weg liefern (z.B. 131f). So wäre auch bei einer nächsten Auflage des Buches die Erweiterung der Darstellung klassischer psychologischer Schulen um wenigstens 2 Seiten wünschenswert. Bei der Diagnostik und der Psychopathologie (114f) könnte auch die Darstellung des DSM III hilfreich sein, weil es gerade einer Festschreibung des Patienten als "Neurotiker" etc. entgegenwirken will. Auch ist es schade, daß Rebell den Ansatz der Biblisch-therapeutischen Seelsorge - vielleicht aus Unkenntnis - nicht zur Darstellung gebracht hat. Hierbei handelt es sich

nämlich v.a. im Blick auf das therapeutisch-seelsorgerliche Vorgehen um eine gewisse modifizierte und konstruktive Weiterführung des von Rebell beschrittenen Weges.

Rebell hat seinen Beitrag geleistet. Nun liegt es an den Profis der Gemeinden, ob sie das Wagnis eingehen wollen, sich und ihre Gemeinde besser kennen zu lernen.

Wilfried Veeseer

Theo Sorg. *Christus vertrauen - Gemeinde erneuern: Beiträge zum missionarischen Gemeindeaufbau in der Volkskirche*. Stuttgart: Calwer Verlag, 1987. 119 S.

Schon 1977 hatte Theo Sorg mit seiner Schrift "Wie wird die Kirche neu" ein umfassendes Programm für eine missionarische Erneuerung der Volkskirche vorgelegt. Der 1987 erschienene Aufsatzband ist nun "der Versuch einer Fortschreibung" dieses Programms in eine volksskirchliche Situation hinein, deren Problematik sich in den verstrichenen zehn Jahren weiter verschärft hat.

Die ersten beiden Beiträge gelten nochmals programmatischen Überlegungen. Einer Untersuchung neutestamentlicher Bilder für Gemeinde folgen eine grundlegende Ermutigung zu missionarischer Gemeindegearbeit und eine Einführung in die wichtigsten Konzepte des Gemeindeaufbaus, die in den letzten Jahren in verschiedensten Flügeln der Kirche entwickelt worden sind. Die Konkretionen, die Sorg nun vorschlägt, sind keinem der vorgestellten Konzepte vollständig verpflichtet und stellen auch insgesamt keine grundstürzende Erneuerung der Gemeindestrukturen dar. Es geht Sorg vielmehr um eine geistliche Erneuerung vorhandener volksskirchlicher Strukturen. Nicht methodische, sondern theologische Entscheidungen sind die Grundlage. Die wichtigste Frage ist die, ob sich Pfarrer und Mitarbeiter "mit allen Gaben und Kräften ... durch Wachen und Beten, durch Zeugnis und Dienst" in das Werk des Heiligen Geistes in dieser Welt hineinnehmen lassen (S. 43).

Der besondere Vorzug dieser Aufsatzsammlung ist nun aber, daß Sorg dieses theologische Programm exemplarisch konkretisiert, und zwar gerade in einigen besonders schwierigen Feldern und Fragestellungen volksskirchlicher Wirklichkeit.

Die Großstädte mit ihrer weithin zerfallenen kirchlichen Tradition sind für den missionarischen Gemeindeaufbau eine besondere Herausforderung. Sorg möchte dem verbreiteten "Jona-Komplex" (Henri Och-

senbein) keinen Raum geben. Die "Angst vor Ninive" darf an der Erfüllung des Auftrags zu missionarischer Offensive, seelsorgerlicher Zuwendung und diakonischer Hilfestellung (S. 48) nicht hindern. Neben bekannteren Anregungen (Hauskreise, Krabbelgruppen, persönliche Besuchsdienste usw.) findet sich z.B. die Idee einer "Ecke der Stille" und täglicher Kurzgottesdienste zu Hauptgeschäftszeiten in den Citykirchen und auch der City-Mission in den Fußgängerzonen. Besonders der Einsatz auf dem Gebiet sozialer und menschlicher Nöte - auch im Bereich öffentlicher Verantwortung - eröffnet missionarische Chancen in der Großstadt.

Zwei Aufsätze befassen sich mit dem sonntäglichen Gemeindegottesdienst, dessen Mangelerscheinungen (fehlendes Gemeinschaftserlebnis, Kluft zwischen Text und Situation) ja hinreichend bekannt sind. Da auch viele Versuche liturgischer Neuerungen eher Negatives bewirkt haben, sucht Sorg einen Weg "zwischen Erneuern und Bewahren", zwischen "Kontinuität und Spontaneität". Besondere Bedeutung mißt er einer "elementaren Verkündigung" (S. 67f) bei, "die die elementaren Aussagen der biblischen Botschaft mit den elementaren Fragen des Menschen in eine hilfreiche Beziehung zu bringen versucht". Entsprechend sollte auch das gottesdienstliche Beten schriftgemäß und zeitgemäß zugleich sein. Sorg empfiehlt sowohl die sprachliche Überarbeitung agendarischer wie auch die behutsame Formulierung neuer Gebete. Auch das freie Gebet stellt eine Möglichkeit dar, wenn seinem Mißbrauch durch die Beachtung der klassischen inhaltlichen Strukturen (z.B. bei der Kollekte: Anrede - Situation - Sündenbekenntnis - Dank - Bitte - christologische oder trinitarische Conclusio) gewehrt wird. Auch einige Grundsätze für die sprachliche Form des Gebets werden aufgestellt (S. 82).

Ein weiterer Aufsatz zur hochsensiblen Frage der Kindertaufe kann als Muster dafür gelten, wie Sorg unter Bejahung der vorhandenen kirchlichen Strukturen eine theologisch-geistliche Durchdringung von der Heiligen Schrift her versucht, so daß am Ende auch die Kindertaufe nicht nur verantwortbar bleibt, sondern sogar als eine Gelegenheit für eine missionarische Volkskirche wahrgenommen wird. Hierzu bedarf es freilich einer Erweiterung des sakramentalen Vollzugs durch begleitende seelsorgerliche Bemühungen des Pfarrers und seiner Gemeinde sowie einer Glauben weckenden Verkündigung für Getaufte, weil Taufe und Glaube untrennbar zusammengehören.

Insgesamt ein mutmachendes, vielfältig anregendes Buch für jeden, der innerhalb einer schwieriger werdenden Situation in der Volkskirche den Missionsauftrag Jesu Christi erfüllen möchte.

Johannes M. Rau

Dieter Velten (Hrsg.). *Glauben - Lehren - Erziehung: Pädagogen und Pädagogische Konzepte im Pietismus*. Gießen/Basel: Brunnen und Dillenburg: Gnadauer, 1988. 188 S.

"Wir brauchen wieder eine Pädagogik, deren Ausgangspunkt, Zielsetzung und Handlungsweisen eindeutig sind und dadurch eine Orientierung des jungen Menschen ermöglichen."

Unter dieser Zielsetzung werden im vorliegenden Buch, das wie eine Reihe anderer anlässlich des 100jährigen Jubiläums des Gnadauer Verbandes erschienen ist, Pädagogen des Pietismus unter die Lupe genommen, inwieweit sie in der gegenwärtigen Erziehungssituation Anstöße geben können.

Verschiedene Autoren, vorwiegend bekannte Pädagogen aus dem Raum des heutigen Pietismus, stellen jeweils die pädagogischen Konzepte einzelner Epochen und besonders einzelner herausragender Persönlichkeiten des historischen Pietismus dar: Gottfried Schröter über "Die Pädagogik von der Reformation bis zum Pietismus"; Dieter Velten über Francke; Gudrun Köhne über Zinzendorf; Otto Schaudé über Flatlich; Wolfgang Link über Christian Heinrich Zeller; Karl Ebinger über die Kullen-Familie; Rudolf Weth über Andreas Brähm; Martin Kuhn über Rektor Dietrich und Dieter Velten über "Schwerpunkte pietistischer Pädagogik und ihre Bedeutung für die Gegenwart".

Abgesehen von den unterschiedlichen Zeit- und Gesellschaftsverhältnissen verband diese Erziehergestalten das geistliche Fundament ihres Auftrags:

- Sie standen als "erlöste Sünder" in einer lebendigen Beziehung zu Jesus Christus.
- Bibel und Gebet begleitete ihren Alltag.
- Sie wollten nicht nur reden, sondern auch leben, was ihnen von Gottes Wort her wichtig wurde.
- Ihr Menschenbild war an der Bibel orientiert und nahm den Menschen in seiner Erlösungsbedürftigkeit und Errettungsmöglichkeit ernst.

- In ihrem Erziehungsverhalten war eine innige Liebe zum Kind spürbar.
- Sie erkannten unbedingte Notwendigkeit zur Bewahrung und Förderung der Familiengemeinschaft.
- Fernab aller Weltflucht, setzten sie sich kritisch mit ihrer Zeit auseinander und versuchten als Christen, auf sozialem, geistigem und geistlichem Gebiet den jungen Menschen zu verstehen und ihn in seiner Not zur Lebensbewältigung anzuleiten.
- Für ihren Erziehungsauftrag waren nicht so sehr Veröffentlichungen und pädagogische Konzepte maßgebend, als vielmehr ihr Leben aus dem Glauben.

Luther trägt mit der Reformation zur Aufwertung des einfachen Christen bei. Im Bildungswesen korrigiert er den Mißbrauch einer falsch verstandenen Freiheit und hebt die Bedeutung der Sprache hervor, in der Gott sich den Menschen kundtut.

In der Zeit zwischen Reformation und Pietismus haben weitere Pädagogen und Theologen in der Auseinandersetzung mit dem Humanismus ihren Glauben sehr ernst genommen (vorgestellt werden Zwingli, Calvin, Melanchthon, Bugenhagen, Neander, Trozendorf, Ratke, Comenius). Manche vertraten sogar die Meinung, daß der Glaube lehrbar sei.

Francke als Vertreter des Pietismus stellte dem Geist der Aufklärung ein biblisch realistisches Menschenbild gegenüber. Er setzte sich praktisch für das soziale Elend der Jugend nach dem 30jährigen Krieg ein. Er entdeckte die Kindheit als eigenständige Lebensphase und betonte das sie bewahrende Element in der Erziehung.

Im Barock waren Kinder noch als kleine Erwachsene behandelt worden. Demgegenüber wertete auch *Zinzendorf* die Entwicklungsphase der Kindheit auf. Kindern sollte die Kinderfreude erhalten bleiben. Ihnen wollte er Jesus lieb machen.

Die pädagogische Haltung von *Flattich* trug das Motto: "Fröhlichkeit und Frömmigkeit müssen in der Jugend beieinander sein."

Durch die Innere Mission wirkte *Zeller* den sozialen Mißständen seiner Zeit entgegen. Dem Gedankengut der Französischen Revolution setzte er "die Herzensbildung der Jugend durch das Evangelium" gegenüber.

Die *Kullen-Familie* prägte in ihrer Lehrtätigkeit viele Generationen unter dem Motto: "Wir suchen Bürger für den Himmel und brauchbare Mitglieder der menschlichen Gesellschaft zu bilden."

Andreas Bräm übte Kritik an der christlichen Verkündigung seiner Zeit: "Wenn die Theologen 'das Volk liebten', dann wäre auch ihre Schriftauslegung volksnaher und wortgetreuer."

Dem Schul- und Gemeinschaftsmann *Christian Dietrich* ging es um die Bedeutung des prägenden Einflusses gläubiger Lehrer auf ihre Schüler. "Bekehren können wir unsere Kinder nicht, aber an ihrer Bekehrung hindern können wir sie."

Aus der Darstellung der einzelnen Pädagogen und pädagogischen Konzepte des Pietismus ergeben sich Anfragen an die heutige Situation, die dazu helfen, den pädagogischen Auftrag in Schule, Gemeinde und Familie konkret und mutig an der Bibel orientiert zu gestalten:

- Welches *Menschenbild* liegt unserer Erziehungsarbeit zugrunde?
- Welche *Sprache* wird im Unterricht/in der Verkündigung gesprochen? Die junge Generation soll biblische Aussagen in ihrer Lebensgestaltung lernen.
- Wie weit wird die Möglichkeit wahrgenommen, ein *Übermaß an Eindrücken* von den Kindern fernzuhalten, so daß ein angemessener Schutzraum erhalten bleibt?
- Wie weit werden die Kinder zu einem verantwortlichen *Umgang mit der "Freiheit der Kinder Gottes"* angeleitet?
- Ist den Eltern und Erziehern das *Wort Gottes* so *lieb* geworden, daß die Kinder davon angesteckt werden?
- Wie weit findet in der Erziehung eine *fröhliche Lebenshaltung* Raum, die aus dem Befreitsein durch Christus kommt?
- Wie weit bekommen die Jugendlichen die *Ewigkeitsdimension* des Glaubens mit, daß der Sinn des Lebens über das irdische Leben hinausgeht?
- Wie weit wird ein biblisch begründetes Verständnis von elterlicher und göttlicher Autorität ernstgenommen, für das behutsame Einsicht zu wecken gesucht wird, ohne einem sensiblen und ängstlichen Kind das "Rückgrat zu brechen"?

Die aufgenommenen Aufsätze heben die bedenkenswerten Anstöße aus der pietistischen Pädagogik hervor und vermitteln sie dem Leser zur Ermutigung. Die vergangenen Epochen und Gestalten sind den Fragen, mit denen wir heute zu kämpfen haben, keineswegs so fern, daß man das Buch nicht allemal mit Gewinn lesen würde.

Gerdi Stoll

Anlässlich des 40jährigen Bestehens der Augustana-Hochschule Neuen-dettelsau verfaßten deren Dozenten eine Sammlung verschiedenster Beiträge um das in letzter Zeit wieder neu entdeckte Thema Spiritualität. Die verschiedenen Aufsätze sollen mit dazu beitragen, daß die "Spiritualität des modernen Menschen nicht unversehens einer freischwebenden Religiosität oder neuer Esoterik, wie etwa der New-Age-Bewegung..." überlassen wird (S. 7). Sie wollen deshalb bewußt evangelische und christus-zentrierte Spiritualität artikulieren, die sich um Gottesdienst, Gebet, Sakramente und die christliche Caritas dreht. Manche der dargebotenen Beiträge haben dann allerdings nur sehr entfernt die gegenwärtige christliche Spiritualität zum Thema: So die Erwägungen von Jutta Hausmann zu 1Chr 16,8-36 unter dem Titel "Gottesdienst als Gotteslob" (S. 83-92), die als bleibende Aussage des Textes festhalten, "...daß im Loben zwar primär das gepriesene Gegenüber im Vordergrund steht, dennoch aber immer auch der Lobende selber durch das Vollziehen des Lobes hineingenommen wird in das heilvolle, gepriesene Geschehen, und sei es dadurch, daß Hoffnung und Vertrauen in die Zukunft frei werden..." (S. 90). Leider unterläßt es die Verfasserin, diese Erkenntnis für das Nachdenken über gegenwärtige Spiritualität fruchtbar zu machen, sei es im Blick auf die aufrichtende und mutmachende Wirkung des Gotteslobes auf den Beter, oder im Blick auf die an vielen Orten neu aufgebrochene Bewegung von Lob- und Anbetungsgottesdiensten besonders unter Jugendlichen und ihrer Bedeutung für die gegenwärtige Spiritualität.

Auch der im übrigen sehr aufschlußreiche und interessante Aufsatz von Wolfgang Stegemann: "Nächstenliebe oder Barmherzigkeit, Überlegungen zum ethischen und soziologischen Ort der Nächstenliebe" (S. 59-82), hat nur entfernten Bezug zur Spiritualität, es sei denn, man faßt den Begriff Spiritualität so weit, daß damit auch noch das ganze Feld der Ethik mit umgriffen wird. Als Ergebnis seiner Untersuchung stellt er fest, daß sich das biblische Gebot der Nächstenliebe "...auf den Bereich des solidarischen Verhaltens unter gesellschaftlichen Gleichen (gegebenenfalls auch unter Reichen) auf Gegenseitigkeit hin..." bezieht (S. 77). Das Verständnis von Nächstenliebe als barmherziges Verhalten gegenüber Notleidenden und als Almosenethik trifft demnach nicht ihre neutestamentliche Intention.

Die übrigen Beiträge bleiben enger an dem vorgegebenen Gesamtthema: Von Helmut Dietzfelbinger und Matthias Weiß erfährt man näheres über das geistliche Leben an der Augustana-Hochschule in Neuen-dettelsau, insbesondere unter Berücksichtigung von charakteristischen Unterschieden zwischen Frömmigkeit bei Theologiestudenten und Spätberufenen (S. 141-154). Allerdings drängt sich dann doch gelegentlich die Frage auf, ob es dabei wirklich immer um evangelische Spiritualität geht, wenn z.B. die Form der Andacht als "Erzählgemeinschaft" (S. 149) sehr positiv herausgestellt wird, bei der von einer erzählten Begebenheit aus dem Leben dessen, der die Andacht hält, ausgegangen wird.

Ähnliche Fragen melden sich auch bei Richard Riess: Die Weisheit der Bilder (S. 123-140), der zunächst auf den Bildgehalt vieler biblischer Worte hinweist. Wenn dann aber zustimmend E. Cardenal zitiert wird, - "Die ganze Natur ist voller Stimmen... alle Stimmen der Natur sind Gebet... Und die Natur ist auch voller Symbole, die zu uns von Gott sprechen. Die ganze Schöpfung ist die Schönschrift Gottes..." (S. 139), - bleibt offen, ob denn hier wirklich der Anspruch des Buches eingelöst wird, die neue Spiritualität nicht dem New-Age zu überlassen.

Unter den übrigen Beiträgen sei noch besonders der von Joachim Track erwähnt ("Versöhnte und versöhnende Frömmigkeit. Überlegungen zu Eigenart und Gestalt evangelischer Frömmigkeit in unserer Zeit". S. 9-36), der nach einem etymologischen, theologiegeschichtlichen und phänomenologischen Abriß zum Begriff Frömmigkeit versucht, Grundlinien einer zeitgemäßen evangelischen Frömmigkeit zu entwickeln. Er bestimmt sie als versöhnende Frömmigkeit, die aus der Versöhnung Gottes und in der Versöhnung Gottes lebt, den Menschen mit sich selbst versöhnt und ihn befähigt, sich mit anderen zu versöhnen (S. 28f). Dabei ist für ihn Frömmigkeit in erster Linie die Konkretion der Gottesliebe in Meditation, Gebet, Betrachtung und Bekenntnis, und umfaßt erst in zweiter Hinsicht die Werke der Nächstenliebe, die er Konsequenz der Gottesliebe nennt.

Martin Hirschmüller

Peter Zimmerling (Hrsg.). *Beichte - Ermutigung zum Neuanfang*. Moers: Brendow, 1988. 124 S.

Die von Peter Zimmerling zusammengetragene Aufsatzsammlung zu Aspekten der Beichte steht neben manchen anderen Versuchen, die Relevanz der seelsorgerlichen Beichte für heutiges Christsein zu unter-

streichen. Das Horst-Klaus Hofmann zum 60. Geburtstag gewidmete Buch zeichnet sich durch die Vielfalt der Autoren und die daraus resultierende Buntheit der Beiträge aus. Die Thematik geht wohl auch auf die Tatsache zurück, daß der Jubilar Gründer der Offensive Junger Christen war, die "von ihrer Entstehung her eine Beicht- und Bußbewegung" (8) ist.

Es ist lobenswert, daß den Lesern die Beichte als Lebensäußerung christlichen Glaubens schmackhaft gemacht wird; das zieht sich durch alle Abschnitte. Diese Einheit verdankt sich nicht zuletzt der gelungenen thematischen Anordnung der Aufsätze. Hier sind auch die praktischen Anleitungen zur Beichte besonders hervorzuheben (Beichtsiegel nach Matth 5 [15ff] und den Zehn Geboten [118ff], sowie eine "Ordnung der Einzelbeichte - eine Anleitung für den Seelsorger" [122ff]).

Allerdings sind die einzelnen Beiträge thematisch (und z.T. auch qualitativ) sehr verschieden. Ohne den Beitrag von Werner Jentsch, "Beichte im Vollzug - Überlegungen aus der Sicht der Jugendseelsorge" (67-95), würde der Zusammenstellung ganz Wesentliches fehlen. In großer Klarheit und in aller Knappheit leuchtet der Verfasser die verschiedenen Aspekte der Beichte aus. Hier spiegelt sich die jahrzehntelange seelsorgerliche Erfahrung und wissenschaftliche Beschäftigung mit der Jugendseelsorge des Autors wider. So ist auch der seelsorgerliche Ton in dem Aufsatz von Hartmut Barend, "Evangelische Beichte - Befreiung zum Leben" (28-35), erfreulich.

Die geschichtlichen Beiträge von Peter Zimmerling, "Die iro-schottische Kirche und ihre Beichtpraxis - Die Anfänge der Beichte im Abendland" (40-54), und Wolfgang Breithaupt, "August Hermann Franckes Bemühungen um die Erneuerung der Beichtpraxis im Rahmen seiner Gemeindereform" (55-65), lassen ahnen, unter welchem Druck aufgrund des Zwangs zur Beichte jahrhundertlang Christen standen und durch kirchliche Amtsträger gegängelt wurden. Eine gewisse Befreiung brachte wohl v.a. der Pietismus.

Desweiteren finden sich folgende Beiträge: Ein persönliches Zeugnis zum Thema Beichte von Hans Steinacker, dem Verleger des Büchleins. Danach eine wohl mehr zufällige Zusammenstellung verschiedener Stimmen zum Thema "Freude der Buße, Beichten - ein altes Heilmittel der Seelsorge neu entdecken" (19-27) von Maria Kaißling. Ob der Rat des "russischen Pilgers" jedoch hilfreich ist, Sünden nicht mit den Nebenumständen zu nennen, "sondern ... sie nur allgemein" zu bekennen, "damit man durch allzu genaue Beschreibung derselben weder sich

selber noch den Beichtvater in Versuchung führt" (25f), ist zu fragen. Da würde ich es gerade aus seelsorgerlicher Sicht eher mit Irmela Hofmann, "Beichte und Versöhnung in der Ehe-Seelsorge" (96-108), halten, wenn sie schreibt: "...darauf sollte ein Seelsorger in der Beichte achten, daß Sünde konkret beim Namen genannt und nicht um sie herumgeredet wird" (102). Semantisch interessierte Leser kommen in dem kurzen Beitrag von Friso Melzer, "Das deutsche Wort Beichte" (37-39), auf ihre Kosten.

Für einen Schaden halte ich die Aufnahme des Aufsatzes von Hans Rohrbach, "Die Beichte im Rahmen okkultur Belastungen" (109-117), nicht des Themas wegen, sondern wegen der Argumentation. Sie gründet in einer offensichtlichen (menschlichen) Lehre vom Okkultismus und führt den Verfasser zu gewagten und seelsorgerlich gefährlichen Spekulationen und Widersprüchlichkeiten. Es ist wohl ein inzwischen modern gewordenes esoterisches (Geheim-[?])Wissen, das der Autor von E. Kremer "empfangen" (115) hat und ihn dazu bewegt, folgende Sätze zu schreiben: "Eine okkulte Belastung kann bei Menschen entstehen, die passiv oder geringfügig aktiv an okkulten Praktiken teilgenommen haben oder hatten. Auch Verwünschungen oder Verfluchungen durch andere Menschen, die ihnen schaden wollen, können dazu beitragen. Schließlich können sie auch auf dem Wege einer geistlichen Vererbung - über das unsichtbare - von Vorfahren oder auf dem Wege geschlechtlicher Kontakte durch die Partner und deren Vorfahren übertragen werden" (111). Nach diesen Kriterien müßte wohl auch Paulus als okkult belastet gelten, hat er doch in aller Freiheit Fleisch gegessen, das zuvor in heidnischen Tempeln dämonischen Gottheiten und Götzen geopfert wurde! Wie soll das Bekennen der okkulten Belastung und der ausgeübten Praktiken (111) möglich sein, wenn der Betroffene von den Verwünschungen gegen ihn vielleicht nicht einmal etwas ahnt? Aber bestimmt gibt es auch darauf eine Antwort... Ich empfehle dem Leser zu diesem Beitrag von Hans Rohrbach noch folgendes zu Rate zu ziehen: Paulus in Kol 2,16-23 und die Auslegung Adolf Schlatters in seinen Erläuterungen zur Stelle und "Seelsorge und Okkultismus" von Michael Dieterich (in: Biblische Grenzfragen im Bereich der "Neuen Spiritualität", Neuhausen 1986, 26-45).

Insgesamt scheinen mir trotz der Vielfalt der Beiträge zum Thema Beichte - außer bei Werner Jentsch und z.T. auch bei Irmela Hofmann - zwei Dinge zu wenig berücksichtigt zu sein: a) Beichte ist nur ein Aspekt des Beichtgesprächs und das wiederum kann nur eine von mehreren

Seelsorgeformen sein (Trösten, Ermahnen, Umdenken und Umlernen, Selbsterkenntnis, usw.). b) Die Grenze der Beichte. Es sollte immer auch das im Spiel sein, was G. Condrau so formuliert: "Mancher erhofft sich vom Seelsorger Trost, Hilfe und Erlösung, ohne daß er sich selbst als ganzer Mensch in Frage stellen muß... Es ist einfacher, einen wohl definierbaren Sündenfall, einen Verstoß gegen das Gesetz Gottes oder der Kirche zu bekennen, als sich mit der viel quälenderen, unbestimmten, existentiellen Schuldhaftigkeit auseinanderzusetzen" (Das Problem der Schuld in der Psychotherapie, in: J. Bommer/G. Condrau: Schuld und Sühne, Zürich 1970, 55-78, 76f).

Wilfried Veesper

Jörg Kniffka (Hrsg.). *Martyria: Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Beyerhaus am 1. 2. 1989*. R. Brockhaus Verlag: Wuppertal, 1989. 272 S. DM 29,80.

Als Professor für Missionswissenschaft in Tübingen, als Mitarbeiter und Präsident des Theologischen Konvents der Bekennenden Gemeinschaften, als Mitverfasser vieler deutscher und internationaler Erklärungen und in zahllosen Ämtern hat Peter Beyerhaus, dem die vorliegende FS gewidmet ist, nun schon über 25 Jahre für gesunde Unruhe gesorgt, in den Kirchen ebenso wie unter den Evangelikalen. Den meisten wird er durch seinen unermüdlichen Kampf gegen den neueren Kurs des Ökumenischen Rates der Kirchen bekannt sein, demgegenüber er das Zeugnis, eben die "Martyria", vom stellvertretenden Versöhnungsoffer Jesu Christi als Mittelpunkt von Kirche und Mission festhalten wollte. Es ist daher verständlich, daß die 34 Beiträge der FS weniger wissenschaftlichen Zwecken dienen (mit der Ausnahme von zwei missionsgeschichtlichen Beiträgen von Lutz E. von Padberg über Gregor den Großen und Otto Sakrausky über den Reformator der Slowenen Primus Truber), wozu die einzelnen Beiträge auch zu kurz wären (durchschnittlich ca. 7 S.). Ein weitgestreuter Freundes- und Schülerkreis des Jubilars bringt hier in vielfältigen Beiträgen seine Verbundenheit mit dem Geehrten zum Ausdruck, wobei die meisten Autoren den einen oder anderen Aspekt des Wirkens von Peter Beyerhaus unterstreichen. Die Beiträge werden unter den großen Überschriften "Persönliches", "Missionswissenschaftliches" und "Apologetisches" zusammengestellt. Dazu kommen eine Kurzbiographie und eine Bibliographie. Die ungeheure Spannbreite der Autoren macht es schwer, das Buch zusammenfassend

zu besprechen. Vielleicht schätzt man das Buch richtig ein, wenn man es zunächst einmal als eine Anthologie jüngerer und älterer evangelikaler, landeskirchlicher Theologen und Theologinnen mit Rang und Namen versteht, wie sie in solcher Fülle selten zu finden ist: Affeld, Findeisen, Hille, Betz, Maier, Hauschildt, Melzer, Heubach, Neuer, Beck, Scheffbuch, Künneht, Motschmann, Huntemann, Riesner und manche mehr. Dazu treten einige nichtevangelikale (z.B. Moritzen) und einige wenige freikirchliche und katholische Autoren, die zeigen, daß der theologische Freundeskreis von Beyerhaus weit über den evangelikalischen Bereich hinausgeht. Kritisch ist vielleicht anzumerken, daß man trotz einer solchen Bandbreite von Beiträgen manche Themen aus dem Wirken des Jubilars vermißt. So fehlen Beiträge zur Ekklesiologie und zur Kirchenpolitik, zur Hermeneutik und zum kritischen Umgang mit der Bibel. Daß die für Beyerhaus so typische Kritik an dem Zustand der Kirchen und der Mission weitgehend fehlt, dürfte dagegen wohl eher im Anlaß des Buches begründet sein. Ein Satz aus dem persönlichen Zeugnis von Burkhard Affeld faßt vielleicht die Stoßrichtung der meisten Beiträge zusammen: "Demut im Denken, ohne das Denken aufzugeben, ist die einzige Möglichkeit, die Vernunft in der Theologie nicht zur Hure werden zu lassen" (S. 15).

Thomas Schirrmacher

Barbara Büchner. *Das Institut*. Neuhausen: Hänssler, 1988. 620 S. DM 29,80.

Der Kriminalroman als Gattungsform der religiösen Literatur - dafür stehen so berühmte Namen wie Dorothy L. Sayers oder G.K. Chesterton. Oft lassen sich hier Gut und Böse als Wertepolaritäten noch festlegen und in den direkten Auswirkungen auf die menschliche Existenz darstellen. In diese Tradition des religiösen Kriminalromans, so vermutet es der Leser nach der Lektüre der ersten Sätze, scheint sich auch die österreichische Autorin Barbara Büchner mit ihrem Roman *Das Institut* einreihen zu wollen: "Glauben Sie, daß Willard die Wahrheit gesagt hat?" Ein nahezu klassischer Beginn eines Kriminalromans.

Das Geschehen des Buches nimmt zunächst auch seinen gewohnten kriminalistischen Gang: mit mehreren Morden und mit einer Kriminalassistentin namens Sophie Anderland als Heldin, die auf eigene Faust gegen ihren verdächtigen Kollegen Willard ermittelt.

Doch schon bald wandelt sich der erste Leseindruck. Was als harmloser Krimi begann, entwickelt sich zu einem mit Horrorelementen angereicherter Thriller, der empfindliche Gemüter sicherlich mehr als eine schlaflose Nacht kosten wird. Sophie Anderland gerät bei ihren Ermittlungen gemeinsam mit ihrem Chef Brandner und dem mysteriösen Evangelisten Vernon auf die Spuren eines Instituts, in dem recht eigenartige Experimente an der Tagesordnung sind. Alle Beteiligten erleben Dinge, die sie nie für möglich gehalten hätten.

Die Autorin vermeidet traditionelle Darstellungsklischees und führt damit immer wieder den Leser geschickt in die Irre. So kommt es im Text nicht zum in der christlichen Literatur hinreichend bekannten Bruch des Handlungsablaufes nach der Bekehrung einer der Hauptfiguren; auch der Evangelist Vernon gerät nicht zum Sprachrohr für dogmatische christliche Inhalte.

Neben den dunklen Machenschaften, denen die Kriminalassistentin Sophie Anderland auf die Spur kommt und neben den von der Autorin kunstvoll gezeichneten Schreckenbildern geben leider die im Text vorhandenen christlichen Elemente ein vergleichsweise schwaches Bild ab. In diesem Thriller, der die Konfrontation göttlicher und satanischer Mächte schildert, bleiben dem Leser nur wenig helle Lichtpunkte. Die

das Buch bestimmende düstere Gesamtatmosphäre soll nach Auskunft der Autorin in den nächsten beiden in Arbeit befindlichen Romanen einer positiveren Grundstimmung weichen.

Joan Bleicher

Franco Ferrucci. *Die Schöpfung. Das Leben Gottes von ihm selbst erzählt*. München: Hanser, 1988. 408 S. DM 39,80.

"Für lange Zeit vergesse ich, daß ich Gott bin. Das Gedächtnis ist nicht meine starke Seite, und ich muß ihm auf alle erdenkliche Weise nachhelfen." Einen ungewöhnlich vermenschlichten Gott hat Franco Ferrucci zum Erzähler seines neuen Romans gemacht. Ferruccis Gott legt auf seine Göttlichkeit wenig Wert und vergißt daher immer wieder, wer er eigentlich ist.

Bereits in der Schöpfungsgeschichte weist Ferrucci seinem fiktiven Gott Begrenzungen zu. Gott ist es nicht möglich, "das einmal Geschaffene wieder ungeschaffen zu machen". Auch entwickelt das Geschaffene eine von Gott nicht geahnte Eigendynamik, es kommt zum Prozeß der Evolution. Nach einer längeren Ausflugsreise durch den Weltraum erkennt Gott das haarige Wesen gar nicht wieder, das er einmal erschaffen hatte. Nun läuft es auf zwei Beinen und kann mit ihm reden.

Im Roman betätigt sich Gott vor allem als ständiger Beobachter der Geschichte seiner zweibeinigen Wesen. Dabei tritt er immer wieder in das Bewußtsein der Menschen ein, die ihn besonders interessieren und die uns als Größen ihrer Zeit bekannt sind: Philosophen, Religionsstifter, Schriftsteller, Wissenschaftler. Er begegnet als Gott aber auch Augustinus und wird von diesem in interessante Diskussionen verwickelt. Einem Einsiedler versucht Ferruccis Gott seine Botschaft zu vermitteln, "daß es den Teufel nicht gibt und daß Gott von den Menschen nicht will, daß sie fasten und sich der körperlichen Liebe enthalten, sondern daß sie dem Leben helfen, besser zu werden und aus dem langen Winter herauszukommen" (S. 252).

Mittels der göttlichen Teilhabe an der menschlichen Existenz in den unterschiedlichsten historischen Epochen entsteht für den Leser ein Überblick über die Geistesgeschichte des Menschen. Gegen Ende des Buches ähnelt dieser Überblick jedoch einer Treibjagd. Waren zur Zeit der Antike noch ausführliche Diskussionen über die Gottesbilder der griechischen Philosophen möglich, so bleiben für die einschneidenden Ereignisse des 20. Jahrhunderts, etwa den Zweiten Weltkrieg, nur weni-

ge, wenn auch eindruckliche Zeilen übrig. Schließlich verabschiedet sich Gott im Flugzeug von der Welt.

Ein vergeßlicher Gott, der mit den Menschen auch die Sexualität gemeinsam hat, Jesus als sein trinkender Sohn, der am Kreuz vor allem von Entzugserscheinungen geplagt wird: Ferrucci zeigt eine besondere Leidenschaft für blasphemische Darstellungen. Ob er mit dieser Darstellungsweise eines extrem vermenschlichten Gottes, der frei ist von jedem Machtanspruch, zu einem neuen Interesse der Menschen an Gott beitragen kann, bleibt mehr als fraglich. Daß solche Versuche scheitern, haben frühere literarische Blasphemien mehr als einmal bewiesen - man denke an Günter Harburgers *Jesus in Osaka* (1971) oder an die kontroverse Diskussion um die Verfilmung von Nikos Kazantzakis *Die letzte Versuchung* (1988/89).

Joan Bleicher

Oliver Kohler/Andreas Felger. *Eher mich selbst als dich vergessen Jerusalem*. Mappe mit drei losen Kunstdruckdoppelseiten, 20 x 30 cm. Alle Exemplare numeriert und signiert. Bad Camberg: Präsenz-Galerie 1988, DM 19,--.

Über die Zeit des Nationalsozialismus zu schreiben, ist eine Aufgabe, der auch Historiker und Politiker nicht immer gewachsen sind. Der Mut des Lyrikers, sich Themen jener Jahre zu stellen, ist umso beachtenswerter - auch wenn wir längst über jenes unsinnige Wort Theodor W. Adornos hinaus sind, daß man nach Auschwitz keine Gedichte mehr schreiben dürfe: Nicht zuletzt der jüdische Lyriker Paul Celan hatte mit seiner "Todesfuge" die eindrucksvollste Widerlegung geboten. Oliver Kohler legt hier drei Gedichte vor, die der Stadt Buttenhausen, ihrer 1938 zerstörten Synagoge und ihrem jüdischen Friedhof gewidmet sind: "Buttenhausen, Ekklesia und", "Buttenhausen, Jüdischer Friedhof" und "Buttenhausen, Mahnmal". Sie entstammen dem Zyklus "Lautertal", mit dem Kohler als christlicher Lyriker auch einer breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden war (Text in: C.P. Thiede, Hrsg., *Christlicher Glaube und Literatur, I*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag 1987, S. 41-44). In dieser Neuerscheinung sind sie nun jedoch in einen Kontext gestellt, der sie zu einem unvergeßlichen Erlebnis des Betrachtens, Nachdenkens und Betens macht: Jedem der Gedichte ist ein Aquarell von Andreas Felger beigegeben, der als Gestalter christlicher Themen seit Jahren weithin bekannt und geschätzt ist. Gedichte und Aquarelle gehen eine Einheit

ein, die staunen macht: So kann Lyrik zum "Bild", so kann Bildkunst zu Sprache werden.

In Buttenhausen, so beschreibt es das erste Gedicht, dessen Titel mit einem offenen "und" endet, standen einst Kirche und Synagoge in Nachbarschaft. Was diese Nachbarschaft bedeutete und vielleicht einmal wieder bedeuten kann, wird mit dieser Mappe der Präsenz-Galerie bewegend deutlich. Kohler spricht in einem Nachwort vom "Mahnmal der schuldig gebliebenen Nähe". Vom Mahnmal, das diese Mappe bietet, kann ein Blick in die Zukunft gehen.

C.P. Thiede

Carsten Peter Thiede (Hrsg.). *Christlicher Glaube und Literatur 2. Reinhold Schneider*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1988. 102 S. DM 18,80.

Fragt man Literaturkenner nach der christlichen Literatur unseres Jahrhunderts, wird meistens der Name Reinhold Schneider genannt. Sein Name ist auch immer dann zu hören, wenn es in Diskussionen um die Existenzberechtigung der christlichen Literatur geht. Seine Bücher aber werden nur noch von wenigen gelesen und im Literaturbetrieb kaum wahrgenommen.

Carsten Peter Thiede versucht mit dem in der Reihe "Christlicher Glaube und Literatur" erschienenen zweiten Band zu einem neuen Interesse am Werk Reinhold Schneiders beizutragen. Die Gliederung des Bandes unterstützt diese Bemühung. Zunächst berichten Prominente über ihre persönliche Begegnung mit dem Dichter und seinem Werk. Johannes Rau zieht nach der intensiven Auseinandersetzung mit Leben und Werk Reinhold Schneiders für sich folgendes Fazit: "Dem vielbändigen Werk dieses Mannes muß man heute und morgen nicht bis ins letzte Detail und in allen Gedankenführungen zustimmen, aber abgetan darf und soll es für niemanden sein, der die Fragen nach Sinn und Gott und Geschichte auch nur annähernd so ernst nimmt wie dieser von Verzweiflung und Schmerz erfüllte Dichter" (S. 12).

Der EKD-Ratsvorsitzende Bischof Martin Kruse sieht in "Las Casas vor Karl V." einen "Schlüssel zum Versagen und zur Aufgabe der Kirche im Blick auf Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und eine Bloßlegung der versklavenden Macht bestehender Verhältnisse" (S. 15).

Diese Äußerungen machen neugierig auf den zweiten Teil des Buches, der Untersuchungen zu einzelnen Aspekten des Werkes Reinhold Schneiders enthält. Pirmin Meier analysiert den Frieden als Grundmotiv

des Textes "Die silberne Ampel". Der Roman erzählt die Geschichte des portugiesischen Kronfeldherrn und Nationalhelden Nun' Alvarez Pereira, der in einer Zeit allgemeinen Verrates und Intrigantentums in der Schlacht von Aljubarrota (1385) sein Vaterland gegen den Zugriff des Erzfeindes Kastilien gerettet hat.

Reinhold Schneider selbst hat seinen Protagonisten wie folgt charakterisiert:

"...der Mann, der seinen König zur entscheidenden Schlacht zwingt; bei aller Sicherheit, was die Sendung angeht, und wohl gerade durch sie, ein Kind auf den grausigen Schlachtfeldern, an den Stätten des Lasters und der Korruption, ein Mann des Streites, der den Frieden im Herzen trägt; Feldherr, der seine Fahne niederlegt, sein Schwert aufhängt vor dem Altare, der den Armen die Suppe schöpft, die Alten im Hospital erfreut, die Kranken besucht, der zum unscheinbaren, kleinen gebückten Mönchlein wird auf den steilen Straßen und Treppen dieser Stadt; die vollkommene Einheit von Mission und Verzicht." (S. 41f)

Victor Hell beschreibt Reinhold Schneiders Überlegungen zum Tragischen, der Tragödie und dem Drama auch anhand persönlicher Äußerungen des Autors. Corneille kommt in Schneiders Ausführungen zur Tragödie eine Schlüsselrolle zu. Die dramatische Gestaltung des Todes sei auch bei Corneille Teil des Wesens der Tragödie. In der Nachkriegszeit setzte sich Schneider auch mit den Stücken von Jean Paul Sartre und Albert Camus auseinander.

Rolf Kühn gibt einen über die Behandlung von Einzelfragen hinausgehenden Überblick über die bisherige Reinhold-Schneider-Forschung und ihre unterschiedlichen Ansätze. Und nach soviel Seiten über ihn kommt schließlich auch der Dichter selbst mit seinem Text "Geschichten und Gewissen" aus dem Jahr 1950 zu Wort.

Die persönlichen und die theoretischen Abschnitte des Buches ergänzen sich zu einem Bild des Lebens und Werkes Reinhold Schneiders, dem eine nachhaltige Wirkung zu wünschen ist.

Joan Bleicher

Gisbert Kranz (Hrsg.). *inklings. Jahrbuch für Literatur und Ästhetik*. Lüdenscheid. Verlag H.-W. Stier, Band 6 (1987). 366 S. DM 78,-; Band 6 (1988). 265 S. DM 68,-.

Seit 1983 erscheint das Jahrbuch der Inklings-Gesellschaft, herausgegeben von dem Aachener Literaturwissenschaftler Gisbert Kranz in Zu-

sammenarbeit mit Hugo Dyserinck, Franz Pöggeler, Helmut Schrey, Gerd Wollandt, Elmar Schenkel und Hans Holländer. Bürgen schon die Namen der Mitherausgeber für einen weiten Horizont christlich-literarischer Analyse, so bestätigt jeder Band aufs Neue, daß hier regelmäßig wesentliche Beiträge zur christlichen Literaturwissenschaft vorgelegt werden. Der Name der Gesellschaft und ihres Jahrbuchs, übernommen von der Selbstbezeichnung jener Gruppe britischer Autoren um C.S. Lewis, J.R.R. Tolkien und Charles Williams, die im Oxford der Zeit vor und nach dem Zweiten Weltkrieg einen wirkungsvollen Zirkel bildeten, macht den Themenschwerpunkt deutlich: Im Vordergrund stehen die Personen und Werke dieses Kreises. So bietet etwa der Aachener Anglist Raimund B. Kern im Jahrbuch 5 (1987) den grundlegenden Beitrag "Die Fesselung des Lesers. Wie erzeugt Charles Williams in seinen Romanen Spannung?" (S. 237-254). Der Oxforder Anglist David Llewellyn Dodds legt im gleichen Band eine Forschungsneuheit vor: "*The Chapel of the Thorn*. An unknown dramatic poem by Charles Williams" (S. 133-153). Ähnliche Schwerpunkte setzt auch Jahrbuch 6 (1988); hervorgehoben seien hier der Aufsatz des jungen Literaturwissenschaftlers Christian Rendel, "C.S. Lewis und T.S. Eliot" (S. 55-63) und die Arbeit des Duisburger Anglisten Helmut Schrey, "G.K. Chesterton aus der Sicht eines deutschen Anglisten" (S. 129-140). Grundsätzlich enthalten alle deutschsprachigen Beiträge eine kurze englischsprachige Zusammenfassung; englische Aufsätze werden auf deutsch zusammengefaßt. Die Jahrbücher sind also auf internationale Rezeption und Kommunikation angelegt. Die Autoren stammen aus verschiedenen, auch außereuropäischen Ländern; der Reiz des Kennenlernens unbekannter Ansätze ist so gewährleistet. Hier spürt man die planende Hand von Gisbert Kranz, der als Autor mehrerer Standardwerke zur christlichen Weltliteratur einen umfassenden Überblick besitzt. Über den Kreis der "inklings" hinaus weisen die Miszellen und Informationen, die jedem Band reichlich beigegeben sind. Hier werden auch deutsche Autoren und ihre Werke behandelt und diskutiert. Besonders wertvoll sind ferner die sorgfältigen Besprechungen der internationalen christlichen Literatur und Literaturwissenschaft.

C.P. Thiede

Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern im Jahr 1988 (mit gelegentlichen Nachträgen aus 1987)

1. Biblische Exegese

a. Bücher:

Wolfgang Bittner, *Jesu Zeichen im Johannesevangelium*. Die Messias-Erkenntnis im Johannesevangelium vor ihrem jüdischen Hintergrund, WUNT 2/26, 334 S., Tübingen 1987

Helmut Burkhardt, *Die Inspiration heiliger Schriften bei Philo von Alexandrien*, TVG-Monographien, 265 S., Gießen 1988

Gerhard Maier, *Jakobusbrief*, Reihe Bibelkommentar Edition C, Bd. 23, Stuttgart-Neuhausen 1988

Rainer Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung*, WUNT II/7, 3. verm. Aufl., Tübingen 1988

b. Aufsätze u.ä.

Wolfgang Bittner, *Methodische Grundentscheide in der exegetischen Arbeit Adolf Schlatters am Beispiel seiner Schriften zum Johannesevangelium*, in: K. Bockmühl (Hg.), *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen 1988, S. 113-117

ders., *Artikel Apokryphen, Johannesbriefe, Johannesevangelium, Krankenheilung, Krankheit*, in: *Das Große Bibellexikon*, Bd. 1 und 2, Wuppertal - Gießen 1987/1988

Helmut Burkhardt, *Neutestamentliche Ethik als Entwicklungsgeschichte ethischer Ideen im Urchristentum. Zur ntl. Ethik von S. Schulz*, in: *ThBeitr* Jg 19/1988, S. 90-94

ders., *Der Naturrechtsgedanke im hellenistischen Judentum und im Neuen Testament*, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal 1988, S. 81-97

Sven Findeisen, *Die Waffen im geistigen Kampf (2. Kor 10,4f)*, in: *Ichthys*, Nr. 7, Nov. 1988, S. 20-26

Klaus Haacker, *Urchristliche Mission und kulturelle Identität. Beobachtungen zu Strategie und Homiletik des Apostels Paulus*, in: *ThBeitr Jg 19/1988*, S. 191-214

ders., *Vollmacht und Ohnmacht - Charisma und Kerygma. Bibelarbeit über Apg. 14,8-20*, in: *ThBeitr. Jg19/1988*, S. 317-324

Wilfried Haubeck, Art. *Himmelfahrt, Inwendiger Mensch, Jakobus, Lösegeld, Mittler*, in: *Das Große Bibellexikon*, Bd. 2, 1988

Gerhard Hörster, *Die eschatologische Ethik der Bergpredigt*, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, S. 99-114

Fritz Laubach, *Hoffnung des Volkes Gottes. Die Bedeutung der alttestamentlichen Prophetie für die Zukunftserwartung der neuteamentlichen Gemeinde am Beispiel von Sacharja 14*, in: *JET 2/1988*, S. 7-25

Helgo Lindner, *Spricht Gen 2,24 von der Ehe?* in: *ThBeitr Jg 19/1988*, S. 23-32

Gerhard Maier, *Das Kreuz als Erlösung vom alten Äon*, in: Lubahn/Rodenberg (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, Gießen 1988 ,S. 127-143

ders. Art. *Inspiration und Kanon (AT)* in: *Das Große Bibellexikon* Bd. 2, S. 616-618 und S. 756-760

ders., *L' esegesi dei miracoli neotestamentari nel corso degli ultimi due secoli*, in: *Nuovo Testamento e soprannaturale*, Studi di Teologia, 11, Nr. 21, S. 9-51

Otto Michel, *Bibelarbeiten zu Lukas 4, 16-30; Markus 8,27-9,1; 12,1-11; Philipper 3,2-21; Johannes 12,20-36; 18,33-38*, in: Lubahn/Rodenberg (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, Gießen 1988, S. 11-47

ders., *Bundesgeschichte und Heilsgeschichte. Bibelarbeiten*, in: E. Lubahn, *Heilsgeschichtliche Theologie und Verkündigung*, Stuttgart 1988, S. 133-155

Werner Neuer, *Art. Mann*, in: *Das Große Bibellexikon*, Bd. 2, Wuppertal 1988, S. 921f

Rainer Riesner, *Ausgrabungen in Bethsaida*, HIL 120/1 (1988) 12-14

ders., *Fragen um "Kana in Galiläa"*, BiKi 43/1988, 69-71

ders., *Geleitwort zu: F. Stuhlhofer, Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb*, Wuppertal 1988, S. 5-7

ders., *Kann ein uraltes Rätsel des vierten Evangeliums gelöst werden? Bethanien jenseits des Jordan*, in: *Entschluß* 43/1988, Heft 9-10, S. 34-36

ders., *Adolf Schlatter und die Geschichte der Judenchristen Jerusalems*, in: K. Bockmühl (Hg.), *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen 1988, S. 35-70

ders., *Das Alte Testament - die Bibel Jesu*, in: *Auftrag und Weg* 2/1988, S. 61-64

ders., *Überlegungen zum Amt im Neuen Testament und heute*, in: *Informationen der Ev. Sammlung in Württemberg*, Januar 1988, S. 9-15

ders., *Art. Haddad-Rimmon, Hakeldama, Halhul, Halle Salomos, Hammat, Hammon Hannaton, Harmagedon, Haroschet der Heiden, Hauran, Hauskirche, Helbon, Helkat, Hermon, Herodianer, Hinnom-Tal, Hippos, Hoba, Hukkuk, Idumäa, Ituräa, Jabne, Jaffa*,

Jericho, Jerusalem, Jokneam, Jokneam, Joppe, Jotba, Judäa, Junia(s), Justus, Jutta, Kabul, Kana, Kapernaum, Karta, Kartan, Kattat, Kedesch, Kenchreä, Kerem, Kerijot-Hezron, Kibzajim, Kidron, Kirjat Jearim, Kischjon, Kislot, Kitron, Kleopas, Kochaba, Königsgräber, Königsgrund, Korinth, Kreuz/Kreuzigung, Krippe, Krit, Kulon, Lakkum, Lod/Lydda, Lysanias, Machärus, Madon, Magdala, Manahen, Masada, Merom, Migdal-Eder, Migdal-El, Millo, Moza, Nain, Najoth, Nazareth, Nazareth-Inschrift, Nea, Neapolis, Obergemach, Ofel, Ölberg, in: Das Große Bibellexikon, Bd. 2, Wuppertal-Gießen 1988

Thomas Schirmacher, *Rein und unrein im 3. Buch Mose*, in: Querschnitte, 1/1988, 19f

ders., *Melchisedek in AT und NT*, Querschnitte 3/1988, 17f

ders., *Das neutestamentliche Verständnis des messianischen Königs und seines Reiches*, BuG 1988, 247-273

ders., *Zum Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus*, BuG 1988, 307-310

ders., *War Jesus Pharisäer?*, *Zur These von Rabbi Falk*, in: Querschnitte Heft 4/1988, 7ff

Eckhard Schnabel, *Das Johannesevangelium und die Frage der Historizität. Anmerkungen zur jüngsten Forschungslage*, in JET 2/1988, S. 49-84

Helge Stadelmann, *Grundanliegen einer bibeltreuen Auslegung, dargestellt anhand der Versuchungsgeschichte Jesu nach Matthäus*, in: JET 2/1988, S. 26-48

Claus-Dieter Stoll, *Partikularität und Universalität in der Ethik des Alten Testaments*, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal 1988, S. 67-80

2. Kirchengeschichte

a. Bücher

Helmuth Egelkraut, *Die Zukunftserwartung der pietistischen Väter*, TuD 53, Gießen 1987, 70 Seiten

Werner Neuer, *Adolf Schlatter*, R. Brockhaus Bildbiographien, Wuppertal 1988, 187 Seiten

b. Aufsätze u.ä.

Helmut Burkhardt, *Wiedergeburt und Bekehrung (in der Gemeinschaftsbewegung)*, in: K. Heimbucher (Hg.), *Dem Auftrag verpflichtet. Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung*, Gießen 1988, S. 237-259

ders., *Zehn Jahre Arbeitskreis für evangelikale Theologie. Ein Rechenschaftsbericht*, in: *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*, Jg. 2/1988, S. 103-111

Wilfried Haubeck, *Gemeindegründung: Glaubensbekenntnis und Verfassung. Ein Akt des Gewissens Bd. 2, Dokumente zur Frühgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*, Witten 1988, S. 111-136

Helgo Lindner, *Zur Geschichte der (Pfarrer-Gebets-) Bruderschaft*, in: *ThBeitr* Jg 19/1988, S. 287-311

Werner Neuer, *Das Verhältnis Adolf Schlatters zu Johann Tobias Beck*, in: *JET* 2/1988, S. 85-95

Lutz von Padberg, *Francis A. Schaeffer - ein moderner Apologet*, in: F.A. Schaeffer, *Die große Anpassung*, (hg. von St. Holthaus und L. v. Padberg), Aßlar 1988, S. 9-17

ders., *Schuld ist nie kollektiv, immer persönlich: 50 Jahre Reichskristallnacht*, in: *Anruf*, Jg 86/1988, S. 7-9

ders., *Die Geschichte der Theologieausbildung und ihre Auswirkung auf die Gemeinde*, in: *Fundierte Theologische Abhandlungen* Bd. 6, Wuppertal 1988, S. 7-32

Otto Rodenberg, *Die theologische Aufgabe und Verantwortung der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft. Ein Rückblick und eine Besinnung auf das "Charisma Theologie"*, in: *ThBeitr* Jg 19/1988, S. 312-317

Thomas Schirmacher, *Dorothea Trudel von Männedorf*, BuG 1988, 145-167

3. Systematische Theologie

a. Bücher

Helmut Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen. Bericht von der 5. Theologischen Studienkonferenz des AfeT 1987 in Tübingen*, Wuppertal 1988

Heinzpeter Hempelmann, *"Gott - ein Schriftsteller!" Johann Georg Hamann über die End-Äußerung Gottes ins Wort der Heiligen Schrift und ihre hermeneutischen Konsequenzen*, Wuppertal 1988, 64 Seiten

Helgo Lindner, *J.G. Hamann. Aufbruch zum biblischen Denken in der Zeit der Aufklärung*, TuD 54, Gießen 1988, 55 Seiten

b. Aufsätze u.ä.

Helmut Burkhardt, *Kann Theologie Wissenschaft sein? A. Schlatters Beitrag zur Überwindung eines neuprotestantischen Dilemmas*,

in: K. Bockmühl (Hg.), *Die Aktualität der Theologie A. Schlatters*, Gießen 1988, S. 5-33

ders., *Art. Regeneration*, in: *New Theological Dictionary*, Leicester 1988, S. 574

Klaus Haacker, *Schuld und Schuldverarbeitung in biblischer Sicht und im Kontext deutscher Zeitgeschichte*, in: ThBeitr Jg 19/1988, S. 230-250

Heinzpeter Hempelmann, *Das Gebet als Mitte theologischer Existenz*, in: Persönliche Mitteilungen der PGB, Folge 100/1988, S. 4-10

ders., *Gott - ein Schriftsteller! Die Schriftlehre Johann Georg Hamanns und ihre hermeneutischen Konsequenzen*, in: ThBeitr Jg 19/1988, S. 128-153

Erich Lubahn, *Kreuz und Auferstehung Jesu - Höhepunkt der Heilsgeschichte*, in: Lubahn/Rodenberg (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, Gießen 1988, S. 1-7

ders., *Kreuzesgeschehen in heilsgeschichtlicher Sicht*, in: Lubahn/Rodenberg (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, S. 48-64

Otto Michel, *Hebräisches Denken*, in: Ev. Theol. 48. Jg/1988, S. 431-46

ders., *Grundsätzliche Fragen zum jüdisch-christlichen Dialog*, in: ThBeitr Jg 19/1988, S. 251-256

ders., *Vollmacht und Heiligung*, in: Schniewind/Michel, *Vollmacht*, hg. von O.S.v. Bibra, Stuttgart-Neuhausen 1988, S. 27-50

Werner Neuer, *Schöpfung und Gesetz bei Adolf Schlatter*, in: H. Burkhardt (Hg.), *Begründung ethischer Normen*, Wuppertal 1988, S. 115-130

ders., *Die ökumenische Bedeutung der Theologie Adolf Schlatters*, in: K. Bockmühl (Hg.), *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, Gießen 1988, S. 71-92

Lutz von Padberg, *Ethik im Spannungsfeld von Selbstverwirklichung und Gottesorientierung*, in: *Das Fundament*, Jg 85/1988, S. 5-28

ders., *Das Elend der neuzeitlichen Theologie*, in: Diakrisis Jg 9/1988, S. 61-74

ders., *Bekehrung des Denkens*, in: E.C. Barrett/D. Fisher (Hg.), *Gewißheit ohne Beweise? Wissenschaftler sprechen über ihr Christsein*, Gießen 1988, S. 105-114

ders., *Vorwort zu: F. Stuhlhofer, Symbol oder Realität? Taufe und Abendmahl*, Berneck 1988, S. 9-16

Otto Rodenberg, *Kreuz und Auferstehung Jesu - Höhepunkt der Heilsgeschichte*, in: Lubahn/Rodenberg (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, Gießen 1988, S. 8-10

ders., *Vom Schmerz Gottes - ein Beitrag zur biblischen Anthropomorphie Gottes*, in: Lubahn/Rodenberg (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, S. 65-92

4. Praktische Theologie

a. Bücher

Wolfgang Bittner, *Heilung - Zeichen der Herrschaft Gottes*, 2. Aufl. Neukirchen 1988, 160 Seiten

Lutz von Padberg (Hg., zus. mit P. Beyerhaus), *Eine Welt - eine Religion? Die synkretistische Bedrohung unseres Glaubens im Zeichen von New Age*, ABlar 1988, 318 Seiten

ders., *New Age und Feminismus. Die neue Spiritualität*, 2. verb. Aufl., ABlar 1988, 186 Seiten

b. Aufsätze u.ä.

Erich Lubahn, *Das Wort vom Kreuz als Verkündigungsauftrag der Gemeinde*, in: Lubahn/Rodenberg (Hg.), *Das Wort vom Kreuz*, Gießen 1988, S. 162-180

Lutz von Padberg, *Die Christenheit im Zugriff antichristlicher Religiosität*, in: Eine Welt - eine Religion? Aßlar 1988, S. 10-20

ders. (mit I. Hauschildt), *Die Naturreligion des Feminismus*, in: Eine Welt - eine Religion?, S. 179-190

Rainer Riesner, *Überlegungen zum Amt im Neuen Testament und heute*, in: Informationen der Ev. Sammlung in Württemberg, Jan. 1988, 9-15

Erich Scheurer, *Missionstheologische Aspekte im Alten Testament*, in: Kasdorf/Müller (Hg.), Bilanz und Plan. Festschrift für George W. Peters, Liebenzell 1988, S. 157-179

Thomas Schirmmacher, *Mission unter unerreichten Volksgruppen*, in: P. Johnstone, Gebet für die Welt, Stgt-Neuhausen 1988, 24-28

ders., *Mission und soziales Engagement*, in: BuG 1988, 46-54

ders., *Wissenschaftliches Nachwort* in: D. Richardson, Ewigkeit in ihren Herzen, 3. Aufl. Liebenzell 1988, S. 237-250

ders., *Im Gespräch mit dem Wanderprediger des New Age Fritjof Capra*, Factum Heft 1, 1988, 3-7

ders., *Die Ethik der Drogenszene. 10 Thesen*, Factum Heft 1/1988, 41-42

ders., *Christliche Bekenntnisschulen als Ghetto?*, Factum Heft 3/4 1988, 126-127

ders., *Mythen der Wissenschaft 1: Die Kannibalen (in Geschichte und AT)*, Factum Heft 5/1988, 184-188

ders., *Franz von Assisi - Vorreiter einer neuen Welt?* Factum Heft 5/1988, 195-197

ders., *Betrug oder Täuschung in der Wissenschaft*, Factum Heft 6/1988, 232-235

ders., *20 vernünftige Gründe gegen die Pornographie. 20 Thesen*, in: Ethos Heft 6/1988, S. 37

ders., *Reinkarnation und Karma in der Anthroposophie*, Factum Heft 11/12 1988, 472-479

ders., *Luther und die Musik*, Factum Heft 11/12 1988, 484f

Eckhard Schnabel, *Evangelikale Theologie in Asien: Ein Portrait der Asia Theological Association*, in: Evangelikale Missiologie 2/1988, S. 21-26

Werner Stoy, *Die Bibel im Religionsunterricht*, in: Glauben-Lehren-Erziehen. Arbeitsbuch, Dillenburg 1988, S. 81-100

ders., *Diakonische Herausforderungen für die Gemeinschaftsbewegung heute*, in: Gemeinschaftsbewegung und Diakonie, Dillenburg 1988, S. 32-44

AUTOREN

Doz. Dr. James Anderson, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen

Doz. Dr. Hans W. Bayer, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen

Dr. Ulrich Bister, Hirschberger Str. 8, 6348 Herborm-Hörbach

Joan Bleicher, MA, Gerhart-Hauptmann-Str. 1, 5900 Siegen 21

Prof. Dr. Klaus Bockmühl (+), 6592 Balsam Street, Vancouver B.C. Canada V6P 5W7

Bernd Brandl, Westendstr. 15, 6335 Lahnau

Doz. Dr. Helmut Burkhardt, Gempenblick 12, D-7889 Grenzach-Wyhlen 1

Doz. Dr. R. Alastair Campbell, 23 Wharncliffe Gardens, London SE25
 6DG, England
 Johannes Demandt, Schumannstr. 4, 6200 Wiesbaden
 Dr. Felix Flückiger, Bannholz, CH-3416 Affoltern i.E.
 Pfr. Dr. Hans Hauzenberger, Eichenstraße 1, CH-4009 Basel
 Studienleiter Martin Hirschmüller, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen
 Doz. Pfr. Dr. Friedebert Hohmeier, Waldstr. 26, 8806 Neuendettelsau
 Stephan Holthaus, Berliner Str. 14, 6335 Lahnu
 Pfr. Dr. Hansjörg Kägi, Baumgartenweg 3, CH-5040 Schöftland
 Doz. Dr. Bernhard Kaiser, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
 Doz. Martin Liedholz, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen
 Philipp Nanz, Lätti 167b, CH-3053 Münchenbuchsee
 Dr. Werner Neuer, Bachstr. 87, 7413 Gomaringen
 Prof. Dr. Lutz E. von Padberg, Bonhoefferstr. 13, 4416 Everswinkel
 Doz. Dr. Helmuth Pehlke, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
 Johannes M. Rau, Steinlachallee 40, 7400 Tübingen
 Pfr. Wolfgang Reinhardt, Poststr. 35, 4690 Herne 1
 Dr. Rainer Riesner, Lehlestr. 3, 7409 Dußlingen
 Doz. Walter Riggans, All Nation's Christian College, Easneye, Ware
 Herts SG1 28LX, England
 Pfr. Otto Rodenberg, Eichenweg 12, 3501 Söhrewald 1
 Dr. Thomas Schirmmacher, Breite Str. 16, 5300 Bonn
 Doz. Dr. Eckhardt Schnabel, Talstr. 40, 5275 Bergneustadt
 Andrea Schwalb, Wiesecker Weg 49, 6300 Gießen
 Doz. Dr. Heinrich v. Siebenthal, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
 Vikar Peter Siemens, Haselweg 4, 2950 Leer
 Doz. Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
 Pfr. Claus-Dieter Stoll, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen
 Gerdi Stoll, Steinlachallee 40, 7400 Tübingen
 Rev. Dr. John Stott, Bridford Mews, London W1N 1LQ, England
 Carsten Peter Thiede MA, Schmachtenbergweg 4, 5600 Wuppertal 1
 Wilfried Veese, Lettenstr. 16, 7303 Neuhausen
 Doz. Dr. Klaus Wetzel, Box 4, Batu 65301, Indonesien

