

N12<519090903 021

N12<501481436 021



UB TUBINGEN



19.80

Jahrbuch für Evangelikale Theologie

4. Jahrgang

1990

Herausgegeben im Auftrag der  
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AeT)  
und des Arbeitskreises für eine biblisch orientierte Theologie (AbieT)  
von Heinrich Burkhardt, Hans Hünzlerberger,  
Heinz Werner Neudörfler (Gesamtredaktion)  
und Helge Stadelmann (Buchformativ)

B. HERMANN VERLAG WUPPERTAL UND ZÜRICH



# Jahrbuch für Evangelikale Theologie

## 4. Jahrgang

### 1990

Herausgegeben im Auftrag des  
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT)  
und des Arbeitskreises für eine biblisch erneuerte Theologie (AfbET)  
von Helmut Burkhardt, Hans Hauzenberger,  
Heinz-Werner Neudorfer (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 - 4

© 1990 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich  
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen  
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG  
ISBN 3-417-26734-X

# INHALT

Zur Einführung (Heinz-Werner Neudorfer) . . . . .	7
---	---

## *Aufsätze*

Die Vindikations- und Auferstehungsvoraussagen Jesu (Hans F. Bayer) . . . . .	9
Die Auseinandersetzung zwischen bekenntnisgebundener und "moderner" Theologie (Hans Hauzenberger) . . . . .	29
Zum 500. Geburtstag des ersten evangelischen Erzbischofs von Canterbury, Thomas Cranmer (Samuel Leuenberger) . . . . .	45
Die ökologische Krise und die christliche Lehre von der Schöpfung (Horst W. Beck) . . . . .	62
Krankmachender Glaube? (Claus-Dieter Stoll) . . . . .	78

## *Berichte - Dokumentation*

Konsultation zur Frage der sachgemäßen Schriftauslegung (mit einer Einleitung von Rolf Hille) . . . . .	99
Was ist Wissenschaft? (Sven Findeisen) . . . . .	107
Die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift (Jürgen Spieß) . . . . .	116

## *Buchinformation*

Altes Testament . . . . .	131
Neues Testament . . . . .	143
Historische Theologie . . . . .	175
Systematische Theologie . . . . .	221
Praktische Theologie . . . . .	240
Belletristik / übrige Literatur . . . . .	253
Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern im Jahr 1989	266
<i>Autoren und Rezensenten</i> . . . . .	271



## Zur Einführung

Früher als in den vergangenen Jahren legt der "Arbeitskreis für evangelikale Theologie" sein diesjähriges "Jahrbuch" vor. Auf Beschluß des Herausgeberkreises sollen auch künftig die Bände jeweils bis Anfang Oktober vorliegen. Dieser Termin macht es möglich, die Neuerscheinungen theologischer Literatur aus der Winterproduktion noch zu berücksichtigen und den Band jeweils vor der großen Buchmesse der Öffentlichkeit anzubieten. Ziel bleibt unverändert die Dokumentation evangelikaler theologischer Arbeit anhand von Aufsätzen und Vorträgen, wichtigen Dokumenten und Rezensionen.

Der Umfang des vorliegenden Bandes belegt die Energie, mit der evangelikale Theologen in verschiedenen Bereichen der Theologie arbeiten. Am Anfang steht ein Aufsatz von Hans Bayer, in dem der Gießener Dozent die Leidens- und Auferstehungsvorausagen Jesu im Unterschied zu einem breiten Strom der neutestamentlichen Forschung von den Traditionen des Alten Testaments her und also *nicht* als sog. "vaticinia ex eventu" zu verstehen versucht.

An den exegetischen Aufsatz schließen sich zwei kirchenhistorische Untersuchungen an. Hans Hauzenberger demonstriert an dem interessanten Beispiel von Theodosius und Adolf (von) Harnack die "Auseinandersetzung zwischen bekennnisgebundener und 'moderner' Theologie", Samuel Leuenberger erinnert zum 500. Geburtstag von Thomas Cranmer an diese wichtige und zwielichtige Gestalt der frühen englischen Reformationsgeschichte.

Horst W. Becks Beitrag über "Die ökologische Krise und die christliche Lehre von der Schöpfung" wurde zuerst als Hauptreferat auf einem internationalen Symposium über christliche Kultur und Theologie im Oktober 1989 im koreanischen Seoul gehalten. Ökologische "Mega-Sukzessionen" werden hier mit biblisch-heilsgeschichtlichen Grunddaten und -perioden in Beziehung gebracht. Den Abschluß des Aufsatzteils bildet ein Beitrag von Claus-Dieter Stoll über ekklesiogene Neurosen und andere Faktoren, die dazu führen können, daß Glaube krank macht.

Der Dokumentationsteil ist diesmal ganz der "Konsultation zur Frage der sachgemäßen Schriftauslegung" gewidmet. Vertreter der "Konferenz Bekennender Gemeinschaften" hatten sich über einen längeren Zeitraum mit Vertretern der theologischen Fakultäten und der evangelischen Landeskirchen mit diesem aktuellen und gerade im Gespräch zwischen evangelikaler und sonstiger Theologie brisanten Thema befaßt und am Ende eine gemeinsame Erklärung dazu vorgelegt, in der Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Blick auf die biblische Hermeneutik festgehalten wurden. Rolf Hille hat als Teilnehmer der Konsultation eine zusammenfassende Einführung geschrieben. Mit den beiden Beiträgen von Sven Findeisen über die Frage "Was ist Wissenschaft?" und von Jürgen Spieß über "Die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift" werden zwei im Rahmen der Konsultation gehaltene Referate dokumentiert,

in denen wesentliche Anliegen evangelikaler Theologie zum Ausdruck kommen.

Bei den Rezensionen liegt der Schwerpunkt wieder deutlich auf Publikationen aus dem evangelikalen Bereich. Die einzelnen Besprechungen zeigen, daß mit Veröffentlichungen "aus der eigenen Ecke" fair und verantwortlich umgegangen werden kann, ohne unentwegt "pro domo" zu reden. Die ganze Breite der Erscheinungen konnte naturgemäß auf dem beschränkten Raum nicht berücksichtigt werden.

Tübingen, im Mai 1990

Heinz-Werner Neudorfer

# Die Vindikations- und Auferstehungsvoraussagen Jesu<sup>1</sup>

## A. Die aktuelle Signifikanz der Frage nach den Vindikations<sup>2</sup>- und Auferstehungsvoraussagen Jesu

### 1. Die Fragwürdigkeit des skeptischen Umgangs mit den Leidens- und Auferstehungsvoraussagen.

Spätestens seit R. Bultmann gelten die synoptischen Leidens- und Auferstehungsvoraussagen Jesu weithin als *Vaticinia ex eventu*. Als solche sind sie für die Frage nach dem historischen Jesus unbrauchbar. Entrüstet bemerkt Bultmann: "Und soll die historische Forschung wirklich noch einmal den Nachweis führen, daß jene *Vaticinia ex eventu* sind?"<sup>3</sup>

In seinem Aufsatz "Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19" verweist Bultmann auf die Hauptevidenz, die nach seiner Meinung gegen die Authentizität der Leidens- und Auferstehungsvoraussagen spricht: Vergleicht man nämlich die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen mit den Voraussagen der Parusie des Menschensohnes, so wird deutlich, daß die beiden *Vaticinia*-Typen jeweils in verschiedenen Traditionssträngen vorzufinden sind: die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen in der Mk-Tradition, die Parusievoraussagen des Menschensohnes in der hypothetischen Quelle Q. Da sich die Parusievoraussagen des Menschensohnes in der angeblich älteren Q-Tradition befinden und der historische Jesus zudem vom Menschensohn lediglich in der dritten Person gesprochen haben soll, geht Bultmann davon aus, daß Jesus zwar die Parusie eines Menschensohnes in Aussicht stellte, die Aussagen über das Leiden und die Auferstehung des Menschensohnes jedoch spätere Gemeintheologie widerspiegeln.

- 
- 1 Der folgende Aufsatz geht auf einen am 6. Dez. 1988 vor Studenten des Albrecht-Bengel-Hauses, Tübingen gehaltenen Vortrag zurück. Der Vortragsstil wurde weitgehendst beibehalten.
  - 2 Ich gebrauche den Begriff 'Vindikation' im Sinne von engl. 'vindication'. Vindikation bedeutet, daß der legale Eigentümer den Anspruch auf Herausgabe einer Sache oder Person gegen den illegalen Besitzer erfolgreich geltend macht. Vindikationsgewißheit Jesu heißt, daß die bevorstehende Verwerfung nicht als Ende gesehen wird, sondern daß Jesus davon überzeugt ist, durch Gottes Kraft aus den sich seiner ermächtigenden und ihn verfolgenden Händen entrissen zu werden.
  - 3 R. Bultmann, "Die Frage nach der Echtheit von Mt 16,17-19" in *Exegetica*. Hrsg. E. Dinkler, Tübingen, 1967, 275.

Auch wenn wir z.B. in Lk 17,24-25 lesen, daß der Menschensohn einst wie ein leuchtender Blitz kommen wird, zuvor aber viel leiden muß, so wird die Verknüpfung dieser zwei Voraussagetypen kurzerhand als sekundär identifiziert.<sup>4</sup> Eine derartige Kombination würde nämlich bedeuten, daß Jesus sowohl sein Leiden als auch sein Kommen als Menschensohn nach Dan 7,13f voraussagte und damit eine Vindikation nach Verwerfung implizierte, um einst als erhöhter Menschensohn erscheinen zu können.

Die erneute Frage nach den Leidens- und Auferstehungsvoraussagen Jesu bedeutet somit zunächst, die *opinio communis* zu hinterfragen, die diesen Vaticinia spätestens seit W. Wrede eine wachsende, historisch-kritische Skepsis entgegenbringt. Neben der bis in die Siebzigerjahre besonders einflußreichen Wrede-Bultmann-Strecker-Position können wir jedoch in Einzelanalysen erkennen, daß der Sachverhalt weitaus vielschichtiger ist, als dies häufig angenommen wird.

J. Jeremias verfolgt hilfreiche Ansätze einer historisch überzeugenderen Wertung der Vaticinia, indem er zeigt, daß Jesus in einer beeindruckenden Vielfalt auf das kommende Vindikationsereignis hinwies. So betont er 1971:

Es war äußerst unglücklich und völlig unberechtigt, daß die Forschung bei der Untersuchung der Frage, ob Jesus sein Leiden angekündigt haben könne, bis in die jüngste Zeit ihr Augenmerk fast ausschließlich den sogenannten drei Leidensweissagungen zugewandt hat, und das übrige, viel wichtigere Material, das die Synoptiker überliefern, kaum beachtet hat. Dieses Material ist überaus vielgestaltig . . . Dieses umfassende Quellenmaterial und nicht etwa nur die drei . . . Leidensweissagungen gilt es zu prüfen, wenn die Frage beantwortet werden soll, ob wir Anhaltspunkte dafür haben, daß Jesus seinen gewaltsamen Tod angekündigt hat. Schon die große Fülle der . . . Leidensankündigungen, mehr noch die Rätselhaftigkeit und Unbestimmbarkeit vieler von ihnen, aber auch ihre Bildfreudigkeit sowie die Vielfalt der Formen und Gattungen zeigen, daß wir hier eine breite Überlieferungsgeschichte mit viel altem Gut vor uns haben.<sup>5</sup>

Neben dieser besonders von J. Jeremias angeregten Ausweitung des Themenbereiches, gilt es ferner dem bedeutsamen Aspekt des motivgeschichtlichen Hintergrundes der Voraussagen gebührende Beachtung zu schenken. Besonders V. Taylor, der das Ebed Yahweh-Motiv (vgl. Jes 52,13f; 53,1-12) in die Diskussion mit einbezieht, sowie E. Schweizer, R. Pesch und L. Ruppert, die die Bedeutung der *passio iusti* (Ps 22, 31, 41, 69) sowie die Relevanz der Weish. Sal. (2 und 5) hervorheben, sind hier zu erwähnen. Ich werde bei der Auswertung des Befundes hierauf noch zurückkommen.

4 Bultmann, 'Echtheit', 276; vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1958<sup>2</sup>, 31f.

5 J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie I*. Gütersloh, 1971, 269f.

Die kritischen Anfragen an den skeptischen Umgang mit den Vaticinia sind u.a. aufgrund der eben erwähnten Ausweitung des Themenbereiches und der motivgeschichtlichen Betrachtung nicht nur berechtigt, sondern geboten.

## 2. Die Voraussagen als Zugang zum historisch glaubwürdigen Selbstverständnis Jesu

Die größte Bedeutung dieser Voraussagen liegt letztendlich in dem möglichen Zugang zu einem historisch glaubwürdigen Selbstverständnis Jesu. Dies betont besonders V. Taylor in einer mutigen Rede vor der Gesellschaft für neutestamentliche Studien (SNTS). Taylor stellt fest:

Of the importance of the origin of the sayings in Mark 8:31; 9:12, 31; 10:33f., 45 and 14:24 there can be no question. It must obviously make a great difference to our understanding of the teaching of Jesus, and of his person, whether we regard these sayings as genuine utterances of His or whether we find their origin in the work of the Christian community.<sup>6</sup>

Sollten sich die gängigen Argumente gegen die historische Glaubwürdigkeit der Leidens- und Auferstehungsvoraussagen Jesu im Lichte des Gesamtbefundes als nicht stichhaltig erweisen, so bestünde mittels der Voraussagen ein eminent bedeutsamer Zugang zum Selbstverständnis Jesu!

Wir müssen somit der Frage nachgehen, ob Jesus seine unmittelbare Zukunft sowohl in nüchterner Sachlichkeit (Verfolgung) als auch im Vertrauen auf göttliche Vindikation antizipierte, oder ob er von den Ereignissen in Jerusalem dergestalt überrascht wurde, daß Hinweise auf eine bevorstehende Vindikation lediglich als *Vaticinia ex eventu* erscheinen und gelten können.

Im folgenden betrachten wir zunächst einige Vindikationsvoraussagen Jesu (B), bevor wir uns den expliziten Voraussagen des Leidens und der Auferstehung Jesu widmen (C).

### *B. Voraussagen der Vindikation Jesu*

Die Vindikationsgewißheit Jesu läßt sich aus verschiedenen Perikopen der synoptischen Evangelien eruieren. Zwei Bereiche greife ich daraus auf, zwei weitere werde ich kurz erwähnen.

---

6 V. Taylor, "The Origin of the Markan Passion Sayings", in *New Testament Essays*. London, 1970, 60.

## 1. Der sog. eschatologische Ausblick (Mk 14,25 parr)

Beginnen wir mit einer historisch relativ unumstrittenen Aussage Jesu im Kontext des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern.<sup>7</sup> Jesus bekundet: "Amen, ich sage euch, ich werde ganz gewiß nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis zu jenem Tag (sg!), an dem ich es erneut im Königreich Gottes trinken werde" (Mk 14,25).

Der eben zitierte Markustext erweist sich im Vergleich mit den Seitenreferenzen und 1Kor 11,23-25 als eine besonders einprägsame und alte Formulierung. Vergleichen wir z.B. den literarisch einheitlichen Abschnitt Lk 22,15-20 mit den tradierten Einsetzungsworten in 1Kor 11,23-25, so können wir mit Schürmann<sup>8</sup> betonen, daß der lukanische Bericht näher am palästinischen Milieu anknüpft als der vorpaulinische Wortlaut in 1Kor 11,23ff.<sup>9</sup> Stellen wir nun Lk 22,15-20 neben Mk 14,22-25 (vgl. Mt 26,29), so fällt auf, daß bes. Mk 14,25 eine noch stärker semitisch gefärbte Formulierung übermittelt als Lk 22,18. Vor allem bemerken wir bei Mk das 'amen', die emphatische Verneinung 'ouketi ou mê' und das semitisierende 'heôs tês hêmeras ekeinês'.

Ohne auf die umstrittene Frage der allgemeinen Priorität des Mk über Lk einzugehen, oder überhaupt der literarischen Abhängigkeit zwischen Lk und Mk, halten wir fest, daß bei Mk 14,25 eine sehr beeindruckende, im semitischen Milieu beheimatete Formulierung vorliegt.<sup>10</sup>

Besonders Pesch, Kelber und Dewey haben ein Schema von Zukunftsaussagen Jesu herausgearbeitet (vgl. neben Mk 14,25; Lk 2,26; 12,59; 13,25; Mk 9,1; 10,15; 13,30; Mt 5,18; 10,23). Das Schema läßt sich folgendermaßen charakterisieren: Einer verneinten Zukunftsaussage folgt eine positive Zukunftsaussage im abhängigen Nebensatz ('amen' 'legô' ... 'ou mê' + Aor. Konj. ... 'heôs' 'an' + Aor. Konj.). Bei derartigen Formulierungen kann es

7 Sogar E. Grässer ist von der Authentizität mangels Gegenevidenz überzeugt. Vgl. E. Grässer, *Die Naherwartung Jesu*. Stuttgart, 1973, 113-117.

8 H. Schürmann, *Der Einsetzungsbericht Lk 22,19-20*. Münster, 1955, 18-24 und idem., *Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14) 15-18*. Münster, 1953, 47.

9 Ich verweise hier besonders auf das Fehlen der Kopula bei Lk 22,20 und die fehlende Wiederholung der Anamnese-Aufforderung in Lk 22,20.

10 Gegen die historische Bedeutung des lukanischen Berichtes sowie 1Kor 11, 23ff soll damit nichts gesagt sein. Redaktionskritiker verfallen häufig der irrtümlichen Schlußfolgerung, daß durch den Erweis einer besonders frühen Formulierung in einem Evangelium die entsprechenden Formulierungen der anderen Evangelien automatisch von geringerer historischer Bedeutung sind. Behutsamer Umgang mit den synoptischen Evangelien legt die Überzeugungskraft des Ansatzes von R. Riesner, *Jesus als Lehrer*. Tübingen: 1984<sup>2</sup> (jetzt auch 1988<sup>3</sup>), S.5 nahe: "Selbst wenn man sich für eine direkte Abhängigkeit der Synoptiker entscheidet, muß man ... bei Divergenzen immer wieder fragen, ob eine redaktionelle Erklärung wirklich ausreicht. Mit weitergehendem Einfluß von Nebentraditionen und Sonderquellen zu rechnen, heißt aber faktisch: Alle drei Synoptiker sind als eigenständige Größen zu behandeln."

sich entweder um eine schwurhafte Verzichtserklärung oder um eine Vollendungsverheißung handeln. Worum handelt es sich bei Mk 14,25? Eine schwurhafte Verzichtserklärung sollte aus dem jeweils gegebenen Kontext klar ersichtlich sein (vgl. Apg 23,12.14.21: "Sie geschworen sich..."). Ein derartiger Hinweis im Kontext von Mk 14,25 oder auch Lk 21,18 fehlt jedoch gänzlich. Ferner ist eine geforderte Bedingung, deren Erfüllung das Ende des Verzichtes bedeuten würde, schwerlich aus dem zweiten Satzglied zu entnehmen. Zeller argumentiert daher überzeugend, daß bei Mk 14,25 die *Betonung* auf dem zweiten Glied der Aussage liegt und somit der Vers folgendermaßen zu übersetzen ist: "So wahr ich jetzt nicht mehr von diesem Gewächs der Rebe trinken werde, so *gewiß* werde ich davon aufs neue trinken im Reich Gottes."<sup>11</sup> Der Kontext und die Formulierung der Aussage selbst weisen somit auf eine Vollendungsverheißung Jesu.

Mehrere Beobachtungen folgen hieraus:

1) Die Vollendungsverheißung enthält als Ausgangspunkt eine implizite Todesankündigung.<sup>12</sup> Damit setzt Jesus beachtenswerterweise sein eigenes Geschick mit dem kommenden Königreich in Beziehung. Zumindest soviel steht fest: Der Tod Jesu und das kommende Königreich sind keineswegs sich einander ausschließende Ereignisse, sondern stehen in einer *Kompatibilität* zueinander.

2) Jesus spannt einen *zeitlichen* Bogen zwischen seinem Tod und dem sichtbar kommenden Königreich. Patsch betont allerdings mit Recht: "Wohl setzt es einen zeitlichen Abstand zwischen dem unmittelbar bevorstehenden Tod und dem sichtbaren Eintreffen der Gottesherrschaft voraus, über die Länge dieses Abstandes jedoch ist nichts ausgesagt."<sup>13</sup> Die Vorstellung einer gewissen *Zwischenzeit* kann somit in der Lehre Jesu deutlich beobachtet werden.<sup>14</sup>

3) Schließlich wird im Passahmahlkontext, in dem diese Worte Jesu gesprochen wurden (vgl. Lk 22,15), der Vers 24 des 118. Psalms im Rahmen der jüdischen Erwartung des messianischen Mahls (vgl. Midr. Ps 119 §22)<sup>15</sup> rezitiert. Verbunden ist damit die Erwartung des *Kommens des Messias*.<sup>16</sup> Jesu

11 D. Zeller, 'Prophetisches Wissen um die Zukunft in synoptischen Jesusworten', *TPhil*, 52, 1977, 266.

12 Vgl. F. Hahn, 'Die alttestamentlichen Motive in der neutestamentlichen Abendmahlsüberlieferung', *EvT*, 27, 1967, 340.

13 H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus*. Stuttgart, 1972, 144.

14 Vgl. H. Bayer/R. Yarbrough, 'O. Cullmanns progressiv-heilsgeschichtliche Konzeption', *Glaube und Geschichte*. Hrsg. H. Stadelmann, Giessen/Wuppertal, 1986, 334-336.

15 Hinsichtlich der möglichen Datierung von Midr. Ps 118, §22 im 1. Jahrh. n. Chr. vgl. J. Jeremias, *Die Abendmahlsworte Jesu*. Göttingen, 1967<sup>4</sup>, ad Lk 22,15.

16 Vgl. I.H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*. Exeter, 1980, 79 und Anm. 7, sowie 80.

Verweis auf 'tês hêmeras ekeinês' meint somit den jüngsten Tag (vgl. Jes 2,11; Jer 4,9; Am 2,16).

Fragen wir nach der Vindikationserwartung Jesu, so ergibt sich aus Mk 14,25, daß Jesus trotz bevorstehendem Todesgeschick ('nicht mehr vom Gewächs des Weinstocks zu trinken') auf einen zukünftigen Zeitpunkt messianischer Kulmination blickt, zu dem er wiederum somatisch lebend ('trinken') der Mahlgemeinschaft vorstehen wird und somit als regierender Messias in Erscheinung tritt. Mk 14,25 parr erweist sich als bedeutsame Matrix für die weitere Erforschung der Vindikationsgewißheit Jesu.<sup>17</sup>

## 2. Die Metaphern des Kelches und der Taufe

Auf dem Hintergrund dieses eben umrissenen Rahmens untersuchen wir nun zwei Metaphern, die Jesus wiederholt im Blick auf sein zukünftiges Geschick einsetzt: Die Metaphern des Kelches (Mk 10,38f par; Mk 14,36 par) und der Taufe (Mk 10,38f par; Lk 12,50).

Widmen wir uns zunächst der umstrittenen Zebedaidenperikope in Mk 10,35-40, in der beide Metaphern parallel zueinander erwähnt werden. Verschiedene Argumente werden gegen die historische Glaubwürdigkeit der Perikope ins Feld geführt. Einige Exegeten gehen in ihrer literarkritischen Analyse davon aus, daß die Zebedaidenbitte in 10,37 *doppelt* beantwortet wird: zunächst in den vv. 38ff, sodann in v. 40.<sup>18</sup> Streicht man die vv. 38f, so ergibt sich ein elegantes, chiasmisch angelegtes Apophthegma. Ich hege den Verdacht, daß diese verlockende Dekomposition mittels vorgefaßter literarischer Formen dem uns vorliegenden Text als Prokrustesbett übergestülpt wird. Wer dem Wortlaut und Textverlauf unvoreingenommen nachgeht, bemerkt, daß die Zebedaidenbitte in *zwei Phasen* und nicht *doppelt* beantwortet wird. Zunächst beschreibt Jesus in den vv. 38f die Bedingung, die für eine *mögliche* Ehrenstellung unumgänglich ist, nämlich daß Erhöhung nur aufgrund von Erniedrigung erfolgen kann. Aber auch wenn *diese* Voraussetzung erfüllt sein sollte, so fährt Jesus in v. 40 fort, bleibt es Sache Gottes, wem nun tatsächlich eine Ehrenstellung zuerkannt wird. Mit Braumann betone ich ferner, daß die chiasmische Struktur der vv. 37 und 40 ('didômi' - 'kathizô' / 'kathizô' - 'didômi') durch den in den vv. 38f enthaltenen Chiasmus nur noch bekräftigt wird ('pinô' - 'potêrion' / 'potêrion' - 'pinô')!<sup>19</sup> Gegen die Authentizität von Mk 10,35-40 scheinen u.a. zwei weitere Gründe zu sprechen, die ich lediglich erwähne und kurz hinterfrage: 1) Jesu indirekte Zustimmung zu seiner Erhöhung und 2) Die Voraussage des vermeintlichen Martyriums der Zebedaiden-

17 Vgl. Patsch, *Abendmahl*, 142.

18 R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. Göttingen, 1964<sup>6</sup>, 23.

19 G. Braumann, 'Leidenskelch und Todestaufe (Mk 10,38f)', *ZNW*, 56 (3-4), 1965, 180f.

söhne. Zum ersten Punkt: Jesu indirektes 'Ja' zu seiner Erhöhung (v. 40) enthält die für Jesus gut belegte und *charakteristische Unterordnung* seines Willens unter den des Vaters ("... es steht mir nicht zu euch zu geben, sondern welchem es bereitet wird": *passivum divinum*). Diese Tatsache allein spricht gegen das pauschale und unbelegte Urteil Bultmanns, Mk 10,40 der Gemeindepredation zuzuschreiben.<sup>20</sup> Die Beobachtung, daß Jesu Erhöhungszuversicht sozusagen als *Nebensache* Erwähnung findet, unterstützt unser Argument. Zum zweiten Punkt: Die Annahme, es handle sich eindeutig um die Voraussage der *Martyrien* der Zebedaidensöhne, ist fragwürdig. Die nun folgenden Ausführungen zu den Metaphern des Kelches und der Taufe sprechen jedenfalls gegen eine derartige Engführung des Bedeutungsspektrums der Begriffe ausschließlich auf 'Martyrium': 'Kelch' und 'Taufe' können, aber müssen nicht Martyrium bezeichnen (vgl. das Martyrium des Jakobus ca. 44 n.Chr./Apg 12,2).<sup>21</sup>

Mangels überzeugender Gegenargumente kann Mk 10,35-40 auch bei detaillierter Untersuchung weiterhin im Sinne von Markus (und Matthäus) als authentischer Dialog zwischen Jesus und den Zebedaidensöhnen gelten, in welchem der für Jesus charakteristische Zug der *Nachfolge* (hier: 'Wie ich trinken werde, so auch ihr') enthalten ist.

Was sagt nun Jesus mit diesen verschlüsselten Begriffen in den genannten Abschnitten aus? Zunächst ist negativ festzustellen, daß Jesus hier weder seine zurückliegende *Taufe* noch den *Segenskelch* des Passahfestes im vorliegenden Erniedrigungskontext meinen kann ('könnt ihr...' in v. 38b signalisiert *Beschwernis*, nicht *Segen*). Beachten wir jedoch den alttestamentlichen Hintergrund, so tun sich bedeutungsträchtige Perspektiven auf.<sup>22</sup>

#### a) Kelch

Kelch ('potêrion') wird im AT meist metaphorisch gebraucht. Von den 20 metaphorischen Kelchhinweisen wird potêrion 17mal in Fluch- oder Unheilsaussagen gebraucht. Während in den prophetischen Büchern ausschließlich dieser negative Gebrauch vorzufinden ist, befinden sich in den Psalmen sowohl heilbringende als auch unheilbringende Kelchaussagen. Bei letzteren ist der Kontrast zwischen Zorneskelch für die Ungerechten, Segenskelch für die Gerechten auffällig. Gott bringt den Zornes- und Gerichtskelch über diejenigen, die ungerecht handeln und erniedrigt sie somit; er bringt den Segenskelch denjenigen, die gerecht handeln und erhöht sie somit. Der Kelch

20 Bultmann, *Geschichte*, 23.

21 Vgl. H. Bayer, *Jesus' Predictions of Vindication and Resurrection*. Tübingen, 1986, 59ff.

22 Zum folgenden siehe bes. A. Feuillet, *L'agonie de Gethsemani*. Paris, 1977, 87ff und Bayer, *Jesus' Predictions*, 70ff.

ist in den Psalmen Bild für die Erhöhung und Erniedrigung der Menschen durch Gottes richtendes Eingreifen. Der Kelch des göttlichen Zornes und Gerichts über den Ungerechten impliziert die Vindikation des Gerechten, der Segenskelch über den Gerechten impliziert die Erniedrigung und Demütigung des Ungerechten.

Zu den wichtigsten Kelchmetaphern in den Prophetenbüchern gehören Jer 25,15.17.28; Jes 51,17.22; Zach 12,2 und Hes 23,31ff. Folgendes ist dort zu beobachten: Der Züchtigungs- und Gerichtskelch geht vor allem von Gott selbst aus. Er läßt zunächst sein erwähltes Volk aus dem Gerichtskelch trinken. Während der Kelch jeweils völlig geleert werden muß (Hes 23,31), gibt es dennoch eine *festgelegte Zeit* des Gerichtes, die durch das *Entfernen* des Gerichtskelches abgelöst wird (vgl. bes. Jes 51,22 und Hes 23,31; siehe auch Jes 10,25). Während die Psalmen prinzipiell den Gerichtskelch dem Ungerechten, den Segenskelch dem Gerechten zuschreiben, zeugen die Propheten einstimmig von der Tatsache, daß im konkreten Fall von Sünde nicht einmal Jerusalem vor dem Gerichtskelch verschont bleiben wird. Jedoch bedeutet der Kelch sowohl in den Psalmen als auch in den Propheten nicht notwendigerweise endgültiger Tod oder gar ewiges Gericht. Sowohl der *Modus* des Gerichts (Züchtigung, Tod oder letztes Gericht) als auch die *Zeitspanne* des Gerichts (begrenzt oder andauernd) bleiben im AT-Befund offen. Dies wird durch den Gebrauch der Kelchmetapher in Qumran bestätigt.<sup>23</sup>

Während eine grundsätzliche Affinität zwischen AT-Hinweisen und unserem Kelchwort besteht<sup>24</sup>, fragt sich nun, welches Element der Bedeutungsnuancen des AT-Gebrauches besonders in den Wortgebrauch bei Jesus einfließt. Der Kontrast zwischen erwartungsvoller Frage der Zebedaiden und ernüchternder Antwort Jesu (Mk 10,38) legt nahe, daß Jesus den alttestamentlichen *Gerichtscharakter* der Kelchmetapher meint. Betrachten wir Mk 10,35-40 eingehender, so fällt ferner auf, daß Jesus vom *gegenwärtigen* Trinken des Kelches spricht, den Jüngern das zukünftige Trinken des Kelches weissagt. Aufgrund dieser Beobachtung liegt es nahe, eher von einem *vorübergehenden* Kelch bei Jesus auszugehen, der nach alttestamentlichem Muster dann über die Jünger kommen wird. Jesus mag schon zu diesem Zeitpunkt begonnen haben, den Gerichtskelch Gottes in Form von Verfolgung durch seine Gegner zu trinken.

In Mk 14,36 verwendet Jesus die Kelchmetapher erneut. Es ist ernsthaft zu erwägen, ob Jesus in Gethsemane etwa das Ausbleiben eines länger andauernden Gerichtes Gottes erbittet, während er den Gerichtskelch schmeckt. Die Bitte Jesu in Gethsemane wird plausibeler, wenn das Entleeren des zeitlich begrenzten Gerichtskelches schon im Gange ist, aber noch eine weitere

23 Vgl. Bayer, *Jesus' Predictions*, 72.

24 Feuillet, *L'agonie*, 202, betont, daß außerbiblische und außerrabbinische Hinweise auf den metaphorischen Gebrauch von 'Kelch' spärlich sind.

Klimax, die nicht notwendigerweise mit dem Tod Jesu zu identifizieren ist, aussteht. Ich werde diesen Gesichtspunkt später noch einmal aufgreifen.

Aufgrund des ntl. Befundes in Mk 10,38f und 14,36 spricht Jesus mittels der Kelchmetapher von göttlichem, eschatologischem und zeitlich begrenztem Gericht, ohne damit explizit auf Tod oder Martyrium hinzuweisen. Das eschatologische, vom apokalyptischen zu unterscheidende Gericht beginnt bei Jesus. Analog zur alttestamentlichen konzentrischen Ausweitung des Gerichtskelches (Jes 51,17ff; Jer 25,15ff; Hes 23,31ff; vgl. Mk 10,38f) kommt der Gerichtskelch über die Zebedaidensöhne (Jünger) und, so können wir im gesamtbiblischen Kontext fortfahren, erreicht schließlich endzeitliche Ausmaße, die zum endgültigen Gericht über den gesamten Kosmos führen. Bedeutend ist die Erkenntnis, daß Jesus als *Erster* diesen eschatologischen Gerichtskelch entleert. Schon Mk 10,45 mit dem darin enthaltenen 'lytron'-Wort<sup>25</sup> weist auf die Mk 10,38f ergänzende Tatsache, daß der Gerichtskelch, den die Zebedaidensöhne zu trinken haben, aufgrund des stellvertretenden Leidens ihres Vorgängers unheilsverhindernd lediglich zum Kelch göttlicher Züchtigung und Reinigung umgewandelt wird (vgl. ferner 1 Petr 4,12-19!; Hebr 12,1ff).

Die konzentrische Ausbreitung des Gerichtskelches bedeutet, daß Jesus mit dem zeitlich begrenzten, jedoch folgenschweren Gericht Gottes rechnet. Er bekundet mit dieser Metapher in Mk 10,38 und 14,36, daß sein Geschick eine folgenschwere, obschon vorübergehende Gerichtsphase einschließt.

## b) Taufe

Neben der Kelchmetapher gebraucht Jesus, wie schon erwähnt, die Taufmetapher in Mk 10,38f (vgl. Lk 12,50). Die beabsichtigte Parallelität der zwei Metaphern wird schon dadurch akzentuiert, daß Mk 10,38b und 10,39b eine starke literarische Parallelität aufweisen. Aufgrund dieses Sachverhalts können wir von der Untersuchung des metaphorischen Taufbegriffs Korrektur oder Ergänzung zu - dem bisher Gesagten erwarten. Hier stellt sich wiederum die Frage, welcher Inhalt mit dieser Metapher zu verbinden ist.

Das Martyrium als 'Blutstaupe' tritt lediglich bei den Kirchenvätern auf. Hill betont, daß diese Vorstellung nicht vor Irenäus nachweisbar ist.<sup>26</sup> Es ist somit sehr unwahrscheinlich, von einem derartigen Bedeutungshorizont in unserem Kontext auszugehen.

---

25 Hinsichtlich der Authentizität von Mk 10,45 vgl. S.H.T. Page, 'The Authenticity of the Ransom Logion (Mark 10:45b)', *Gospel Perspectives I*. Hrsg. R.T. France und D. Wenham, Sheffield, 1980, 137-161.

26 D. Hill, 'The Request of Zebedee's Sons and the Johannine doxa-Theme', *NTS*, 13, (3), 1967, 284.

Im Alten Testament wird 'baptizô' ('baptô') auf den ersten Blick vor allem wörtlich gebraucht. Allerdings benützt die LXX für 'tbl' (Hiob 9,31) 'baptô' als Metapher für vorübergehendes, göttliches Gericht (vgl. Hiob 9,28f.34; 10,2). Wer nur nach terminologischen Bezügen sucht, übersieht allerdings die von Delling herausgearbeitete Tatsache, daß das AT die *Vorstellung* der 'Überflutung als Gericht' gut kennt.<sup>27</sup> Natürlich ist eine Bezugsbestimmung zwischen der atl. Vorstellung einer Überflutung als Gericht und der jesuanischen Taufmetapher methodisch relativ hypothetisch, kann jedoch als ergänzende Evidenz herangezogen werden. Die prophetische Auffassung einer überwältigenden Wasserflut als Gericht Gottes wird vor allem in Jes 8,7f und Jon 2,4 angesprochen.

Jesaja proklamiert in Kap. 8,7f seines Buches, daß die Verfolger Judas wegen dessen Ungehorsam die Erlaubnis haben, über Juda wie Wasserfluten hereinzubrechen. Analog zu den Kelchmetaphern in Jes 51,17 und Jer 25,15ff berichtet Jesaja von der anschließenden *Verfolgung* der Verfolger Judas (Jes 8,9f). Erneut stoßen wir hier auf das Phänomen der *Gerichtsübertragung*, wobei wiederum das Gericht zunächst beim Volk Gottes beginnt.

Aus Jon 2,4 entnehmen wir, daß Jona wegen Ungehorsams in die Tiefen des Wassers als *vorübergehendes* Gericht geworfen wurde (vgl. Jon 1,12).

Beide alttestamentlichen Beispiele vermitteln die Vorstellung einer zeitlich begrenzten Gerichtsüberflutung (Taufe). Über diese gemeinsame Vorstellung hinaus, gibt Jes 8,9f der konkreten Hoffnung Ausdruck, daß durch Immanuels Macht der Sieg über die Feinde Judas errungen werden wird. Jon 2,7 sagt aus, daß Gott Jona aus dem sicheren Verderben führt. Die metaphorischen Wasserfluten als Gericht werden, im Gegensatz zur noaischen Flut, nicht völlig zerstören und sind von Gott bemessen und begrenzt. Die Psalmen ergänzen dieses Bild der Überflutung dadurch, daß sie die Vindikation derjenigen Gerechten zusagt, die durch die Macht der Verfolger und Gegner überflutet wurden.

Dieser Befund führt zu einer interessanten Gesamtwertung der metaphorischen Kelch- und Taufworte Jesu: Komplementär zum formellen Gebrauch der beiden Metaphern als *Begriffspaar* in Mk 10,38f sehen wir inhaltlich, daß beide Metaphern das göttliche Gericht über menschlichen Ungehorsam und menschliche Sünde versinnbildlichen. Die *Gerichtstaufe* beschreibt die äußere Überflutung, der *Gerichtskelch* die innere Überflutung und Trunkenheit als ein überwältigendes Gesamtbild des Flutengerichtes Gottes. Beide Metaphern beschreiben das Übermaß und somit das verheerende Ausmaß des Zornes Gottes, welcher im Gericht über Sünde hereinbricht. Dennoch ist die Zeit des Gerichts in unserem Text stets bemessen.

27 G. Delling, 'Baptisma, baptisthênai', *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum*. Hrsg. F. Hahn u.a., Göttingen, 1970, 244. Vgl. u.a. Hiob 22,11; Ps 18,17; Jon 2,4; Jes 8,7; 43,2.

Wie bei Mk 14,36 die Kelchmetapher ausschließlich auf Jesus bezogen ist, so ist Jesus alleiniges Objekt der Taufmetapher in Lk 12,50. Besonderes Merkmal ist hier die Tatsache, daß auf die Taufe Jesu eine Zeit des Feuers auf Erden folgt. Das Feuer wird in Lk 12,51 als Zeit der Trennung und Auseinandersetzung identifiziert. Auch hierauf werden wir noch einmal zu sprechen kommen.

Jesus betont mittels dieser Metaphern, daß ihm ein verheerendes äußeres und inneres Gericht bevorsteht. Das Gericht ist zwar zeitlich begrenzt, entspricht jedoch dem Austrinken eines bitteren Trunkes sowie dem überwältigenden Untertauchen in Wasserfluten. Neben dem großen eschatologischen Ausblick in Mk 14,25 können wir diese zwei Metaphern als *conditio sine qua non* der Vindikation Jesu verstehen: Ohne Gewißheit des Vorübergehens des Gerichtskelches besteht keine Möglichkeit der Gewißheit der göttlichen Vindikation aus Verwerfung und Tod.

### 3. Das Gleichnis der bösen Winzer und das Zeichen des Jona

Eine detaillierte Analyse des Gleichnisses der bösen Winzer (Mk 12,1-10 parr) sowie des Zeichens des Jona (Mt 12,39f; 16,1ff; Lk 11,29f) ist in diesem Rahmen nicht möglich. Ich kann lediglich auf einige Ergebnisse meiner Untersuchungen hinweisen.

#### a) Das Gleichnis der bösen Winzer

Die Betonung des Gleichnisses liegt auf dem Aspekt der Verwerfung. Die verwerfenden Winzer werden verworfen werden. Die Funktion des authentisch<sup>28</sup> beigefügten Psalmzitates liegt darin, die verwerfenden und später verworfenen Winzer ('georgoi') des Gleichnisses mit den Bauleuten ('oikodomountês') aus Ps 118,22a zu identifizieren. Im Gegensatz zur relativ unklaren bzw. vieldeutigen Identität der 'georgoi' im 1. Jahrhundert vor u. nach Chr., gilt der Begriff 'oikodomountês' besonders in Qumran und in der rabb. Literatur als Umschreibung der jüdischen Führungsschicht.<sup>29</sup> Die naheliegende Hauptabsicht des Psalmzitates liegt also nicht darin, einen Beweistext für die Auferstehung Jesu an ein Gleichnis der Verwerfung des Sohnes anzufügen, sondern in der eben erwähnten Klärung, wer mit den 'georgoi' konkret gemeint ist. Erst aufgrund dieser Vorarbeit ist zu fragen, worauf Jesus mittels der Steinmetapher aus Ps 118,22 sekundär verweisen könnte. Da die messianische

28 Vgl. die Ausführungen von K.R. Snodgrass, *The Parable of the Wicked Tenants*. Tübingen, 1983, 63ff sowie R.H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Literary and Theological Art*. Grand Rapids, 1982, 429, hinsichtlich der ursprünglichen Einheit von Gleichnis und Zitat, sowie der Authentizität von Mk 12,1-10.

29 Vgl. Snodgrass, *Parable*, 63-109 und Bayer, *Jesus' Predictions*, 102.

Interpretation der Steinmetapher gut bezeugt ist,<sup>30</sup> ist ein indirekter Verweis auf Jesu Verwerfung und Vindikation mittels Gleichnis und Psalmzitat durchaus sinnvoll. Der messianische Stein, den die Bauleute (= die Verantwortlichen Jerusalems) verworfen haben, wird zum Grundstein. Die Verwerfung Jesu ist zeitlich beschränkt; die aktive Einsetzung und Bestätigung desselben (= Vindikation) erfolgt unmittelbar nach seiner Verwerfung.

## b) Das Zeichen des Jona

Die Zeichenforderung der Pharisäer mit folgender Reaktion Jesu wird von allen drei Synoptikern überliefert. Mk 8,11f besagt, daß Jesus ganz gewiß nicht auf die Zeichenforderung der Pharisäer eingehen wird, die ein 'sêmeion' erwarten, welches sichtbar und unzweideutig von Gott direkt gegeben werden soll. Aus Lk 11,29f und Mt 12,39f ist zu entnehmen, daß lediglich das Zeichen des Jona gegeben werden wird, welches jedoch der pharisäischen Forderung nicht entspricht. Nach Matthäus sagt Jesus, daß das gewährte Zeichen gerade nicht vom Himmel, sondern aus dem Schoß der Erde kommen wird.

Weit verbreitet ist nun die Auffassung, daß Lukas die ursprünglichere, Matthäus eine im Licht der Auferstehung Jesu modifizierte Form des Spruches vom Jonazeichen wiedergibt. Dabei wird häufig betont, daß Lukas entgegen der Mt-Fassung entweder von der Parusie des Menschensohnes als 'Zeichen des Jona',<sup>31</sup> oder von der Predigt des Menschensohnes als 'Zeichen des Jona',<sup>32</sup> spricht. Beide Interpretationsmöglichkeiten sind aber schon aufgrund der Lukasfassung zu bezweifeln. Die Parusieinterpretation übersieht, daß das Zeichen des Jona den Nineviten gegenüber die *Gelegenheit der Buße* ermöglichte. Durch die strenge Analogie in Lk 11,30 muß auch das 'Zeichen des Menschensohnes' die eschatologische Möglichkeit zur Buße geben (vgl. Lk 11,32 als Kontrast dazu). Bei der zweiten Interpretationsmöglichkeit wäre das Kerygma des Jona (Lk 11,32) als Zeichen des Jona den Nineviten gegenüber zu verstehen. Die Verkündigung (des Königreiches) wäre analog als 'Zeichen des Menschensohnes' zu sehen. Die Schwierigkeit liegt zunächst darin, in der Bußpredigt des Jona irgendein *Zeichen* für die Nineviten erblicken zu können.

30 Vgl. M. Black, 'The Christological Use of the Old Testament in the New Testament', *NTS*, 18, 1971-2, 12f.

31 Vgl. z.B. Bultmann, *Geschichte*, 118; N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*. London, 1967, 196; R.A. Edwards, *The Sign of Jonah in the Theology of the Evangelists and Q*. London, 1971, 86; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle*. Neukirchen, 1969, 42.

32 Vgl. z.B. A. Harnack, *Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament. II: Sprüche und Reden Jesu*. Leipzig, 1907, 21; O. Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*. Tübingen, 1975<sup>3</sup> (1958), 61 u. Anm. 4; P. Vielhauer, 'Jesus und der Menschensohn', *ZThK*, 60, 1963, 151; R.B.Y. Scott, 'The Sign of Jonah. An Interpretation', *Interpr*, 19,(1), 1965, 18.

Ferner ist die appositive Zuordnung von 'Jona' und 'Zeichen' in Lk 11,30 nicht zu übersehen: Jona als Zeichen. Drittens stellt Jesus in seiner Aussage ein zukünftiges Zeichen des Menschensohnes in Aussicht. Daher ist die schon zurückliegende Verkündigung des Königreiches schwerlich als zukünftiges Zeichen des Menschensohnes zu identifizieren. Kurzum, das Zeichen des Jona nach Lk 11,30 ist, unter zusätzlicher Berücksichtigung des AT, der mythologischen Tradition von Nineveh, der zwischentestamentlichen Zeit und der rabbinischen Literatur am überzeugendsten als 'Beglaubigung der Verkündigung durch göttliche Vindikation des Verkündigers' zu identifizieren.<sup>33</sup> Die Vindikation des verworfenen Verkündigers wird die *Beglaubigung* der Predigt bedeuten, jedoch kein Beweiszeichen vom Himmel liefern. Bei der Botschaft der Vindikation ist kein absolut sichtbarer Beweis erbracht, vielmehr muß der Botschaft der Vindikation Vertrauen geschenkt werden.

Unabhängig von Mt 12,39f kommen wir aufgrund von Lk 11,30 und dem dazugehörigen Hintergrund zu dem Ergebnis, daß Jesus die Beglaubigung des in Not geratenen Verkündigers in Aussicht stellt. Aufgrund dessen ist es inhaltlich durchaus möglich und kohärent, daß Jesus im Anschluß an die eschatologische Korrelationsaussage in Lk 11,30 einen explikativen Verweis auf Jon 2,1b hinzufügte (Mt 12,40).

Wir schließen hiermit unseren kurzen Einblick in Jesu Voraussagen seiner Vindikation ab. Jeremias können wir Recht geben, wenn er von einer Vielschichtigkeit in Form und Kontext dieser bedeutungsträchtigen Vindikationsaussagen spricht.

### C) Explizite Voraussagen des Leidens und der Auferstehung Jesu

Auf dem eben skizzierten Hintergrund erscheinen die expliziten Leidens- und Auferstehungsvoraussagen Jesu wenigstens thematisch in einem ganz anderen Licht. Sie sind nicht unvermittelt eingefügt, vom Gesamtkontext der Botschaft Jesu isolierte Stücke, sondern erscheinen als Teil einer großen Gruppe verschiedener Aussagen Jesu hinsichtlich einer unmittelbar bevorstehenden Krisis. Wir müssen den größeren Kontext der Vindikationsvoraussagen Jesu im Auge behalten, wenn wir uns nun diesen expliziten Voraussagen widmen.

Aus den verschiedenen literarischen Analysen, die dem Pauschalurteil *Vaticinia ex eventu* entgegenstehen, greife ich lediglich zwei heraus, um ansatzweise zu demonstrieren, daß die Skepsis schon allein auf dieser Ebene unberechtigt ist.

---

33 Vgl. I.H. Marshall, *The Gospel of Luke*. Grand Rapids, 1978, 485; G. Maier, *Der Prophet Jona*. Wuppertal, 1976, 50; R.T. France, *Jesus and the Old Testament*. London, 1971, 44.

## 1. Das hohe Alter der dritten Voraussage

Von den drei großen Voraussagen des Leidens und der Auferstehung Jesu in Mk 8,31 parr; 9,31 parr und 10,32-34 parr wird besonders häufig die sehr detaillierte dritte Voraussage als Produkt der Urgemeinde identifiziert, welche angeblich unter dem Eindruck der Passion Jesu entstand.<sup>34</sup> Mk 10,33 lautet: "...und des Menschen Sohn wird überantwortet werden den Hohenpriestern und Schriftgelehrten, und sie werden ihn verdammen zum Tode und überantworten den Heiden. Die werden ihn verspotten ('epaixousin') und anspeien ('emptysousin') und geißeln ('mastigosousin') und töten ('apoktenousin'), und nach drei Tagen wird er auferstehen." Vergleicht man jedoch diese Voraussage Jesu mit dem Passionsbericht in Mk 14,43f-16,6, so fällt u.a. auf, daß die Wortwahl in Mk 10,33f einfacher als die des Passionsberichtes ist. Besonders beachtenswert ist, daß das Geißeln in Mk 10,34 ('mastigeô') durch das konkrete 'phrangellô' in Mk 15,15 ersetzt wird und daß in Mk 10,34 allgemein von 'apokteinô', bei Mk 15,15.24 hingegen konkret von 'stauroô' die Rede ist. Weitere Aspekte weisen auf die Vorsicht des Verfassers hin, die dritte große Voraussage des Leidens und der Auferstehung Jesu nicht unter dem Einfluß der Passionserzählung zu formulieren, sondern ihre terminologische Eigenständigkeit zu bewahren. Zieht man ferner die Beobachtung von J. Jeremias in Betracht, daß Mk 10,33f ausschließlich Elemente enthält, die bei einem damaligen Exekutionsverfahren *allgemein* zu erwarten waren, so entfällt eine weitere Hauptstütze der kritischen *ex eventu*-Position.<sup>35</sup> Wenn wir nun noch beachten, daß diese dritte große Voraussage wie die zwei anderen Voraussagen als Menschensohnwort übermittelt wird (wovon im Passionsbericht vor Mk 14,62 nichts zu lesen ist), daß sie konkret mit der Situationsangabe des Aufstiegs Jesu gen Jerusalem verknüpft wird, daß sie als *wiederholte* Aussage Jesu übermittelt wird ('palin': 10,32), so frage ich, was literarisch oder historisch konkret gegen die von den Synoptikern als jesuanisch präsentierte dritte Voraussage überzeugend ins Feld zu führen ist.

---

34 Vgl. z.B. G.M. de Tillesse, *Le Secret Messianique dans L' Evangile de Marc*. Paris, 1968, 375; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*. Göttingen, 1974<sup>4</sup>, 47; G. Strecker, 'Die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen im Markusevangelium', in *Eschaton und Historie*. Göttingen, 1979, 52ff.

35 J. Jeremias, *The Servant of God*. London, 1965<sup>2</sup>, 101, Anm. 459.

## 2. Die Integrität der ersten zwei Voraussagen

Die zwei ersten großen Voraussagen (Mk 8,31 parr; 9,31 parr) widerstehen dem Versuch, die zweite aus der ersten<sup>36</sup>, bzw. die erste aus der zweiten abzuleiten.<sup>37</sup> Marshall betont in diesem Zusammenhang: "Both sayings appear to contain primitive elements, and it is perhaps best not to attempt to derive one from the other."<sup>38</sup> Mk 9,31 enthält die im Aramäischen einprägsame Paronomasie 'Menschensohn - Menschenhände'; Mk 8,31 enthält 'polla pathēin' (vgl. Ps 34,19) und u.a. eine bemerkenswerte Anordnung der Gegner Jesu (zunächst 'hoi presbyteroi' und erst dann 'hoi archiereis' im Gegensatz zu Mk 14,43.53 und 15,1!). Mk steht ferner im Kontext des anstößigen 'retro satana' (8,33). Dieser Kontext verleiht der Aussage in 8,31 einen besonders überzeugenden historischen Ort im Wortwechsel zwischen Petrus und Jesus.

Neben diese zwei Beobachtungen literaranalytischer Art, will ich wenigstens noch einen Faktor aus dem motivgeschichtlichen Hintergrund der 'drei-Tage-Formel' stellen. Der Hinweis auf 'meta treis hēmeras' (Mk 8,31; 9,31 und 10,34 bzw. konkreter auf 'tê trîtê hēmera' Mt parr, Lk parr und 1 Kor 15,4) kann aus dem semitischen Sprachgebrauch neben wörtlicher Bedeutung als Hinweis auf eine kritische, kurze Zeit verstanden werden (vgl. Lk 13,32f; Hos 6,2; Jos 1,11; 2,16; 1 Sa 20,5.19; 2 Chr 20,25; 2 Mak 15,14; Jon 3,3). Jeremias, Black, Dodd und andere machen geltend, daß rabbinische Interpretationen von Hos 6,2, die die eschatologische Auferstehung als Ereignis 'am dritten Tag nach dem Ende der Welt' interpretieren, in die Zeit der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts zurückreichen können.<sup>39</sup> Ferner ist die spätere rabbinische Auffassung, daß das Leiden des Gerechten, die *passio iusti*, bei Gott nicht länger als drei Tage währen kann, als mögliche Interpretationskomponente der Drei-Tage-Hinweise Jesu zu erwägen<sup>40</sup> (Vgl. Gen R 91, hinsichtlich Joseph, Jona, Mordekai und David als Beispiele).

Die Drei-Tage-Aussage vermittelt dem Hörer somit die Vorstellung, daß die Auferstehung nach kürzester Zeit erfolgen wird und ist nicht notwendigerweise als wörtlich gemeinte Aussage zu werten.

Diese Teilüberlegung führt uns zur Grundfrage, in welcher Weise die Jünger Jesu Aussage über die 'Auferstehung nach drei Tagen' verstanden haben. Was wir aus 1 Kor 15,4 ("... und daß er auferstanden ist am dritten

---

36 Vgl. z.B. P. Hoffmann, 'Mk 8,31. Zur Herkunft und markinischen Rezeption einer alten Überlieferung', in: *Orientierung an Jesus*. FS J. Schmid, Hrsg. P. Hoffmann, Freiburg, 1974, 170.

37 Vgl. z.B. B. Lindars, *Jesus Son of Man*. Oxford, 1983, 63f.

38 Marshall, *Luke*, 368.

39 Vgl. z.B. J. Jeremias, 'Die Drei-Tage-Worte der Evangelien' in: *Tradition und Glaube*. FS K.G. Kuhn, Hrsg. G. Jeremias, Göttingen, 1971, 228.

40 Vgl. G. Dellling, 'hēmera', *ThWNT II*, 951f.

Tag nach der Schrift") im Lichte des Auferstehungsereignisses als eindeutige Aussage zur Kenntnis nehmen, galt für die Jünger vor Ostern trotz ähnlicher Terminologie womöglich als schwer verständliche Aussage. Bedenkt man nämlich, daß die Jünger höchstwahrscheinlich ein endzeitlich fixiertes, die gesamte Menschheit umschließendes Auferstehungsverständnis hatten (Dn 12,2; vgl. Jes 9,5f; Apg 1,6), so mutet die Aussage Jesu hinsichtlich einer *individuellen* Auferstehung nach kurzer Zeit des Todes eher verwirrend an (Mk 9,10 weiß zu berichten: ". . . und sie . . . befragten sich untereinander: was mag das heißen: auferstehen 'des Menschensohnes v. 9b!' von den Toten?").

Waren wir zunächst davon ausgegangen, *explizite* Auferstehungsvoraussagen zu betrachten, so müssen wir uns bei näherem Hinsehen fragen, ob diese, aus *unserer* Perspektive zwar explizit erscheinenden Voraussagen in den Ohren der Jünger treffender als *implizit* zu identifizieren sind. Da diese Möglichkeit mit hoher Wahrscheinlichkeit der historischen Gegebenheit entspricht, ist somit ein weiterer Berechtigungsgrund gegeben, die drei großen Auferstehungsvoraussagen als Teil der vorösterlichen, opaleszenten Vindikationsaussagen Jesu zu verstehen.

#### D) Auswertung des Befundes

Blicken wir auf den vor uns liegenden, nicht in allen Details dargelegten und diskutierten Befund, so ergeben sich folgende *gemeinsame* Elemente dieser ansonsten sehr unterschiedlichen Vindikationsaussagen Jesu:

1. Alle Aussagen beinhalten den Aspekt der *Unumgänglichkeit* bzw. *Notwendigkeit* des bevorstehenden Ereignisses.
2. Alle Aussagen enthalten *rätselhafte* Elemente hinsichtlich der Person und des Ereignisses, welches diese Person zu erdulden hat.
3. Alle Aussagen beinhalten oder betonen eine *kurze Zeit*, die zwischen Erniedrigung und Erhöhung liegt.
4. Alle Aussagen sind von der engen *Zusammengehörigkeit* zwischen Erniedrigung und Erhöhung gekennzeichnet.

Folgende *charakteristische* Elemente können wir aus dem Gesamtbefund herausarbeiten:

1. Hinsichtlich Mk 14,25 hatten wir bemerkt, daß Jesus den unmittelbar bevorstehenden Tod und ein zukünftiges Teilnehmen am messianischen Mahl voraussagte. Das von ihm angesprochene, zukünftige Königreich Gottes impliziert die Möglichkeit einer somatischen Auferstehung vom Tode vor dieser Kulmination (Dan 12,2; 7,14). Der Tod Jesu markiert jedenfalls nicht das Ende des von Jesus proklamierten Königreiches; vielmehr stellt er einen notwendigen Aspekt seiner Verwirklichung dar. Die Matrix des eschatologischen Ausblicks (Mk 14,25) spannt somit einen großen Bogen zwischen Tod und endgültiger Verwirklichung des Herrschaftsantritts im messianischen Königsmahl.

2. Die Metaphern des Kelches und der Taufe ergänzen diese Matrix dergestalt, daß Jesus *vor* dem universalen Feuer der Trennung (Lk 12,50) dem Gerichtshandeln Gottes ausgeliefert sein wird. Dieses Gericht ist nicht als apokalyptisches Endgericht zu verstehen. Das Jesus überflutende Gericht wird von Gott zeitlich begrenzt und gilt als Vorläufer des Feuers der Trennung. Die erste 'conditio sine qua non' zur zukünftigen Teilnahme am Königreich Gottes ist durch das *Vorübergehen* des Gerichts erfüllt.
3. Das Zeichen des Jona betont hierbei den Aspekt der Kürze, die zwischen Überflutung und Vindikation liegt. Hier zeichnet sich nun ab, daß Vindikation unmittelbar auf den Tod folgt und nicht in einem endzeitlichen Rahmen erwartet wird. Die Vindikation des Verkündigers gilt als einziges Zeichen der Bezeugung der Botschaft: ein Warnzeichen zur Buße.
4. Durch das authentisch beigefügte Psalmzitat (118,22) im Anschluß an das Gleichnis der bösen Winzer identifiziert sich Jesus indirekt und nebenbei als verworfenen Stein der Bauleute. Der verworfene messianische Stein wird in einem Akt der Vindikation als Grundstein einer neuen Bauordnung eingesetzt werden.

Ein Ereignis steht bevor, dessen Tragik und Trauma kaum zu ergründen und doch kompatibel mit dem Kommen des Königreiches Gottes ist, da es auf eine zeitlich begrenzte, obschon folgenschwere Krisis hinweist.

Wir lernen, daß sich aus der Vindikation Jesu *Konsequenzen* sowohl für die Nachfolger als auch Gegner Jesu ergeben: Die Einsetzung des verworfenen Steins begründet einen neuen Bau göttlicher Ordnung und Macht. Die Errettung aus dem Innern der Erde wird als Zeichen eingesetzt werden. Die Gerichtstaufe Jesu inauguriert das Feuer der Trennung. Aus dem alttestamentlichen Hintergrund könnte man ergänzen: Die konzentrische, eschatologische Gerichtsausbreitung über das Volk Gottes bis zum Endgericht erfolgt nach dem Gericht über Jesus. Diejenigen Menschen, die das Leiden des Menschensohnes für sich in Anspruch nehmen, werden jedoch wegen des stellvertretenden Charakters dieses Leidens vor dem Gericht bewahrt. Stets bedeutet jedoch die Vindikation Jesu das Auslösen folgenschwerer, eschatologischer Ereignisse.

Wenn Jesus das verheerende Gericht bejaht, zugleich aber das *vorübergehende* Gericht als *Auslöser* weiterer eschatologischer Ereignisse versteht, so sind seine Aussagen über Tod und darauf folgender Auferstehung zu erwartende *Manifestationen* dieser ausgeprägten Gerichts- und Vindikationsgewißheit. Lk 12,4-5 mag diesen Sachverhalt verdeutlichen: "Ich sage euch aber, meinen Freunden: Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib töten und danach nichts mehr können. Ich will euch aber zeigen, vor wem ihr euch fürchten sollt: Fürchtet euch vor dem, der, nachdem er getötet hat, auch Macht hat, zu werfen in die Hölle. Ja, ich sage euch, vor dem fürchtet euch."

Es wäre nun instruktiv zu fragen, ob ein motivgeschichtlicher Hintergrund zu den Leidens- und Vindikationsvoraussetzungen Jesu existiert und wenn ja, welche Elemente besonders eng mit dem Aspekt der Vindikationsgewißheit Jesu verbunden sind. Da ich diesem großen Themenbereich hier nicht im einzelnen nachgehen kann, müssen einige kurze Andeutungen genügen.

Für den Hintergrund der Vindikationsgewißheit Jesu sind vor allem der Menschensohnterminus<sup>41</sup>, die Ebed Yahweh<sup>42</sup> und die Propheten-Martyrervorstellung<sup>43</sup> sowie die Auffassung der *passio iusti*<sup>44</sup> zu beachten. Der letztgenannte Vorstellungsbereich verspricht ein besonders fruchtbares Arbeitsfeld zu sein.<sup>45</sup> Während die Psalmen (vgl. 9; 18; 27 und 32) generell von der Vindikation des Gerechten aus Verwerfung reden, ist in Weisheit 2,12-20 und 5,1-7 eine Konkretisierung der Vindikation als Auferstehung bzw. Erhöhung zu beobachten. Auch in 1 QH 2,20-30; 3,37-4,4 und 15,14-17 erduldet der Gerechte Unheil als *göttliche Notwendigkeit vor eschatologischer Erlösung*. Schürmann kommt hinsichtlich der *passio iusti*-Vorstellung zu folgendem Ergebnis: "Aufgrund dieses Topos konnte Jesus Leiden und Totenerweckung . . . zusammendenken."<sup>46</sup> Nach eingehender Beschäftigung mit dem motivgeschichtlichen Hintergrund kann jedenfalls nicht mehr behauptet werden, daß die Rede von der Auferstehung als Vindikation (des Gerechten) nur nach der Auferstehung Jesu möglich wäre. Der Befund zeugt vielmehr für die plausible Möglichkeit, daß Jesus auf verschiedene vorgeprägte Auffassungen und Erwartungen zurückgreifen und darauf anspielen konnte. Andererseits stimme ich Schürmann zu, daß durch die Erarbeitung des motivgeschichtlichen Hintergrunds bestenfalls nur die *Möglichkeit* der jesuanischen Rede von der Auferstehung als Vindikation (des Gerechten) erwiesen werden kann.

Dennoch eröffnet besonders der alttestamentliche und jüdische Hintergrund ein tieferes Verständnis der Vindikationsaussagen Jesu. Aus dem Hintergrund

41 Vgl. bes. K. Berger, *Die Auferstehung der Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*. Göttingen, 1976, passim.

42 Vgl. H. Schürmann, *Gottes Reich - Jesu Geschick. Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basilea-Verkündigung*. Freiburg, 1983, 240.

43 O.H. Steck, *Isarel und das gewaltsame Geschick der Propheten*. Neukirchen, 1967, passim.

44 Vgl. M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*. Göttingen, 1977, 128; E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*. Zürich, 1962, passim; L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?* Stuttgart, 1972, passim.

45 Der Rezensent Frank J. Materna bemängelt in *Catholic Biblical Quarterly* (49, 1987, S. 661f), daß ich in meiner Arbeit *Jesus' Predictions* nicht genügend auf den vielversprechenden und meine These unterstützenden Hintergrund der *passio iusti* hinsichtlich der Rechtfertigung und Auferstehung des Gerechten eingegangen sei. Allerdings lag der Akzent der Untersuchung nicht auf der Erarbeitung des motivgeschichtlichen Hintergrundes, da dieser bestenfalls die *Möglichkeit* der *vaticinia* Jesu, aber nicht die *historische Authentizität* der Aussagen Jesu nachweisen kann.

46 Schürmann, *Gottes Reich*, 232f.

spricht die Zuversicht, daß der lebendige Gott bei allem (Todes-)Leid dennoch hinter seinem Gerechten steht.

### E. Schlußbemerkung

Verschiedene Beobachtungen an den relevanten synoptischen Texten lassen erkennen, daß sich die skeptische *Vaticinia ex eventu*-Position in kumulativer Weise als falsch erweist. Vertreter der *ex eventu*-Position (vgl. z.B. G. Strecker) verbauen den Blick für das durchaus vielschichtige und differenzierte synoptische Gewebe, welches von der jesuanischen Vindikationsgewißheit u.a. in Form von 'Auferstehung aus dem Tode' spricht. Unsere Untersuchungen ergeben, daß neben den Parusieaussagen die Leidens- und Auferstehungsvoraussagen authentische Aussagen Jesu bleiben. Angesichts dieses Sachverhalts sind die Vertreter der *ex eventu*-Position herausgefordert, historisch stichhaltige Argumente zu liefern, die gegen die sich selbst empfehlende Authentizität und thematische Kreativität der umfangreichen jesuanischen Aussagen sprechen.

Jesus hält an der von Gott gegebenen Notwendigkeit (dei) seines Leidensweges fest. Auch während der größten Herausforderung in Gethsemane wendet er sich mit einem Treuebekenntnis an seinen Vater. Mk 14,36 ist, wie Feldmeier in seiner 1987 erschienenen Dissertation bekräftigt, kein Ergebungsschluß, sondern die Bekundung eines Tatbestandes.<sup>47</sup> In dieser profunden Krisis bittet Jesus darum, daß der Vater den verheerenden Gerichtskelch des heiligen Zornes von ihm wende. Jesus ist sich auch in dieser Stunde der kommenden Vindikation bewußt; *wann* jedoch der Gerichtskelch abgewendet wird, liegt allein in der Hand des Vaters. Hebr. 5,7 bestätigt, daß das Gebet des Sohnes (*post mortem!*) von Gott erhört wurde. *Nach Gottes Ermessen* mußte die Zeit des Gerichtes zumindest bis zum Zeitpunkt der Kreuzigung währen. Die Gethsemanebitte ist nicht primär Ausdruck von Todesangst, sondern gibt Einblick in Jesu Situation, ein zeitlich bemessenes und doch in äußerster Zerreißprobe stehendes Gericht des Vaters erleiden zu müssen.

Der Schrei Jesu am Kreuz (Mk 14,34 par) weist in dieselbe Richtung. Die Wucht des Gerichtes mit Kreuzestod lastet auf dem Gottessohn. Zwar kann der Schrei am Kreuz nicht bloß als Vertrauensäußerung verharmlost werden,<sup>48</sup> jedoch steht das anstößige 'Imh' (= warum) ebenso wie die Gethsemanebitte im *Kontext der Gottessanrede* und ist wohl auch im Zusammenhang des gesamten 22. Psalms zu verstehen (vgl. bes. v. 12: "Sei nicht fern von mir,

---

47 R. Feldmeier, *Die Krisis des Gottessohnes: Die Gethsemaneerzählung als Schlüssel der Markuspassion*. WUNT 2/21. Tübingen, 1987, 242f.

48 Gegen R. Pesch, *Das Markusevangelium. II. Teil*. Freiburg, 1977, 495.

denn Not ist nahe, denn kein Helfer ist da"; v. 22b: "Du hast mich erhört"). Dies gilt auch dann, wenn Jesus nur den Beginn des Psalms rezitiert.

Trotz Vindikationsgewißheit soll Vindikation noch erbeten sein (vgl. Dan 9,2ff)! Jesus hält an der deutlich bekundeten Vindikationsgewißheit in äußerster Prüfung insofern fest, als er sich auch in größter Not an den wendet, durch den allein seine Vindikation bewirkt werden kann.

*Hans F. Bayer*

# Die Auseinandersetzung zwischen bekenntnisgebundener und "moderner" Theologie - Zum Beispiel Vater und Sohn Harnack: Eine Skizze

## *Hinführung*

Es handelt sich hier um eine Skizze, welche Gesprächsanstoss sein will.

Zunächst war es vorwiegend biographisches Interesse, das mich in der Kirchengeschichte nach dem Verhältnis von Vater und Sohn fragen ließ, wenn beide Theologen sind. Im Fall von Theodosius und Adolf Harnack kam das Interesse an der thematischen Auseinandersetzung dazu. Zwar kann man nicht einfach heutige Fragestellungen in frühere Situationen hineinprojizieren, doch werden in dieser Auseinandersetzung grundsätzliche Probleme angesprochen, die auch heute eine große Rolle spielen.

Daß in dieser Skizze Albrecht Ritschl zwischen Vater und Sohn Harnack zu stehen kommt, hat nicht nur historisch-chronologische, sondern auch grundsätzliche Bedeutung.

## *1. Theodosius Harnack*

### *1.1. Leben*

Theodosius Harnack wurde 1817 als Sohn eines Schneidermeisters in Petersburg geboren, wuchs aber in Dorpat auf, wohin die Familie später übersiedelte. Adolf Harnack schreibt, daß im großväterlichen Haus ein schlichter Christenglaube gelebt wurde. "Er erhielt seit dem Jahr 1820 eine mild-pietistische Färbung durch J.E. Gossner, jenen gottinnigen und freien bayrischen Katholiken, der in diesem Jahr, durch den Kaiser Alexander I. berufen, nach Petersburg kam, und dort eine tief eindringende Wirksamkeit bei den Evangelischen entfaltete, obgleich er damals noch nicht zum Protestantismus übergetreten war. Unvergesslich sind meinem Vater die Kindergottesdienste Gossners geblieben, obwohl er sie nur als kleiner Knabe besucht hat . . . aber sein Einfluß auf die Frömmigkeit des Hauses waltete fort, und mein Vater hat den seltenen Mann stets unter seine geistlichen Väter gerechnet, auch nachdem er sich zum strengen Lutheraner entwickelt und damit vom konfessionslosen Christentum Gossners weit entfernt hatte" (Zahn 2).

Schon als kleiner Junge verlor Theodosius Harnack im Zusammenhang mit einer schweren Überschwemmung seine Mutter, an die er sich später nur schwach erinnern konnte.

Als "Kronstipendiat" begann er 1834 in Dorpat Theologie zu studieren. Nach Abschluß seiner Studien, die er in Bonn und Berlin fortsetzte, wurde er

zunächst Hauslehrer in Italien. "Der lebhafteste, leidenschaftliche und musikalisch hochbegabte junge Mann zog aus diesen Lehr- und Wanderjahren reichen Gewinn" (Zahn 5).

1843 habilitierte sich Theodosius Harnack in Dorpat, wurde 1847 außerordentlicher und 1848 ordentlicher Professor, zunächst für praktische, später für systematische Theologie. Damit ist schon etwas von seinem weiten Horizont und seinen weitgespannten Interessen angedeutet.

Von 1853 bis 1866 gehörte er zum Lehrkörper in Erlangen und war dort neben Hofmann, Thomasius, Franck und anderen Vertreter der "Erlanger Theologie".

Größtenteils aber wirkte er in Dorpat, nicht nur als theologischer Lehrer und Autor, sondern auch als Mitarbeiter und theologischer Gutachter der livländischen lutherischen Kirche. So war er zum Beispiel mit einbezogen in die Auseinandersetzungen um das Wirken herrnhutischer Kreise, welche von der lutherischen Kirche als Bedrohung empfunden wurden. Dadurch war man gezwungen, sich wieder mit Fragen nach der lutherischen Auffassung von Kirche intensiver zu befassen. "In den Synoden, bei der Teilnahme an theologischen Konferenzen und als Seelsorger wurde er der religiöse Berater seines Landes und unzähliger Einzelner, bes. Geistlicher, die sich in Gewissenskonflikten an ihn wandten. Von seiner Predigtkunst lernte eine ganze Generation von Kanzelrednern in den baltischen Provinzen" (Zahn 5f).

"Er trat ferner mit Forschungen zur Liturgie hervor, war Präses des liturgischen Komitees der livländischen Kirche und der eigentliche Schöpfer der livländischen liturgischen Gottesdienstordnung; er bereitete die Bildung der Dorpater Universitätsgemeinde vor, die allerdings erst nach seinem Fortgang - 1855 - ins Leben trat, aber dennoch als seine Schöpfung zu gelten hat" (Seesemann 211).

## Marie Harnack

"Es bleibt immer wahr, bedeutende Söhne haben allezeit bedeutende Mütter" (Zahn 6). Als sie diese Worte an ihre Mutter schrieb, dachte Marie Harnack nicht an sich und ihre Familie. Doch war sie eine "Persönlichkeit von ganz ungewöhnlicher Prägung. . . . Ihr ganzes inneres Leben, ihr ganzes Fühlen und Denken war erfüllt und durchströmt von Religion; ihre Seele lebte im Ewigen. . . . Die Form ihrer Frömmigkeit war das lutherische Christentum, das sie von ihrem Lehrer Philippi gelernt hatte, und das sie in tiefer seelischer Gemeinschaft mit ihrem Manne teilte. Jeder Tag begann für sie mit der Vertiefung in einen Abschnitt der Bibel oder in eine Luthersche Schrift" (Zahn 7).

Sie nahm großen Anteil an der Arbeit und auch am Ringen ihres Mannes in theologischen und kirchlichen Fragen. Groß war ihr Tagespensum, das sie nur durch genaue Einteilung ihrer Zeit bewältigen konnte.

Im Anliegen, den Kindern eine glaubwürdige christliche Erziehung zu geben, war sie mit ihrem Mann einig. Dabei litt sie immer wieder unter dem

Gefühl, diesem hohen Anspruch nicht genügen zu können. "Sie ging ganz in die Tiefe in einer beständigen Selbstprüfung und einem Sich-Messen an den letzten Forderungen christlicher Ethik. Bis zur Selbstquälerei gehen die Rechenschaftsberichte über ihre eigene Mangelhaftigkeit, über Schroffheit, Lieblosigkeit und Schwäche. Hinter all diesen Selbstanklagen erhebt sich drohend der Gedanke an das Gericht, dem sie entgegengieht, und es ist erschütternd zu sehen, wie sich ihr die Gewissheit der Gnade immer wieder verdunkelt, wie das Bewußtsein der Gotteskindschaft unterzugehen droht und das Sündenbewußtsein die Oberhand behält." (Zahn 8)

Marie Harnack starb bereits 29jährig. Damit wurde Theodosius zunächst alleinerziehender Vater, bis er sich 1864 wieder verheiratete. "Die neue Mutter nahm sich der verwaisten Kinder mit der größten Liebe und Treue an; sie war so stolz auf sie wie nur je eine rechte Mutter und begleitete den Lebensgang jedes einzelnen bis zum Ende mit gleicher Wärme und Anteilnahme" (Zahn 18).

Theodosius Harnack starb am 23. September 1889 nach kurzer Krankheit.

## 1.2 Theologie

Theodosius Harnack wurde zum Lehrer vieler baltischer lutherischer Theologen. Im Zusammenhang mit seinem Ringen um Fragen der Ekklesiologie und um das Selbstverständnis der baltischen lutherischen Kirche veröffentlichte er eine Reihe von Untersuchungen: 1854 "Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter"; 1860 "Die lutherische Kirche Livlands und die herrnhutische Brüdergemeinde"; 1862 das wichtige, später wieder neu aufgelegte Werk, "Die Kirche, ihr Amt, ihr Regiment"; 1870 "Die freie lutherische Volkskirche".

Bedeutend waren seine Forschungen auf dem Gebiet der praktischen Theologie. 1877f erschien seine "Praktische Theologie", 1882 "Katechetik und Erklärung des kleinen Katechismus Luthers".

Als Prediger und Homiletiker stellte er an sich und andere hohe Ansprüche, wie sein Sohn Adolf vor seiner ersten Probepredigt erfahren mußte. "Diese erste Predigt mußte er auf Verlangen des Vaters in der Nacht von Sonnabend auf Sonntag noch einmal umschreiben und neu lernen, da sie den Anforderungen des geschulten Homileteten nicht genügte. Der Sohn lernte von ihm die Kunst der genauen und strengen Disposition, die jede Unklarheit im Denken, jedes bloße Spielen mit Worten unmöglich macht, und die Zähigkeit des Festhaltens an einer selbstgestellten Aufgabe, bis diese wirklich durchgeführt war" (Zahn 29f).

Die Fakultät Dorpat war durch ein Kirchengesetz von 1832 auf das lutherische Bekenntnis verpflichtet.

Nun hatte sich in den "Zeiten der geistlichen Dürre in der Landeskirche" (Nerling 171) die Arbeit der Herrnhuter ausgedehnt. Dabei wurde die "Wirksamkeit der Herrnhuter im allgemeinen als segensreich bezeichnet. Durch

verständliche und erbauliche Predigt und eine ausgedehnte Seelsorge und Kirchenzucht wuchs die Erkenntnis im evangelischen Glauben, wurde auf strengere Zucht und Sitte gehalten und mehrte sich der Wohlstand. Die Bethäuser bildeten Zentren des geistlichen Lebens, in ihnen wurde von Diakonen eine eigene Gemeindeordnung organisiert, die in einem hierarchischen Aufbau die Glieder zur Mitwirkung und Mitgestaltung des kirchlichen Lebens brachte" (Nerling 170).

Aber gerade hier setzte die Auseinandersetzung ein und zwar in dem Augenblick, als eine neue kirchliche Selbstbesinnung auf die Bekenntnisgrundlagen einsetzte. Den strengen Lutheranern war das Konventikelwesen der Herrnhuter ein Dorn im Auge. Doch stellte die Synode von 1852 fest, "daß Verhandlungen mit Herrnhut nicht möglich seien, da es die gesetzlichen Einschränkungen nicht anerkenne, andererseits könne seine kirchliche Wirksamkeit nicht offiziell anerkannt werden. Eine Union mit Herrnhut wäre eine Verleugnung des Bekenntnisses" (Nerling 175).

Auch Theodosius Harnack gehörte zu jener Gruppe unter den baltischen lutherischen Theologen, die man als "positiv bibelgläubig" bezeichnete.

Die wissenschaftliche Hauptarbeit Theodosius Harnacks ist ohne Zweifel sein zweibändiges Werk "Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre", deren erster Band 1862, der zweite 1886 erschien. Das Studium der Theologie Luthers begleitete seine ganze Forschertätigkeit. Auch wenn seine Untersuchung längere Zeit mehr oder weniger vergessen war, war sie "das bedeutendste, ja genau genommen das einzig bedeutende theologische Lutherbuch des 19. Jahrhunderts" (Bornkamm). So wurde sie 1927 neu aufgelegt. "Obwohl ihm wichtige seither neuerschlossene Quellen nicht zur Verfügung standen, hat Harnack mit diesem lange unbillig ignorierten Werk wesentliche Aspekte der theologischen Luther-Interpretation seit beziehungsweise nach Karl Holl scharfsichtig vorausgenommen" (Doerne in NDB 7).

Die Einleitung zum zweiten Band geriet dann zu einer Abrechnung mit der Theologie Albrecht Ritschls, vor allem dessen Lehre von Rechtfertigung und Versöhnung.

## 2. *Albrecht Ritschl*

### 2.1 Leben

Albrecht Benjamin Ritschl wurde am 25. März 1822 in Berlin geboren. Er entstammt einem Pfarrhaus. Sein Vater war Superintendent. Sein Theologiestudium führte ihn nach Bonn, Heidelberg, Halle und Tübingen.

Besonders geprägt wurde er durch Ferdinand Christian Baur und dessen konsequent historische Kritik.

1846 habilitierte er sich in Bonn, wo er 1852 außerordentlicher und 1859 ordentlicher Professor für systematische Theologie wurde. 1864 folgte er einem Ruf nach Göttingen. Schon nach 10jähriger Ehe verlor Ritschl seine Frau. Dadurch wurde er sehr einsam. Sein großes Studierzimmer war fortan zugleich sein Wohn- und Schlafzimmer.

Als akademischer Lehrer, der sich um eine Auseinandersetzung mit den immer wichtiger werdenden Naturwissenschaften bemühte, hatte Ritschl große Ausstrahlungskraft. Zu seinen bedeutendsten Schülern gehörte Adolf Harnack.

## 2.2 Die "neue" Theologie Ritschls

"Ritschl erwählte das Studium der Theologie, weil er, wie er selbst erklärt hat, sich vor allem durch einen 'spekulativen Drang, das Höchste zu begreifen', angetrieben fühlte" (Harnack, Gedenkrede 4).

Zunächst war er von Hegels Philosophie angezogen. "Die damals gewonnene Überzeugung, daß sich alles systematische Denken in der Kultur- und Geisteswissenschaft, also auch in der Theologie, an der Geschichte orientieren müsse, hat Ritschl niemals wieder aufgegeben" (Gedenkrede 5).

Ferdinand Christian Baur, dessen Schüler er wurde, hatte vom hegelschen Ansatzpunkt aus die frühe Kirchengeschichte zu begreifen gesucht. Diese Konzeption beeindruckte Ritschl. Sein erstes Werk, eine Untersuchung zu Marcion, bewegte sich noch ganz in den Bahnen seines Lehrers, ebenfalls die erste Auflage der "Geschichte der altkatholischen Kirche".

Bald aber wandte er sich von Baur ab und ging fortan eigenständig seinen Weg. Besondere Bedeutung hat Ritschl durch seine gründlichen dogmengeschichtlichen Forschungsarbeiten erlangt. Zunächst Dogmenhistoriker, entwickelte er sich immer mehr zum Dogmatiker, der für seine Forschungen auf umfangreichen eigenen Studien aufbauen konnte.

Ausgehend von Luther verstand er sich als dessen Sachwalter gegen Katholizismus, Mystizismus und Schwarmgeist. In seiner umfangreichen dreibändigen Untersuchung über den Pietismus sah er in diesem das Wiederaufleben katholischer Mystik.

Wie ihm zeitlebens aller Pietismus und Mystizismus suspekt blieb, wollte er mit allen metaphysischen Spekulationen in der Dogmatik aufräumen. Er versuchte, wissenschaftliche Theologie zu betreiben. Dabei galt ihm "als Grundsatz der evangelischen Kirche, daß man die christliche Lehre allein aus der Heiligen Schrift schöpfe". (Unterricht in der christlichen Religion, §13) Dadurch wurde er für eine ganze Generation von Theologen wegweisend, wie zum Beispiel für Martin Kähler, der dann allerdings einen ganz anderen Weg ging. Dieser beschrieb seine Eindrücke später folgendermaßen:

"Wir waren alle am Positivismus und Biblizismus irre geworden durch den Eindruck, den die historische Kritik auf uns machte. Die Autorität der Bibel und des überlieferten Christentums war uns erschüttert; nun kam Ritschl und gab uns wieder die Zuversicht zum geschichtlichen Christentum, ohne von uns

zu fordern, die autoritären Quellen der Bibel und des kirchlichen Dogmas gegenüber der Kritik zu verteidigen bzw. von ihr prinzipiell auszuschließen. Und diese Zuversicht zum geschichtlichen Christentum gab er uns, ohne uns an die individuelle, subjektive Begründung im christlichen Bewußtsein zu verweisen." (Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert 246).

Ritschl hielt nicht viel von pietistischer Betonung des persönlichen Gottesverhältnisses. Darin witterte er katholische Mystik. Alles war ihm bezogen auf die Gemeinde. So entfaltete er auch seinen Entwurf der Dogmatik, den "Unterricht in der christlichen Religion", welche seiner Meinung nach "die vollständige Gesamtanschauung vom Christentum" darstellte (aus der Vorrede), "vom Standpunkte der mit Gott versöhnten Gemeinde aus" (aaO).

Das Christentum war für ihn eine Ellipse mit den beiden Brennpunkten der Erlösung und des Reiches Gottes.

"Das Reich Gottes ist der allgemeine Zweck der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde, und ist das gemeinschaftliche Produkt derselben, indem deren Glieder sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise untereinander verbinden" (Unterricht 5).

Die ganze Konzeption erweckt einen trockenen, lehrmäßigen Eindruck. Es ist nicht verwunderlich, daß das ursprüngliche Anliegen Ritschls, dieser "Unterricht" solle dem Religionsunterricht in Gymnasien zugrunde gelegt werden, kaum verwirklicht wurde. Was Ritschl unter seinem zentralen Begriff des Reiches Gottes entfaltete, deckt sich weitgehend mit dem damaligen Staatswesen und mit bürgerlichen Vorstellungen. Christliches Leben und Heiligung waren Entfaltung der Tugenden der Selbstbeherrschung, Gewissenhaftigkeit, Weisheit, Besonnenheit usw (Unterricht 65).

Eschatologie fand für Ritschl praktisch nicht statt. Sein Interesse lag ganz an der Bewährung der christlichen Tugenden in der Gemeinde und im Staatswesen, die teilweise als beinahe deckungsgleich erscheinen. Allerdings läßt er wie beiläufig erkennen, daß diese Welt einmal verändert werde. Und dann "begründet eben die im Christentum entspringende religiöse Schätzung unseres geistigen und sittlichen Lebens die Hoffnung auf die Erhaltung und Befestigung desselben in der Gemeinschaft mit Gott und mit dem Reiche der vollendeten Geister" (Unterricht §77). Allerdings haben für ihn "alle im N.T. dargebotenen Formen der Vorstellung von den letzten Dingen" lediglich "eine symbolische Bedeutung" (aaO).

### 3. *Adolf (von) Harnack*

#### 3.1 Leben

Adolf Harnack wurde am 7. Mai 1851 in Dorpat geboren. Da er schon sehr früh seine Mutter verloren hatte, war für seine Kindheit vor allem der Einfluß des Vaters prägend. Im Bestreben, die Kinder gottwohlgefällig zu erziehen,

scheint dieser oft eher überstreng gewesen zu sein. Im Alter setzte ihm der Sohn allerdings ein positives Denkmal, wenn er anlässlich seines Todes schreibt:

"Was ein Vater seinen Söhnen in den entscheidenden Jahren sein kann, das ist er uns gewesen; ich habe alles, was Erfahrung, Bildung und Urteil ausmacht, auf allen Gebieten des persönlichen Lebens und des Wissens, zuerst durch ihn und unter seiner nie ermüdenden Leitung kennengelernt. Wenn ich zurückdenke, wieviel Zeit wir ihm gekostet, und wieviel Zeit ich meinen Kindern widme, so ist's gar nicht zu vergleichen. Er hat viel in seinem Leben gearbeitet und noch bis zuletzt seine Korrekturbogen korrigiert, aber auf wieviel genußreiche Arbeit hat er verzichtet, um sich mit uns abzuquälen! Das ist mir in den letzten Jahren immer deutlicher geworden. Und wenn ich an seine große Strenge in unserer Jugendzeit zurückdenke, so ist es mir ganz klar, daß sie ein Ausfluß seiner Gewissenhaftigkeit war, die er vor allem und zuerst gegen sich selber kehrte. Ich habe ihn in meinem ganzen Leben nie verstimmt und nie deprimiert gesehen; einer Laune hat er sich nie hingegeben, und wie er die Dinge beurteilen würde, darüber hat er uns nie einen Zweifel gelassen. Wir wussten immer, wie wir mit ihm daran waren. Aber vielleicht das Imponierendste und Großartigste an ihm war, daß er sich in allen Dingen, die nicht im Bereiche menschlicher Entscheidungen liegen, niemals gesorgt hat. Er war nur und ausschließlich darum besorgt, daß er und die Seinigen im rechten Gottvertrauen - ohne Schminke und Gebärde - stehen, ihre Pflicht täten und über ihre Gesundheit wachen. Alles andere lag im Grunde außerhalb des Kreises, an den er dachte" (Zahn 15).

Schon vor dem Abitur ist Adolf entschlossen, Theologie zu studieren, denn "je länger ich lebe . . . , desto mehr erfahre ich es täglich, wie alle Probleme und Konflikte immer schließlich auf das Gebiet des Religiösen rekurrieren und dort zum Austrag kommen, und wie deshalb ein christlicher Standpunkt niemals ein überwundener sein kann. Und darum bin ich ein begeisterter Theologe; denn ich hoffe, in dieser Wissenschaft den Weg zur Lösung der Hauptprobleme unseres Lebens zu finden; nicht freilich die ganze Lösung; aber doch wenigstens den rechten Weg; denn ich bin mir wohl bewußt, daß man diesen Weg tagtäglich von Neuem anfangen muß. Nicht eine Fülle fertiger gemachter Glaubenssätze begehre ich, sondern jeden einzelnen Satz in dem Gewebe will ich mir selbsttätig produzieren und zu eigen machen". (Zahn 23)

Zu seinen ersten Lehrern gehört sein Vater, dazu Alexander von Oettingen und Moritz Baron von Engelhardt. Die Lehrer merken schon bald etwas von der außergewöhnlichen Persönlichkeit Adolf Harnacks. Von ihm erwarten sie sich nun Großes. Nach Erscheinen der Dissertation Harnacks ruft Engelhardt aus: "Ich danke Gott dem Herrn dafür, daß er unter den gläubigen Theologen Männer erweckt, die Lust und Kraft haben, es in der dürrsten und mühsamsten Arbeit den Feinden seines Reiches zuvor zu tun. So allein können wir unsere Schlachtordnung wieder herstellen und uns die Achtung der Gegner erwerben. ... Der Geist Gottes ruhe auf Euch jungen Männern! Er schenke Euch und Dir

insbesondere die Kraft, auf diesem Wege fortzufahren und bewahre Dich vor der Schnellfertigkeit und der faulen Glaubensplerophorie der großen Horde sogenannter gläubiger Theologen" (Zahn 44f).

Allerdings klingt dann auch schon ein mahrender Unterton mit im Blick auf die kritischen Ergebnisse.

1874 wird Adolf Harnack Privatdozent, 1876 außerordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Leipzig. 1879 wird er als ordentlicher Professor nach Gießen berufen, 1886 nach Marburg, bis er schließlich 1888 gegen heftigen kirchlichen Widerstand nach Berlin kommt. Diese Berufung ging nicht ohne Nebengeräusche ab, so wurde ihm als Korrektiv Adolf Schlatter zur Seite gestellt.

1890 wird Harnack Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften. 1905 bis 1921 ist er Generaldirektor der Staatsbibliothek, seit 1910 Präsident der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften. 1914 verleiht ihm Kaiser Wilhelm II. den erblichen Adel.

Als akademischer Lehrer entfaltet Harnack eine immense Tätigkeit, tritt aber in der Kirche kaum in Erscheinung. Er engagiert sich zwar aus wissenschaftlichen Gründen in Auseinandersetzungen, wie etwa um die Geltung und Verpflichtung des Apostolikums. 1903 bis 1912 ist er Präsident des Evangelisch-sozialen Kongresses. Aber in der Synode oder auf der Kanzel wird er kaum gesehen.

Im Alter erlebt Harnack eine Wende in der Theologie, die ihn zutiefst beunruhigt. Als er an einer Studentenkonferenz in Aarau seinen früheren Schüler Karl Barth hörte, war er zutiefst erschüttert. An Rade schrieb er am 20.1.29: "Ich hätte niemals gedacht, daß noch eine Spekulation unter uns aufkommen könnte, für die ich keine Antenne besitze" (Zahn 416).

Nach weitgespannter Tätigkeit starb Adolf Harnack am 10. Juni 1930.

## 3.2 Theologie

Adolf Harnack ist Historiker. Seine Forschungsleistung in der Kirchen- und Dogmengeschichte, die sich in seiner dreibändigen Dogmengeschichte besonders augenfällig darstellt, ist erstaunlich. Dabei ist er davon überzeugt, daß der Kirchengeschichte die Krone der theologischen Fakultäten gebührt. Ihre Aufgabe liegt aber nicht nur im Feststellen dessen, was war, sondern im Ziehen von notwendigen und möglichen Folgerungen für Gegenwart und Zukunft.

"Eingreifen in die Geschichte - das heißt: die Vergangenheit abzustoßen, wo sie hemmend in die Gegenwart hineinreicht, und das heißt endlich: die Zukunft umsichtig vorzubereiten. Unzweifelhaft kommt daher der Geschichte in Bezug auf die Vergangenheit ein richterliches, ja ein königliches Amt zu; denn um zu entscheiden, was aus ihr noch fortwirken darf, und was abgetan oder umgebildet werden muß, muß der Historiker wie ein König richten. Alles aber muß in der Geschichtserkenntnis letztlich auf die Vorbereitung der Zukunft abgezweckt werden; denn nur die Wissenschaft hat ein Recht zu

existieren, die ein werdendes vorbereitet; sonst ist sie ein überflüssiger und schädlicher Lebensgenuß, der der notwendigen Arbeit edle Kräfte entzieht. Zum Handeln ist der Mensch auf der Welt, nicht zum Betrachten" (Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, zitiert nach Meinhold: Geschichte der kirchlichen Historiographie II, 268f).

Dogmatik erhält für Harnack die Bedeutung einer Hilfswissenschaft. Er weist einerseits die Dogmatik als "die Darlegung des Christentums in den Formen der Kirchenlehre, wie sie sich seit dem 2. Jahrh. gebildet haben" (DG I, 23, Anm. 1) der historischen Theologie zu. "Im Unterschiede von ihr muß eine Disciplin gedacht werden, die die geschichtlich zutreffende Darlegung des Evangeliums mit dem jeweiligen allgemeinen Erkenntnisstande vermittelt. Eine solche Disciplin kann die Kirche ebenso wenig entbehren, wie es kein Christentum geben kann, das sich nicht Rechenschaft von seinem Grunde und geistigem Inhalte gebe. Sie gehört aber in die praktische Theologie" (aaO).

Harnack ist sich gewiß, daß sich das Eigentliche des Evangeliums in ganz kurze und einfache Aussagen fassen läßt, ohne daß etwas Wesentliches dabei verloren geht und ohne daß seine einzigartige Stellung unter den anderen Religionen dabei preisgegeben wird:

"Indem man aber die ganze Verkündigung auf diese beiden Stücke zurückführen kann - Gott als der Vater, und die menschliche Seele so geadelt, daß sie sich mit ihm zusammenschließen vermag und zusammenschließt -, zeigt es sich, daß das Evangelium überhaupt keine positive Religion ist wie die anderen, daß es nichts Statutarisches und Partikularistisches hat, daß es also die Religion selbst ist. Es ist erhaben über allen Gegensätzen und Spannungen von Diesseits und Jenseits, Vernunft und Ekstase, Arbeit und Weltflucht, Jüdischem und Griechischem. In allen kann es regieren, und in keinem irdischen Element ist es eingeschlossen oder notwendig mit ihm behaftet" (zitiert nach Kantzenbach: Programme der Theologie 138).

Ein Grundgedanke ist allerdings bei Harnack auf der Strecke geblieben, nämlich das Wesen des Evangeliums als Botschaft der Erlösung. In diese Richtung weist unter anderem die berühmt gewordene Behauptung: "Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein" (aaO 140).

## 4. Die Auseinandersetzung

### 4.1 Der erste Band der Dogmengeschichte Adolf Harnacks

Ende 1885 erschien der erste Band der Dogmengeschichte Adolf Harnacks. Es war ihm wohl klar, daß mit diesem Werk ein neues Kapitel in seinem theologischen Schaffen aufgeschlagen wurde. Es mußte ihm auch im voraus klar sein, daß sein Vater ihm auf diesem Weg nicht folgen konnte. Auseinan-

dersetzungen waren dabei mehr als wahrscheinlich. Harnack sah sich aber genötigt, auszusprechen, was er sich an neuen Einsichten erarbeitet hatte.

Am 30. Dezember 1885 schrieb er an Friedrich Loofs: "Ich kann Ihnen sagen, daß ich meinem Gott und Herrn danke, daß ich von Berufs wegen Gelegenheit in diesem Buche gehabt habe, zu sagen, ungeschminkt zu sagen, was ich über entscheidende Fragen denke, ohne daß man mir vorwerfen kann, dass ich die Aussprache gesucht habe." Loofs hatte ihm unter Verweis auf den eigenen Vater klar zu machen versucht, daß dieses Werk gerade unter der älteren Generation Unruhe auslösen werde. Harnack antwortete darauf: "Sie haben von Ihrem Vater gesprochen: Auch ich habe einen Vater, der so denkt, wie Ihr Vater. Ich brauche Ihnen nicht zu sagen, was das für mich bedeutet. So gut ich es verstehe, ohne der Wahrheit in Schweigen und Reden etwas zu vergeben, habe ich versucht, meine Sache zu führen und an seinen Standpunkt zu denken. Aber das hat seine Grenze, die man nur mit beflecktem Gewissen überspringen könnte. - Das weiß mein Vater auch" (Zahn 101f).

Seinem Lehrer Albrecht Ritschl sandte er ein Exemplar mit den Worten: "Es ist mir ein Bedürfnis, indem ich den Band in Ihre Hände lege, Ihnen nochmals meinen herzlichen Dank für alles zu sagen, was ich von Ihnen empfangen habe. Mit dem Studium Ihrer 'Entstehung der Altkatholischen Kirche' hat vor 17 Jahren meine theologische Arbeit begonnen, und es ist seitdem schwerlich ein Vierteljahr vergangen, in welchem ich nicht weiter von Ihnen gelernt hätte. Das gegenwärtige Buch ist eine Art von Abschluß langjähriger Studien: Es wäre ohne die Grundlage, die Sie gelegt, wohl nie geschrieben worden, so unvollkommen es ist. Nehmen Sie es freundlich auf und bleiben Sie dem Verfasser auch dort wohlgesinnt, wo Sie seine Beobachtungen oder Urteile nicht teilen" (Zahn 99).

Die Reaktion seines Vaters ließ lange auf sich warten. Die Ergebnisse des Sohnes hatten den Vater so tief in seinem christlichen Glauben getroffen, daß er die Kollegen in der Fakultät bat, ihn nicht auf dieses Werk hin anzusprechen. Die Mutter hatte ein Stück weit teil an dieser zunächst stummen Auseinandersetzung. Sie schrieb an den Sohn: "Papas Schweigen ist nie und nimmermehr so zu verstehen, als läge ein Mangel an Liebe oder auch nur eine Entfremdung dem zu Grunde. Aber einen tiefen Schmerz hast Du ihm gemacht. Denn wie Deine Anschauungen nun hervortreten, können sie ihm nur einen Stich ins Herz geben. Dazu kennst Du ja genugsam den Stand der Dinge und Deinen Vater selbst. Ich vermag nicht zu beurteilen, inwieweit Du genötigt warst, so zu schreiben" (Zahn 105).

Als der Vater schließlich das Schweigen brach, ließ er es um seines Glaubens und Gewissens willen an Deutlichkeit nicht fehlen:

"Unsere Differenz ist keine theologische, sondern eine tiefgehende, direkt christliche, so daß ich, wenn ich über sie hinwegsähe, Christum verleugnete, und das kann kein Mensch, auch wenn er mir so nahe stände, als Du, mein Sohn, von mir verlangen oder erwarten" (Zahn 105).

Dabei bezieht er sich ausdrücklich auf die zentrale Frage nach der Bedeutung der Auferstehung Jesu Christi. "Wer - um nur die alles entscheidende Hauptsache zu nennen - so wie Du zur Auferstehungstatsache steht . . . der ist in meinen Augen kein christlicher Theologe mehr. Ich begreife total nicht, wie man bei solcher Geschichtsmacherei noch auf die Geschichte sich berufen kann, oder ich begreife es nur, wenn man das Christentum dabei degradiert. Also entweder - oder . . . Mit der Auferstehungstatsache steht und fällt mir das Christentum; mit ihr steht mir auch die Trinität bombenfest" (Zahn 195).

In der Dogmengeschichte spricht Adolf Harnack von der Tatsache, daß den ersten Christen die Auferstehung Jesu gewiß gewesen sei, und daß "die Auferstehung Jesu . . . somit zum sicheren Unterpfand der Auferstehung aller Gläubigen, und zwar ihrer realen, persönlichen Auferstehung" (DG 94) wurde. In einer Anmerkung setzt er sich noch eingehender mit dieser grundlegenden Frage auseinander:

"Es ist eine oft wiederholte Rede, das Christentum ruhe auf dem Glauben an die Auferstehung Christi. Diese Rede kann richtig sein, wenn vorher verkündigt ist, wer dieser Jesus Christus ist und was sein Leben bedeutet. Wenn sich aber die Behauptung auf den nackten Bericht bezieht, dem man sich allem zuvor unterwerfen solle, und dazu noch, wie nicht selten geschieht, durch den Zusatz 'ergänzt' wird, die Auferstehung Christi sei das sicherste Factum der Weltgeschichte, so weiß man nicht, ob man sich mehr über die Gedankenlosigkeit oder den Unglauben in dieser Rede wundern soll. An ein Factum braucht man nicht zu glauben, und wozu religiöser Glaube, d.h. Vertrauen auf Gott, nöthig ist, das kann nimmermehr ein Factum sein, das auch abgesehen von solchem Glauben feststünde. Es ist deshalb hier die historische Frage und die Frage des Glaubens scharf zu unterscheiden. Historisch stehen folgende Punkte fest: 1) daß Niemand von den Gegnern Christi ihn nach seinem Tode gesehen hat, 2) daß Jünger Christi bald nach dem Tode Christi überzeugt gewesen sind, ihn geschaut zu haben, 3) dass die Reihenfolge und die Zahl dieser Erscheinungen - abgesehen von den beiden ersten - nicht mehr sicher ermittelt werden können, 4) daß die Berichte über den Auferstandenen sehr schnell gewaltig ausgeschmückt worden sind, ihr Kern aber bloße Erscheinungen (nicht Reden und Handlungen) sind, 5) daß die Jünger und Paulus Christus nicht in dem gekreuzigten, irdischen Leibe, sondern in himmlischer Glorie gesehen zu haben sich bewußt gewesen sind - selbst die späteren ganz unglaubwürdigen Berichte von den Erscheinungen Christi, welche die Leibhaftigkeit stark betonen, reden dabei doch zugleich von einem solchen Leibe, der durch verschlossene Thüren geht, also kein irdischer gewesen ist, 6) daß Paulus die ihm geschenkte Christusmanifestation zwar mit keinem der ihm später gewordenen Gesichte gleichsetzt, aber sie andererseits in den Worten beschreibt (Gal 1,15): Als es Gott gefiel, seinen Sohn in mir zu offenbaren, und trotzdem mit den Erscheinungen, welche die Früheren gesehen haben, auf eine Stufe rückt. Da nun auch das am dritten Tage leerbefundene Grab nicht als ein ganz sicheres geschichtliches Factum gelten kann, weil

es mit offenbar sagenhaften Zügen (Engelerscheinungen) verbunden erscheint [doch darf es als überwiegend wahrscheinlich gelten . . .], so ergibt sich, I) daß sich jede Auffassung hier von der ursprünglichsten Auffassung entfernt, welche die Auferstehung Christi als eine einfache Wiederbelebung seines sterblichen Leibes vorstellt, II) daß lediglich die Frage, ob reale himmlische Erscheinung [ohne Handlungen und Reden] oder Vision, hier zu erörtern ist, und dass III) überhaupt das Problem, ob Jesus auferstanden ist, für niemanden existieren kann, der von dem Inhalte und Werth der Person Jesu absieht; denn das bloße Factum, daß Anhänger und Jünger Jesu überzeugt gewesen sind, ihn gesehen zu haben, zumal wenn sie selbst dabei erklären, er sei ihnen in himmlischer Glorie erschienen, bietet doch für den, dem es mit der Feststellung geschichtlicher Thatsachen Ernst ist, auch nicht den geringsten Anlaß zu der Annahme, Jesus sei nicht im Grabe geblieben" (aaO 95f).

Dabei scheint mir Adolf Harnack hier mindestens zwei Anliegen nicht genügend Rechnung zu tragen. Natürlich ist ein Factum etwas, was nicht geglaubt werden muß, sondern festgestellt werden kann. Dabei berichten auch die Evangelien, daß selbst Augenzeugenschaft von Geschehenem nicht zum Glauben führt, sondern Unglauben hervorrufen kann. Glaube ist nicht einfach Feststellung irgendwelcher Tatsachen, auch nicht eine Haltung der Unsicherheit, wenn man sich nicht für oder gegen etwas entscheiden kann, sondern eine Lebenshaltung des Vertrauens.

Dieses Vertrauen hat es nun aber zu tun mit Fakten, wie sie in der Bibel berichtet werden. Gerade die immer wieder erörterte Frage nach dem leeren Grab trifft meines Erachtens nicht nur auf eine Nebensächlichkeit, sonst hätte nicht Paulus mit aller Energie immer wieder auf die Tatsache der Auferstehung Christi verwiesen.

## 4.2 Der zweite Band der Theologie Luthers von Theodosius Harnack

1886 erschien der zweite Band von Theodosius Harnacks Untersuchung über die Theologie Luthers. Im Vorwort bittet der Verfasser zunächst "um geneigte Entschuldigung, daß ich erst jetzt, nach über zwanzig Jahren, die Fortsetzung meiner 'Theologie Luthers' folgen lasse" (aaO). Zunächst lagen die Gründe in seiner privaten Lebenssituation. Dann sah er sich aber auch genötigt, die in der Zwischenzeit erschienenen Lutherstudien und ihre Ergebnisse aufzunehmen. Vor allem wußte er sich zu einer Auseinandersetzung mit Ritschl herausgefordert.

Vordergründig geht es dabei zunächst einmal um die Frage des authentischen Luther-Verständnisses, an dem aber grundsätzliche Fragen deutlich werden. Dabei wirft Harnack Ritschl Selbsttäuschung vor, die gerade im "Unterricht in der christlichen Religion" deutlich werde. "Ohne solche Selbsttäuschung kann es auch nicht abgehen, wenn man den spezifischen Unterschied zwischen dem Christentum und anderen Religionen verwischt und

dagegen behauptet, daß wir das Wesen und die Wahrheit der Offenbarung mit Zugrundelegung von Begriffen, die außerhalb des Christentums entsprungen sind, zu bestimmen haben" (Luthers Theologie 2, 10).

"Sehr bezeichnend sagt Ritschl, daß die 'individuelle Erfahrung Luthers von Zerschmetterung des Gewissens und von Gewissensberuhigung durch die Strafsatisfaction Christi' nicht für den normalen Standpunkt in der lutherischen Kirche gelten könne. 'Denn dieses Postulat ist durch die Geschichte der Kirche seit dreihundert Jahren als nicht allgemeingültig erwiesen; weil es seiner Natur nach zwar eine Secte hervorrufen kann, nicht aber geeignet ist, die in der Kirche mögliche und berechnigte Frömmigkeit ausschließlich zu bestimmen und zu begrenzen' . . . Dennoch steht und fällt Luther eben mit dieser seiner 'individuellen' Erfahrung, und hat durch dieselbe nicht eine Sekte begründet, sondern die Kirche reformiert!" (aaO 11).

"Für Ritschl ist eben das durch Christum erworbene Heil und die durch seinen Versöhnungstod bedingte, allein auf das Wort Gottes sich gründende Heilsgewißheit keineswegs die entscheidende Grundlage der Gotteskindschaft . . ., da er es eigentlich nur mit dem sehr abgeschwächten subjektiv-ethischen Element des Christentums zu tun hat . . . Ritschls Theismus schlägt eben in Deismus um, so daß ihm eigentlich nur die 'Weltordnung' übrig bleibt, versetzt mit einigen christlichen Gedanken . . . Ritschl bezeichnet nun alle darin beschlossenen und daraus sich ergebenden näheren Bestimmungen über das göttliche Wesen und sein Verhältnis zu uns als 'falsche Metaphysik', ohne doch zwischen philosophischer und christlicher, zwischen der Metaphysik der natürlichen Vernunft und der objektiven Tatsachen des christlichen Glaubens, zu unterscheiden. Ebenso ununterschieden verwirft er auch alles Mystische, gleichviel ob es sich auf Gott an sich oder auf Gott in Christo beziehe, als Schwärmerei und Enthusiasmus." (aaO 12)

"Überhaupt greift seine überwiegend negative Stellung zum kirchlichen Lehrsystem auf das Tiefste in den schriftgemässen Grund desselben ein und läßt sehr wesentliche biblische Momente beiseite liegen. Deshalb kann seine Theologie auch nicht als eine versuchte positive Umbildung des kirchlichen Systems im Interesse der Heiligen Schrift bezeichnet werden, wofür sie sich selbst hält" (aaO 12f).

Ritschls Rechtfertigungs- und Versöhnungslehre steht nach Harnacks Meinung Luthers Auffassung entgegen. Ritschls Gottesauffassung lasse die von Luther deutlich gesehene und ausgesprochene biblische Auffassung vom Zorn Gottes als Kehrseite der Liebe vermissen und behaupte: "Gott sei die Liebe und zürne als solcher nicht, sondern lasse seine Gnade walten. Wir werden sehen, wie energisch Luther gegen solche Gedanken von einer selbstverständlichen Liebe Gottes sich erhebt" (aaO 13).

Daher trete "bei Ritschl, entsprechend seiner Auffassung des Erlösungswerks, die hohe Bedeutung und die Einzigartigkeit der Person Christi ganz zurück. Denn da er ein eigentliches Sühnopfer für die Sünde der Welt nicht kennt und bei seiner Vorstellung von der Liebe Gottes auch nicht braucht, so

ist ihm des Herrn Tod nur die Bewährung seines menschlichen Gehorsams . . . Wenn Ritschl dennoch von der 'Gottheit' Christi redet, so kann dies nicht viel bedeuten; denn diese Gottheit wird als übertragbar auf alle Menschen bezeichnet . . . Wird nun überdies der Heilige Geist unpersönlich gefasst und zu einer 'Erkenntnisfunction Gottes' aufgelöst . . ., so ist von der christlichen Dreieinigkeitslehre nichts mehr übrig geblieben. Luther nennt dies 'menschliche Weisheit, welche daherklügelt mit ihrer jüdischen und türkischen, ja heidnischen Predigt'" (aaO 15).

So sieht er in der Theologie Ritschls die Gefahr, die Gemüter zu verwirren. Theodosius Harnack sieht sich als Lehrer und Seelsorger der Kirche herausgefordert. "Darum bitte ich ihn, mich nicht als Gegner seiner Person, aber als einen entschiedenen Gegner der Sache anzusehen, die er besonders energisch vertritt, und in die er auch Luther hineinzuziehen bestrebt ist. Man kann nicht zumal auf dem Boden der Schrift und zugleich auf dem des rationalisierenden Moralismus stehen" (aaO 16).

"Ritschl hat seine großen bleibenden Verdienste, namentlich im Gegensatz zu Baur und seiner Schule; ebenso im Gegensatz zur toten Orthodoxie und zur herrschenden Verquickung der philosophischen Metaphysik mit der Theologie. Das sollte man ihm nie und unter keinen Umständen vergessen; auch trotz seiner Hyperkritik und seiner positiven Aufstellungen. Aber eben vor diesen seinen positiven antikirchlichen Bestrebungen, die tief in das Christentum selbst eingreifen, und die mit dem, vielleicht vor ihm selbst verhüllten Deismus, besonders mit dem Mangel an tieferer Erkenntnis des Grundwesens der Sünde zusammenhängen, muß zugleich entschieden gewarnt werden; denn sonst verlieren wir das Christentum selbst" (aaO 16).

Über diesen Begriff seines Vaters war Adolf Harnack tief betroffen. Am 31. Juli 1886 schrieb er an seinen verehrten Lehrer Ritschl: "Das Gefühl, mit dem ich die Vorrede gelesen habe, ist ein unbeschreibliches, und ich darf nicht versuchen, dasselbe in Worte zu fassen. Sie werden das verstehen und mir nachempfinden, wie ich den Eindruck ahnen kann, den dieser Angriff auf Sie machen muß. Aber eben darum ist es mir jetzt ein tiefes Bedürfnis, Ihnen zu danken für alles, was ich von Ihnen gelernt und erhalten habe, und Sie meiner bleibenden Dankbarkeit zu versichern. Sie werden wie bisher an der Geschlossenheit und Kraft Ihrer evangelischen Erkenntnis und an dem Bewußtsein, nicht vergeblich gelehrt zu haben, einen Schild haben wider alle Anläufe. Nehmen Sie diese Zeilen freundlich auf! In herzlicher Treue Ihr A. Harnack" (Zahn 95).

Die Antwort Ritschls lautete: "Mir ist allerdings in der vorigen Woche das Buch Ihres Vaters in die Hände gekommen, und als ich es aufschlug, fand ich, daß ich wegen eines vor 18 Jahren geschriebenen Satzes zur Rede gestellt wurde. Ich habe aber nicht weiter gelesen, weil ich wußte, daß ich Ihretwegen nicht würde antworten können, und mir die Versuchung ersparen wollte, die Gesinnung, die ich Ihrem Herrn Vater bisher gewidmet habe, in eine vielleicht entgegengesetzte zu verwandeln. Mag er mit Recht oder mit Unrecht mich

anzapfen, so werde ich, wie über vieles andere, was mir neuerdings angetan wird, darüber mich hinwegsetzen. Das Reich muß uns doch bleiben" (aaO).

### Einige Gedanken zu dieser Auseinandersetzung

Zunächst fällt auf, wie die Beteiligten diese Auseinandersetzungen nicht einfach als bloße intellektuelle Spiegelfechtereien um letztlich irrelevante theologische Sachfragen empfinden. Dazu sind die Fragen, um die es geht, zu "radikal". Sie betreffen die Wurzeln christlichen Glaubens und Denkens. Damit geht es um existenzielle Fragen, die man nicht nur sachlich nüchtern abhandeln kann. Vater und Sohn Harnack möchten die persönliche Beziehung nicht gefährden, sehen aber auch keine Möglichkeit, dies durch irgendwelche Kompromisse auf Kosten des Gewissens zu erreichen. Sie ringen dabei um die richtige Zuordnung von Liebe und Wahrheit.

Dann geht es aber tatsächlich um Fragen nach den Wurzeln christlicher Existenz. Es geht hier, wie so oft, um die grundlegende Frage nach der Grundlage christlichen Lebens und Denkens. Es geht um den Stellenwert der Bibel als Grundlage und Norm sowie um die Frage nach der angemessenen Art und Weise des Umgangs mit diesen Texten. Die von Troeltsch weitergeführte und terminologisch ausgefeilte Art des kritischen Umgangs mit der Bibel findet sich in der Praxis bereits bei Ritschl und Adolf Harnack.

"Hier handelt es sich um drei wesentliche Stücke, um die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, um die Bedeutung der Analogie und um die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation." (Troeltsch "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie")

In der Praxis setzt hier jedoch für die folgenden Jahrzehnte, zum Teil bis heute, eine Art des Umgangs mit biblischen Texten ein, der sich wissenschaftlich gibt, jedoch allzu häufig letztlich ideologische Postulate als wissenschaftlich notwendige Voraussetzungen ausgibt.

Dies sei zunächst an der Frage nach der Analogie aufgezeigt. Finden sich im allgemeinen oder religiösen Erfahrungs- und Denkhorizont keine Analogien zu biblischen Aussagen, werden die letzteren "interpretiert", bis sie sich diesen Vorstellungen einfügen. Das bedeutet aber letztlich nichts anderes, als daß der Interpret seinen Denk- und Erfahrungshorizont absolut setzt. Was sich nicht einpassen läßt, muß dann umgedeutet werden. Das bedeutet aber, daß das Gottesbild, das dabei herauskommt, diesem Horizont immanent ist. Die "biblische" Vorstellung von Gott aber sagt als Wesensmerkmal Gottes aus, daß er sich unserem menschlichen Horizont nicht einfügen läßt. Es müßte für den Umgang mit der Analogie als Auslegungsprinzip mindestens in der Weise sorgfältig umgegangen werden, daß man Dinge, zu denen keine Analogien zu finden sind, als solche zunächst einmal erkennt. Das biblische Gottesbild zeichnet sich ja gerade dadurch aus, daß es das analogielose und kontingente Handeln Gottes beschreibt.

Ähnliches gilt im Umgang mit der grundsätzlichen historischen Kritik. Als methodisches Prinzip hat sie so lange ein bestimmtes Recht, als sie nicht nur dem untersuchten Text, sondern auch den eigenen Ergebnissen gegenüber kritisch bleibt. Das ist aber bis heute wohl die größte Schwäche vieler gut gemeinter kritischer Arbeit, daß sie allzu schnell Hypothesen als wissenschaftlich gesicherte Ergebnisse präsentiert, auf die dann weiter aufgebaut wird. In dieser Richtung verstehe ich auch das Postulat Barths, daß die Historisch-Kritischen kritischer sein müßten!

*Hans Hauzenberger*

## Literaturangaben:

Zahn: Agnes von Zahn-Harnack: Adolf Harnack, Berlin 1951

Seesemann: in Reinhard Wittram (Hgb): Baltische Kirchengeschichte. Göttingen 1956

Nerling: do.

Doerne: Martin Doerne: Harnack, Theodosius Andreas, in: Neue Deutsche Biographie, Bd. 7, Berlin (1966)

Gedenkrede: Adolf von Harnack: Albrecht Ritschl, 1846-1864 Privatdozent und Professor der evangelischen Theologie an der Universität Bonn. Bonn o. J.

Unterricht: Albert Ritschl, Unterricht in der christlichen Religion, Gütersloh 1966 (1875)

Geschichte: Martin Kähler, Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert, München 1962

Meinhold: Peter Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Band 2, Freiburg/München 1967

Kantzenbach: Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Programme der Theologie, München 1978

DG I: Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte Erster Band, Darmstadt 1964 (1909)

Luthers Theologie 2: Theodosius Harnack, Luthers Theologie mit besonderer Beziehung auf seine Versöhnungs- und Erlösungslehre, München 1927

Troeltsch: zitiert nach Meinhold, Geschichte der kirchlichen Historiographie, Band 2, Seite 306

# Zum 500. Geburtstag des ersten evangelischen Erzbischofs von Canterbury, Thomas Cranmer (1489-1556)

Thomas Cranmer hatte in Cambridge Theologie studiert, bevor er in die Dienste Heinrichs VIII. trat.

Am damaligen Umbruch in der Kirche war er als Reformator maßgeblich beteiligt. In der Stellung als Erzbischof hielt er sich durch Diplomatie und Kompromisse. Die Hörigkeit gegenüber dem Monarchen Heinrich brachte Cranmer dazu, die Scheidungen des Königs von seinen Frauen, aber teilweise auch deren Hinrichtungen zu unterstützen. Selbst an Exekutionen naher Freunde war er beteiligt. Doch diese Machenschaften verstand er als Mittel, die den Zweck heiligen, nämlich die schrittweise Durchführung der Reformation. Erst nach dem Tode Heinrichs VIII. begann der Kompromißgeist Cranmers zu weichen. Unter König Edward VI. verfaßte er seine reifsten Werke, darunter das Englische Liturgiebuch (Book of Common Prayer), das er als "instrumentum reformationis" einsetzte. Nach dem Tod Edwards fiel der Erzbischof der blutigen Machtpolitik von Mary Tudor zum Opfer. Doch die Art und Weise seines Sterbens verdient unsere besondere Aufmerksamkeit.

Es scheint mir wichtig, auch im deutschsprachigen Raum vom bedeutendsten englischen Reformator anlässlich seines 500. Geburtstags Kenntnis zu nehmen. Lediglich im Sinn einer Skizze möchte ich über Cranmers Leben und Werk orientieren.

## *I. Kindheit, Jugend und Studienzeit*

### **A. Kindheit**

Thomas Cranmer wurde 1489 in Aslockton/Nottinghamshire geboren. Dort wuchs er im Kreis von fünf Schwestern und zwei Brüdern auf. Seine Abstammung geht auf normannischen Adel zurück.

Von seiner Erziehung in der Dorfschule nahm er keine schönen Erinnerungen mit, weil der Lehrer häufig wegen Bagatellen die Kinder mit körperlichen Züchtigungen verängstigte. Cranmer meinte, sein natürlicher Tatendrang sei dadurch gebremst worden. Er konnte nicht auf eine unbeschwerte Kindheit zurückblicken.

Ein tiefer Schmerz bedeutete Cranmer der Hinschied seines Vaters im Jahre 1501. Die Mutter nahm sich ihres Sohnes an. Es gelang ihr, ihn aus der verhaßten Schule herauszunehmen. Sie erkannte seine intellektuelle Begabung und setzte alles daran, ihm eine höhere Ausbildung zu ermöglichen. So kam er im Jahre 1503 ins Jesus College in Cambridge.

## B. Studienzeit und Heirat

Nachdem er dort das traditionelle College-Studium abgeschlossen hatte, erhielt er im Jahre 1511 die Qualifikation eines Bakkalaureus.<sup>1</sup> Die eingehende Beschäftigung mit Griechisch und Hebräisch, aber auch mit den Theologen Erasmus und Faber Stapulensis, verhalf ihm drei Jahre später zum Grad eines Magisters. Diese akademische Würde ermöglichte es dem jungen Studenten, die Stellung eines Stipendiaten (Fellow) einzunehmen. Das bedeutete für ihn die unentgeltliche Fortsetzung seiner Studien. In jener Zeit lernte Cranmer die Tochter eines Wirtes kennen, Joan, von der Gaststätte Dolphin in Cambridge. Er heiratete sie, was aber Schwierigkeiten mit sich brachte; denn Theologie studierende Stipendiaten wurden zum zölibatären Leben verpflichtet. So verlor der junge Ehemann die Stellung eines Fellow am Jesus College. Das nötige Geld zur Unterstützung seiner Gattin verdiente er als Lektor am Buckingham College. Nach einem Jahr glücklicher Ehe starben Joan und ihr Kind im Wochenbett. Dieser Schicksalsschlag veranlaßte Cranmer, sich erneut ins Theologiestudium zu stürzen. Wie durch ein Wunder erhielt er die Stellung eines Stipendiaten zurück.

## C. Priesterweihe und Auseinandersetzung mit Luther

Im Jahre 1519 wurde Thomas Cranmer zum Priester geweiht. Als ordinierter Geistlicher erhielt er das Recht, an verschiedenen Colleges in ganz England predigen zu dürfen. Der noch junge Kleriker setzte seine Studien fort, um die Doktorwürde zu erlangen. 1526 promovierte er zum Doktor der Theologie.

In der Zeit zwischen 1519 und 1526 drangen lutherische Lehren in Cambridge ein. Obschon die Römische Kirche die von Deutschland kommenden neuen Ideen unter Bann stellte, ließen sich suchende Theologen den Forschungsdrang nach Wahrheit nicht unterbinden. In der "White Horse Inn" (Gasthaus zum weißen Rössel) trafen sich heimlich verschiedene Priester, darunter Cranmer, Thomas Bilney<sup>2</sup> und Hugh Latimer,<sup>3</sup> um sich mit lutherischen Auffassungen auseinanderzusetzen. Die Beschäftigung mit Martin Luther bekräftigte Cranmer in seiner Überzeugung, daß jegliche Lehre und Meinung an der Hl. Schrift gemessen werden müsse. Als er nach bestandnem Doktorexamen selber Theologie dozieren und Studenten prüfen durfte, verlangte der angehende Reformator von seinen Schülern stets gute Bibelkenntnisse.

1 Die formelle College-Ausbildung englischer Universitäten schließt noch heute mit dem Bakkalaureat ab, was in etwa unsrer Matura entspricht.

2 Thomas Bilney (1495-1531) gehörte zu jenen Theologen, die in Cambridge reformatorische Ideen verbreiteten. 1531 mußte er seine Überzeugung mit dem Feuertod bezahlen und starb als Märtyrer.

3 Hugh Latimer (1485-1555) kam durch Bilney zum reformatorischen Glauben. Als volksnaher Prediger trug er viel zur Verbreitung des reformatorischen Gedankengutes unter den einfachen Leuten in England bei.

Während der sechsundzwanzig Jahre, in denen sich der künftige Erzbischof in Cambridge aufhielt, lernte er die Hl. Schrift gründlich kennen. Was aber in dieser Studien- und Dozentenzeit an Frucht gewachsen war, bedurfte einer bestimmten Presse, um einen brauchbaren "Wein" hervorzubringen: Die Trotte Heinrich VIII.

## *II. In der Trotte Heinrichs VIII.*

### A. Ungereimtheiten beim Aufstieg Cranmers

#### a.) Unterstützung der Scheidung von Katharina von Aragon

Heinrichs Drängen nach Unabhängigkeit zeigte sich u.a. in der Idee einer von Rom losgelösten englischen Nationalkirche. Die Ehe mit Katharina von Aragon schien ihm aus folgenden Gründen ein Hindernis zu sein: Sie stand als Verwandte Karls V. unter dessen Einfluß. Karl tat sich durch seine Treue gegenüber Rom hervor. Als Spanierin war für Katharina Loyalität gegenüber dem Papst eine Selbstverständlichkeit, und sie durfte daher mit der Unterstützung des deutschen Königs rechnen.

Für Heinrich bedeutete deshalb eine Scheidung von Katharina, Hindernisse für die Organisation einer Nationalkirche zu beseitigen. Der König hatte Kenntnis von den diplomatischen und kirchenpolitischen Fähigkeiten Cranmers. Daher übertrug er dem jungen Theologen die Aufgabe, Gelehrte in Oxford und Cambridge von der Notwendigkeit dieses Vorhabens zu überzeugen.

Die Gunst des Monarchen gewann er dadurch, daß er die vorgesehene Scheidung erfolgreich unter der Intelligenzia zu vertreten verstand. So erhielt er vom Herrscher auch den Auftrag, ein Buch mit einer sorgfältigen Darstellung all jener Gründe abzufassen, die für die Legitimität der Auflösung seiner Ehe sprächen. Dem König in dieser Angelegenheit zu willfahren, betrachtete Cranmer als notwendig für die Durchführung der Reformation; denn ohne Heinrichs Unterstützung war für ihn die Verwirklichung kirchlicher Reformen undenkbar.

#### b.) Unterstützung der neuen Ehe mit Anna Boleyn und die damit verbundene Italienreise

Es ging dem König nicht nur um eine Scheidung, sondern ebenso um die Befriedigung einer neuen Leidenschaft. Hatte er doch die Tochter des Earls von Wiltshire, Anna Boleyn, kennengelernt, die er unbedingt heiraten wollte. Es kam Cranmer sehr gelegen, daß Heinrich ihm den Weg ins Adelshaus der Boleyns ebnete; denn Anna und ihr Vater Thomas zeigten Sympathie für reformatorische Ideen.

Cranmer reiste nach Italien. Dort mußte er die Stellungnahme verschiedener Gelehrter zur geplanten Auflösung der königlichen Ehe herausfinden. Kardinal Reginal Pole hatte in einem Brief die Unhaltbarkeit der Scheidung Heinrichs derart einleuchtend dargelegt, daß Cranmer alles daran setzte, um die Verbreitung der Argumente des Kirchenfürsten abzublocken.

Nach seiner Rückkehr aus Italien verbrachte er einige Tage auf dem Herrschaftssitz des Earl von Wiltshire.

### c.) Cranmers diplomatische Reise nach Deutschland 1531

Heinrich beschäftigte die Macht des Türkenheeres, das Europa bedrohte. Deutschland mußte mit einer Invasion rechnen. Der englische König stellte darauf ab, daß der deutsche Kaiser, Karl V., sich in dieser Notsituation mit den lutherischen Fürsten zusammenschließen würde.

Müßte der Kaiser in dieser Lage nicht froh um die Unterstützung des antirömisch eingestellten England sein? So dachte jedenfalls Heinrich. Dieser sandte Cranmer 1531 mit dem Auftrag nach Deutschland, Karl V. auszurichten, er dürfe im Fall eines Türkenangriffs mit der Schützenhilfe Englands rechnen. Der König von England hoffte, durch dieses Angebot bei Karl und den deutschen Fürsten Toleranz in der Scheidungsfrage zu erreichen.

In Deutschland verhandelte Cranmer mit lutherischen Fürsten und Theologen, u.a. mit Friedrich von Sachsen, Spalatin und Osiander.<sup>4</sup> Es gelang ihm, vor allem bei Osiander in Nürnberg, Verständnis für die Scheidung des Königs zu finden. Es entwickelte sich zwischen ihnen eine tiefe Beziehung. Cranmer lernte auch dessen Nichte Margarete kennen und heiratete sie. Durch diesen Eheschluß handelte er gegen das damals noch in Kraft stehende kanonische Recht, das die Priesterehe untersagte. Er setzte sich mit diesem Schritt bewußt dem von der damaligen Römischen Kirche geduldeten Konkubinat entgegen.

### d.) Die Rückkehr Cranmers nach England

Nachdem Cranmer seine diplomatische Mission beendet hatte, verpflichtete ihn der deutsche Kaiser, ihm auf dem Kriegszug gegen die Türken von Wien über Innsbruck nach Mantua zu folgen. Kaum waren sie in Mantua angekommen, wurde ihnen die Nachricht vom Tod Warhams, des Erzbischofs von Canterbury, übermittelt. Cranmer mußte unverzüglich nach England zurückkehren.

Kirchenpolitisch vermochte Cranmer mit seiner Mission in Deutschland nichts Wesentliches auszurichten. Immerhin brachte die theologische Auseinandersetzung mit Osiander für ihn eine Vertiefung in der Frage der Rechtfertigung.

<sup>4</sup> Osiander (1498-1552) war der Hauptreformer in Nürnberg. Er beschäftigte sich besonders mit der Rechtfertigungslehre und mit Liturgiereformen.

## B. Schwerwiegende Vorkommnisse in der Anfangszeit des Erzbischofs

### a.) Doppelzüngigkeit beim Konsekrationseid

Im Januar 1533 erreichte Cranmer England. Zwei Wochen später wurde ihm hinterbracht, Heinrich hätte sich vor der legalen Scheidung heimlich mit Anna Boleyn vermählt. Der König setzte alles daran, seinen Günstling möglichst schnell zum Erzbischof konsekrieren zu lassen. Papst Clemens VII. hatte Heinrich bereits am 3. März die Beglaubigungsschreiben zugesandt, die Cranmer als Erzbischof bestätigten. Für Heinrich war es wichtig, sich die Scheidung durch einen von Rom legitimierten Erzbischof bestätigen zu lassen. Die Konsekration fand am 30. März 1533 im Chapter House von Westminster in London statt. Unmittelbar vor dem Eid hatte der König Cranmer dazu angehalten, im Sinn eines Versprechens ein Schreiben mit folgenden Forderungen vorzulesen: Der dem Papst geschworene Gehorsamseid soll nicht als verbindlich betrachtet werden, wenn er den Erzbischof in Konflikt mit der Krone oder der Hl. Schrift bringen könnte. Auch dürfe der Eid dem Erzbischof niemals die Hände für eventuell notwendige kirchliche Reformen binden.

Im Verlauf der Konsekurationsfeier versprach der Erzbischof Papst Clemens Loyalität sowie die Bereitschaft, Häretiker zu denunzieren und den Machtzuwachs der Römischen Kirche mit allen Mitteln zu fördern. Was nun Cranmer dem englischen König nachträglich im sogenannten "Oath to the King for his Temporalities" (Schwur gegenüber dem König bezüglich seiner weltlichen und kirchlichen Machtbefugnisse) versprechen mußte, kam auf einen Meineid heraus. In diesem Schwur heißt es:

Ich, Thomas Cranmer, distanziere mich voll und ganz von all jenen Klauseln . . . des Papstes in seinen das Erzbischofsamt von Canterbury betreffenden Bullen, die sich gegenüber Ihrer Hoheit, Ihren Erben, Ihren Nachkommen, Ihrem Landbesitz und Ihrer Würde gegenüber als nachteilig erweisen. Ich bin mir dessen bewußt, daß ich das besagte Erzbischofsamt unmittelbar und nur von Ihrer Hoheit und von keinem andern empfangen habe . . . Eurer besagten Hoheit gegenüber treu, wahrhaftig, gehorsam und untertänig zu sein . . . , das verspreche ich. Dazu ver helfe mir Gott . . .<sup>5</sup>

Cranmer betrachtete den Meineid als ein persönliches Opfer mit dem Fernziel, Heinrich als Instrument bei der Durchführung der Reformation gewinnen zu können.

<sup>5</sup> Vgl. Cranmer's Works, II; ed. by the Parker Society by John E. Cox, The University Press, Cambridge 1846 p 460 (Übersetzung jeweils durch den Autor).

## b.) Fragwürdige Rechtsprechung

In der neuen Stellung eines Erzbischofs saß er über Katharina von Aragon im Priorat von Dunstable zu Gericht. Weil sie sich geweigert hatte, zum Gerichtsurteil zu erscheinen, qualifizierte er die entthronte Königin als trotzig und widerspenstig. Er erklärte die Ehe vom 23. Mai an für geschieden und krönte Anna Boleyn bereits am Pfingstfest in der Westminster-Abbey zur Königin.

## c.) Komplizenschaft bei verschiedenen Exekutionen

Cranmer kann man nicht nur Meineid und willkürliche Rechtsprechung zur Last legen. Noch schwerwiegender sind die vielen Hinrichtungen, bei denen der Erzbischof Pate gestanden hat. John Frith<sup>6</sup> wandte sich gegen spezifisch römische Auffassungen wie die Fegfeuer- und Transsubstantiationslehre. Aber auch die lutherische Sicht der Realpräsenz, d.h. der physischen Gegenwart Jesu in den Abendmahlselementen, teilte er nicht. Heinrich VIII. wollte es angesichts der Türkengefahr mit den lutherisch gesinnten deutschen Fürsten nicht verderben; deshalb ließ er Frith zum Tode verurteilen. Obschon Frith mit seinen reformatorischen Bestrebungen Cranmer hätte dienlich sein können, ließ ihn der Erzbischof fallen, weil er beim König lieb Kind bleiben wollte. Thomas Cranmer spielte auch eine traurige Rolle im Fall von Elizabeth Barton, einer Nonne von Canterbury. Sie protestierte gegen die Vermählung Heinrichs mit Anna Boleyn und kündigte dem König Gottes Gericht an. Viele im Volk stellten sich hinter sie. Cranmer waren aber die Hände gebunden, weil er sich schon längst an den König verkauft hatte. So unterstützte er die Exekution der Ordensfrau im Jahre 1534.

## d.) Fragwürdige eidliche Verpflichtungen

Der Erzbischof ließ sich immer mehr ans Königshaus ketten. Im "Act of Succession" 1534 verpflichtete er sich durch Schwur, die aus der Verbindung zwischen Heinrich und Anna geborenen Nachkommen als legitim anzuerkennen. Nachdem er das Patenamnt für die aus der neuen Ehe hervorgegangene Elisabeth übernommen hatte, wurde für ihn die Abhängigkeit von der Krone noch schlimmer. Im November des gleichen Jahres mußten alle Untertanen Heinrichs, also auch Cranmer, den Suprematseid schwören. Er beinhaltete, daß fortan der König das oberste Haupt der Englischen Kirche sei und nicht mehr der Papst. Heinrich konnte nun Bischöfe und Erzbischöfe selber ernennen.

Cranmers Hauptkonflikt bestand darin, daß er zwei sich widersprechenden Herren zu dienen versuchte, Heinrich VIII. und dem König aller Könige.

<sup>6</sup> John Frith (1505-1533) setzte sich für die Reformation ein, indem er Stellung gegen Fegfeuer- und Transsubstantiationslehre nahm. Er half unter anderem auch Tyndale bei seiner Bibelübersetzung ins Englische. Frith starb als Märtyrer in Smithfield 1533.

### III. Der Gärungsprozeß

#### A. Erste Reformversuche

Der Erzbischof machte in vielem den Anschein, ein Speichellecker des Königs zu sein. Man würde Cranmer aber Unrecht tun, dies so zu sehen. Ihm ging es um diplomatische Taktik auf das Fernziel zu, schließlich selber Einfluß auf Heinrich nehmen zu können. Allerdings dürfen wir die unverhältnismäßigen Opfer, die der Erzbischof in Kauf genommen hat, nicht vergessen. Wie diplomatisch er bei der Absicht der Durchsetzung reformatorischer Ideen vorging, mögen uns einige Beispiele zeigen.

##### a.) Predigtlizenzen und Predigtanweisungen als Ausdruck der Diplomatie

Als Erzbischof hatte er die Befugnis, Predigtlizenzen zu erteilen, aber auch den königlichen Hofprediger zu bestimmen. Nachdem Bischof Hugh Latimer die Stelle eines Hofpredigers erhalten hatte, wandte er sich in seinen Botschaften zur Fastenzeit 1534 gegen die Heiligen- und Marienverehrung. Cranmer schärfte Latimer ein, beim König ja nicht mit der Türe ins Haus zu fallen. Der Erzbischof gab im gleichen Jahr einen Erlaß mit Predigtanweisungen heraus. In diesen verlangte er, weder gegen das Fegfeuer noch die Heiligenverehrung Stellung zu beziehen. Er meinte, dadurch die Gegner der Reformation von der Propaganda unbiblischer Lehren abhalten zu können und die Befürworter vor unüberlegtem Draufgängertum zu bewahren. Wir sehen hier die Taktik erzbischöflicher Diplomatie.

##### b.) Mutige Stellungnahmen in der Verkündigung

Das wachsende Vertrauen Heinrichs zu seinem Erzbischof ermöglichte es diesem, in vermehrtem Maß seine reformatorischen Ideen zu bekennen. In seinen berühmten Predigten vom Oktober 1535 in der Kathedrale von Canterbury sprach sich Cranmer deutlich gegen das Papsttum aus. Er machte unter anderem geltend, das Kanonische Recht dürfe keinesfalls die Heilige Schrift konkurrenzieren. In einer Predigt am 5. Februar 1536 griff er öffentlich die Heiligen- und Bilderverehrung sowie die Fegfeuerlehre an.

Die politische Konstellation kam dem Erzbischof sehr entgegen, um anti-katholische Parolen herauszugeben; denn gerade im Jahr 1536 spitzte sich die Gegnerschaft zwischen Heinrich, Karl V. und dem katholischen Europa derart zu, daß der König um papstfeindliche Gruppierungen froh sein mußte. Die Kontaktnahme Heinrichs mit Lutheranern ermutigte Cranmer, in theologischer Hinsicht vermehrt Farbe zu bekennen. Auch Anna Boleyn unterstützte den Erzbischof kräftig in seinen reformatorischen Bestrebungen.

## c.) Die erste Übersetzung der Bibel ins Englische

Der Erzbischof von Canterbury hatte den Mut, die erste vollständige Übersetzung der Bibel ins Englische durch Miles Coverdale (1488-1568) im Jahre 1535 zu propagieren. Damit unterstützte er das wichtigste Potential zur Verwirklichung der Reformation.

## B. Widersprüche im Verhalten des Erzbischofs

### a.) Der Verrat an Anna Boleyn

Die erfreulichen Ansätze zu Reformen wurden durch verschiedene Vorkommnisse geschwächt. Als Anna Boleyn einen toten Sohn zur Welt gebracht hatte, ließ Heinrich sich einerseits durch die Enttäuschung erbittern, andererseits betrachtete er es als eine Gelegenheit, nach einer andern Frau Ausschau zu halten. Er rechnete damit, die katholische Welt würde bei einer Scheidung von seiner Frau ein Auge zudrücken, weil diese mit reformatorischem Gedankengut sympathisierte. Aber einen Scheidungsgrund mußte er dennoch finden. So brachte Heinrich das Gerücht in Umlauf, Anna hätte sich des Ehebruchs schuldig gemacht.

Nun war aber der Erzbischof als vertrauter Freund von Anna Boleyn bestens über ihren Lebenswandel im Bild. Nachdem Anna in den Tower geworfen worden war und auf ihre Hinrichtung wartete, schrieb Cranmer einen Brief an Heinrich. In diesem Schreiben sehen wir, wie er seine Wohltäterin schmähhlich im Stich gelassen hat:

Ich hatte von keiner Frau eine höhere Meinung als von ihr. Deshalb bin ich von ihrer Unschuld überzeugt. Aber andererseits scheint es mir, Ihre Exzellenz würde nicht so weit gegangen sein, es sei denn, daß sie wirklich schuldig ist . . . Ich betrachte denjenigen nicht als treuen Diener und Untertanen gegenüber Ihrer Gnade, . . . der nicht ein solches Vergehen erbarmungslos bestraft haben möchte als Exempel für alle andern.<sup>7</sup>

Obschon Cranmer sich im "Act of Succession" dazu verpflichtet hatte, die Legitimität der Ehe zwischen Heinrich und Anna zu anerkennen, gab er sich dazu her, diese Verbindung für ungültig zu erklären.

In einem Brief des schottischen Reformators Alexander Alesius (1500-1565) an Elisabeth I. aus dem Jahr 1559 ist zu lesen, daß Cranmer um die Unschuld Annas gewußt hat. Cranmers Rechtfertigung gegenüber der todgeweihten Anna Boleyn kann man auf folgenden Nenner bringen: Es ist schlimmer, die Reformation zu verhindern und die Menschen dadurch Irrlehren preiszugeben, als den Leib der Königin durch Exekution zu opfern. Der Erzbischof war davon überzeugt, Anna werde sofort nach ihrer Hinrichtung in die Herrlichkeit eingehen.

<sup>7</sup> Cranmer's Works II, p 323-324.

## b.) Unterstützung der neuen Ehe mit Jane Seymour

Wie schwer das auch zu verstehen ist, Cranmer hat bereits am Hinrichtungstag Heinrich Dispens für die Ehelichung von Jane Seymour erteilt.

## C. Weitere Wegmarken im Reformprozeß

### a.) Die Zehn Artikel

Zu einer wichtigen Wegmarke des Reformprozesses in England wurden die Zehn Artikel von 1536. Sie sprechen nur von drei statt von sieben Sakramenten. Es wird nicht mehr die Transsubstantiationslehre hochgehalten, sondern vielmehr die lutherische Sicht von der leiblichen Realpräsenz Jesu in den Elementen von Brot und Wein. Cranmer vermutete, daß sich der theologisch immer noch katholisch gesinnte König wohl nicht vehement gegen die Zehn Artikel wenden würde. Aus Angst vor der Macht Karls V. war ihm viel an einer "captatio benevolentiae" bei den lutherischen Fürsten gelegen.

### b.) Das "Bishop's Book"

1537 arbeitete der Erzbischof an einer weiteren Bekenntnisschrift, in der die Zehn Gebote, das Unser Vater und das Ave Maria behandelt werden. Heinrich wollte diese Bekenntnisschrift nicht unterschreiben. Er erklärte die Bischöfe vollumfänglich verantwortlich. Daher erhielt sie den Namen "Bishop's Book".

Cranmer übergab dem König die Schrift mit der Bitte, ihm diese mit Korrekturen versehen zurückzugeben. Der Erzbischof meinte, er ehre den König durch dieses Vorgehen und könne ihn eher dafür gewinnen, über seine textlichen Verbesserungen ins Gespräch zu kommen, vielleicht sogar eine Kompromißlösung zugunsten der Reformation auszuhandeln. Cranmer kannte Heinrich gut genug und wußte, wo theologische Argumente den Monarchen nicht zu überzeugen vermögen, da muß man ihn mit psychologischer Taktik um den Finger zu wickeln versuchen.

### c.) Die "Matthew Bible"

Einen wichtigen Schritt vorwärts in der Reformation Englands bedeutete Cromwells<sup>8</sup> Entscheid, bis zum 1. August 1537 die von John Rogers (1500-1555) überarbeitete "Coverdale-Bible" in jeder Kirche auflegen zu lassen. Der reformatorisch gesinnte John Rogers hat seine Bibelüberarbeitung und Übersetzung unter dem Pseudonym Thomas Matthew herausgegeben. So wurde diese Bibel auch als "Matthew-Bible" bekannt.

<sup>8</sup> Thomas Cromwell (1485-1540) hatte unter Heinrich VIII. das Amt eines Generalvikars inne. In dieser Stellung war er in bezug auf die kirchliche Administration dem Erzbischof untergeordnet.

Cranmer unterstützte Cromwells Entscheidung zur Verbreitung der Bibel in der Volkssprache mit großer Freude. In einem Brief an ihn drückte er seine Anerkennung mit folgenden Worten aus:

Und von dieser Tat wirst du am Jüngsten Tag hören, wenn alle Dinge handgreiflich und offenbar sein werden.

## D. Rückschritte im Leben des Reformators

### a.) Die "Sechs Artikel"

Heinrichs wichtigster Punkt in den von ihm in Auftrag gegebenen "Sechs Artikeln" von 1539 war das Verbot der Priesterehe, das der König unter Androhung der Todesstrafe durchzusetzen versuchte. Cranmer, der den Zölibatszwang bekämpfte, fügte sich schließlich dem Willen des Monarchen und sandte seine Gattin Margarete ins Exil nach Deutschland. Gegen seine innere Überzeugung gab er unter Druck die Unterschrift zu den "Sechs Artikeln".

### b.) Verrat an Glaubensbrüdern

In Calais, das damals eine englische Enklave in Frankreich war, bildete sich ein starker Kreis von Männern, der mit Überzeugung die Reformation vorantreiben wollte. Dieser solidarisierte sich nicht mit den "Sechs Artikeln" und bekämpfte unter anderem die darin enthaltene Transsubstantiationslehre sowie die lutherische Realpräsenz. Da es nicht als opportun galt, in der damaligen politischen Situation Englands eine lutherische Lehre in Frage zu stellen, ließ der Erzbischof die protestantisch gesinnten Männer von Calais fallen und setzte sich sogar für die Hinrichtung einiger von ihnen ein. Er wollte keinesfalls die politische Unterstützung der deutschen lutherischen Fürsten für das englische Königshaus gefährden.

### c.) Fragwürdige Traupraxis

In engstem Zusammenhang mit diplomatischen Schachzügen gegenüber den deutschen Fürsten nahm sich Heinrich VIII. die Lutheranerin Anna von Cleve zur Frau, obschon er ihr gegenüber aus ästhetischen Gründen eine Abneigung verspürte. Der Erzbischof, der bestens im Bild war über Heinrichs politische Berechnung, traute das königliche Paar dennoch.

### d.) Cranmer läßt Cromwell und Robert Barnes im Stich

Cromwell soll den König dazu überredet haben, mit Anna von Cleve eine Ehe aus rein politischen Gründen einzugehen. Der in dieser Verbindung enttäuschte Monarch machte Cromwell dafür verantwortlich. Aus Rache verurteilte er

9 Cranmer's Works II, p 347.

ihn zum Tode. Cranmer rührte aber für seinen Freund und nahen Mitarbeiter keinen Finger. Ja sogar am Tag seiner Exekution - es war der 28. Juli 1540 - gab sich der Erzbischof dazu her, den König mit seiner neuen Partnerin, Catherine Howard, zu trauen.

Robert Barnes, der sich in Cambridge mit Cranmer über lutherische Theologie unterhalten und diesen in seinen reformatorischen Studien unterstützt hatte, wurde nun von seinem ehemaligen Gesinnungsgenossen geächtet. Das hing damit zusammen, daß Barnes es wagte, die lutherische Realpräsenz zu kritisieren. Cranmer unterstützte seine Verurteilung zum Tod.

## E. Ein verheißungsvolles Vorwort wird zu einem vielversprechenden Vorzeichen

Ein deutliches Anzeichen dafür, daß die in dunklen Machenschaften bestehende Gärung im Leben Cranmers dem Ende entgegenging und den Übergang zum reifen Wein ankündigte, sehen wir im großartigen Vorwort des Erzbischofs zur neuen Auflage von Coverdale's Bible. Wegen dieses Vorwortes erhielt die neue Auflage von 1540 den Namen "Cranmer's Bible". Die wichtigste Voraussetzung für eine gesunde Reformation, nämlich das richtige Schriftverständnis, begann von 1540 an beim Erzbischof immer mehr Profil anzunehmen. Einige Kostproben aus diesem Vorwort zeigen das:

### a.) Der Werkzeugcharakter der Bibel

Gibst du nicht acht und denkst darüber nach, wie der Schmied, Maurer und Zimmermann oder irgend ein Handwerker . . . niemals die Werkzeuge ihres Berufes verkaufen oder verpfänden? Wie sollten sie sonst ihr Meisterstück ausführen oder ihren Lebensunterhalt bestreiten können? Die gleiche Gesinnung und Liebe sollten wir der Hl. Schrift gegenüber haben; denn wie Holz- und Metallhammer, Sägen, Meißel, Axt und Beil die Werkzeuge ihres Berufes sind, so sollen die Bücher der Propheten und Apostel und die ganze vom Hl. Geist inspirierte Schrift Werkzeuge für unser Heil sein . . . Wir wollen davon überzeugt sein, daß die Bibel in unserm Haus ein bessrer Schatz ist als Gold und Silber.<sup>10</sup>

Dem Erzbischof ist nicht nur die Erkenntnis des Werkzeugcharakters der Bibel aufgegangen, sondern er entdeckte auch deren Waffencharakter.

### b.) Der Waffencharakter des göttlichen Wortes

So wie Diebe davor zurückschrecken, ein Haus zu überfallen, von dem sie wissen, daß es gute Panzer und Waffen hat, so verhält es sich überall dort, wo man sich mit diesen heiligen und geistlichen Büchern beschäf-

<sup>10</sup> ibid. p 120.

tigt; weder Satan noch seine Engel wagen es, Annäherungsversuche zu machen.<sup>11</sup>

Cranmers Erkenntnis, daß die Bibel keinen Exklusivanspruch bei ihrer Leserschaft erhebt, hat der Reformation in England die nötige Durchschlagskraft gegeben.

### c.) Die Bibel kennt keinen Exklusivanspruch

Der Hl. Geist hat die Schriften so geordnet und angepaßt, daß Zöllner, Fischer und Hirten in ihnen genauso Erbauung finden wie grosse Gelehrte in ihr ihre Weiterbildung bekommen.<sup>12</sup>

Cranmer war davon überzeugt, die Hl. Schrift schließe sich dem aufrichtigen Leser trotz mancher schwieriger Stellen auf.

### d.) Schwierige Stellen dürfen kein Hindernis zur Beschäftigung mit der Bibel sein

Nimm die Bibel in deine Hand, lies die ganze Geschichte... Was du nicht verstehst, das lies immer wieder . . . ich zweifle nicht, daß Gott, der deinen Eifer . . .sieht, sich im Hl. Geist dazu hingibt, dich mit dem Hl. Geist zu erleuchten und das, was verschlossen war, zu öffnen.<sup>13</sup>

Für den Erzbischof ist die Hl. Schrift die beste Speise, ohne jegliches Gift.

### e.) Gottes Wort als gesunde Nahrung

In der Hl. Schrift sind die fetten Weiden für die Seele zu finden; es gibt darin keine giftige Speise . . . Ich sage, daß es (das Lesen der Bibel) genau so wichtig ist für die Seele wie das Atmen für den Körper.<sup>14</sup>

Das Jahr 1540 war besonders durch die Diskrepanz zwischen dem Vorwort zur "Great Bible" und dem Handeln des Erzbischofs gegenüber seinen Gesinnungsgenossen gekennzeichnet. Bestand doch sein Zwiespalt darin, einerseits die Wünsche des Monarchen zu befriedigen, andererseits Gottes Willen tun zu müssen.

Folgende Umstände und Ereignisse mögen dazu beigetragen haben, Cranmer aus dieser Zerreißprobe dauernden Lavierens herauszuholen: Der Erzbischof litt unsäglich an der erzwungenen Trennung von seiner Gattin als Folge der Durchsetzung der "Sechs Artikel". Ferner rüttelte ihn die Feuersbrunst in der erzbischöflichen Residenz von Canterbury auf, bei welcher mehrere Personen verbrannt waren, darunter auch sein Schwager. Die Leidenszeiten förderten den Gärungsprozeß im Leben Cranmers. Damit sein Charakter sich wandeln konnte wie ein fermentierender Traubensaft, der allmählich in reifen

11 *ibid.* p 120.

12 *ibid.* p 120.

13 *ibid.* p 120 + 121.

14 *ibid.* p 121.

Wein übergeht, waren auch ermutigende Ereignisse nötig. So entstand 1546 eine tiefe Freundschaft zum zwinglianisch gesinnten Bischof Nicholas Ridley. Kraft seiner Stellung als Bischof in der Englischen Kirche vermochte er auf Cranmer Einfluß zu nehmen und ihm die Notwendigkeit einer kompromißlosen Haltung aufzuzeigen. Nachdem Heinrich VIII. am 28. Januar 1547 gestorben war, gab ihm der Nachfolger Edward VI. einen noch nie dagewesenen Freiraum zur Durchführung seiner Reformpläne.

#### IV. Der reife Wein

##### A. Cranmers Bibelverständnis und Hermeneutik in seinen bedeutendsten Schriften

Unter Edward VI. schrieb der Erzbischof seine reifsten Werke. Er stand nicht mehr unter dem Zwang, gegen sein Gewissen schreiben und handeln zu müssen.

###### a.) "A Confutation of unwritten Verities"

In seinem Essay unter dem Titel "A Confutation of unwritten Verities" ("Eine Widerlegung ungeschriebener Wahrheiten") tauchen zum Vorwort der "Great Bible" zusätzliche wichtige Erkenntnisse für das Schriftverständnis auf. Im eben genannten Essay lehrt Cranmer, es gebe keine Wahrheiten außerhalb der Bibel, die nicht bereits in Gottes Wort enthalten seien. Die Hl. Schrift sei also nicht der Bestätigung von außen her bedürftig. In derselben theologischen Schrift macht er geltend, daß die Bibel weder lüge noch täusche:

Haltet euch ganz fest an die gesunde und zuverlässige Lehre von Gottes unfehlbarem Wort, das in den kanonischen Büchern des Alten und Neuen Testaments.<sup>15</sup>

Ferner schreibt er, die Bibel sei keinem Konzil oder der Kirche als äußerer Organisation unterworfen. Das bedeutende Essay hebt unter anderem hervor, Gottes Wort schiebe allem Okkulten den Riegel vor.

###### b.) Zwei aufschlußreiche Briefe

In einem an König Edward VI. gerichteten Brief aus dem Jahre 1548 drückt der Erzbischof die Überzeugung aus, daß die Hl. Schrift selbst für Kinder verständlich sei. Ja, mit der Bibel vertraute Kinder hätten schon ihre gleichgültigen Eltern für den lebendigen Glauben gewinnen können. Cranmer bekannte sich unmißverständlich zur missionarischen Kraft von Gottes Wort. Der 1555 an "Maria die Blutige" geschriebene Brief betont, die Bibel hebe das Niveau des Volkes und lasse es zur Mündigkeit heranwachsen.

<sup>15</sup> ibid. p 19.

Die wichtigsten hermeneutischen Erkenntnisse des Erzbischofs können wir auf folgenden Nenner bringen: Für Cranmer spielte der Grundsatz Augustins in seiner "De Doctrina christiana", lib. 3,28 eine große Rolle, daß die dunklen Stellen in der Bibel durch die besser verständlichen ausgelegt werden. Auch legte er großen Wert auf die Tatsache, daß sich die Bibel selber interpretiere, wobei er die Notwendigkeit der Einwirkung des Heiligen Geistes hervorhob. Felsenfest war der Erzbischof davon überzeugt, niemand dürfe Gottes Wort im Alleingang auslegen. Menschen können irren. Deshalb sollen die durchs Bibellesen gewonnenen Erkenntnisse an den exegetischen Erzeugnissen der weltweiten Kirche gemessen werden. Die Arbeit theologischer Gelehrsamkeit war für den Erzbischof stets etwas Wichtiges; denn er sah in dieser ein gesundes Korrektiv, das exegetischer Willkür den Riegel schieb. Ein wesentliches Kriterium für die richtige Bibelauslegung meinte er stets dort zu finden, wo die Kirchenväter sich in der Interpretation eines bestimmten Schrifttextes einig waren.<sup>16</sup>

## B. Die wichtigsten theologischen Begriffe und deren Bedeutung

Besonders in seinen Homilien - das sind leicht verständliche, dem Volk vorzulesende Predigten - finden sich viele von Cranmers bedeutenden theologischen Begriffen.

### a.) Die Sünde<sup>17</sup>

Er versteht die Sünde im biblischen Sinn als Trennung von Gott. Der Mensch ist radikal verdorben.

### b.) Gnade und Rechtfertigung<sup>18</sup>

Der Erzbischof läßt gegenüber der todbringenden Sünde die überwältigende Gnade aufleuchten. In der Rechtfertigung sieht er den Hauptinhalt der Gnade.

### c.) Glaube und der enge Zusammenhang mit dem Abendmahlssakrament

Der zentrale Begriff ist der Glaube. Bei Cranmer zeigt dieser sich vor allem im dankbaren Annehmen der Verheißungen und der Sündenvergebung. Im Glauben läßt man die Rechtfertigung an sich geschehen. In der "Homilie über Errettung" heißt es:

16 *ibid.* p 77.

17 *ibid.* p 128.

18 *ibid.* p 130.

Glauben sendet uns auf direktem Weg zu Christus zur Vergebung unsrer Sünden und durch den uns von Gott geschenkten Glauben umarmen wir gleichsam die Verheißung von Gottes Barmherzigkeit und der Vergebung der Sünden.<sup>19</sup>

Glauben versteht der Erzbischof wesentlich als eine Herzensangelegenheit. So schreibt er in seiner "Homilie über den Glauben" folgendes:

Dieses ist der wahre, lebendige und ungeheuchelte Glaube, der nicht nur Lippenbekenntnis oder ein äußerliches Bezeugen ist, sondern der inwendig im Herzen lebt und wirkt.<sup>20</sup>

Um 1547 löste sich Cranmer von der lutherischen Lehre der Realpräsenz. Von den in dieser Zeit als Gastdozenten nach England berufenen Erweckungstheologen Petrus Martyr Vermigli<sup>21</sup> aus Italien und Martin Bucer<sup>22</sup> aus Straßburg ließ sich der Erzbischof reichlich befruchten. Das zeigt sich vor allem in der engen Verbindung von Glauben und Abendmahlsempfang. Der Gottesdienstbesucher nimmt Jesus nicht durch die Elemente von Brot und Wein auf. Nur der Wiedergeborene schmeckt Jesus im Sinn einer geistlichen Mahlzeit und empfängt Ihn durch den lebendigen Glauben in seiner Seele, wobei Brot und Wein als symbolische Zeichen den Glaubensakt unterstützen sollen. Mit dieser Haltung wollte der Erzbischof jeglichem magischen Verständnis den Riegel schieben, als ob Jesu Kraft in den Elementen beschlossen sei. In dieser zwinglianischen Sicht ließ er sich noch besonders vom Bischof von Gloucester, John Hooper, bestärken, der von 1547-1549 unter Heinrich Bullinger in Zürich studiert hatte. In seinem umfangreichsten Werk mit dem Titel "Eine Verteidigung der wahren katholischen Lehre vom Abendmahls sakrament" ("A Defence of the True and Catholic Doctrine of the Sacrament . . .") bekannte sich der Erzbischof dazu, daß der Sakramentsempfang nicht heilsnotwendig sei:

Und wie Er geistlich gegenwärtig ist, so wird Er auch von allen christlich gläubigen Menschen geistlich gegessen, und zwar nicht nur dann, wenn sie das Sakrament empfangen, sondern fortwährend, solange sie geistliche Glieder am mystischen Leib Jesu sind.<sup>23</sup> Christus nährt uns so lange, wie wir in Ihm bleiben und Er in uns.

#### d.) Ekklesiologie (Kirchenbegriff)

Cranmers Gemeindebegriff entwickelte sich in der Auseinandersetzung mit Petrus Martyr, Martin Bucer und John Hooper zu einem reifen Kirchenverständnis. Zur wahren Kirche gehören alle wirklich Gläubigen, die über Sündenerkenntnis, Buße und Wiedergeburt zu einer persönlichen Verbindung mit Jesus gelangt sind und durch die Heiligung mit Ihm verbunden bleiben, vor

19 *ibid.* p 132-133.

20 *ibid.* p 136.

21 Zu Petrus Martyr vgl. Samuel Leuenberger, "Cultus Ancilla Scripturae, das Book of Common Prayer als erweckliche Liturgie . . .", Basel 1986, p 15-32.

22 Zu Martin Bucer vgl. im oben zitierten Buch p 33-54.

23 Vgl. Cranmer's Works I, ed. by John E. Cox, Cambridge 1844, p 71.

allem aber auch untereinander herzliche Gemeinschaft und Anbetung pflegen. Für die Gemeinde schuf Cranmer einen gottesdienstlichen Rahmen in der Form einer festen Liturgie.

#### e.) Das "Book of Common Prayer" ("Das Allgemeine Gebetbuch")

Im "Book of Common Prayer" sind unter anderem die wichtigsten Formulare für die sonntäglichen Hauptgottesdienste enthalten, nämlich für das Morgen- und Abendlob (Morning Prayer/Evening Prayer) sowie das Hl. Abendmahl. Dieses Liturgiebuch ist das reifste Werk des Erzbischofs. Durch dieses gelang es ihm, ein besonders wirkungsvolles Instrument zur Durchführung der Reformation einzusetzen. Vor allem die Formulare der Hauptgottesdienste sind biblische Dogmatik in Form von Anbetung. Im Vollzug der Liturgie kommt die Selbstausslegung der Hl. Schrift zum Tragen, weil diese Formulare zum größten Teil die Hl. Schrift in liturgischer Anordnung enthalten. Der erweckliche Geist des Book of Common Prayer zeigt sich in der missionarischen Kraft. Es handelt sich um ein durch und durch reformatorisches Gottesdienstbuch, das aber auch ein ökumenisches Potential besitzt. Finden wir doch an dieser Liturgie Elemente der alten Kirche, des Luthertums, der zwinglianisch-reformierten Kirche sowie des Puritanismus. Die Theologie im "Allgemeinen Gebetbuch" vertritt keinesfalls eine pluralistische Oekumene, wo die Einheit einen größeren Stellenwert hat als die Wahrheit. Es geht um eine biblisch-reformatorische Oekumene, um eine Weitherzigkeit, die alle echten Gläubigen als zur einen wahren Kirche gehörig versteht, unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit. Was nach dem "Book of Common Prayer" verbindet, ist nicht Zugehörigkeit zu einer bestimmten Organisation, sondern allein der auf die Hl. Schrift abstellende Glaube mit Jesus im Zentrum.

### *V. Das Trankopfer*

Kaum war Edward VI. im Jahre 1553 gestorben, gelang es der katholischen Partei, Mary Tudor, Tochter Heinrichs VIII. und seiner Gattin Katharina von Aragon, auf den Thron zu bringen. Cranmer fiel in Ungnade. 1555 wurde er als Verräter und Irrlehrer zum Tode verurteilt. Von 1554 an mußte er achtzehn Monate im Bocardo, im Gefängnis von Oxford, schmachten. Die Gegenpartei setzte ihn wegen seiner klaren reformatorischen Einstellung großem psychischem Terror aus. Maria die Blutige hatte Cranmer dazu gezwungen, der Hinrichtung von John Hooper und Nicholas Ridley, die auf dem Scheiterhaufen sterben mußten, beizuwohnen. Vor dieser schrecklichen Hinrichtungsart hatte sich der degradierte Erzbischof derart gefürchtet, daß er aus einer Todesangst heraus verschiedene Widerrufungsschreiben verfaßte, wobei ein gewisser Dominikaner namens John de Garcina das Seine beitrug, als er Cranmer bei seinen Gefängnisbesuchen wiederholt die ewigen Höllenqualen

vor Augen hielt. Cranmer glaubte anfänglich, die Widerrufungsschreiben könnten zu seiner Begnadigung führen.

Am Tage seiner Hinrichtung durfte Cranmer noch eine Rede vor dem Volk halten. Man schrieb den 21. März 1556. Er hielt seine Rede, die er noch in der vorigen Nacht verfaßt hatte. Mit aller Deutlichkeit brachte er nun zum Ausdruck, wie sehr er sich schäme, gegen sein Gewissen die reformatorische Glaubensauffassung schriftlich widerrufen zu haben und bekannte sich nochmals klar zum biblischen Glauben. In dieser Rede richtete er sich selber mit folgenden Worten:

Weil meine Hand so viel gefevelt hat durch Abfassung von Dingen, die meinem Gewissen widersprechen, deshalb soll diese meine Hand zuerst im Feuer verbrennen.<sup>24</sup>

Cranmer hatte die Größe, in dieser Rede vor dem Volk seine Feigheit zu bekennen. Als das Feuer ihn bereits umzüngelte, rief er laut:

Ich sehe den Himmel offen und Jesus zur Rechten Gottes sitzen.<sup>25</sup>

Darauf starb er den Feuertod.

Nirgendwo zeigt uns das Leben und Wirken eines Reformators in derart auffälliger Weise krumme Zeilen. Wenn zuletzt dennoch etwas Gutes dabei herausgekommen ist, so ist das der unbegreiflichen Gnade Gottes zuzuschreiben, der manchmal schwache und ehemals feige Menschen zum Aufbau seiner Kirche braucht.

War sein Leben nicht wie ein gegorener Traubensaft, der trotz eines brutalen Keltertreters in reifen Wein überging und als Trankopfer zur Ehre Gottes brauchbar wurde? Jesaja 55,10+1

*Samuel Leuenberger*

24 Foxe's Book of Martyrs, ed. by M.G. King, Old Tappan, N.J., 1975, p 245.

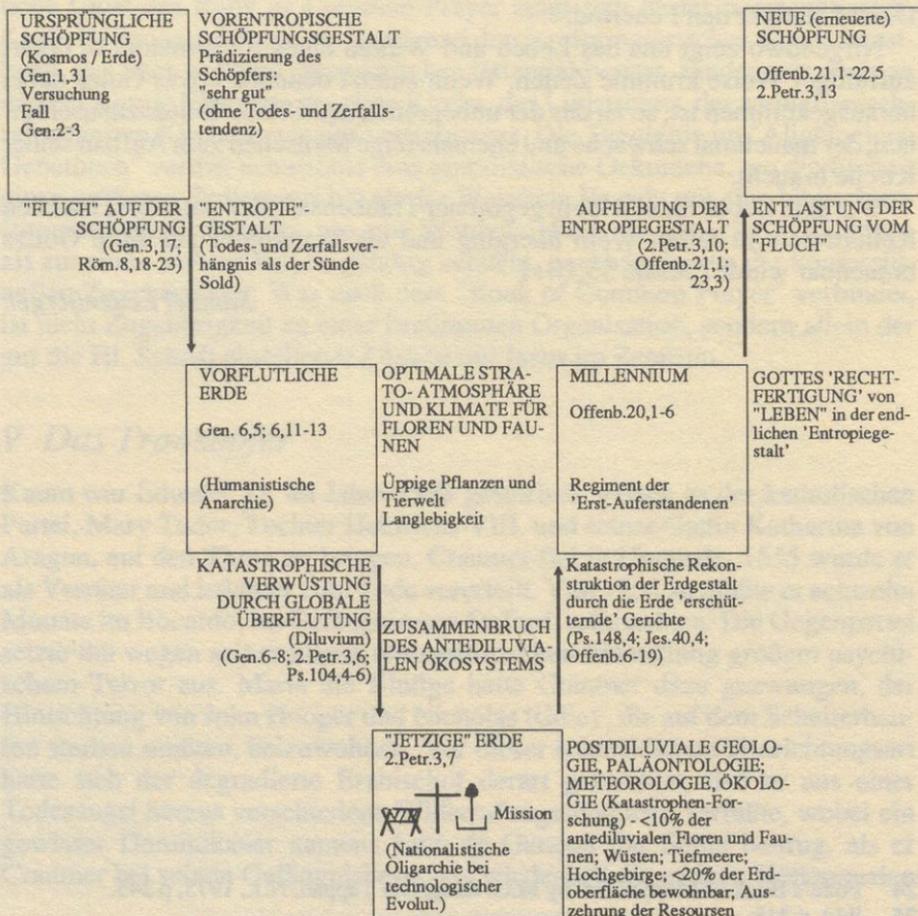
25 *ibid.* p 245.

# Die ökologische Krise und die christliche Lehre von der Schöpfung

## I. Die Geschichte der Erde und des Kosmos als eine Folge von ökologischen Krisen - kosmische "Mega"-Sukzessionen von Ökosystemen

Die sogenannte "moderne ökologische Krise" kann am besten verstanden werden durch das Konzept von sogenannten "Mega-Sukzessionen von Ökosystemen" in dem Denkraum der Gesamtgeschichte der Erde und des Kosmos. Henry M. Morris entwirft eine Übersicht in seiner Auslegung der

### Schöpfungs- und Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichtsperioden



Offenbarung "Revelation Record"<sup>1</sup> in einem kosmischen Schöpfungsdiagramm: "In diesem weitesten Rahmenwerk der Chronologie erscheinen fünf Hauptalter des Kosmos, welches jeweilig getrennt ist von dem folgenden durch eine tiefgehende Umwälzung der gesamten Schöpfung."

'Schöpfungs'- oder 'Weltgeschichte' ist 'Heilsgeschichte'. Der souveräne Gott erschafft, erhält, richtet und verändert seine Schöpfung nach seinem Heilsplan (oikonomia theou). Die gegenwärtige ökologische Situation ist eine spezielle Phase in Gottes Heilsplan mit der Menschheit. Es gibt kaum Sinn, die 'Krisis' bloß zu diagnostizieren als eine Folge technologischer Mißwirtschaft und damit Christen und Menschen guten Willens in eine Großunternehmung eines 'konziliaren Prozesses' zur Rettung der demolierten Erde von ihrer gegenwärtigen Entstellung zu drängen.

Deshalb haben wir die Aufgabe, ein Szenario von kosmischen Phasen zu skizzieren, welches die Erdgeschichte in klar unterschiedenen Perioden von der Schöpfung bis zur Gegenwart unterscheidet.

Wir haben den Vorteil, daß dieses Werk schon in einer überraschenden Weise vollzogen ist. Wir können uns deshalb darauf beschränken, die schon veröffentlichten Hauptlinien dieser Forschung zu benennen. Ich beziehe mich auf drei Autoren: a) Den sowjetischen Astrophysiker aus Gorky, V.S. Troitskii, der eine Theorie entwarf, in welcher der 'big bang' des Universums verstanden wird als eine Anfangsphase hoher Lichtgeschwindigkeit ( $10^{10} \text{ C r}$ ).<sup>2</sup>

Es fällt uns hierbei der Genesis-Satz ein: "Und Gott sprach: Es werde Licht - und es ward Licht" (Gen. 1,3). Kosmosgeschichte vom Anfang bis zur Gegenwart kann verstanden werden als der Verlust des Ursprungsstatus mit der Folge einer Devolution bis zur gegenwärtigen Erfahrungsdisposition. Kosmos und Erdgeschichte können so verstanden werden als ein Verlustprozeß des ursprünglich vollkommenen Ökosystems: Verlorenes Paradies!

b) Eine australische Gruppe, geführt von Trevor Norman und Barry Setterfield, hat schon 1982 völlig unabhängig von Troitskii ein der Struktur nach ähnliches kosmisches und erdgeschichtliches Modell mit einem überraschend analogen Inhalt publiziert.<sup>3</sup>

c) Der deutsche Geologe J. Scheven arbeitet an einem geologisch-paläontologischen Szenario der Erdgeschichte, welches die Geschichte der Erde einschließlich der Organismenwelt bis hin zum Menschen als eine 'Mega-Sukzession' von Ökosystemen darstellt.<sup>4</sup>

1 Henry M. Morris: The Revelation Record. San Diego/Cal. 1983 ("In this broader framewok of chronology, there appear to be five major ages of the cosmos, each of which is separated from the others by a profound convulsion of the whole creation").

2 V.S. Troitskii: Physical Constats and Evolution of the Universe. Astrophysics and Space 139/1987, pp 389-411.

3 T. Norman/B. Setterfield: The Atomic Constants, Light and Time. Menlo Park/Cal. 1987.

4 J. Scheven: Karbonstudien. Neuhausen-Stuttgart 1986; Mega-Sukzessionen und Klimax im Tertiär. Neuhausen-Stuttgart 1988.

Nach diesen grundlegenden Vorarbeiten können wir hier einen Überblick über die Ökogeschichte des Kosmos, der Erde und der Menschheit zu skizzieren wagen. Gerade dieser so gesehene Hintergrund wird zu einer realistischen Interpretation unserer gegenwärtigen 'ökologischen Krise' und lokalisiert diese in der von Gott gewirkten Heilsgeschichte.

## I.1. Grundzüge der ökologischen Mega-Sukzession

Ich folge hier in diesem Aufriß hauptsächlich Barry Setterfields interdisziplinärer Schlußfolgerung '*Geological Time and Scripture Chronology*' - A supplement to '*The Atomic Constants, Light and Time*' (1987). Die Quintessenz dieses hier genannten Forschungsreports ist in dem folgenden Schaubild 'Decay in Dynamical Time' zusammengefaßt.

Gemäß der Kosmosgeschichte nach der Konzeption von Troitskii und Norman/Setterfield, vielmehr theologisch gesprochen, der heilsgeschichtlichen Verlaufsphasen der Schöpfung, repräsentiert die kosmische Geschichte mithin auch den 'Fall' oder Öko-Bruch aus einem ursprünglichen gesamtkosmischen Status der Materie, der von einem Satz von Parametern bestimmt ist, die wiederum von der Grenzlichtgeschwindigkeit der Elementarpartikel  $10^{10} \cdot c$  bestimmt werden. In einem strengen theologischen Sinne mag diese Ursprungsphase der Schöpfung für das erste Menschenpaar Adam und Eva im Rahmen der physikalischen und geologischen Parameter das ursprünglich ungestörte Ökosystem kennzeichnen.

Beschränken wir uns hingegen bewußt auf die bloß empirisch-kosmologische Seite, mögen wir beim Rückrechnen entlang der Zerfallskurve zu einer zeitlichen Initialbedingung kommen, die man als 'big bang' bezeichnen kann. Die ursprüngliche hohe physikalische Grenzgeschwindigkeit ist gleichzeitig eine Grenze für physikalisches Denken, und damit eine Singularität der Zeit. Man beachte, daß im Gegensatz zum Urknallmodell dieser Begriff 'big bang' keine Urexplosion einer punktuellen Materieverdichtung im Sinne eines ursprünglichen Feuerballes meint.

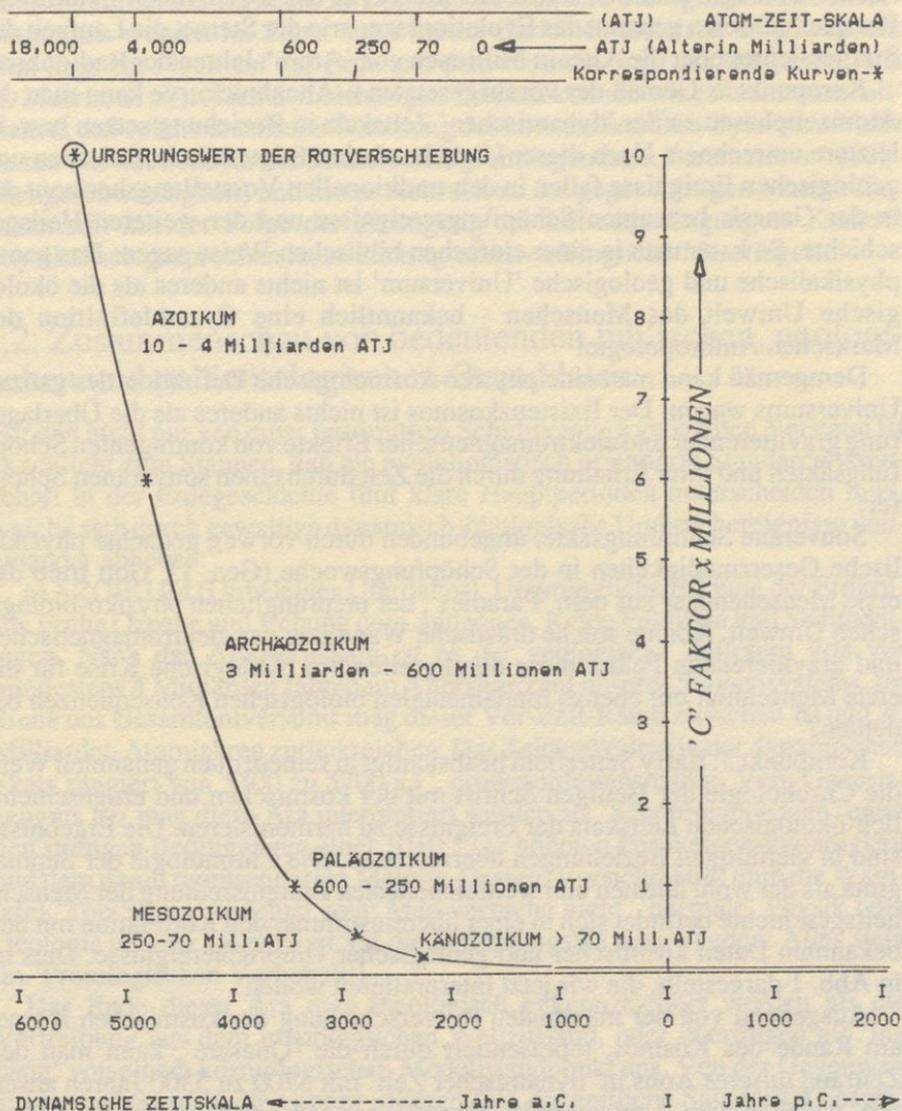
Prinzipiell kann kosmische Zeit mit zwei fundamentalen Uhren gemessen werden:

a) Die traditionelle 'dynamische Zeit', deren Maßeinheit 'Sekunden' ein Teiler der Erdumlaufzeit um die Sonne ist. Diese Uhr ist offensichtlich regiert durch 'Gravitation'.

b) Ein neuer Begriff 'Atomzeit' wurde definitionsgemäß 1967 als 'Zäsium-Uhr' eingeführt. Diese Atomzeit ist regiert durch die Umlaufgeschwindigkeit eines Elektrons um den Atomkern. So hat diese Zeitdefinition einen elektromagnetischen Wesenscharakter.

Es ist tatsächlich überraschend, daß Beobachtungsvergleiche dieser Uhren über die letzten 30 Jahre den Schluß nahelegen, daß die Uhren einen unterschiedlichen Takt haben: Gegenüber der traditionellen dynamischen Zeitskala scheinen die atomaren Phänomene langsamer zu werden - die Atomzeit geht

Einige Konsequenzen des Norman/Setterfield-Konzeptes:



"C" - ABFALL in "DYNAMISCHER ZEIT"

Setterfield Supplement 1987 aa0, Fig 1, p. VII

gegenüber der dynamischen Zeit nach.<sup>5</sup> Für die Physiker ist das Dilemma unvermeidlich: Welche der Uhren verändert sich?

Kernpunkt 1: Die meisten Forschungsergebnisse in Astrophysik und historischer Geologie sind konsistent und korrekt in der sogenannten 'Atomzeit'. Beispielhaft seien genannt das Evolutionsszenario der Sterne, die Laufzeit des Sternenlichtes oder die Alter in Millionen von 'Atom'-Jahren der Radiouhren.

Kernpunkt 2: Gemäß der vorausgesetzten c-Abnahmekurve kann man die Atomzeitphasen zu der 'dynamischen' Zeitskala in Beziehung setzen bzw. in letztere umrechnen. Nach dieser Umkehrrelation folgt: Alle kosmischen und geologischen Ereignisse fallen in den traditionellen Vorstellungshorizont der in der Genesis bezeugten Schöpfungsereignisse und der weiteren Heilsgeschichte. So kann man in einer einfachen biblischen Weise sagen: Das ganze physikalische und geologische 'Universum' ist nichts anderes als die ökologische Umwelt des Menschen - bekanntlich eine Grunddefinition der Marxschen Anthropologie!

Demgemäß kann man eine physiko-kosmologische Definition des ganzen Universums wagen: Der Existenzkosmos ist nichts anderes als die Überlagerung gravitierender und elektromagnetischer Effekte von kontingenten Schöpfungsakten und ihrer Erhaltung durch die Zeit durch einen souveränen Schöpfer:

Souveräne Schöpfungsakte, ungebunden durch vorweg gedachte physikalische Gesetzmäßigkeiten in der Schöpfungswoche (Gen. 1); Gott trieb das erste Menschenpaar aus dem 'Paradies', der ursprünglichen physiko-biologischen Umwelt. Könnte solche drastische Wandlung der elektromagnetischen und gravitierenden Felder diese durchgreifendste ökologische Krise für die erste Menschheit mit ebenso fundamentalen biologischen Konsequenzen bedeuten?<sup>6</sup>

Kernpunkt 3: Barry Setterfield beabsichtigt in seinem oben genannten Werk die Chronologie der Heiligen Schrift mit der kosmischen und erdgeschichtlich-ökologischen Zeitskala der Ereignisse zu harmonisieren. Die Ergebnisse sind in vielfältigen Beziehungen überraschend: Die Chronologie der Septuaginta als der wohl ältesten und weitreichendsten Ereignisreihung der Menschheitsgeschichte befindet sich in einer übereinstimmenden Korrelation mit den bekannten Daten kosmischer und geologischer Umbruchereignisse. Dies ist in Abb. 1 dargestellt, die wir jetzt interpretieren wollen:

Ausgehend von der maximalen Rotverschiebung der kosmischen Körper am Rande des Kosmos, repräsentiert durch die 'Quasare', kann man den Zeitrand unseres Äons in 'dynamischer Zeit' mit 5700 zu 5300 Jahren ansetzen, welches dem Äquivalent in Atomzeit von 15 zu 10 Milliarden Jahren entspricht. Nach dem Septuaginta-Text war die Lebensspanne von Adam von 5315 zu 4385 a.C. Der erste ökologische Grundbruch fällt demnach in die erste

5 Norman/Setterfield aaO, S. 4.

6 R. Junker: Sündenfall und Biologie 1989; engl. Fall and Biology. Research paper at the ETF 1989.

Phase der Lebensspanne des ersten Menschenpaares. Nach dem biblischen Zeugnis erlebten Adam und Eva die Vertreibung aus dem Ursprung mit allen leiblichen und seelischen Folgen. Genesis 3 berichtet die drastischen Konsequenzen für Eva und Adam. Ihre physikalischen und biologischen Lebensbedingungen wurden im Sinne eines harten Gerichtes drastisch umgewandelt: Nun liegt ein Fluch auf der Erde und dem Kosmos (vgl. das Diagramm von H. Morris, S. 60). Nach den bisherigen Skizzen können wir es wohl nachvollziehen, daß solche drastische Wandlung des kosmischen Öko-Systems zutiefst zu tun hat mit dem für die Materiewelt grundlegendsten Parameter 'c' (Teilchengeschwindigkeit) und ihrem Abbruch zu der gegenwärtigen Materiecharakteristik mit der Folge der Einengung der Lebensbedingungen. Konkret physikalisch gesprochen ist es die träg-undurchdringliche Materiegestalt.

## I.2. Zusammenschau von bedeutenden biblischen, geologischen und paläontologischen Grunddaten

Für den nicht nur von einer bestimmten Schulmeinung gebannten Verstand ist es schlicht zum Staunen, daß die evolutionistisch orientierte Standardwissenschaft in der Erdgeschichte fünf klare Hauptperioden unterscheiden muß, welche sich durch gewaltige dynamisch-ökologische Umbruchereignisse voneinander abheben:

a) AZOIKUM (Unbelebtes Urerddalter): Ursprüngliche Bildung der Erdkruste: Frühe Ozeane und Hebung der Landzonen. Keine Fossilien und Sedimentlagen. Nach der Atomzeitskala ist es der geologische Zeitraum von vor mindestens 4 Milliarden Jahren im Altershorizont unseres Sonnensystems. Im Sinne des Gesamtuniversums mag dieser Vor-Zeit-Raum zwischen 10 und 20 Milliarden Atomjahren zurückreichen. Das Zeitäquivalent in der dynamischen Skala rangiert von 5300 zu 5700 a.C. größenordnungsmäßig. Vom Genesiszeugnis her mag diese Ära interpretiert werden als 'Schöpfungswoche' unter den strengen Bedingungen einer  $10^{10} * C r$  höheren Partikelgeschwindigkeit und dem damit repräsentierten Materie-Design. Vorsicht! Hier muß die Warn-tafel 'Top Secret' beachtet sein: Man versuche nicht, 'normale' Physik oder Geologie unserer Gegenwart auf die Schöpfungsära anzuwenden: Alles steht im 'Protologischen Vorbehalt'!

Das Ende dieser Ära mag theologisch gekennzeichnet werden als die Vertreibung aus dem ursprünglichen Weltzustand, oder übertragen als 'big bang' von einem kosmologischen Modellstandpunkt aus. Von der Gegenwart aus betrachtet ist es die Grenze unserer Zeit, die zeitliche Säkularität unseres Äons. Aber im Gegensatz zu dem Standard big-bang-Modell gibt es hier keinen Explosionspunkt, von dem aus alle Materie expandiert. Alle siderischen Körper und ihre Verteilung in Milchstraßen- und Sonnensystemen mit

7 Norman/Setterfield aaO, S. X-XIII.

ihren Planeten sind perfekt geschaffen in ihrer Ordnung und in ihren dynamischen Funktionen (Gen. 1+2).

b) ARCHÄOZOIKUM (Erd-Uralter): 4 Milliarden bis 600 Millionen Atomzeitjahre. In der traditionell biblischen oder dynamischen Zeitskala von 5000 zu 3000 a.C.: vom Fall zur Sintflut (Gen. 3-6). Nach Abb. 1 verlangsamt sich die Partikelgeschwindigkeit von 10S10T zu 10 \* CTrS.

Wie oben erwähnt, ist die 'dynamische' Ordnung nicht unmittelbar berührt von dem Abbruch der Lichtgeschwindigkeit. Was wir gegenwärtig beobachten als die grundlegende dynamische Ordnungsstruktur des physikalischen Kosmos ist genähert die originale Konstellation einschließlich der Veränderungsgrößen vom sogenannten 'big bang' bis zum jetzigen Beobachtungspunkt.

In geologischer Perspektive haben wir die sogenannte "Präkambriische Periode". Diese ist bildungsmäßig charakterisiert durch Granitlagen und eine anwachsende vulkanische Aktivität. Lebensformen verbreiten sich über die Erde - die Proterozoischen Lagen zeigen die Bildung von Algen, Sporen, Pollen, vom tierischen Leben zeugen die verwickelten Wurmgänge.<sup>8</sup> Fossilspuren dieser Art, welche man in den aktiven vorflutlichen Ablagerungsbereichen findet, geben keinen repräsentativen Querschnitt des Lebens in der Vorflutära. Fossilitation ist äußerst außergewöhnlich unter sehr speziellen Bedingungen in allen Perioden. Auf dem Vorflutkontinent und in und um den umgebenden Vorflutozean können wir uns eine wundervolle und lebenskräftige Flora und Fauna vorstellen unter einem Wasserdampfschild, welcher ein strahlungsgeschütztes, mildes Klima garantierte.<sup>9</sup>

Die lebensstützende vorflutliche Ökumwelt garantierte der Menschheit von 'Adam bis Noah' die Langlebigkeit, die in der Genesis ausdrücklich vermerkt ist. Für die Tier- und Pflanzenwelt dürfte dies ebenso die Lebensqualität in manchen Hinsichten gefördert haben.

c) PALÄOZOIKUM (Erd-Altertum) 600-250 Millionen Atomjahre. Dies bedeutet im heilsgeschichtlich biblischen Zeithorizont eine Periode von 3500 zu 3000 a.C. In diesen Zeitraum fällt die Flutkatastrophe mit ihren unmittelbaren Folgen (Gen. 7-9).

Pflanzliche und tierische Ökosysteme, die über 2000 Jahre Vorflutzeit sich gebildet hatten, wurden von der Flut überschwemmt. Die Erde erlebte somit eine totale Destruktion der Vorflut-Ökosysteme. Auf der einen Seite brachen die 'Brunnen der großen Tiefe' auf und von der anderen Seite brach der Wasserdampfschild hernieder.

Das Jahr der Flut repräsentiert eine ganz ungewöhnlich umwälzende, geologisch und paläontologische Periode, welche differenziert werden kann von den kambrischen Fossilien (marine Invertibraten), den ordovizischen Fossilien (Invertibraten), den silurischen Fossilien (Fische), den karbonischen Fossilien (Karbonflora und Fauna in der Kohle) bis hin zu den permischen

8 Norman/Setterfield aaO, S. XII-XIII.

9 J.C. Dillow: The Waters Above. Chicago 1981.

Fossilien (Amphibien).<sup>10</sup> Die Einzelheiten sind sehr interessant, aber hier wenig von Belang. Es kann allein erwähnt sein, daß die geologische Sediment-Kolumne keine evolutionären Sequenzen repräsentiert, vielmehr eine Fossilfolge, welche im wesentlichen durch die Flutströmungen, ihr Aufbrechen und Abflauen während der gesamten Flutära auftrat, indem sie eine katastrophische Vernichtung der früheren Ökosysteme verursachte.

d) MESOZOIKUM (Erdmittelalter): 250-70 Millionen Atomjahre, d.h. in der heilsgeschichtlichen Realzeit etwa 3000 zu 2345 a.C.: Die durch Peleg in Genesis 10,25 angezeigte Kontinentalspaltung.

Der deutsche Paläontologe Joachim Scheven entwarf in einigen grundlegenden Publikationen sowie in der erdgeschichtlichen Sammlung Hagen<sup>11</sup> eine sogenannte Mega-Sukzession von Ökosystemen von der Flutära bis zur Gegenwart. Dieses Programm ist im wesentlichen mit dem erdgeschichtlichen Entwurf von Setterfield in Übereinstimmung. Divergierende Einzelheiten sind unter den Fachleuten zu diskutieren.

Die durch die Flutkatastrophe total demolierte Erdoberfläche hatte nun eine neue ökologische Balance zu finden. Als die Erde nach der Flut abtrocknete, bestand das hochgedrückte Land aus neugeformten Sandbänken mit einem wärmeren und trockeneren Klima. Dieses Klima favorisierte von den Ökobedingungen her vor allem Gymnospermen und Reptilien. In dieser Periode haben wir rasche Meereswanderungen mit gewaltigen Materialab- und umlagerungen mit entsprechend eingeschlossenen Fossilien, weiter beachtliche vulkanische Aktivität sowie äolische Dünenablagerungen. Daraus resultiert im groben folgende Ablagerungsschichtung: Trias (Nacktsamer sind dominant); Jura (Dinosaurier überwiegen, weiter finden wir Vögel und wenige Säugetiere); Kreide (Blüten, Pflanzen, Insekten, Reptilien). In diesen rund 700 Jahren verbreitete sich die Menschheit neu von der Quellregion am oberen Euphrat und Tigris.

Die Wanderung und die Neukolonisation der Menschheit kann allein verstanden werden im Rahmen der rasch wechselnden mesozoischen Ökosysteme und der damit verbundenen wechselnden Klimadispositionen und einem noch höheren c-Wert als heute. Die letztgenannte Materiecharakteristik mag weitere Langlebigkeit der Großreptilien und Großinsekten gefördert haben. Eine genauere Analyse dieses Einflusses ist noch zu leisten. Auffallend ist, daß die Überlieferungen der Menschheit zu diesen für uns ungewohnten ökologischen Bedingungen Bezüge herstellen.

In der Fachwissenschaft hat man aufgrund geologischer und paläontologischer Evidenz wohl generell akzeptiert, daß die mesozoische Ära, das Erdmittelalter, durch den Aufschlag eines Asterioiden auf die Erde mit dessen Folgen abgebrochen wird. Der frühere Staatsastronom für Südastralien G. Dodwell beobachtete eine Veränderung der Erdachse und trug entsprechende Daten über die letzten 4000 Jahre über die Erdachsenveränderung zusammen. Der

10 Setterfield aaO, S. XII-XIV.

11 J. Scheven aaO.

überraschende Schluß aus diesen compilierten Daten legt eine dramatische Erdachsenverschiebung um 2345 a.C. nahe. Die physikalisch-dynamische Folgerung ist, daß die Erde, die sich wie ein Kreisel oder Gyrostat verhält, einen massiven Stoß von einem asteroiden Körper erfuhr und aus dem bisherigen Achsengleichgewicht schwappte. Dieser immense Stoß verursachte die Teilung der Kontinente, wie sie in der historischen Notiz Genesis 10,25 über den Namen Peleg erwähnt ist. Dieser Gewaltstoß zerbrach die bisherige zusammenhängende Landerkruste und formte die kontinentalen Platten, welche unter dem Druck der explosionsartigen Stoßwirkung auseinandergetrieben wurden.<sup>12</sup>

e) KÄNOZOIKUM (Erdneuzeit): 70 Millionen Atomjahre bis zur Gegenwart. In dynamischer oder traditioneller Zeitvorstellung von 2345 a.C. bis zur Gegenwart - wenn man will einschließlich der zu erwartenden Zukunft: Von Peleg bis zur Gegenwart (Gen. 12 bis zur neutestamentlichen Offenbarung).

Der asterioide Gewaltstoß löste große Plattenbrüche und krustalische Verwerfungen mit Gebirgsbildungen und Neuüberflutung von Landbereichen aus. Diese Stoßwellen müssen von einer gewaltigen vulkanischen Aktivität begleitet gewesen sein. Die neue eingependelte Lage der Erdachse führte zu neuen Wetterkonstellationen, verbunden mit Eiszeitercheinungen. In der Summe haben wir einen weiteren Umbruch und gewaltige Änderungen der Ökosysteme.

Gemäß der mesozoischen Neuausbreitung der Organismen und dann der Kontinentalsockeltrennungen werden die Tier- und Pflanzenarten jetzt zum Teil isoliert und in neuen Lebensgemeinschaften geformt. Ebenso kann die weitere Menschheitsgeschichte allein auf dem Hintergrund dieser gewaltigen tertiären Veränderungen von katastrophischen Vorgängen auf der Erdoberfläche dargestellt werden.<sup>13</sup>

Als historische Beispiele mögen uns überlieferte Katastrophen genannt sein, z.B. der Untergang Sodoms und Gomorrachs. Wanderungsströme, isolierende Abgrenzungen von Volksgruppen, Besiedlungen, damit Rassen- und Volksgruppenentwicklungen bis hin zu kulturellen Sozialformungen sind frühgeschichtlich kaum verständlich zu machen ohne diesen Hintergrund des dramatischen geologischen und ökologischen Szenarios. Die frühe Menschheitsgeschichte wird normalerweise geschrieben in evolutionären bruchlosen Perspektiven einer relativ stabilen Erdoberfläche, d.h. in der Sichtweise des sogenannten Uniformitarianismus. Dies aber muß als realitätsfremd schließlich in die Irre führen!

12 Norman/ Setterfield aaO, VI, Figur 2, S. VIII, S. IX.

13 Scheven aaO.

## II. Die ökologische Krise und der Gegenwartszustand der Schöpfung als Mittel des Handelns Gottes zum Heil

Das erste Menschenpaar Adam und Eva erhielt die 'Schöpfung' als seine Lebensumwelt verbunden mit der uneingeschränkten Beauftragung, das ihm gewährte perfekte Ökosystem zumindest in der irdischen Region haushalterlich zu verwalten. Nach Genesis 1 und 2 war der Erstmensch Spitze und Mittelpunkt der Schöpfung als das einzige Geschöpf in der Würde: Gottes Ebenbild. Der Sündenfall des ersten Menschenpaares zog mit dem sogenannten auf die Erde gelegten Fluch (Gen. 3,17) die ganze Schöpfung in ein Gericht. In der biblischen Bildersprache war nach der Vertreibung aus dem originalen Lebensstatus der ursprünglichen Schöpfung als ein Gericht des Heiligen Gottes die ganze Schöpfung nach Römer 8,20 der Vergänglichkeit und Nichtigkeit unterworfen, ja einer Art 'Bann der Korruption'. Nach dem Apostel Paulus gilt (Röm. 8,22) "Wir wissen, daß alle Kreatur sehnt sich mit uns und ängstet sich noch immer dar. Aber die ganze Schöpfung zusammen mit dem gefallen Menschen ist der Nichtigkeit unterstellt auf Hoffnung. Denn auch die Kreatur wird frei werden von der Knechtschaft des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes."

Wir haben ganz realistisch zu akzeptieren, daß die Gegenwartsstruktur der Schöpfung eine verfluchte ist, in diese korrupten Beziehungen sind die gefallenen und sterblichen Menschen eingewoben. An dieser Stelle gilt es sehr wach und realistisch zu urteilen: Die ursprüngliche Mandatarschaft für den noch ohne Bruch zu Gott stehenden Menschen ist mit dem Zusammenbruch des umfeldlichen Ökosystems ebenso zusammengebrochen. Der Mensch nach dem Fall und der Flutkatastrophe lebt unter dem der Schöpfung aufgelegten Fluch und ist wesentlich unfähig, die Erde oder gar den Kosmos haushalterlich zu bewahren. Wissenschaft und Technik, Forschung und Handeln mit den 'korrupten Strukturen', die sogenannten 'Gesetze von Wissenschaft und Technik', sind 'Gesetze der Nichtigkeit'.

So trägt aller Erfolg in Wissenschaft und Technik eine Kette von unabwendbaren Folgelasten mit sich. Eine Kette ohne Ende! Der Mensch ist selber Glied dieser Kette der Nichtigkeit. Seine technologische Macht kann nur wenige Kettenglieder kontrollieren und defekte korrigieren in dem unendlichen kybernetischen Netzwerk von rückwirkenden Folgen.

Die bekannten Psychologen P.L. Berger (USA) und Viktor E. Frankl (Wien)<sup>14</sup> charakterisieren den modernen Menschen in der explosionsartig anwachsenden technologischen Zivilisation als seelisch krank, ja neurotisiert durch die unausgleichbaren Spannungen zwischen wachsender wissenschaftlicher Information und ihrer technischen Effektivität und dem ebenso anwachsenden Verlust an Orientierung, die zu ethischer und politischer Schwäche führen.

14 P.L. Berger und V.E. Frankl: s. H.W. Beck. Biblische Universalität und Wissenschaft, 1987, aaO, S. 13, S. 267.

Im Rahmen dieser Bedingungen vermögen einerseits Experten, wie z.B. der westdeutsche Physikphilosoph Carl Friedrich von Weizsäcker, sehr präzise die gefährliche Situation der gegenwärtigen Menschheit zu analysieren<sup>15</sup> und an das Weltgewissen zu appellieren: Die Menschheit mit ihrem Ökosystem 'Erde' ist vor dem Rand einer Katastrophe, ein ökologischer Kollaps könnte bevorstehen.

Diese scharfe Diagnose führt dann zu einem absoluten Imperativ: Menschheit finde zusammen! Menschheit vergiß alle politischen Konflikte, ja alle religiösen Meinungskämpfe! Kann man nicht in allen religiösen Traditionen eine tragende Basisethik finden?: Suche Gerechtigkeit, Frieden und Erhalt der Schöpfung! Nach C.F. von Weizsäcker kann man dieses Prinzip sowohl in der Bergpredigt als auch in dem Tao des Konfuzianismus finden.

C.F. von Weizsäcker, der heute hier stimmführend ist, verband sich 1985 mit der ökumenischen Bewegung 'Friede, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung', die auf der ökumenischen Weltkonferenz in Vancouver/Canada 1983 begann. Die Stimme an die Welt lautete: Menschheit vereinige dich in einer Weltkampagne zur Rettung des Ökosystems Erde.

Warum haben wir erd- und kosmosgeschichtlich eine Mega-Sukzession ökologischer Krisen dargestellt? Die Antwort muß lauten: Damit wir ein klares Kriterium gegen ein sogenanntes Evolutionsfantasma in Menschenhand haben! Der ökumenische 'konziliare Prozeß' verläuft in einem anti-biblichen Flußbett einer illusionären evolutionistischen Weltanschauung!

So kommen wir zurück zu Henry M. Morris' Ausgangsdiagramm 'Fünf Alter des Kosmos'.<sup>16</sup> Die 'gegenwärtige Erde' mit ihrem von Gott gewährten widersprüchlichen, der Vergänglichkeit unterworfenen Ökosystem, welches als Ganzes vom Menschen weder beherrscht noch kontrolliert werden kann, wird vom wahren Herrn der Schöpfung in den verheißenen Endzustand geführt: 'Die neue Erde'. Nach Offenbarung 20,2+6 wird die Vollendungsgeschichte über ein Millenium, eine Art katastrophischer Rekonstruktion der vorflutlichen Erdgestalt, gehen.<sup>17</sup> Man beachte genau: Es soll Gottes Werk durch kosmische Katastrophen sein! Hier ist keine Evolution des Friedens und der Gerechtigkeit und eine vom Menschen zu schaffende Wiederherstellung der verwüsteten Schöpfung verheißt!

Die Mega-Sukzession oder Großfolge von Gottes verändernden und wiederherstellenden Akten mit kosmischen und erdbezogenen Folgen für das gesamte Ökosystem 'Schöpfung' hat in der Tat nichts gemein mit irgendeiner 'evolutionären' Selbstorganisation, die unterstützt oder vorangetrieben sein mag durch den Mitschöpfer Mensch mit seiner technologischen Macht. Es ist 'GODPOWER' (Gottes Macht), nicht 'MANPOWER' (Menschenmacht)!

Die uns bekannten physikalischen, energetischen, informationstheoretischen und ökologischen Basisgesetze des gegenwärtigen Kosmos und der

15 C.F. von Weizsäcker: Die Zeit drängt. München 1988.

16 Henry M. Morris: aaO, Fig. 1.

17 Ps 148,4; Isa 40,4; Rev. 6-19 - the 'tribulation'.

gegenwärtigen Erde werden zusammengefaßt und im ersten und zweiten Gesetz des Verhaltens von organisierten physikalischen, informationstheoretischen, biologischen, sozialen und technischen Systemen: Die Entropie als das Maß für organisiertes Gefügtsein nimmt mit der Zeit zu. D.h.: In einer Welt mit dem vom originalen Schöpfungsstatus  $10^{10} * C_r$  abgebrochenen C-Wert möglicher Partikelgeschwindigkeit in alle geordneten Regimesysteme verlieren ihre potentielle Energie, ihre potentielle Information und ihre potentielle thermodynamische Kraft.

Für das Leben heißt das: Hochaggregierte Organismen müssen sterben! Auch das Weltökosystem unterliegt diesem Grundgesetz. Unter dem Zeichen des Regenbogens hat Gott eine Einschränkung dieses Grundgesetzes verheißen: Solange die Erde steht, sollen Saat und Ernte, Kälte und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht nicht zusammenbrechen (Genesis 8,22). Dies ist ein der Erde gewährter Erhaltungszustand, keine Selbststabilisierung durch ein Naturgesetz! Gott handelt!

Nun erhebt sich die Frage: Was zählt die technologische und wissenschaftliche MANPOWER (Menschenkraft) zur Minimierung der wachsenden ökologischen Entropie? Hier können wir nicht an einer grundlegenden systemtheoretischen Einsicht vorbei: Der Mensch kann als eine systeminterne Instanz niemals die generelle Nichtigkeitstendenz des Systems entsprechend dem Bann der Auflösung (nach Römer 8) aufheben. Das ist ein hartes systemtheoretisches Gesetz! Dabei ist es durchaus systemkonform, lokal Entropie zu reduzieren, z.B. durch gigantische Konstruktionen. Bekanntlich kosten aber gerade diese Akte ein deutliches Umweltäquivalent. Alles hat seinen Preis!

In der Summe heißt dies: Die Hoffnung auf schöpfungsimmanente evolutionäre Kräfte und Mittel der Selbstregulation, ja Selbstorganisation, um ein besseres Ende der gegenwärtigen Trends zu erreichen, muß als eine eitle, unwissenschaftliche Ideologie entlarvt werden! Insoweit wäre die ökumenische Hoffnung, einen gigantischen Feldzug für alle Menschen guten Willens zu starten, um das generelle ökologische Desaster aufzuhalten, zum zweiten Mal das eitle Unternehmen des gescheiterten Turmbaus zu Babel (Genesis 11,1-10).

### *III. Die Hoffnung und die Aufgabe von Christen in einer gegenwärtigen Schöpfungsgestalt, die der Nichtigkeit unterstellt ist*

Gibt es irgendein immanentes Hoffnungsziel der Weltgeschichte hinsichtlich des Kosmos, der Erde und der Menschheit? Der Evangelist Matthäus hat in der Endzeitrede Jesu ein Wort formuliert, welches eine gewaltige Herausforderung darstellt: "Und diese Frohbotschaft vom Reich soll in der ganzen Welt gepredigt werden als ein Zeugnis für alle Nationen; dann soll das Ende kommen" (Matth. 24,14).

Dieses genuine Jesuswort entlarvt alle immanenten Hoffnungsszenarios, welche in evolutiven Weltanschauungen propagiert werden, als vergeblich.

Die 'gegenwärtige Erde' mit ihrem gegenwärtigen, ja gefährdeten Ökosystem ist vom HERRN gewährt als Möglichkeitsraum für die Mission, um seine Gemeinde zu sammeln und zu bauen.

Die Offenbarung desselben Herrn, an seinen Jünger Johannes vermittelt, entfaltet in Kapitel 4-19 die letzte Zeit als eine Periode von antichristlichen Feldzügen, die begleitet sind von drastischen Änderungen der Sozialsysteme, begleitet von ökologischen Katastrophen und nicht zuletzt von katastrophisch gewaltigen Verzerrungen der Erdkruste.<sup>18</sup> Ist dies ein zu enttäuschendes Szenario? Da Christen ihren Herrn als den allmächtigen Schöpfer bekennen, und somit seine Schöpfung im tiefsten Sinne als 'gut', haben wir es mit einem letzten tiefsten Paradox zu tun: Gott ist allmächtig, Gott ist liebend und gut, das Übel in der Welt existiert.<sup>19</sup>

Die einzig mögliche Antwort für uns ist: Schöpfung ist in ihrem dramatischen Wandel im Sinne der skizzierten Mega-Ökosukzessionen 'Heilsgeschichte' mit einem verheißenen, guten Ende in der ebenso verheißenen Herrlichkeit der Auferstehung der Toten im Zeichen der Wiederkunft dieses Herrn. Nur unter diesem Blickwinkel haben wir irgendeine Lösung des so schwerwiegenden sogenannten 'Theodizee-Problems', d.h. eine Verständigung über das genannte Paradox.

Was ist nun Aufgabe und Chance der entschiedenen Glieder seiner heiligen Gemeinde in der gegenwärtigen Menschheit? Sollen die erneuerten Menschen, die in Christus eine neue Kreatur sind,<sup>20</sup> sich nicht zutiefst sorgen um die Ökokrise um uns herum? Ich kann den Schlüssel zum Schloß für eine Tür in einem Raum zum Aufatmen allein verborgen sehen inmitten der Bergpredigt des Herrn: Jesus hat in der Bergpredigt radikal den Willen Gottes an den Menschen erneuert: Liebe Gott mit all deinem Herzen und deinem ganzen Wesen und deinen Nächsten wie dich selbst. Dann gibt dieser HERR eine große Befreiung für den, der an ihn glaubt: Die 'Heiden' suchen die Stabilisierung des evolutionären Prozesses! Aber: Euer himmlischer Vater weiß, was ihr nötig habt für alle eure Umweltprobleme. "Suche du Jünger erst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit, und all diese notwendigen Dinge sollen dir hinzugegeben werden. Habe deshalb keine Sorge für das Morgen." (Matth. 6,33ff)

1990 soll bekanntlich der größte ökumenische Weltkongreß, den die Menschheit je gesehen hat, in Seoul (Korea) abgehalten werden. Das bekannt gewordene Programm ist keineswegs: 'Wie können wir die Menschheit zum Glauben an Jesus als dem wirklichen Herrn seiner Schöpfung bringen?' Wir müssen das Gegenteil befürchten: Das Programm ist kräftig zusammengestrichen zu einem strengen politischen Aufruf, die gegenwärtige Erde von ihrem befürchteten ökologischen Kollaps zu retten: Wir haben mit allem Engage-

18 H.M. Morris: Rev. Record, aaO.

19 William L. Craig: Neues Leben in der christlichen Philosophie Amerikas. In: Jahrbuch für Evangelikale Theologie. Wuppertal 1987. S. 130-135.

20 2 Kor 5,17.

ment Frieden, Gerechtigkeit und die Integrität der Schöpfung zu bewerkstelligen. In der Tat: Gerade dies ist die große eschatologische Hoffnung für des Herrn Schöpfung!

Aber: Haben die so naiv bibelorientierten Christen keine tragende Antwort für alle die uns gestellten ökologischen Herausforderungen? "Kümmere dich zuerst um das Reich Gottes und der Herr will dazuaddieren." Ja, der Herr will Weisheit zuaddieren, die gebraucht wird, um erfolgreich auch in Umweltbelangen zugunsten des Nächsten zu arbeiten. In der lutherischen Tradition haben wir die sogenannte Unterscheidung zwischen den zwei Herrschaftsbereichen: Der durch Christus erneuerte Mensch handelt genau zugeordnet im Bereiche seiner speziellen Berufung und Kompetenz: Zuerst ist er Glied der Christusgemeinde und sucht andere für die Christusgemeinde zu gewinnen, und an zweiter Stelle wirkt er gemäß seiner Berufung und Kompetenz als Wissenschaftler, Handwerker, Politiker, Hausfrau, Pastor oder in irgendeinem anderen Beruf für das Beste seines Nachbarn.

So ist ein Pastor kaum berufen, Politiker für ihre spezifischen Aufgaben zu bevormunden, und eine Mutter hat zuerst Sorge zu tragen für das Wohl der Erziehung ihrer Kinder. So gibt es keinen Generalimperativ oder ein Handlungsgesetz, die Wichtigkeits- und Vergeblichkeitsstruktur dieses Weltalters grundstürzend zu wenden. Lassen wir dieses des Herrn Sorge sein. Er hat versprochen, hinzuzugeben, was seine Kinder brauchen.

Ich bin beeindruckt von dem Forschungsergebnis des bekannten österreichischen Systemforschers Dr. Johann Millendorfer, der in dem Internationalen Zukunftsforschungszentrum in Laxenburg bei Wien mitarbeitet. Dort erforschen die Wissenschaftler ökonomische und ökologische Welttrends mit den modernen Mitteln der Computeranalyse. Zum überraschenden Ergebnis gehört: Je mehr an verschiedenen Orten eines Weltökosystems zeitgleich getan wird, Verbesserungen in der unmittelbaren Nachbarschaft mit nicht allzu weitreichenden und ziemlich unabhängigen Aktivitäten investiert wird, desto mehr kann das ganze ökologische Weltsystem stabilisiert und von einem gefürchteten Kollaps frei werden: Es ist ein einfaches Resultat von Computersystemtheorie! Die meisten durchgerechneten Radikalprogramme, nämlich grundlegende Punkte im Weltökosystem zu wenden, vergrößern die Gefahr des Kollapses des Gesamtsystems.

Was ich weiter von Dr. Millendorfer gelernt habe, ist dieses: Eine Analyse der Weltregionen nach ihren sozialen und ökologischen Erfolgen zeigt: Je mehr biblisch orientiertes Verhalten noch präsent ist, desto besser sind die ökologischen Indikatoren. Millendorfer hat eine Weltkarte mit einer Produktionsformel errechnet, in welcher ethische Werte zählen. Es ist nahezu eine Karte des christlichen Einflusses auf Gesellschaften. Als Millendorfer diese Karte seinen sozialistischen Kollegen im Laxenburger Institut vorführte, waren sie einigermaßen bestürzt.

Was ist aus dieser scheinbar paradoxen Erfahrung zu lernen?: Es gibt in diesem Forschungsbereich ein strenges systemtheoretisches Gesetz, welches

in Analogie zum Heisenbergschen Unschärfegesetz der Mikrowelt genannt wird: Das Unschärfegesetz in der Erkenntnis der Makrowelt des menschlichen Lebens! Nach dieser Einsicht kann niemand ein politisches oder technologisches Radikalprogramm formulieren, um das ökologische Weltssystem zu retten! Es scheint mir, daß dieses Grundgesetz etwas zum Ausdruck bringt, was wir in Matthäus 6 vom Herrn erfahren: "Wer von euch vermag in seiner Lebensvorsorge auch nur eine kleinste Einheit seinem Lebensstatus hinzuzufügen?" (Matth. 6,27) Aber schaut doch das Ökosystem der Vögel und Lilien, welches der himmlische Vater ihnen gewährt. Wenn schon Gott dieses den Vögeln und Blumen gewährt, soll Er nicht vielmehr den Gläubigen gewähren, was sie brauchen?

Ist dies ein Widerspruch zu der weltlichen Ökotheorie? Ja und Nein! Ich habe zuvor das Dilemma erwähnt, daß der Mensch in jedem Falle nur ein Kettenglied in einem sehr verwickelten Ökosystem sein und die nichtigen Grundtendenzen zunehmender Entropie nicht durchbrechen kann. Aber nun kommt ein Geheimnis: Als inneres Glied in einem komplizierten Ökosystem kann ein Mensch doch ein 'offener Systempunkt', offen bis hin zu seinem HERRN in der Vollmacht des Betens, sein. Nach diesem Bild kann man schon rein systemtheoretisch verstehen, daß in lokalem Sinne eine Reduktion von Entropie Tatsache sein mag. Ein Weltökosystem mit einer Vielzahl von gesunden lokalen Inseln ist gemäß dem Forscher Millendorfer die beste Garantie für das Ganze. Aber dies ist freilich nur ein formaler Aspekt. Der Hauptaspekt ist, daß der HERR als der souveräne, allmächtige Schöpfer, Erhalter und Erlöser im Zeichen der Auferstehung der Toten es sehr wohl kann. Dies wäre eine Art Exorzismus bezüglich der Verhexung der Strukturen in der Schöpfung.

Lassen Sie mich schließen mit einem neutestamentlichen Bild gemäß Römer 8: "Denn das ängstliche Harren der Kreatur wartet, daß Gottes Kinder offenbar werden" (Römer 8,19). Paulus gebraucht ein Bild: Der letzte Tag der gegenwärtigen Schöpfung ist gleich einer Gerichtsveranstaltung für alle Geschöpfe: Die Söhne Gottes sind die Erlösten des Herrn. Sie sollen als die erneuerte Menschheit allen Kreaturen gegenüber vorgeführt werden. Alle Geschöpfe stehen den erlösten Söhnen Gottes gegenüber von Angesicht zu Angesicht. Erst in dieser Gegenüberstellung können sie geheilt werden von dem Fluch der Korruption und der Auslieferung an das Gesetz der Nichtigkeit, dem Gesetz der zunehmenden Entropie.

Nach meinem physikalischen Herzen mag dies auch zu tun haben mit einer Befreiung von der Knechtschaft des Lichtgeschwindigkeitsabbruches. Welche wundervollen Ökosysteme mag die Neue Schöpfung enthüllen! Leben ohne Tod! Das Ende der Ökokrise für die ganze Schöpfung!

Zur neutestamentlichen Frohbotschaft gehört die große Hoffnung auf die Befreiung der ganzen Schöpfung vom Fluch, von der Nichtigkeitsstruktur dieses Zeitalters! Die Glaubenden, die Gotteskinder, sollen die befreite Schöpfung ererben. Paulus sagt: Wir sind Erben, wenn wir seine Kinder sind! Ich

wünsche und hoffe für Korea, daß der ökumenische Weltkongreß in Seoul 1990 das Evangelium nicht reduziert zu einer politischen Kampagne und sich mit der sogenannten Minjung-Theologie hier in Korea vereint. Nein: Wir haben eine bessere Botschaft! "Keine Höhen und Tiefen, noch irgendein anderes Geschöpf kann und soll uns trennen von der Liebe Gottes, welche in Christus Jesus, unserem Herrn, ist!" (Römer 8,39)

*Horst W. Beck*

# Krankmachender Glaube? Biblische und praktisch-theologische Aspekte<sup>1</sup>

In den letzten Jahren ist eine zunehmende Zahl von psychischen Erkrankungen, insbesondere Depressionen zu beobachten. Christen sind von diesem Phänomen nicht ausgenommen. Die seelsorgerlichen Erfahrungen deuten eher sogar darauf hin, daß insbesondere Christen aus evangelikal-pietistischen Kreisen mit einer ausgeprägten Frömmigkeit intensiverer seelsorgerlicher und auch medizinischer und psychotherapeutischer Hilfe bedürfen. Der Rückschluß aus solchen Erfahrungen liegt nahe, daß es gerade die ausgeprägte Frömmigkeit ist, die psychische Erkrankungen fördere. Auf diesem Hintergrund ist die Behauptung S. Freuds zu verstehen, Religion sei eine "universelle Zwangsneurose", und die Bedeutung des von E. Schaetzing geprägten Begriffes der "ekkesiogenen Neurose"<sup>2</sup> hängt offensichtlich mit diesem Erfahrungsfeld zusammen. Schaetzing hat in seiner gynäkologischen Praxis beobachtet, daß Patientinnen mit Störungen wie Frigidität, psychogenen Schmerzen im Genitalbereich und Geburtsschwierigkeiten oft zugleich eine ausgeprägt starke religiöse Einstellung aufwiesen. Für solchen "kirchlichen Dogmatismus" machte er dann die enge, gesetzliche und pseudochristliche (leibfeindliche) Erziehung in freikirchlichen und pietistischen Kreisen verantwortlich.<sup>3</sup> Es ist verständlich, daß solche Urteile Unverständnis und Ablehnung in bewußt christlichen Kreisen hervorrufen mußten. Aber auch unter Fachvertretern selbst gibt es andere Ansichten (vgl. C.G. Jung,<sup>4</sup> V.E. Frankl<sup>5</sup>). Jedenfalls ist das Bemühen, die Zusammenhänge differenzierter zu untersuchen, dadurch gefördert worden. Insbesondere die heute überall zu beobachtende, neu erwachte, wenn auch kirchlich nicht gebundene Religiosität veranlaßt auch manche Psychologen zu einem Umdenken.

Eigenartigerweise finden sich im deutschsprachigen Raum nur wenige Untersuchungen über den Zusammenhang von Glaube und Krankheit, obwohl gerade hier die Auseinandersetzung zwischen Theologie und Tiefenpsychologie anhand der Theorien Freuds ihren Ausgangspunkt hatte. Im Unterschied

- 
- 1 Für den Druck überarbeiteter Vortrag beim Symposium "Frömmigkeit und seelische Erkrankungen" des Deutschen Gemeinschafts-Diakonieverbandes vom 20. bis 22. April 1990 auf der Hensoltshöhe in Gunzenhausen.
  - 2 E. Schaetzing: Die ekkesiogenen Neurosen, WzM 7/1955, 97-108.
  - 3 Vgl. K. Thomas, Art. "Ekkesiogene Neurosen", in: Arnold/Eysenck/Meili, Lexikon der Psychologie, Bd. 1, Freiburg 1987, Sp. 447f.
  - 4 Religion gehört als "dynamischer Faktor in der lebendigen Seele" zur Ganzheit der Person.
  - 5 Frankl hebt die Sinnfrage als die entscheidende existentielle Dimension des Menschseins hervor und schreibt der Religiosität damit eine stabilisierende Funktion zu.

dazu liegen im amerikanischen Bereich eine ganze Reihe unterschiedlicher empirischer Untersuchungen vor, die zumindest ansatzweise auch auf die deutschen Verhältnisse übertragbar sind. Anette Dörr<sup>6</sup> hat das Verdienst, nach Ansätzen von G.Hole<sup>7</sup> und H. Hark<sup>8</sup> eine gründliche empirisch-psychologische Untersuchung über den Fragenkomplex "Religiosität und Depression" anhand einer ausgewählten Bevölkerungsgruppe im Marburg-Alsfelder Raum vorgelegt zu haben. Eine adäquate theologische Untersuchung gibt es bis heute nicht. Der Grund dafür mag in den nach wie vor erheblichen Hindernissen liegen, die viele Theologen mit den empirischen Wissenschaften verbinden. Nach ihrem Verständnis ist Theologie und damit auch der christliche Glaube eine historische und hermeneutische Wissenschaft. So wird von R. Schmidt-Rost<sup>9</sup> z.B. zu Recht die mangelnde historische Dimension in der empirischen Arbeit reklamiert. Aber gerade der psychologisch-statistische Befund bedarf auch der theologischen Berücksichtigung und Integration, will die Theologie ihren Anspruch nicht aufs Spiel setzen, für das ganze Leben relevant zu sein.

So gesehen hat die Seelsorge nicht nur eine praktisch helfende Aufgabe. Sie stellt zugleich einen herausragenden Schnittpunkt dar, an dem theologisch reflektierter Glaube und empirisch erfaßbare Wirklichkeit sich verzahnen und verzahnt werden müssen. Wenn in der Psychologie z.B. "kognitive Dissonanzen"<sup>10</sup> als eine Ursache seelischer Erkrankungen angesehen werden, so ist es Aufgabe der Seelsorge, solche kognitiven Dissonanzen theologisch zu fassen etwa als Widerspruch zwischen Glaube und Wirklichkeit. Diesen Widerspruch zu lösen kann dann nicht heißen, ihn einseitig einem dogmatischen Glaubensverständnis unterzuordnen nach der Devise von Hbr 11,1.<sup>11</sup> Vielmehr gilt es

---

6 Anette Dörr: Religiosität und Depression. Eine empirisch-psychologische Untersuchung. Weinheim 1987.

7 G. Hole: Der Glaube bei Depressionen. Stuttgart 1977; ders.: Psychiatrie und Religion, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, X., Zürich 1980.

8 Religiöse Neurosen. Ursachen und Heilung, Stuttgart 1984.

9 "Religion und Depressivität. Ein theologischer Gesprächsbeitrag" im Nachwort zu A. Dörrs Veröffentlichung, S. 111-117.

10 Zum Begriff der "kognitiven Dissonanz" vgl. L. Festinger: Theorie der kognitiven Dissonanz, Bern-Stuttgart 1977. Dieser Begriff soll zur Erklärung von Einstellungsänderungen bzw. des Zusammenhanges zwischen Einstellung und Verhalten beitragen. So liegt z.B. eine kognitive Dissonanz vor, wenn jemand sich in einer Spannung fühlt zwischen seinem Bibel-Wissen "Ich soll Gott mehr gehorchen als Menschen" und seiner tatsächlichen Einstellung, auf die Meinung der Leute zu achten. Da diese Spannung als unangenehm empfunden wird, besteht die natürliche Neigung, sie zu reduzieren, indem man z.B. sein Verhalten ändert oder seine Einstellung oder die äußere Situation wechselt, so daß man auf den Widerspruch nicht mehr direkt aufmerksam wird.

11 "Es ist aber der Glaube eine feste Zuversicht auf das, was man hofft, und ein Nicht-zweifeln an dem, was man nicht sieht.

von der Bibel her einen neuen Zugang zur erfahrenen Wirklichkeit zu finden und zu sehen, ob diese überhaupt angemessen interpretiert ist.

Zunächst sollen nun in einem ersten Teil der empirische Befund und die Konsequenzen der Untersuchung von A. Dörr zusammengefaßt dargestellt werden, um dann in einem zweiten Teil die theologisch-seelsorgerlichen Zusammenhänge, ihre biblischen Hintergründe und ihre Konsequenzen zu bedenken.

## *1. Die empirisch-psychologische Untersuchung des Zusammenhanges zwischen religiösem Glauben und psychischer Gesundheit nötigt zu einer differenzierten Betrachtung und Beurteilung*

### 1.1 Religiosität weist unterschiedliche Formen auf

Die pauschale Einschätzung von Religiosität als irrationales Denken und demgemäß als emotionaler Störfaktor<sup>12</sup> läßt sich nicht aufrechterhalten. A. Dörrs Untersuchung hat vielmehr ergeben, daß gerade die Probanden mit der am stärksten ausgeprägten religiösen Orientierung die geringste Depressivität aufwiesen. Demgegenüber war sogar die Depressivitätsrate bei den nicht-religiösen Probanden, die sich teilweise als bewußte Atheisten verstanden, noch etwas höher.<sup>13</sup> Umgekehrt aber stellte sich eine mittlere Gruppe von religiös eingestellten Leuten heraus, die einen in hohem Grad signifikanten Zusammenhang mit Depressivität aufwiesen. Zwangsläufig gilt es die Glaubensform oder Religiosität<sup>14</sup> dieser Gruppe zu unterscheiden von der Religiosität der Gruppe jener Probanden, die sich als am stärksten religiös orientiert und zugleich am wenigsten depressiv erwiesen.

---

12 So A. Ellis in: Psychotherapy and atheistic values (A response to A.E. Bergin's Psychotherapy and religious values), Journal of Consulting and Clinical Psychology, 48/1980, 635-639.

13 Die befragten Personen gehörten einerseits einer Gruppe depressiver Patienten an, andererseits einer ziemlich homogenen Gruppe von Männern und Frauen, die die landeskirchlichen Gemeinschaften in Marburg und Alsfeld besuchen. Zur Kontrolle wurde noch eine repräsentative dritte Gruppe von Leuten befragt, die an neutralen Orten zufällig angetroffen wurden.

14 A. Dörr weist zu Recht auf die vielschichtige Bedeutung und Mißverständlichkeit der Begriffe Glaube und Religiosität hin.

## 1.2 Unterscheidung zwischen extrinsischer und intrinsischer Religiosität

Für die Unterscheidung zwischen verschiedenen Ausprägungsformen der Religiosität hat der Amerikaner G.W. Allport<sup>15</sup> schon 1964 die Begriffe extrinsischer und intrinsischer religiöser Orientierung eingeführt. Demnach sei unter extrinsischer Orientierung eine oberflächliche Gläubigkeit zu verstehen, die in Krisenzeiten leicht zusammenzubrechen drohe und keinen Halt geben könne. Sie orientiere sich stärker an äußeren Formen und Normen und suche darin mehr einen persönlichen Nebengewinn wie z.B. Trost in Angst,<sup>16</sup> nur diese Art der Religiosität könne mit einer Neurose in Zusammenhang gebracht werden, nicht jedoch Religion an sich, wie Freud es postulierte. Extrinsische Religiosität habe einen negativen Einfluß auf die psychische Gesundheit. So führe die Selbstbezogenheit und Perspektivlosigkeit zu weniger angepaßtem Sozialverhalten, die Heuchelei zu häufigen Ängsten und Schuldgefühlen. Offenheit und Flexibilität würden durch Verbohrtheit, persönliche Kompetenz und Selbstakzeptanz durch den Mangel an Zugehörigkeitsgefühl und eigener Standortsbestimmung beeinträchtigt.<sup>17</sup>

Demgegenüber habe die intrinsische Orientierung mehr therapeutischen und präventiven Charakter. Sie stelle eine ganzheitliche Überzeugung dar, sowohl intellektuell als auch motivational, und weise eine innere Betroffenheit und Integration aller Lebensbereiche des Glaubenden auf. Psychisches Wohlbefinden und Gesundheit seien aber eher eine Art "Nebenprodukt" der Haltung, die den Glauben verinnerlicht hat. Eine adäquate Religiosität schütze und stärke die psychische Gesundheit.<sup>18</sup>

## 1.3 Zusammenhang zwischen extrinsischer Religiosität und Depression

A. Dörrens Untersuchung hat die differenzierende Einteilung von Religiosität in intrinsische und extrinsische Orientierungsformen voll bestätigt. Dabei belegt sie einen deutlichen Zusammenhang zwischen Depressivität und extrinsisch orientierter Religiosität. Umgekehrt erwies sich die Gruppe der intrinsisch Orientierten als die mit der geringsten Depressivität. "Eine klare Position im

15 G.W. Allport: Behavioral science, religion and mental health. Journal of Religion and Health, 2/1963, 187-197; ders.: Mental health: A generic attitude. Journal of Religion and Health, 4/1964, 7-21.

16 Selbstverständlich gehört das Trostbedürfnis auch zur intrinsischen Religiosität. Der Unterschied dürfte darin zu finden sein, daß der intrinsisch Orientierte seinen Glauben nicht nur dann praktiziert, wenn er Not leidet und des Trostes bedarf.

17 Vgl. Dörr, S. 6.8.

18 A.a.O.

religiösen Bereich - ob pro oder contra - sei daher gesünder als eine unverbindliche Religiosität ohne konsequente Überzeugung."<sup>19</sup> Die intrinsische Einstellung könne der psychischen Gesundheit förderlich sein, erscheine zumindest geeignet, "die depressive Verstimmtheit in Grenzen zu halten."<sup>20</sup> Umgekehrt trage die extrinsische Orientierung dazu bei, "das psychische Wohlbefinden zu beeinträchtigen".<sup>21</sup>

Interessanterweise finden sich nun die Vertreter der Gruppe der intrinsisch Orientierten vorwiegend in der Gemeinde-Untersuchungsgruppe aus dem Bereich landeskirchlicher Gemeinschaften. Das auch in pietistischen Kreisen vertretene übliche Bild des Pietismus als einer Gemeinschaft von eher bedrückten und seelisch belasteten Menschen müßte von daher deutlich korrigiert werden.

## 1.4 Keine pauschale Anwendung auf den Pietismus

So wenig nun aber ein verzerrtes Pietismus-Bild aufgrund einiger weniger Negativ-Erfahrungen pauschal verallgemeinert werden darf, darf nun auch die Korrektur aufgrund empirischer Untersuchungen nicht zu einer platten Verallgemeinerung führen. Weitere Überlegungen und Untersuchungen sind angebracht. Soweit Vertreter des Pietismus selbst nüchtern von Enge und Bedrückung in pietistischen Gemeinschaften sprechen, liegen hier offensichtlich andere Erfahrungen vor als bei einem psychologischen Test. A. Dörr selbst weist am Ende ihrer Untersuchung darauf hin, daß es sich lediglich um Momentaufnahmen handle, die der Ergänzung durch eine weiterführende Untersuchung über einen längeren Zeitraum und der Einbeziehung der Beurteilung durch Angehörige und Seelsorger bedürfen. Tatsächlich ist auch zu fragen, inwieweit die befragten Vertreter der landeskirchlichen Gemeinschaften den Durchschnittsbesucher pietistischer Veranstaltungen repräsentieren.

So fällt z.B. auf, daß 25 der 54 befragten Personen der Gemeindegruppe Männer (= 46,3 %) waren. Sicher wird der Männeranteil in den landeskirchlichen Gemeinschaften höher sein als in vielen volkshirchlichen Gemeinden. Nach nüchterner Einschätzung am Beispiel zahlreicher Gemeinschaftskreise in Württemberg ist der Frauenanteil aber auch hier wohl deutlich höher als bei 53 % anzusetzen.

Auch das Durchschnittsalter von 36,2 Jahren bei den befragten Personen der Gemeindegruppe weicht von den üblichen Beobachtungen in pietistischen Gemeinschaften ab. Sicher gibt es Einzelbeispiele örtlicher Gemeinschaften,

19 Dörr, S. 90, Shaver u.a. zur Bestätigung zitierend (vgl. P. Shaver, M. Lenauer, S. Sadd: Religiousness, conversion and subjective well-being: The "healthy-minded" religion of modern american women. American Journal of Psychiatry, 137/1980, 1563-1568).

20 A.a.O. 108.

21 A.a.O.

in denen überdurchschnittlich viele junge Menschen dabei sind. Aber selbst hier liegt das Durchschnittsalter nicht niedriger als bei ungefähr 48 Jahren. In vielen anderen Kreisen liegt es dagegen bei 65 Jahren und mehr. Von daher ist Zurückhaltung angebracht, wenn es darum geht, den Befund A. Dörrs allgemein auf den ganzen Pietismus zu übertragen. Es ist zu vermuten, entweder daß diejenigen Gemeinschaftsbesucher, die eine höhere Depressivität aufweisen, vom Befrager gar nicht erfaßt wurden (oder sich nicht befragen ließen), oder daß die Zusammensetzung der untersuchten landeskirchlichen Gemeinschaften tatsächlich eine andere ist, als sie von vielen sonstigen Gemeinschaften her bekannt ist.

## 1.5 Auswirkungen beim Gottesbild

Fragt man nun - so weit es eine psychologische Untersuchung zuläßt - inhaltlich genauer nach dem Glauben der Personen mit intrinsischer und extrinsischer religiöser Orientierung, so läßt sich auch hier eine deutliche Tendenz erkennen. Dies ergab sich am Gottesbild der Probanden. So zeigte sich einerseits, daß das Gottesbild depressiver Patienten nicht auffällig negativer ist als das der anderen Probanden. Andererseits "besteht aber eine hochsignifikante Tendenz dahingehend, daß mit zunehmender Depressivität das Gottesbild negativer wird".<sup>22</sup> Umgekehrt ist das Gottesbild der extrinsisch orientierten Probanden nicht positiver als das der nichtreligiösen. Beide, die Nichtreligiösen wie die extrinsisch Religiösen vertreten genau die allgemeine, traditionell überlieferte Gottesvorstellung, in der der liebende und gnädige Gott nicht so sehr zum Zuge kommt. Darin komme wiederum die wenig persönlich geprägte Religiosität der extrinsisch Religiösen zum Ausdruck.<sup>23</sup> Hierin findet sich der Unterschied zur Gruppe der ausgeprägt Religiösen mit intrinsischer Orientierung. Bei diesen liege ein offensichtlicher Zusammenhang zwischen einem positiven Gottesbild und einem positiven Selbstbild vor. A. Dörr nimmt damit den Befund von Benson und Spilka<sup>24</sup> auf, wonach "der Depressive den Glauben an einen liebenden Gott umso mehr" verliere, "je depressiver er ist, da das Gottesbild seinem negativen Selbstbild angepaßt werden muß, um kognitive Dissonanzen zu vermeiden".<sup>25</sup> Im Einzelfall der Seelsorge müßt hier nun weiter geprüft werden, ob das negative Selbstbild Folge eines anerzogenen negativen Gottesbildes ist oder umgekehrt, ob die

---

22 A.a.O., S. 102.

23 A.a.O., S. 101.

24 P.L. Benson/B.P. Spilka: God-image as a function of self-esteem and locus of control. In: H.N. Malony: Current Perspectives in the Psychology of Religion, Grand Rapids, 1977.

25 A. Dörr, S. 102. Zum Begriff der "kognitiven Dissonanz" vgl. Anm. 9.

durch äußere Umstände oder Anlagen bedingte negative Selbsteinschätzung auf Dauer auch das Gottesbild in Mitleidenschaft zieht.

## 1.6. Korrektur der extrinsisch Orientierten?

Schließlich ist noch ein Ergebnis der Untersuchung A. Dörrs als bedeutsam anzusehen: In der erfaßten Gruppe mittlerer Religiosität und zugleich der höchsten Depressivität befanden sich wesentlich mehr Frauen (73 %) als Männer (27 %).<sup>26</sup> Dazu wies diese Gruppe auch den höchsten Altersdurchschnitt auf. A. Dörr zieht daraus die Schlußfolgerung: "Männer nehmen also eindeutige Positionen ein, während die religiöse Überzeugung von Frauen von geringerer Konsequenz gekennzeichnet ist", und "daß besonders ältere Frauen den mittleren Bereich religiösen Glaubens bevorzugen".<sup>27</sup> Dieser Befund trifft die Umstände vieler seelsorgerlicher Erfahrungen wohl weit mehr und entspricht den tatsächlichen Verhältnissen in zahlreichen örtlichen Gemeinden und Gemeinschaften. Genau damit aber ist nun die Seelsorge in die Herausforderung gestellt. A. Dörr sieht "behutsame Einflußnahme und Korrekturen" als angebracht an, die "möglicherweise eine solche kognitive Struktur in Bewegung bringen" können.<sup>28</sup>

Für den Psychologen ist bei der Untersuchung der religiösen Einstellung das Gottesbild des Probanden bisher am deutlichsten erfaßbar. Eine auch noch so behutsame Korrektur aber überschreitet seine Kompetenz, greift er damit doch in den weltanschaulichen Bereich des Klienten ein. Auch läßt sich eine solche Korrektur ohne einen gültigen und zugleich vertrauenswürdigen Maßstab nicht durchführen. A. Dörr fordert, "daß der therapeutisch arbeitende Psychologe die Religiosität des Patienten zunächst einmal so akzeptiert, wie sie sich darbietet, und sie nicht von vornherein in Frage stellt. Möglicherweise ist dies für einen Patienten, dem sein Glaube sehr wichtig ist, eine Voraussetzung dafür, daß er Vertrauen zum Therapeuten entwickeln und sich öffnen kann".<sup>29</sup> An dieser Stelle sollte der Psychologe und Psychotherapeut mit dem Theologen und Seelsorger zusammenarbeiten. Es kann aber auch nur der Seelsorger gefordert sein. Hier geht es um eine kompetente Umsetzung angemessen verstandener biblischer Inhalte in die individuelle Situation. Dabei ist selbstverständlich nicht nur die "Richtigkeit" des Bibelverständnisses bzw. des Verständnisses geoffenbarter Wahrheit gefragt, sondern auch die

---

26 A.a.O., S. 95.

27 A.a.O. Gegenüber solchen weitreichenden Schlußfolgerungen dürfte allerdings Zurückhaltung angebracht sein. Die Gesamtzahl von nur 162 Probanden bei der Untersuchung läßt statistisch eine derartige Verallgemeinerung kaum zu.

28 A.a.O., S. 108.

29 A.a.O.

Vertrauenswürdigkeit der Person des Seelsorgers und die Lernbereitschaft des Ratsuchenden.

## 2. Die menschliche Entsprechung zum göttlichen Heilswillen kommt nach biblischem Verständnis in einem intrinsischen Glauben angemessener zum Zug als in einem extrinsischen

### 2.1 Biblische Grundlinien für Glauben und Seelsorge

Es kann hier nun nicht darum gehen, Grundlagen und Zielbestimmungen christlicher Seelsorge ausführlich zu diskutieren. Selbstverständlich sei vorausgesetzt, daß Seelsorge nicht in psychotherapeutischem Handeln aufgehen und auch nicht damit gleichgesetzt werden kann, auch wenn die äußere Vorgehensweise streckenweise deckungsgleich erscheinen mag. Das Proprium christlicher Seelsorge ist durch den von der Bibel bezeugten und in Jesus Christus leibhaftig gewordenen Heilswillen Gottes unverwechselbar. Seelsorge fragt deshalb zwangsläufig anhand der biblischen Grundlinien nach dem allgemeinen und individuellen Willen Gottes für den einzelnen in seiner konkreten, einmaligen und unverwechselbaren Situation. Dafür sind folgende Lehreinrichtungen maßgebend:

2.1.1 Für einen evangelischen Christen ist die paulinische *Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade allein durch den Glauben*<sup>30</sup> unaufgebbar. Befreiung und erneuernde Ausrichtung erfährt der Mensch ausschließlich durch die Lebenshingabe und Auferweckung des Gottessohnes Jesus Christus und nicht durch eigenes Bemühen. Luther hat dies auf die Kurzformel "sola gratia" gebracht. Dies ist insbesondere für das in pietistischen Kreisen verbreitete Heiligungsverständnis bedeutsam, das leicht so mißverstanden werden kann, als müsse der Mensch durch eigenes Bemühen sein Heil erst noch verdienen.<sup>31</sup> Hier wäre zu bedenken, wie weit sich ein solches Mißverständnis mit der biographischen Erziehungssituation verzahnt. Es liegt nahe anzunehmen, daß das natürliche menschliche Bemühen um Anerkennung und Annahme, das ein Kind seinen Eltern gegenüber durch Gehorsam oder Anpassung ausübt, auch auf Gott übertragen wird. Solche Vorgänge bewußt zu

30 Vgl. Rö. 3,21-26; 5,1.6-11.

31 Dazu verleitet die innere Einstellung: Ein Christ kann doch kein "Gottloser" (Sünder) mehr sein! Dabei unterscheidet sich ein Christ vom Nichtchristen nicht durch sein geringeres Maß an Sünde, sondern dadurch, daß er bewußt von Gottes Barmherzigkeit lebt. Auch als Erlöster bleibt er Sünder und auf Gnade angewiesen.

machen und durch Umdenken zu korrigieren, stellen einen wichtigen Ansatzpunkt für die Seelsorge dar.

2.1.2 Entscheidend ist auch das *biblische Menschenbild*, das den Menschen als Gottes, ihm verantwortliches und auf ihn angewiesenes, erlösungsbedürftiges und von ihm geliebtes Geschöpf sieht. Hier muß besonders die von einer falsch verstandenen Rechtfertigungslehre in Mißkredig gebrachte *Verantwortlichkeit* des Menschen betont werden. Wenn Christus schon alles Heilsentscheidende getan hat, kann dies nicht bedeuten, daß der Mensch die Hände in den Schoß legen und nur noch abwarten muß. Verantwortlichkeit bedeutet, daß Gott auf die Antwort des Menschen wartet, daß der Mensch sich willentlich an Gottes Wort halten kann oder nicht. Wo der Mensch verantwortlich zu seinem eigenen Tun steht, die Verantwortung also nicht abschiebt, wie es so anschaulich an der Geschichte vom Sündenfall zu beobachten ist,<sup>32</sup> da kann die Rechtfertigung des Sünders auch erst greifen.<sup>33</sup>

In diesem Zusammenhang ist auch das im Pietismus weit verbreitete Führungsverständnis anzusprechen. "Führung" in diesem Sinn wird gerne verstanden als ein Warten auf ein sichtbares Eingreifen Gottes, mit dem er ein Zeichen zur Bestätigung oder Ablehnung einer anstehenden Entscheidung gibt. Dahinter steht das verständliche Bemühen, es Gott recht machen zu wollen, vielleicht aber auch eine gewisse Angst, bei einer falschen Entscheidung von Gott zur Rechenschaft gezogen zu werden. Letzteres paßt jedenfalls nicht zusammen mit der Einsicht, daß wir von Gott aus Gnade angenommen sind und wir für unsere Fehlentscheidungen zwar menschlich geradestehen, aber vor Gott nicht büßen müssen, sondern von Vergebung leben. Abgesehen von einer damit verbundenen, bei vielen Pietisten zu beobachtenden Entscheidungsschwäche wir hier auch das Pauluswort aus Phil. 2,12f<sup>34</sup> falsch verstanden. Wenn es z.B. auf einer Spruchkarte heißt: "Gott fängt an, wenn wir am Ende sind", dann wird damit ein mißverständener, ja sogar Störungen auslösender Glaube unterstützt, der Gottes Tun je nach der Leistungsfähigkeit des Menschen hinausschiebt. Gott wird hier zum Lückenbüßer. Entsprechend neigt der in solcher Weise glaubende Mensch dazu, sein eigenes Tun lieber zurückzustellen, ja sich weniger zuzutrauen als er vermag. Besser müßte der Satz heißen: "Gott hört nicht auf, wenn wir am Ende sind." Das biblische Verständnis vom Wirken Gottes im Verhältnis zum Tun des Menschen ist nicht alternativ, sondern komplementär zu denken: 100% menschliches Tun

32 1.Mo. 3,12f.

33 Selbstverständlich darf die Verantwortlichkeit des Menschen als Gottes Geschöpf nicht grenzenlos gesehen werden. Sie beschränkt sich auf den dem einzelnen Menschen zugemessenen Bereich (vgl. Rö. 12,3; 1.Kor. 12,11; Eph. 4,7).

34 "Schaffet, daß ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern. Denn Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen" (Phil. 2,12f).

und deckungsgleich 100% göttliches Handeln. Entsprechend erwartet Gott, daß wir uns selbst entscheiden - nach bestem Wissen und Gewissen in der Verantwortung vor ihm - und gerade darin vollzieht sich sein Wille.<sup>35</sup>

2.1.3 Deshalb gehört auch eine illusionslose, nüchterne *Offenheit und Wahrhaftigkeit* dazu, die Wirklichkeit zu sehen und zu nehmen, wie sie ist, und sie nicht einem frommen Wunschenken zu opfern. Damit ist insbesondere nach 1.Joh. 1<sup>36</sup> die Bereitschaft zur Selbstkritik und der Verzicht auf alle selbstgerechte Distanzierung von anderen gemeint. Anders gesagt geht es um die Überwindung frommer Fassaden, zu denen wir uns oft genug gegenseitig zwingen. Die Anstrengung, nach außen einen idealen Schein des Christseins aufrecht zu erhalten, geht auf die Dauer auch an die Nervenkraft und höhlt den Glauben aus. Gerade hier muß die recht verstandene Rechtfertigungslehre befreiend zum Zug kommen, Christsein vom ideal sein Müssen zu entlasten. Es wäre ein falsch verstandener Glaube, zu meinen, ein Christ dürfe keine Fehler machen oder dürfe nicht schwach sein, wenn Paulus genau das Gegenteil als zentral herausstellt.<sup>37</sup>

Entsprechend gilt es für Christen zu lernen, ihr ganzes herkömmliches Verständnis von Bibel, Glaube und Christsein zu überprüfen, wie weit es mit der Wahrheit des Evangeliums übereinstimmt. Es kann keiner wie selbstverständlich voraussetzen, daß er das richtige Verständnis hat. Jede Selbstverabsolutierung widerspricht der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden und steht dem Wesen der göttlichen Barmherzigkeit und der wahren, geistlichen Gemeinschaft nach 1.Kor. 12<sup>38</sup> entgegen. Zudem macht sie auf die Dauer einsam und führt zwangsläufig zu ständig neuen Konflikten.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die Überlegungen von K. Heimbucher, dem verstorbenen Präses des Gnadauer Verbandes, hingewiesen, die er in einem seiner letzten Vorträge ausgeführt hat.<sup>39</sup> Darin stellt er die Frage, ob die Bibel uns noch sagen darf, was sie sagen will.<sup>40</sup> Dabei weist er hin auf die individuelle Dogmatik, die jeder hat: "Die Bibel muß dann sagen, was unserer

---

35 Solches Verantwortungsverständnis hat mit einem übersteigerten Aktivismus nichts zu tun. Die Verantwortung vor Gott schließt auch die geistlich verantwortete Rücksichtnahme auf das eigene Leben und Gesundheit ein und sucht entsprechend auch die Ruhepausen. Gott hat nicht unbegründet den siebenten Tag als Ruhetag verordnet.

36 "Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns. Wenn wir aber unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns die Sünden vergibt und reinigt uns von aller Ungerechtigkeit" (1.Joh. 1,8f).

37 2.Kor. 12,9

38 Das Bild vom einen Leib mit seinen vielen, unterschiedlichen Gliedern, die alle einander brauchen und keines über dem anderen steht.

39 K.Heimbucher: Zukunft durch Umkehr zur Bibel, in: ders.: Zukunft durch Umkehr, Gießen, Dillenburg 1989, S. 24-41.

40 A.a.O., S. 31.

'Dogmatik' entspricht."<sup>41</sup> Ebenso erwiesen sich unsere "Lieblingsgedanken", unsere "Spontaneität" und unsere "Erfahrung", auch unser Verflochtensein in das moderne Denken als Hindernis. Es ist deshalb angebracht, vor jeder sich auf biblische Aussagen berufenden Argumentation sein eigenes Vorverständnis zu prüfen.

## 2.2 Neues Verstehen der Bibel?

Diese Leitsätze sind nicht unreflektiert in die seelsorgerliche Fragestellung einzubringen. Unsere eigenen Voraussetzungen unter dem Vorzeichen der geistigen Strömungen der Gegenwart müssen genauso überprüft werden, ob sie mit den biblischen Grundlinien übereinstimmen. Unsere Interpretation der biblischen Aussagen im Blick auf die Seelsorgesituation läßt sich dem Einfluß des neuen, von den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bedingungen bestimmten Menschenbildes nicht entziehen. Es gehört heute ja fast zum guten Ton, den Glauben zu psychologisieren, den menschlichen Stellenwert zu betonen und das Selbstvertrauen zu stärken. So stellt es sich jedenfalls in vielen seelsorgerlichen Einzelfällen als Aufgabe dar.

2.2.1 Im Unterschied zum allgemeinen Humanismus, mit dem wir es heute auf breiter Ebene zu tun haben, bleibt für uns die *Bibel unaufgebbare "Norma normans"*, ein Maßstab, der unserem eigenen Urteilen zugrunde liegen muß und nicht durch unser (Vor-)Urteil verändert werden darf. Solche entschiedene Bibelorientierung entspricht einem Uranliegen der pietistischen Glaubensväter. So wie die Bezeichnung "Pietismus" (Frömmelei) ursprünglich ein Schimpfwort war, das die Väter mit Stolz aufgenommen haben, so können wir heute auch den Vorwurf des "Biblizismus" gerne ertragen. Darin meinen wir, ein entscheidendes Erbe christlicher Kirche zu pflegen und zur Unverwechselbarkeit der Kirche Jesu Christi heute beizutragen.

2.2.2 Inhaltlich sind es vor allem folgende *biblische Leitbilder*, die zu einer Korrektur mancher überkommener Einstellungen Anlaß geben: Das Vorbild Jesu selbst, der in seine Nachfolge ruft. Anhand vieler Gleichnisse macht er deutlich, daß solche Nachfolge nicht nur Nachahmung, sondern bewußte und selbst verantwortete Übernahme des eigenen Weges in der Verantwortung vor Gott darstellt. Dabei kann sich keiner auf Traditionen, Vorstellungen oder Maßstäbe berufen, die "man" eben hält, sondern ich stehe selbst vor Gott, und das einzige, was mich hält, ist sein Sohn Jesus Christus. Dann gibt es auch das Leitbild mancher Propheten im Alten Testament, deren Glaubensleben sich offensichtlich erheblich von dem unterscheidet, was bei den Empfängern ihrer

---

41 A.a.O.

Botschaft zu beobachten ist. Dazu kommt noch das Leitbild der Apostel im Neuen Testament, die aus der Kraft des Glaubens sich gegen die Meinung der Mehrheit stellen und standhalten können. Selbstverständlich hatten sie alle auch ihre Schwachstellen. Genau hierin aber findet sich in der biblischen Darstellung der Unterschied zu unserem eigenen natürlichen Bemühen. Ihre Schwächen werden nicht vertuscht, sondern offen berichtet.<sup>42</sup> Die Überzeugungskraft des Evangeliums, daß es dem schwachen Menschen gilt und Barmherzigkeit den tragenden Boden darstellt, wird dadurch eher unterstrichen. Schließlich ist hier besonders auf die Argumentation des Paulus über das Verhältnis der Starken und Schwachen im Glauben zu verweisen.<sup>43</sup> Der Starke ist dadurch gekennzeichnet, daß er um des Schwachen willen auf die Freiheit seiner Stärke verzichten kann.

2.2.3 Schließlich gilt es, das biblische Anliegen von der *Verleiblichung des Glaubens* zu berücksichtigen. Glaube will und soll gelebt werden. Glaube drängt darauf, sichtbare Gestalt anzunehmen. Eine nur spiritualisierende Auslegung der Bibel bleibt insofern hinter ihrem eigenen Anliegen zurück und trägt zu dem offensichtlichen Mißverhältnis zwischen Sonntags- und Werktagsschientum bei. Der Glaube stellt keine Welt für sich, abgehoben von den irdischen Verhältnissen dar. Deshalb kann diese Erde auch nicht nur als ein Jammertal angesehen werden, das es möglichst hinter sich zu lassen gilt. Auch wenn manche alten Lieder solche Bilder gebrauchen, dürfen sie nicht unreflektiert auf unsere Verhältnisse übertragen werden. Vielmehr bringen sie unsere zu allen Zeiten gültige Erlösungsbedürftigkeit zum Ausdruck, die gerade dann besonders brennend zur Sprache kommt, wenn die äußeren Verhältnisse, wie etwa die Folgen des 30jährigen Krieges kaum noch Raum zur Entfaltung lassen. Die biblischen Aussagen belegen Gottes Liebe zu seiner Schöpfung. Er läßt nichts unversucht, um sie zu retten und zu erneuern. Daß es einen neuen Himmel und eine neue Erde geben wird, darf nicht nur negativ als ein Verdammungsurteil über diese Welt verstanden werden. Vielmehr gilt es, dahinter positiv die Erneuerung zu sehen, an der wir teilhaben sollen, und davor Gottes unbeschreibbare Geduld und Treue, mit der er seinem Geschöpf nachgeht. Gott liebt diese Welt, deshalb will er sie erneuern, und deshalb dürfen wir selbst sie nicht verachten.

Gott hat uns mit unserer ganzen Leiblichkeit erschaffen. In seiner neuen Welt werden wir wieder einen Leib haben. Gott legt Wert auf unsere Leiblichkeit. Deshalb dürfen wir mit unserem Leib nicht leichtfertig umgehen. Was wir glauben, kommt in unserem Umgang mit unserem Leib zum Ausdruck.

42 Z.B. Verleugnung des Petrus, Streit unter den Aposteln (Apg. 15,7.16-40; Gal.2,11), Rechtfertigungsversuche des Paulus vor der Korinthischen Gemeinde (1.Kor. 4,1-4; 2.Kor. 12,1-10).

43 Rö. 14,1-15,7; 1.Kor. 8,1-13; vgl. Gal. 2,11-14.

Was wir sehen, hören, spüren, erfahren und erleben, steht deshalb in engem Zusammenhang mit dem Schöpfer und seinem Heilswillen. Deshalb bewahrt er nicht nur diese Welt, sondern er ist in sie eingegangen, hat selbst Geschichte gemacht, hat sich darin offenbart und Schritt für Schritt die Einsicht in sein rettendes Ziel ermöglicht.<sup>44</sup>

Von diesem Ziel her sind unsere Erfahrungen zu interpretieren, sind Glaube und Wirklichkeit miteinander in Beziehung zu setzen. Von diesem Ziel her können wir auch verantwortlich mit den Ergebnissen empirischer Wissenschaft umgehen. Wo wir Leid erleben, stehen wir dann nicht zwangsläufig unter dem Druck, alles tun zu müssen, um Leid zu beseitigen. Dann können wir auch eher annehmen, daß das Leid zu dieser vergehenden Welt und ihrer Wirklichkeit gehört - und wir können uns dieser Wirklichkeit nicht entziehen. In dieser Welt haben wir unseren Platz und unseren Auftrag. Für Gott selbst ist diese leidgeprägte Welt so sehr Realität, daß es ihn seinen Sohn gekostet hat. Christsein kann deshalb nicht darin aufgehen, Schmerz und Krankheit zu beseitigen, sondern muß auch dazu beitragen, es zu ertragen, wo und weil es zu diesem Leben gehört. Die Bereitschaft und Fähigkeit, Spannungen auszuhalten, stellt insofern eine wichtige seelsorgerliche Zielsetzung dar. Darüber hinaus wird darin auch die Ewigkeitsdimension deutlich. Der Blick auf das Heilsziel vermittelt Hoffnung, aus deren Kraft die gegenwärtigen Spannungen eher ertragen werden können. Freilich darf solche Einsicht wiederum nicht vereinseitigt werden, als ob unser Leben wiederum nur Leid zu ertragen habe. Deshalb ist z.B. der Gedanke, wie er von pietistisch geprägten Menschen gerne vertreten wird, biblisch nicht haltbar: "Wenn ich vor der Entscheidung zwischen einem schweren und einem weniger schweren Weg stehe, dann entspricht der schwere Weg eher dem Willen Gottes." Oder: "Ein Christ ist immer im Dienst!" Unser Ja zu unserem Sosein muß auch das Ja zur Freude, zum Schönen und auch zur Ruhe einschließen. Auch dies gehört zu unserer Leiblichkeit.

## 2.3 Extrinsischer und intrinsischer Glaube in der Bibel

Bevor wir die extrinsische und intrinsische Glaubensform mit biblischen Aussagen in Bezug setzen, müssen wir danach fragen, wie diese vom Ausgangspunkt doch psychologischen Begriffe überhaupt theologisch verstanden und aufgenommen werden können. Dazu gehört zunächst die Einsicht, daß es

44 Gottes Offenbarung in der Geschichte darf nicht auf die wenigen wunderhaften Ereignisse beschränkt werden. In viel größerem Umfang kommt sein Offenbarungshandeln in und mit dem Wirken von Menschen zum Zug. Um deren Tun als göttliches Handeln zu verstehen, bedarf es deshalb immer des bevollmächtigten, interpretierenden Wortes. Für unsere Erfahrungen heute steht uns dieses interpretierende Wort nur in der Bibel zur Verfügung. Alle menschlich prophetischen Worte müssen sich daran messen lassen.

sich bei diesen Begriffen um Ausdruck einer psychologischen "Außenschau" handelt, die genauso bei der Beobachtung und Beschreibung anderer Weltanschauungen angewandt werden kann. Nach psychologischem Verständnis müßte die extrinsische und intrinsische religiöse Orientierung also z.B. auch bei einem Moslem oder einem Hindu zu beobachten sein. Wenn wir die intrinsische als die weniger krankmachende, ja sogar dem psychischen Wohlbefinden förderliche<sup>45</sup> Form ansehen müssen, dann hat dies also erst in zweiter Linie mit den Inhalten des christlichen Glaubens zu tun. In erster Linie geht es um die ganzheitliche Betroffenheit: Der ganze Mensch nach Leib, Seele und Geist ist von der Glaubensüberzeugung erfaßt. Sie erfüllt sein Leben, gibt ihm Sinn und Ziel, Festigkeit und Zufriedenheit. Der "Friede mit Gott" als Glaubensinhalt und -ziel des christlichen Glaubens ist demnach wohl berechtigt als inhaltliche Entsprechung zum "psychischen Wohlbefinden" bzw. der seelischen Ausgeglichenheit im psychologischen Sinn zu verstehen.

Von daher liegt es nahe, die dogmatische Unterscheidung zwischen der "fides quae creditur" und der "fides qua creditur"<sup>46</sup> aufzugreifen. Die fides qua, also der Glaube, aus dem heraus man glaubt, entspricht offensichtlich mehr der intrinsischen Religiosität, also einem "vertrauenden Glauben".<sup>47</sup> Die fides quae ist demgegenüber mehr auf die bekennnismäßigen Inhalte, die Glaubensformeln ausgerichtet und entspricht damit eher der extrinsischen Orientierung. Entscheidend ist nun, daß zwar die fides qua den echten Glauben erst ausmacht, daß dieser aber ohne die fides quae nicht identifizierbar ist. Beide gehören also zusammen. Die fides quae vertritt den Sachaspekt, die fides qua dagegen den Beziehungsaspekt. Ohne eine intakte Glaubensbeziehung kann die Sache des Glaubens nicht heilsam zum Zug kommen.<sup>48</sup> Umgekehrt braucht das Vertrauen auch das Wissen um die Sache: Wer Jesus nicht kennt, kann ihm auch kein Vertrauen schenken.

Der Zusammenhang zwischen den beiden Glaubensformen ist damit unauflöslich. Deshalb gibt es wohl auch keine Christen, die "nur extrinsisch" oder "nur intrinsisch" glauben würden, aber die Schwerpunkte können je nach der äußeren Situation, den Persönlichkeitsfaktoren und der Sozialisation unter-

45 A. Dörr, S. 100.

46 fides quae = der Glaube an das, was inhaltlich geglaubt wird; fides qua = der Glaube, durch den oder aus dem heraus man glaubt.

47 Hier ist auf die Grundbedeutung des griechischen Wortes "pisteuo" = "vertrauen" hinzuweisen. Üblicherweise wird es in den Bibelübersetzungen mit "glauben" wiedergegeben. Auch im Hebräischen ist dieser Aspekt deutlich zu finden. Das Verb "glauben" (hä'ämin) hat auch hier die Bedeutung "vertrauen" und hängt mit der Wurzel "amn" zusammen im Sinne von "fest, zuverlässig, beständig, treu sein". Das Passiv der Grundform Kal kann sogar "gestützt, getragen werden" heißen.

48 Vgl. die Beziehungstheorie nach Paul Watzlawick (P. Watzlawick, J.H. Beavin, D.D. Jackson: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern-Stuttgart-Wien 1969).

schiedlich gewichtet sein. Biblisch gesehen stehen beide in einem ausgewogenen Gleichgewicht. Zur pietistischen Tradition gehört es nun seit jeher, daß die Glaubensweckung und -förderung auf eine persönliche Beziehung zu Jesus Christus abzielt. Das anfängliche Gegenüber des Pietismus zur altprotestantischen Orthodoxie, die allgemein die Rechtgläubigkeit (und damit mehr die extrinsische Religiosität) betonte, hat deutlich den persönlichen, vertrauenden Glauben (im Sinne der intrinsischen Religiosität) hervorgehoben. Solche Betonung ist dort berechtigt und zu fordern, wo der Glaube allgemein den Beziehungsaspekt zu vernachlässigen droht bzw. sich im Halten äußerer Formen zu erschöpfen scheint. In diesem Sinn kann ein mehr extrinsischer Glaube durchaus als oberflächlicher Glaube verstanden werden.

2.3.1 Sowohl die extrinsische als auch die intrinsische Glaubensform waren durch die von der Bibel bezeugten Geschichte des Gottesvolkes hindurch vertreten. Sowohl im Alten Testament als auch im Neuen Testament finden sich *Beispiele* von Männern und Frauen, die entweder sich mehr an den äußeren Formen des Glaubens, an geforderten Leistungen und Ritualen orientieren oder durch ihre persönliche Betroffenheit und die Integration ihres ganzen Lebens in das Glaubenverständnis gekennzeichnet sind.<sup>49</sup> Letztere entsprechen dabei offensichtlich eher den von den biblischen Aussagen anvisierten Vorstellungen eines Gott ergebenden Lebens.<sup>50</sup> Am anschaulichsten läßt sich dies mit dem Pauluswort aus Gal. 2,20 auf den Nenner bringen: "Ich lebe, doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir."

Umgekehrt müssen wir die Tatsache zur Kenntnis nehmen, daß die extrinsische Glaubensform am deutlichsten eine pathogenetische Disposition beinhaltet. Es ist überlegenswert, wie weit damit z.B. die Beschreibung der "Schwachen im Glauben"<sup>51</sup> durch Paulus zusammenhängt. Wenn er dazu

---

49 Vgl. Jes. 28,7ff; Jer. 7,1ff; Am. 6,1ff; Mt. 23,1ff; Lk. 10,25ff; Apg. 5,1ff; 8,9ff; 10,9ff; 15,1ff; Rö. 14f; 1.Kor. 8; Gal. 5,1ff; u.ö.

50 Unter dieser Fragestellung müßten entsprechende alt- und neutestamentliche Texte einmal gründlicher untersucht werden.

51 Rö. 14,1. Die "Schwachen" sind hier nicht als medizinisch Kranke gemeint. Vielmehr erscheinen sie als Christen, die durch ein enges, ängstliches Gewissen gebunden sind, zur Gesetzhaltung neigen und die "herrliche Freiheit der Kinder Gottes" (Rö. 8,21; vgl. Gal. 5,1) zumindest in ihrem wahrnehmbaren Leben nicht erkennen lassen. Paulus macht demgegenüber deutlich, daß die ängstliche Einhaltung äußerer Ordnungen und Regeln Gottes Barmherzigkeit aufs Spiel setzt (vgl. Gal. 5,4). Allerdings handelt es sich bei der Frage nach dem Essen von Götzenopferfleisch in Rö. 14 und 1. Kor. 8 dogmatisch um sogenannte "Adiaphora" (Zwischendinge). Demgegenüber sieht Paulus die Frage der zusätzlichen Beschneidung in Gal. 5 schon als heilsentscheidend an. Die Schwierigkeit liegt darin, im Einzelfall zwischen heilsentscheidenden Dingen und Adiaphora zu unterscheiden. Gerade diese Spannung aushalten zu können, dürfte mit zu den Stärken des starken Glaubens gehören.

auffordert, sich der Schwachen anzunehmen, will er ja nicht deren Einstellung rechtfertigen, sondern ein verständnisvolles Miteinander in der Gemeinde fördern.

Von daher ist das seelsorgerliche Bemühen darauf auszurichten, einen intrinsischen Glauben zu ermöglichen und dazu Hilfestellung zu geben. Damit soll der "starke Glaube" nicht idealisiert werden. Aber der vorhandene Glaube bedarf der ständigen Pflege der Vertrauensbeziehung. Solches Vertrauen hat sein Zentrum wiederum in der Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade allein, und zwar vorrangig im persönlichen Nachvollzug des "Ich muß von mir aus nichts mehr zu meinem Heil tun, als mich darauf zu verlassen: Es ist schon alles getan." Glaubensförderung ist insofern eine vertrauensbildende Maßnahme, Anleitung zum sich Loslassen. Natürlich gilt es dabei zu prüfen, wie wir etwa durch unser eigenes Denken, Reden und Tun - ohne es zu wollen - zu einem extrinsischen Glauben beitragen, bzw. ihn unterstützen, und entsprechend wie wir dies vermeiden können.

2.3.2 Dazu gilt es nun zuerst die *kognitive Dimension des christlichen Glaubens* wahrzunehmen. Glaube hat mit Denken im Sinne von Erkennen zu tun.<sup>52</sup> Selbstverständlich ist darin die affektive und sensomotorische Dimension eingeschlossen. So legt es ja schon das biblische Verständnis des hebräischen Begriffes "jada" als ganzheitliches Erkennen nahe. Dieser Zusammenhang läßt sich am Beispiel der lukanischen Ostergeschichte<sup>53</sup> anschaulich nachvollziehen. Die Erfahrung des leeren Grabes allein reicht bei den Frauen nicht aus, damit sie glauben. Es fehlt das kognitive Wissen um die Bedeutung des Geschehens, und selbst wenn dieses vorhanden wäre, muß es nicht sofort miteinander in Beziehung gesetzt werden können. So kommt hier nun das interpretierende Wort durch die Engel hinzu. Die erfahrene Wirklichkeit wird dadurch mit dem gehörten Wort in einen Erkenntniszusammenhang gestellt.<sup>54</sup> Dieser Erkenntniszusammenhang wird als Wahrheit angenommen, weil das Wort der Engel bevollmächtigt ist. Als die Frauen ihre Erfahrung an die Jünger weitergeben, fehlt das bevollmächtigte Wort: Die Jünger glauben nicht. Auch die Emmaus-Jünger werden erst durch das vollmächtige Wort des Auferstandenen selbst an die Wahrheit herangeführt.<sup>55</sup> Das Erkennen des Auferstandenen im Brotbrechen schließt dann Erfahrung und Denken (Wissen um das Ausgelegte) als Erkennen zu einem Ganzen zusammen.

---

52 Vgl. Joh. 6,68f.

53 Lk. 24,1ff.

54 Es ist zu fragen, ob ein extrinsischer Glaube nicht diesen ganzheitlichen Erkenntniszusammenhang missen läßt, wenn die Relation von Wortwissen und Wirklichkeit nicht im Gleichgewicht steht.

55 Lk. 24,25-27.32.

Heute haben wir es in solcher Weise mit dem biblischen Wort zu tun, über das wir nachdenken und darüber ein Wissen bilden (abgesehen von der Frage des angemessenen Verstehens). Erst wenn wir nun solches Wissen mit unserer Erfahrung der Wirklichkeit in Beziehung setzen und durch den Hl. Geist als Wahrheit annehmen, wird daraus das gläubige Erkennen und Verstehen, von dem die ganze Person betroffen ist.

Aufgrund dieser Einsichten ist es nun möglich, die Erkenntnisse der Kognitionspsychologie und speziell Vorgehensweisen der rational-emotiven Therapie<sup>56</sup> in der Seelsorge aufzunehmen.<sup>57</sup> Dadurch können wir die kognitiven Inhalte des Glaubens in ihrer Korrelation zum Selbstbild und zur Persönlichkeitsprägung des Ratsuchenden besser erfassen, überprüfen und, wenn nötig, umstrukturieren.

2.3.3 Üblicherweise setzen wir im Pietismus wie selbstverständlich voraus, daß das bei Evangelisationen, in Gottesdiensten, Bibelstunden, Gemeinschaftsstunden, Hauskreisen usw. *verkündigte Wort* auch *so verstanden* wird, wie es der Verkündiger meint. Zumindest im Blick auf diejenigen Christen, die mit depressiven, angst- oder zwangssymptomatischen Störungen Seelsorge suchen, ist dies entschieden zu verneinen. Das gehörte Wort geht durch den Persönlichkeitsfilter hindurch und wird dadurch verändert, oft genug geradezu verzerrt.

Wir müssen davon ausgehen, daß der natürliche Mensch auch als Christ bleibend dazu neigt, seine Erlebniswelt möglichst einfach zu verstehen. Dafür sind ein *eindimensionales Denken*, ein Monokausalismus, Verallgemeinerungen, Vereinfachungen, Ausschließlichkeiten (Dichotomie) usw. kennzeichnend. Dazu kommt die verständliche Neigung, Erfahrungen des Glaubens in Entsprechung zu ähnlichen Erfahrungen aus der Biographie zu interpretieren. So wird z.B. aus dem natürlichen Anerkennungsbedürfnis, das durch Leistung das Selbstwertgefühl zu steigern sucht, leicht ein gesetzlicher Glaube, der an der Einhaltung bestimmter Regeln seinen Wert abliest. In solcher Weise werden wir auch einseitige Gottesbilder zu verstehen haben, in denen Gott vor

---

56 A.T. Beck: Kognitive Therapie der Depression, München-Weinheim 1986; A. Ellis: Die rational-emotive Therapie. Das innere Selbstgespräch bei seelischen Problemen und seine Veränderung, München 1982; E. Jaeggi: Kognitive Verhaltenstherapie. Kritik und Neubestimmung eines aktuellen Konzepts, Weinheim-Basel 1979; A.A. Lazarus: Verhaltenstherapie im Übergang. Breitbandmethoden für die Praxis, München-Basel 1978; D. Meichenbaum: Cognitive-behavior modification. An integrative approach, New York 1977.

57 Verschiedene Metastudien deuten darauf hin, daß bei der Behandlung psychogener Depressionen neben der Medikamentierung die Methoden der kognitiven Verhaltenstherapie die nachhaltigsten Erfolge aufweisen. Vgl. J.H. Wright, A.T. Beck: Kognitive Therapie, in: S.K.D. Sulz (Hg.): Verständnis und Therapie der Depression, München-Basel 1986, S. 144ff.

allem als Aufpasser, Oberbuchhalter, als Drücker oder auch als Droge gesehen wird.<sup>58</sup> Auch das Beispiel jener Christen, die ihre erste Aufgabe in der Selbstaufgabe und Aufopferung für andere sehen, dabei aber innerlich immer mehr zermürben und "ausbluten", muß mehr auf ihrem biographischen Hintergrund verstanden werden. Sie haben oft eine sehr entbehrrungsreiche Kindheit erlebt, in der sie von früh an erfuhren, daß sie wertvoll sind, wenn sie sich für andere einsetzen.

An dieser Stelle muß auch auf das weit verbreitete Mißverständnis von Bekehrung und Heiligung als einem statischen Zustand hingewiesen werden. Wer annimmt, daß mit seiner Bekehrung auch sein Sosein komplett in die Erneuerung einbezogen ist, versteht manche biblischen Aussagen<sup>59</sup> mit einer statischen Brille. Nach biblischem Verständnis handelt es sich bei der Bekehrung wie bei der Heiligung um ein dynamisches Geschehen, das wir am besten im Sinne eines Lernprozesses fassen.<sup>60</sup> Natürlich hat das Glaubensleben einen Anfang in der bewußten Abwendung von der bisherigen Lebenseinstellung. Aber diese Abwendung darf nun nicht im Formalen steckenbleiben, als ob es mit der Bekehrung "nur" darum ginge, bestimmte Verhaltensweisen und Untugenden nicht mehr auszuüben. In die geistliche Erneuerung unter dem Anspruch von 2. Kor. 5,17 müssen auch alle sonstigen Gewohnheiten, Einstellungen, Prägungen, Verhaltensweisen, die ganze (religiöse) Sozialisation einbezogen werden. Dies erfordert, daß man sich von der neuen Lebenseinstellung aus bewußt mit den alten Prägungen beschäftigt, sie mit der neuen Einstellung vergleicht und notfalls zu korrigieren sucht. Gerade dieser Vorgang bleibt aber oft genug aus. Der Abstand zwischen Ist und Soll, zwischen Wirklichkeitserfahrung und Glaubensideal wird dadurch u.U. unerträglich spannungsvoll. Wenn wir demgegenüber von einer statischen Sichtweise frei werden und mehr den Lernvorgang in den Blick bekommen, wird der Druck der scheinbar unerreichbaren Ideale leichter. Wir sind (ein Leben lang) am Lernen und müssen von daher nicht heute schon fertig sein!

Schließlich sei auch nochmals auf jene Christen hingewiesen, die sich mit Entscheidungen sehr schwer tun. Statt zu handeln, verharren sie in der Passivität. Wahrscheinlich haben sie eine schon ausgeprägte externe Kontrollüber-

---

58 Vgl. C. Kolbe: Wenn Glaube krank macht . . . , Schritte 4/1988, S. 8-13.

59 Z.B. 2. Kor. 5,17.

60 Dieser Lernprozeß darf nicht linear und auch nicht so verstanden werden, als ob es möglich wäre, in diesem Leben sündlos zu werden!

zeugung<sup>61</sup> in ihr Christsein mitgebracht. Nun fühlen sie sich darin durch all jene biblischen Aussagen bestätigt, die zu einem stillen und geduldigen Vertrauen auffordern.<sup>62</sup> Aber dort, wo andere biblische Aussagen den unmittelbaren Gehorsam und das konkrete Tun erwarten,<sup>63</sup> scheinen sie eher taub zu sein.

So hört im Grunde jeder aus der Verkündigung das heraus, was ihn in seinem bereits verfestigten Selbstbild bestärkt, obwohl es auch manche andere, korrigierende Aussagen in der Bibel gibt. Die Bibel weist eben keine eindimensionale Struktur auf. Sie ist in ihren Aussagen vielschichtig und komplex. Sie kann nicht einfach auf ein Schwarz-weiß- oder Alles-oder-Nichts-Schema reduziert werden. So ist z.B. das Gleichnis vom Schatz im Acker und der Perle<sup>64</sup> nur auf das ausschließliche Heil in Jesus Christus zu beziehen. Umgekehrt macht Paulus im Bild des Leibes und seiner Glieder<sup>65</sup> deutlich, daß es nicht nur eine wertvolle Gnadengabe gibt, sondern viele, und daß alle gleich wichtig sind, sich gegenseitig bedingen und ergänzen.

2.3.4 Um solche *Mißverständnisse* zu vermeiden, ist zunächst einmal die allgemeine Verkündigung gefragt. Grundsätzlich wird man nüchtern davon ausgehen müssen, daß Mißverständnisse nur schwer vermieden werden können. Auf jeden Fall aber müssen wir unsere Verkündigung darauf überprüfen, wie weit wir selbst solchen Mißverständnissen durch klarere Formulierungen vorbeugen können. So ist es eine Hilfe, wenn man die möglichen Reaktionen in der Verkündigung selbst schon vorwegnimmt. Auch können wir umgekehrt solchen Mißverständnissen durch pauschale Aussagen selbst Vorschub leisten. Z.B. läßt sich die oft zu hörende Aussage "Ein Christ darf im Leid nicht 'Warum'fragen! Er soll besser 'Wozu' fragen" biblisch nicht halten. Wir dürfen, wie es etwa manche Psalmen<sup>66</sup> und auch Jesus selbst<sup>67</sup> belegen, auch

61 Engl. "external locus of control" im Unterschied zum "internal locus of control" kennzeichnet den Ort, von dem aus eine Person ihr Leben kontrolliert versteht, also von äußeren Umständen, anderen Menschen, fremden Mächten usw. im Gegenüber zur eigenen, inneren Entscheidungskraft. So vertritt z.B. ein Mensch mit externer Kontrollüberzeugung Einstellungen wie: "Für ein Unglück, das mich trifft, bin ich nicht selbst verantwortlich", "Ohne Beziehungen kann man nicht nach oben kommen", "Man kann sich anstrengen, so sehr man will, man wird deshalb nicht mehr Erfolg haben", "Es geschieht vieles, ohne daß man daran etwas ändern kann", "Bei einer Entscheidung könnte man oft ebensogut würfeln" usw. Vgl. Fragebogen zur externen und internen Kontrollüberzeugung, in: M. Dieterich: Wir brauchen Entspannung. Streß, Verspannung, Schlafstörungen und was man dagegen tun kann, Gießen-Basel 1988, S. 156-159.

62 Z.B. 2.Mo. 14,14; Jes. 30,15.

63 Z.B. Joh. 5,8.

64 Mt. 13,44-46.

65 1.Kor. 12,12ff.

66 Z.B. Ps. 10,1.13; 22,2; 42,10; 43,2; 44,10.24.25; 74,1.11; 79,10; 88,15; 115,2.

67 Mt. 27,46.

"Warum" fragen. Nur gilt es, dabei nicht stehen zu bleiben. Auch idealisierende Aussagen wie z.B. "ein Christ ist immer im Dienst" oder "ein Christ darf sich nicht sorgen" sollten vermieden werden. Zumindest ist eine unmißverständliche Deutung damit zu verbinden. Dazu ist es freilich nötig, daß auch der Verkündiger seine eigene Denkstruktur, ihre Stärken wie ihre Schwächen im Blick auf die Vermittlung seiner Anliegen an andere kennt und bei der Verkündigung berücksichtigt.

Um dem einzelnen Betroffenen zu einem reifen Glauben und damit auch zu einem besser ausgeglichenen emotionalen Gleichgewicht zu verhelfen, bedarf es über die öffentliche Verkündigung hinaus vor allem der *persönlichen Zuwendung* in einem seelsorgerlichen Verhältnis.<sup>68</sup> Unter der Voraussetzung eines liebevollen Verstehens und Annehmens ist der Ratsuchende eher zum Umdenken und Neudenken nach Rö. 12,2<sup>69</sup> bereit. Jesus selbst gibt dafür im Gespräch unterwegs mit den Emmaus-Jüngern<sup>70</sup> ein anschauliches Beispiel.

Wo es uns gelingt, den Ratsuchenden zu einem differenzierenden Nachdenken über sich selbst, seinen Glauben, sein Erleben, sein Bibelverständnis usw. anzuleiten, wird es nicht ausbleiben, daß er etwas von der Barmherzigkeit Gottes erfährt, daß sie ihm aufgeht. Es macht eben einen grundsätzlichen Unterschied aus, ob jemand zuerst eine Negation überwinden zu müssen meint, also aus Angst handelt, oder ob er von einem ausgesprochenen Ja ausgehen kann. Wo dieser Groschen der "Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnade" fällt, ist dann auch eher die Bereitschaft gegeben, vergangene Erfahrungen und Einstellungen aufzudecken, zu überprüfen, zu korrigieren und die neue, befreite und befreiende Lebenseinstellung Schritt für Schritt einzuüben. Dazu braucht er freilich Ermutigung, weil Enttäuschungen zwangsläufig nicht ausbleiben. Ein vertieftes Glaubensverständnis muß sich auch auf solche Situationen einstellen. Dann wird er erfahren, daß Gott ihm nicht nur etwas zumutet, Lasten auflädt, sondern ihm auch etwas zutraut, daß er etwas kann, daß er nicht nur ein Versager ist, sondern daß Gott ihn gebrauchen will, selbst wenn seine "Leistung" in menschlichen Augen gering erscheinen mag. Er ist Gott wichtig, weil das Entscheidende nicht sein Können oder Nichtkönnen ist, sondern Gottes Ja zu ihm. So hat es Paulus ganz zentral

---

68 Solche Anstrengungen mögen oft wie ein "Tropfen auf den heißen Stein" erscheinen. In der Seelsorge ist jedoch nicht die therapeutische Wirkung auf die große Masse anzustreben. Es geht vielmehr ganz um den einzelnen, so wie sich auch Jesus der einzelnen annahm. Unsere Welt können wir durch noch so gute Ansichten und Anstrengungen nicht heilen und brauchen dennoch nicht zu verzagen.

69 "Ändert euch durch Erneuerung eures Sinnes": Sinn, griechisch "nous", ist gleichbedeutend mit Gesinnung, Einstellung. Solche Erneuerung kann mit dem Wissenschaftstheoretiker Thomas S. Kuhn (Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt/M. 1976) als "Paradigmenwechsel" verstanden werden.

70 Lk. 24,13ff.

erfahren und weitergegeben.<sup>71</sup> So kann auch der heutige Mensch eine neue Fülle seines Lebens erleben, eine Weite, die seine Enge lichtet, eine Hoffnung, die seinem Leben Sinn gibt.

Angesichts so vieler Christen heute, die solchen befreien und befreienden Glauben nicht zu kennen scheinen, stehen wir nach wie vor in einer großen Herausforderung. Keiner darf wegen seines Glaubens verachtet werden. Auch der Christ mit einer "nur" extrinsischen Glaubensform ist in Gottes Augen wertvoll und Gott nimmt sich seiner barmherzig an. Die intrinsische Glaubensform, so sehr sie anzustreben und zu fördern ist, darf *nicht zum neuen frommen Leistungsmaßstab* werden, als ob es doch erst dieser Glaube wäre, der unser Heil schaffen würde. Die Glaubensstärke ist nach Rö. 14 keine heilsentscheidende Frage. Sonst wäre das reformatorische "sola gratia" erst wieder auf den Kopf gestellt. Auch kann keineswegs ausgeschlossen werden, daß nicht auch ein Christ mit einem reifen, intrinsischen Glauben psychisch krank werden kann.<sup>72</sup> Dennoch ist und bleibt die intrinsische Glaubensform im Sinne eines ganzheitlichen Glaubens, genauer gesagt die enge Vertrauensbeziehung zu unserem Herrn Jesus Christus, in die alle Bereiche unseres Lebens eingeschlossen werden, ein wesentliches Glaubensziel in unserem Leben. Auf dieses Ziel hin sind wir alle unterwegs.

Claus-Dieter Stoll

---

71 2.Kor. 12,9.

72 Es ist dazu zu bedenken, daß auch intrinsischer Glaube keinen statischen Zustand darstellt. Als feste Überzeugung kann auch er selbstverständlich auf Dauer, wenn er durch wechselnde Schwierigkeiten ("Anfechtungen") nicht herausgefordert und dadurch aufgefrischt wird, zur Tradition werden und zu Erstarrung führen, weil man sich daran gewöhnt und nicht mehr weiter denkt. So kann aus einem intrinsischen Glauben durchaus ein extrinsischer werden, dem die "Durchschlagskraft", die Lebendigkeit des Glaubens fehlt (vgl. Offb. 2,4; 3,1.15).

## Berichte - Dokumentationen

### "Konsultation zu Fragen der Schriftauslegung"

Bereits in den siebziger Jahren haben zwischen der Konferenz Bekennender Gemeinschaften und offiziellen Vertretern der Landeskirchen und ihrer Ausbildungsstätten Gespräche stattgefunden. Damals waren vor allem die Diskussion um die Seelsorgeausbildung und die umstrittene Frage nach der Gruppendynamik Gegenstand der Verhandlungen. Angesichts der seit Jahrzehnten schwelenden Diskussion um das Schriftverständnis, d.h.: der Forderung nach "Bibeltreue" evangelikalerseits und der Vorherrschaft der Historisch-kritischen Auslegungsmethoden andererseits, wurden 1988 in Celle, 1989 in Bad Urach und 1990 in Rothenburg o.T. drei Konsultationstagungen zur hermeneutischen Frage durchgeführt. An diesen Hermeneutik-Konsultationen nahmen verantwortliche Vertreter der Konferenz Bekennender Gemeinschaften, insbesondere der "Studienstiftung 'Kein anderes Evangelium'", sowie Ausbildungsreferenten verschiedener Landeskirchen, Vertreter der VELKD, der Arnoldshainer Konferenz und der theologischer Fakultäten teil. Es ging bei den Studientagungen darum festzustellen, wo heute in der Schriftfrage zwischen den verschiedenen kirchlichen Gruppierungen und theologischen Richtungen Konsens und wo Dissens besteht. Die Tagung in Celle hatte vor allem die exemplarische Exegese eines Bibeltextes (konkret die Versuchungsgeschichte nach Matth. 4) zum Thema. Es sollte anhand der konkret durchgeführten Einzelexegese die Tragweite und Relevanz verschiedener methodischer Ansätze deutlich werden. Bei der Tagung in Bad Urach wurden im Anschluß an Referate zur Inspirationsthematik, zur Frage geschichtswissenschaftlicher Konzeptionen sowie des praktischen Schriftgebrauchs grundlegende Kontroversthemata erörtert. Die letzte Tagung in Rothenburg war der gemeinsamen Erarbeitung eines abschließenden Studienpapiers gewidmet, das im folgenden als Ergebnis dieser Konsultationen dokumentiert wird.

*Rolf Hille*

#### *I. Grundlegende Übereinstimmungen*

1. Die Heilige Schrift als Wort des dreieinigen Gottes ist Quelle, Grundlage und Maßstab allen geistlichen Lebens, kirchlichen Handelns und theologischen Forschens und Lehrens.
2. Wir vertrauen darauf, daß sich die Schrift dem, der sie liest und auslegt, als Wort Gottes erweist und den Menschen zum Glauben an Jesus Christus als den Heiland der Welt ruft. "Darum danken auch wir Gott ohne Unterlaß dafür, daß ihr das Wort der göttlichen Predigt, das ihr von uns empfangen habt, nicht als Menschenwort aufgenommen habt, sondern als das, was es in Wahrheit

ist: als Gottes Wort, das in euch wirkt, die ihr glaubt" (1. Thess 2,13).

3. Weil sich Gott in Jesus Christus offenbart hat und durch seinen Geist im Wort der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugt, sind Glaube, Erkennen und Lehren an die Schrift in ihrer Ganzheit gebunden. So ist der Geist nicht von dem äußeren leiblichen Wort (*vocale et externum verbum*) zu trennen.<sup>1</sup>

4. Deshalb haben wir das gemeinsame, unaufgebbare Interesse am Literalsinn (Wortsinn) der Heiligen Schrift. Wir lehnen eine Schriftauslegung ab,

- in der die Schrift nicht durch die Schrift ausgelegt wird,
- in der die Bibel zu einem "Steinbruch" degradiert wird, ihre Aussagen funktionalisiert werden und nur der nachträglichen Legitimation von außerhalb des Evangeliums gewonnenen Positionen dienen,
- in der der Mensch sich mit von außerhalb des Evangeliums gewonnenen religiösen, philosophischen, politischen und psychologischen Überzeugungen der Schrift bemächtigt,
- in der über die Wahrheit der biblischen Texte geurteilt wird, anstatt sie auszulegen.

## II. Umstrittene Fragen

Die folgenden vier Problembereiche haben sich in den Gesprächen als wesentliche Diskussionspunkte herausgestellt:

### 1. Inspiration

Wir stimmen darin überein, daß vom Heiligen Geist bestimmte Menschen Gottes Wort mit ihren Worten gesagt und geschrieben haben. So ist die ganze Heilige Schrift durch Gottes Geist inspiriert (1. Kor 2,13). Die biblischen Schriften verdanken also ihre Entstehung dem Wirken des Heiligen Geistes, auch wenn sie durch bestimmte geschichtliche Ereignisse veranlaßt sind. Die Heilige Schrift ist in der vorliegenden Gestalt gegeben; dies schließt jedoch das Bemühen um die ursprüngliche Textgestalt ein. Gottes Wort wird und bleibt in der Knechtsgestalt<sup>2</sup> menschlichen Wortes Gottes Wort.<sup>3</sup>

In folgendem besteht unter uns Dissens:<sup>4</sup>

- (A) Weil die ganze Bibel in ihrem Wortlaut inspiriert ist, bildet sie in ihrer heilsgeschichtlichen Vielfalt eine Einheit, bei der nicht Schriftaussage gegen Schriftaussage in Widerspruch gesetzt werden kann. Von daher

1 Vgl. BSLK 453f.

2 Vgl. Jes 52,13-53,12; Jh 1,4.

3 "...du aber lege nicht Hand an diese göttliche Äneis, sondern verehere gebeugt ihre Fußstapfen!", Martin Luther, WA 48,241f; TR 5, Nr. 5468.

4 Position (A) wird überwiegend von Vertretern der Konferenz Bekennender Gemeinschaften eingenommen. Dagegen wurde von den anderen Teilnehmern der Konsultation unter (B) eine Gegenposition formuliert.

ist eine Sachkritik an biblischen Aussagen ausgeschlossen.

- (B) Für uns erschließt sich die Schrift in ihrer Einheit von Jesus Christus als Grund, Norm und Ziel her. Das im Christusgeschehen uns eröffnete und zugesprochene Evangelium erlaubt Gewichtungen in der Schrift. Von daher sind Notwendigkeit und Möglichkeit von Sachkritik biblisch zu begründen.

## 2. Vernunft

Wir stimmen darin überein, daß die Vernunft unter der Macht der Sünde der Erneuerung durch den Heiligen Geist bedarf. In der Erneuerung der Vernunft durch den Heiligen Geist wird sie als Gottes gute Schöpfungsgabe<sup>5</sup> neu aufgerichtet und ausgerichtet. Mit Hilfe dieser erneuerten Vernunft verstehen wir die Heilige Schrift - wie umgekehrt unsere Vernunft durch die Heilige Schrift selbst erneuert und verändert wird (vgl. Röm 12,1f). Mit Hilfe der Vernunft erkennt der Ausleger auch die in der Bibel noch nicht angesprochenen, heute bedeutsamen Frage- und Problemstellungen und versucht, sie von der Schrift her im Geiste des Evangeliums zu beantworten.

In folgendem besteht unter uns Dissens:

- (A) In einer Haltung, die "jeden Gedanken gefangen nehmen" will unter den "Gehorsam Christi" (2 Kor 10,3ff), kann es zu keinem in der Vernunft begründeten Widerspruch gegen biblische Aussagen kommen. Die in Gottes Geist erneuerte Vernunft hat der gesamten Schrift gegenüber eine empfangende und darin eine sorgsam wahrnehmende, nicht aber eine kritisch bewertende Funktion, die stets von außerbiblischen Vernunftvorstellungen und -kriterien bestimmt ist.
- (B) Bei der Beantwortung der durch die Bibel selbst aufgeworfenen historischen und theologischen Fragen kommt der erneuerten Vernunft eine große Bedeutung zu. Diese Vernunft urteilt nicht über das Evangelium von außerbiblischen Kriterien her. Sie versteht die Schrift durch die Schrift: sie beurteilt die Schrift durch die Schrift.<sup>6</sup>

## 3. Geschichte

Wir stimmen überein, daß Gott in bestimmten Situationen zu bestimmten Menschen in einer von ihm selbst bestimmten Weise geredet und an ihnen gehandelt hat; zuletzt aber hat er geredet "durch den Sohn, den er eingesetzt hat zum Erben über alles, durch den er auch die Welt gemacht hat" (Hebr 1,2).

Die Identität des christlichen Glaubens gründet in diesem unvergleichlichen Handeln Gottes an seinem Volk und durch Jesus Christus, in dem alle

<sup>5</sup> Vgl. Luthers Erklärung zum 1. Artikel.

<sup>6</sup> "Et ita mentiuntur et definiunt verbum non secundum dicentem Deum, sed secundum recipientem hominem." (TR 3, Nr. 3868).

Verheißungen Gottes Ja und Amen sind (vgl. 1 Kor 1,20). Darum hängt der Glaube an diesem Geschehen, denn es ist Gottes Geschichte für alle Menschen; und es ist Gottes Geist, der diese Geschichte im Wort erschließt und damals wie heute zur Anrede werden läßt und Glauben wirkt.

Wir lehnen ein Verständnis von Geschichte ab, das Gottes Handeln in der Geschichte ausschließt oder - umgekehrt - den Gang der Geschichte unmittelbar als Gottes Handeln auslegt.

In folgendem besteht unter uns Dissens:

(A) Darstellungen der Bibel von "Geschichte" - im Sinne eines Geschehens im Raum und in der Zeit - sind in der vorliegenden Gestalt durch Menschen von Gott her gegeben und damit für den Glauben so verbindlich, "wie es da steht". Historische Rekonstruktionen, die erst "feststellen", wie es "wirklich" gewesen ist, weichen vom Schriftgrund des Glaubens ab. Sie erfolgen demnach im Gegensinn zum Sinn Gottes. Wo sie verbindlich gemacht werden, setzen sie eine dem Glauben fremde Verbindlichkeit in Geltung. Damit geht die der Kirche vorgegebene Grundlage verloren und wird durch eine ihr nicht sachgemäße Grundlage ersetzt.

Wo die Aussagegestalt bzw. der Aussagegehalt der Schrift uns widerständig erscheint, fragen wir geduldig Gott selber nach dem Sinn, den er uns gegenüber gerade in dieser Weise zum Ausdruck bringen will (1 Kor 1,19; Ps 32,8; Jak 1,5).

(B) Die Aussagen der Bibel über geschichtliche Vorgänge sind Gottes Wort an uns, weil sie den Lesern aller Zeiten den Platz "coram Deo" (vor Gott) zuweisen und zugestehen, den jene Menschen, von denen berichtet wird, vor Gott einnehmen. Deshalb darf ein wortwörtliches Verständnis nicht zum ausschließlichen historischen und theologischen Verstehensprinzip gemacht werden. Es muß vielmehr danach gefragt werden, worin jene Ereignisse und Personen von Gott gewürdigt sind, "exempla fidei" (Beispiele des Glaubens) zu sein.

#### 4. Wissenschaftlichkeit der Schriftauslegung

Wir stimmen darin überein, daß die notwendige Auseinandersetzung um schriftgemäße Schriftauslegung durch die Schrift bedingt und nur mit ihr zu entscheiden ist.

Daher sind auch die expliziten und impliziten Voraussetzungen exegetischer Methoden zu überprüfen und Methoden nicht zu kanonisieren.

Unter uns ist das Recht der historisch-kritischen Methode strittig:

(A) Die historisch-kritische Methode ist - ungeachtet ihrer verschiedenartigen Ausprägungen - in ihrem Umgang mit der Schrift wesentlich von den Voraussetzungen und Denknormen der aufgeklärten Ver-

nunft bestimmt. Sie stimmt deshalb in ihren Ergebnissen weithin nicht mit den Aussagen des biblischen Literalsinns überein. Sie hat das inhaltliche Verständnis der Bibel "tausendfach zersetzt, berichtigt, verändert, und daß immer mit dem Ergebnis einer nur wahrscheinlichen Richtigkeit".<sup>7</sup>

Im Laufe ihrer Geschichte hat sich die historische Kritik immer neu am geoffenbarten Wort Gottes versündigt, indem sie dieses den wechselnden weltanschaulich-philosophischen Prämissen und den von daher erstellten Menschen-, Welt- und Geschichtsbildern sowie dem methodischen Zweifel unterworfen hat.

Durch literarische bzw. historische Hypothesen werden biblische Aussagen vielfach relativiert. Es wird zwischen hinterfragbarem Menschenwort und gültigem Gotteswort unterschieden, so daß in Folge davon immer neue "Kanones" im Kanon definiert werden. Häufig versucht man Quellen und Vorformen biblischer Texte mit vermeintlich vom endgültigen Text abweichender Theologie zu rekonstruieren. Der einzelne Forscher bestimmt dann, was an den biblischen Aussagen historisch oder theologisch noch gelten soll.

Weithin wird die Schrift entgegen ihrer geoffenbarten Einmaligkeit durch religionsgeschichtliche Vergleiche nivelliert. Die "existenziale Interpretation" hat die Bibel entmythologisiert, wogegen es neuerdings in Mode kommt, sie zu mythisieren.

Alle diese Umgangsweisen mit der Bibel werden der göttlichen Offenbarung nicht gerecht, denn der Mensch kann nicht unter Berufung auf sein autonomes Wissenschaftsverständnis entscheiden, was historisch oder theologisch hinsichtlich der Schrift noch gelten soll. Menschliche Kritik ist nicht die angemessene Antwort auf Gottes Offenbarung - wohl aber exaktes Sehen und Hören, das sich an die Geschichte und Sprache des geoffenbarten Wortes bindet.

Zur Wirkungsgeschichte der historisch-kritischen Bibelauslegung gehört zudem die Tatsache, daß viele Pfarrer beklagen, daß ihnen diese Methode nicht zu sachgemäßer, erbauender bzw. missionarischer Verkündigung helfe, sondern den lebendigen Zugang zur Schrift verstelle.

- (B) Die angemessenen Methoden einer historisch-kritischen Bibelauslegung ergeben sich aus der Überlieferungsstruktur der Bibel selbst und dienen somit einem sachgemäßen Verstehen der Bibel.

So ergibt sich aus der Überlieferung des neutestamentlichen Textes die unabweisbare Notwendigkeit, den vermutlichen Urtext des Neuen Testaments textkritisch zu rekonstruieren. Als Sprachdokumente des christlichen Glaubens müssen die neutestamentlichen Texte auf die verschiedenen Dimensionen ihrer sprachlichen Struktur hin unter-

<sup>7</sup> E. Troeltsch, "Über historische und dogmatische Methode in der Theologie" (1898), in: Theologie als Wissenschaft, Hg. G. Sauter, ThB 43, 1971, S. 105f.

sucht werden. Die literarische Gestalt der einzelnen neutestamentlichen Schriften erfordert in unterschiedlicher Weise zur Erklärung des Jetzttextes literarkritische Annahmen. Die nachweisbare Gleichförmigkeit bei der Überlieferung bestimmter Texteinheiten reflektiert die Formgeschichte. Die Redaktionsgeschichte verdankt sich der grundlegenden Einsicht, daß die Verfasser neutestamentlicher Schriften nicht nur als Tradenten, sondern als bewußt konzipierende Theologen arbeiteten.

In Jesus Christus ging die Wahrheit Gottes in die Geschichte ein, und deshalb ist diese Wahrheit als Wahrheit für den Menschen nur geschichtlich erkennbar. Die historisch-kritische Methode hebt den Wahrheitsanspruch des Neuen Testaments nicht auf. Sie setzt ihn voraus und legt ihn in seinen theologischen und historischen Dimensionen aus. Ein falscher Gebrauch der historisch-kritischen Methode liegt dort vor, wo sie aufgrund unsachgemäßer Voraussetzungen (vgl. I,4) zur Nichtbeachtung, Relativierung oder Aufhebung grundlegender biblischer Wahrheiten führt.

### *III. Konsequenzen für die theologische Ausbildung*

Für die Ausübung der "ministerium verbi divini" ist die Fähigkeit, die Heilige Schrift auszulegen, konstitutiv. Deshalb muß die Ausbildung

1.) eine Haltung fördern, in der sich unermüdliches Bemühen um das historische und theologische Verstehen der biblischen Texte mit der Einsicht verbindet, daß solches Verstehen ein Geschenk und darum Gegenstand des Gebetes ist.<sup>8</sup>

2.) die Kenntnis der biblischen Sprachen, in denen das Evangelium Gestalt gefunden hat, nachdrücklich üben; denn die Sprachen sind "die Scheiden, darin das Messer des Geistes steckt".<sup>9</sup>

3.) die Wahrnehmungsfähigkeit des Theologen schulen für Gesetz und Evangelium, wodurch Gott auch heute die Menschen richtet, rettet, tröstet und in den Dienst des Gehorsams und des Glaubens nimmt.<sup>10</sup>

4.) die Sprachfähigkeit des Theologen durch eine von der Liebe zum Wort Gottes und zum Menschen bestimmte Haltung namentlich im Blick auf Predigt, Seelsorge und Evangelisation fördern.

Rothenburg, den 23. März 1990

<sup>8</sup> Vgl. Martin Luther, WA 50, 659, 5-21.

<sup>9</sup> Martin Luther, WA 15,37f.

<sup>10</sup> Vgl. Richtlinien für die Ausbildung im Vorbereitungsdienst, Stuttgart, 1984.

Teilnehmer der Konferenz:

Pastor Burghard Affeld, Osnabrück  
Pfarrer Claus Altrock, Hofgeismar  
OKR Georg-Ferdinand Berger, Hannover  
Studienassistent Gerhard Diekmeyer, Tübingen  
Rektor Dr. Gottfried Egg, Bayreuth  
Pastor Sven Findeisen, Neumünster  
OKR Dr. Friedrich Hauschild, Hannover  
OKR Dr. Gerhard Hennig, Stuttgart  
Studienleiter Dr. Rolf Hille, Tübingen  
Pfarrer Joachim Kreitner, Landau  
Studienleiter Hans-Jürgen Peters, Marburg  
Prof. Dr. Udo Schnelle, Erlangen  
Dekan Dr. Helge Stadelmann, Gießen  
Prof. Dr. Reinhard Slenczka, Erlangen  
Prof. Dr. Joachim Track, Neuendettelsau  
Kirchenrat Klaus Wesner, Detmold  
Pfarrer Martin Westerheide, Extertal

Für die Vertreter der Konferenz Bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen in Deutschland ergeben sich darüber hinaus folgende Konsequenzen:

1. Die historische Kritik darf in den Kirchen der Reformation nicht unbestritten als allein theologisch-sachgemäßer Umgang mit der Bibel gelten. Da die historische Kritik nicht zum Bekenntnisstand reformatorischer Kirchen gehört, kann ihre Praktizierung für angehende Pfarrer nicht verpflichtend sein.
2. Der Zugang zum kirchlichen Dienst darf nicht mehr, wie zur Zeit, ausschließlich über ein historisch-kritisch bestimmtes Theologiestudium möglich sein. Vielmehr sollen jedem, der sich zum Pfarrdienst berufen weiß, der aber aus sachlichen Gründen historisch-kritischer Methodik nicht folgen kann, alternativ Wege biblisch-wissenschaftlicher Ausbildung zum geistlichen Dienst eröffnet werden. Dabei ist die objektive Kenntnis der historisch-kritischen und anderer methodischer Zugänge nicht ausgeschlossen. Studierenden muß die Freiheit einer nicht historisch-kritischen Arbeitsweise in der Theologie gewährt werden.
3. Es gehört zum geschichtlichen Gewordensein unserer Situation, daß die Ausbildung angehender Pfarrer der säkularen Universität übertragen ist. Zum einen kommen biblisch und kirchlich wichtige Aspekte der Zurüstung zum geistlichen Dienst im Rahmen eines solchen Studiums nicht oder nur ungenügend zum Tragen. Dies führt zu einem empfindlichen Wirklichkeitsverlust in der kirchlichen Arbeit, der angesichts der Herausforderungen des Christseins in unserer Zeit nicht hingegenommen werden kann. Zum anderen darf der Gemeinde die Verantwortung für die Ausbildung ihrer künftigen Hirten und Lehrer nicht entzogen werden.

4. Wir sehen eine Einführung in die biblische Grundlagenklärung [besonders in den heute strittigen Fragen um Wahrheit und Wirklichkeit, Sachgemäßheit und Wissenschaftlichkeit, um Kritik und Methodik, um Geschichte und anderes mehr] als unverzichtbar an. Auf dieser Grundlage muß dann in allen theologischen Disziplinen biblisch verantwortete Lehre entfaltet werden. Diese theologische Arbeit wird untrennbar mit einer geistlichen Studiengestaltung verbunden. Dazu gehören:

- das seelsorgerliche Bemühen um den Studienbewerber im Blick auf die Frage nach einer geistlichen Berufung und Bewährung,
- die Förderung des geistlichen Lebens der Studierenden,
- das theologische Arbeiten in der Glaubensgemeinschaft von Lehrenden und Lernenden,
- der Dienst- und Gemeindebezug schon während des Studiums,
- das Praktizieren des Evangeliumszeugnisses gegenüber der Welt in studienbegleitenden Diensten und Praktika.

Eine biblisch orientierte Studienbegleitung und alternative Studiengänge greifen diese Anliegen auf.

# "Was ist Wissenschaft?"

"Wissenschaft" sehen wir zunächst zutreffend in fünf gängigen *Grundanforderungen für wissenschaftliches Arbeiten* beschrieben:

1. Die *Übereinstimmung* der Sache mit dem Denken über die Sache (Sachgemäßheit des Denkens).
2. Die Klärung der *Grundlagen*, welche die Übereinstimmung der Sache und des Bedenkens der Sache voraussetzt - konkret: der Wahrnehmung, Deutung und Wertung und der sich von daher ergebenden Frage- und Problemstellungen (Grundlagenklärung des Denkens).
3. Die Bereitschaft, sich die Grundlage des Denkens *von der Sache her geben* und damit zugleich die eigene Grundlage in Frage stellen zu lassen - konkret: die Bedingungen sachgemäßer Wahrnehmung, Deutung und Wertung und den Vollzug von Unterscheidungen und Scheidungen im Sinne der Sache (Grundlagenkritik des Denkens).
4. Die Befähigung, über die Sachgemäßheit *Rechenschaft zu geben* - konkret: Nachweis zu geben über die Sachgemäßheit geordneten Zuganges, die Kenntnis des Sachbereiches und die Sachgerechtigkeit der Denkweisen und deren Begrifflichkeit (subjektive Sachkompetenz).
5. Die Ermöglichung, dies für jeden dazu von der Sache her Befähigten (vergl. 1-4) *nachzuvollziehen und nachzuprüfen* (intersubjektive Sachkompetenz).

Diese Grundforderungen entsprechen einem Wissenschaftsvollzug, in dem der Mensch seinem Gegenstand, der Sache, so gegenübersteht, daß er von ihm her die

## Grundlage

seines Denkens über den Gegenstand empfängt (sog. noematische Wissenschaftlichkeit; v. noema - *rezeptive Wahrnehmung*). Die Begründung des Denkens erfolgt hier vom Gegenstand des Denkens her.

Mit der Aufklärung (Descartes) setzte eine "Verschiebung in den Fundamenten" ein, in der "zum ersten Mal im Laufe der Geschichte der Mensch . . . nur noch sich selbst gegenüber" steht (W. Heisenberg). Demzufolge schaffte sich ein dem noematischen Denken gegenläufiger Wissenschaftsvollzug Bahn: Die Begründung des Denkens wird in *das Denken* über den Gegenstand

selbst verlegt (sog. noetische Wissenschaftlichkeit; v. noesis - *projektive Wahrnehmung*).<sup>1</sup>

Von nun an bestimmt der Denkende mittels der Rahmen und Raster seiner Wahrnehmung, Deutung und Wertung, seiner methodischen Zugänge in der ihm entsprechenden *Denkweise*, "was Sache" - und also real und rational (beide v. res-Sache) - sei. Im Gegensatz zu noematischem Denken gilt für noetischen Denkvollzug die Anwendung und Durchsetzung seiner Methoden und Normen bereits als Vollzug von Wissenschaft.

Das zeigt sich darin begründet, daß der Mensch - nur sich selbst gegenüberstehend und sich aus sich selbst projektiv verwirklichend - sich als Grundlage selber sieht und setzt: Er begründet alles auf sich selbst; er stellt durch sich selbst fest, beweist sich selber gegenüber und schließt so für sich, was *er selbst* als "sachgemäß" und so als wahr, als wirklich, als authentisch und so als "gesichertes Ergebnis" befindet.

Dazu kann nur dienen, was ihm selber greifbar und begrifflich ist, also was der horizontalen, quantifizierbaren, der "sichtbaren" Dimension zugehört. Demzufolge sucht und erkennt er jeden Ursprung, Weg und Ziel nur *im Rahmen der horizontalen, irdisch-zeitlichen Dimension*. Dies gilt als "Wissen", das gesammelt, gesichtet, gesichert und entsprechend geordnet wird, um so als "Wissenschaft" verfügbar und vermittelbar zu sein. Anderes Wissen gilt als un-wissenschaftlich.<sup>2</sup>

---

1 Der grundlegende *Unterschied zwischen dem klassischen und dem modernen Wissenschaftsbegriff* besteht zunächst in der *Verlagerung der Begründung* der Wissenschaftlichkeit von der *noematischen auf die noetische Seite*: Moderne Wissenschaft *begründet* ihren Wissenschaftscharakter nicht durch ihre Resultate, sondern *einzig und allein durch die wissenschaftliche Arbeit*. [29] *Nicht das Was wissenschaftlicher Gehalte entscheidet, sondern das Wie wissenschaftlicher Methodik, Forschung und Begründung*. (Alwin Diemer: Was heißt Wissenschaft? Mainzer Universitätsgespräche SS 1963, S. 30)

2 Die *neue Wissenschaft* bringt die *Auflösung des sprachlichen Weltbildes*, in dem die Tradition lebte, indem sie die *neue Sprache der Mathematik* auf die Beobachtung übertrug. Nicht die neuen Beobachtungen, nicht der Fortschritt an Welterfahrung, sondern dieser *neue Entwurf dessen, was Wissen heißt*, hat die neue Wissenschaft hervorgehen lassen. [S. 586]

Der Beginn neuzeitlicher Wissenschaft: Es war ein neuer Anspruch auf das, was *Wissenschaft zur Wissenschaft macht*, der hier exemplarisch verwirklicht war. *Descartes* hat dafür die entscheidende *neue Begrifflichkeit* gefunden. Er gab dem *Begriff der Methode eine neue, alles beherrschende Stellung*. "Methode" ist zwar ein altgriechischer Begriff, und der griechische Begriff der Methode meinte auch einen Weg der sachgemäßen Annäherung an das zu Erkennende. Aber der griechische Methodenbegriff gewann den Maßstab seiner *Angemessenheit jeweils von der Eigenart des erforschten Sachgebietes* her. Dagegen entwickelte *Descartes* die *Idee einer Einheitsmethode*, das heißt den Weg einer universalen Vergewisserung und damit der *Ausschließung des Irrtums*, die *durch die Einhaltung* der formalen Bedingungen methodischen Vorgehens gelingen soll. (Hans Georg Gadamer, *Wissenschaft als Instrument der Aufklärung*; LM 10/72, S. 584-588)

In diesem Sinne erstellt man sich die dem entsprechenden "wissenschaftlich sachgemäßen" Weltbilder, Menschenbilder und Geschichtsbilder. Durch sie "setzt man sich ins Bild" - mittels der Wahrnehmung in *ihrem* Rahmen, der Deutung in *ihrem* Raster und der Wertung aufgrund der *durch sie* erstellten Normen. Von daher sagt und setzt man, was

## Identität

sei: Man "findet" das, was *ist* bzw. nicht ist und *gilt* bzw. nicht gilt in seiner eigenen Projektion und steht damit tatsächlich "nur noch sich selbst gegenüber". Solches Wissen gilt nun als vernünftig, und dessen wissenschaftliche Betätigung als "*die Vernunft*", ja als "*das Denken*", welches zuverlässig ermittelt, was wahr, wirklich etc. sei und damit als verantwortlich gilt.<sup>3</sup>

Dieser Rahmen und dessen Bilder erzeugen die sog. "wissenschaftlichen *Fragen und Probleme*". Die zu deren Lösung eingesetzten Methoden werden folglich als Ausdruck und als Betätigung "*der Vernunft*" bzw. "*des Denkens des Menschens*" verabsolutiert. Was in diesen Rahmen so nicht integriert bzw. interpretiert und in diesem Raster systematisiert werden kann, "fällt aus dem Rahmen" und verfällt als unsachgemäß, unwissenschaftlich, unvernünftig und unverantwortlich - weil hier "nicht zurechnungsfähig" - dem "Ausstoßungseffekt des Rasters".

## Noetischer Wissenschaftsvollzug

erfüllt, da er der ersten Grundforderung an wissenschaftliches Arbeiten nicht entspricht, auch alle anderen Grundanforderungen nicht. Wo *die Wahrnehmung der Sache durch Wahrnehmung des Denkens ersetzt* ist, kommt es zwangsläufig zur Verabsolutierung des Denkens, der Vernunft und der Wissenschaft. Noetisch bestimmte Wissenschaftlichkeit wird so zu der "herrschenden *Religion* unserer Zeit" (C.F. v. Weizsäcker). So entwickelt "die Wissenschaft" bis heute die faszinierende Bannkraft religiösen Glaubens, der systemimmanent zwar kritisch-selbstkritisch, nach außen hin aber gegenüber jeder Kritik abgeriegelt ist.

---

3 Meine Untersuchungen über die Geschichte des europäischen Vernunftbegriffes haben ergeben, daß *die Vernunft*, so wie sie in Europa bis weit über Kant hinaus verstanden wurde, *nichts anderes als Götterbild* ist. *Sie ist die in das Innere der menschlichen Seele zurückprojizierte Darstellung des "Gottes der Philosophen"*. *Die Vernunft des europäischen Denkens ist als Projektion des Gottes der griechischen Philosophie bis in ihre innersten Elemente vom Mythos durchtränkt*. Es ist ein *Zeichen mangelnder Aufklärung, wenn wir das nicht wissen*. Von hier aus fällt ein neues Licht auf die *Spannung zwischen Glauben und Vernunft*. (Georg Picht, "Was ist Theologie?", Stuttgart-Berlin, 1977<sup>1</sup>, S. 15)

Neuere Einsichten in die Elementarstruktur solch "wissenschaftlichen" Denkens machen deutlich, daß dies im Banne götzenhafter *Paradigmenzwänge* geschieht, die - aus sich selbst - nicht wahrnehmbar und also auch nicht zu verändern sind. Durch sie schließen sich verschiedene Subjekte zur Intersubjektivität in sog. "scientific societies" (Th. Kuhn) zusammen. Deren Denken, Vernunft und Wissenschaft gilt ihnen selbst dann nicht als das, was sie sind als potenzierte Subjektivität, sondern wunderlicherweise nun als "objektiv", das als solches verbindlich durchgesetzt wird. Die Folgen dieses in falschen Selbstverständlichkeiten noetisch gebannten Denkens zeichnen sich immer deutlicher als umfassende Katastrophe - bis hin zur Auflösung des Menschseins selber - ab.<sup>4</sup>

Der noetische Wissenschaftsvollzug hat sich unbemerkt als "sachgemäße, wissenschaftliche"

## *Exegese und Theologie*

eingeführt. Seine Welt-, Menschen- und Geschichtsbilder üben nun unangefochten ihren Zwang aus, die biblischen Grundaussagen in deren Rahmen zu *integrieren bzw. zu interpretieren* und in deren Raster zu *systematisieren*. "Ursprung" bzw. "Entstehung" werden jetzt in der historischen, der menschlichen Dimension, also in der horizontal irdischen Zeitlichkeit gesucht und "festgestellt". Die erst von daher entstehenden Fragen und Probleme werden darum als "theologisch" und so für das Christsein selbst *relevant* gewertet. Sie werden darum für theologische Arbeit und kirchliche Ausbildung ebenso normativ *verbindlich* gemacht wie die Beherrschung der zu ihrer Lösung entwickelten - und also durch sie bestimmten - Methoden. Damit stehen die

---

4 Die Konzeption der *neuzeitlichen Wissenschaft* [ist] verbunden . . . mit einem *Verzicht auf die Frage nach dem Wesen, dem Sinn und dem Eigenwert ihrer Forschungsobjekte* und mit einer *Entscheidung für den Methodischen Atheismus*. Durch diese Konzeption erhalten die neuzeitlichen Wissenschaften eine immanente Tendenz zur Inhumanität. [S. 194]

Die Problematik besteht darin, daß die Wissenschaft nach Verzicht auf die Wesens- und Sinnfrage nur auf ihren eigenen Erkenntnisfortschritt programmiert ist. [S. 195] (H. Staudinger/J. Schlüter, *Die Glaubwürdigkeit der Offenbarung und die Krise der modernen Welt*, Stuttgart-Bonn 1987)

gängige Exegese und Theologie im Bann fremdreligiöser Bilder und Wertvorgaben. - Zwecks

## Begründung

einer solchen Einstellung und Haltung gegenüber der Schrift werden Schriftworte und Begriffe (wie etwa "die Fleischwerdung des Wortes" in Joh 1,14ff) in unsachgerechter Argumentation eingesetzt:

Während die "Fleischwerdung des Wortes" Konvergenz und Kontinuität, also *Verbindung* zum Ziel hat, wird - im Gegensatz dazu - hier Divergenz und Diskontinuität als Wesen der "Fleischwerdung" behauptet. Die aus solch verkehrtem Ansatz entstehenden Fragen- und Problemstellungen *verfehlen die Sache* selbst, und ihre Methoden, z.B. des sog. "Brückenschlages über den garstigen Graben" sind folglich methodische Selbst-Projektionen und ihre Antworten und Problemlösungen projektive Selbst-Beantwortungen: Der Mensch steht auch hier nur "sich selbst gegenüber". Was er dann im Text der Bibel vernimmt, ist folglich sein eigenes Echo, das er unbemerkt mit "Gottes Anruf" verwechseln kann.

Brennpunkte der

## Durchsetzung

solchen Umgangs mit der Schrift als "wissenschaftliche Exegese und Theologie" sind die sog. *Einleitungswissenschaften* sowie die *Proseminare im Studienanfang*. Dem sind unerfahrene Studenten im allgemeinen kritik- und also wehrlos ausgeliefert. Darum ist es durchaus sinnvoll und nötig, jene *Fragen und Probleme* eingehend zu studieren, um sie - im Zusammenhang ihres sach-fremden Rahmens und Rasters - als verkehrt zu erkennen und die

- 
- 5 Theologie schiebt . . . *das projizierte Bild des Gottes der griechischen Philosophen vor die Offenbarung des Gottes, der im Evangelium spricht*. Da dies dem Glauben nicht verborgen bleibt, regt sich *alsbald eine Gegenwehr*, die aber bisher nie *die Kraft besaß, die von den Griechen begründeten Denkformen aufzusprengen*. *Das Problem der Theologie steckt* also nicht in den sogenannten "Inhalten" theologischer Erkenntnis; es steckt vielmehr in der Unvereinbarkeit des Gottes, auf den der Name Theos verweist, mit den *Formen des Denkens, die seit Aristoteles Europa beherrschen*, weil sich in diesen Formen des Denkens ein anderer Gott manifestiert. Wir müssen die Formen des Denkens untersuchen, wenn wir den unaufhebbaren Antinomien europäischer Theologie auf die Spur kommen wollen . . . (G. Picht, a.a.O., S. 14f)

*Methoden* im Zusammenhang der falschen Bilder der noetischen *Denkweise* als sachwidrig herauszustellen.

Mit der Infragestellung der Sachgemäßheit der Grundlagen solcher *noetischen* Schriftauslegung von der biblisch vermittelten Grundlage her steht das, was auf ihnen begründet, festgestellt und bewiesen wird, selbst *von Grund auf in Frage*: Den bloß system-immanent "kritisch-selbstkritischen" Methoden und deren "gesicherten Ergebnissen" fehlt die Grundlage. Dies wird eine *noematische* Einleitungswissenschaft herausstellen und eine sachgerechte Einführung in das Theologiestudium angesichts der götzhaft paradigmatischen Zwänge unserer Zeit bereits im Proseminar deutlich machen. Das schließt das eigene Denken, wo es noch naiv, also selbstverständlich in ihnen befangen ist, ein, um es durch "gesundmachende Lehre" zur Befreiung und in die Heiligung zu führen.

Solange aber in der Studieneingangsphase wie im gesamten Studienverlauf noch das Gegenteil geschieht, erfolgt das Eigentliche als biblisch-kritische Grundlagenklärung im Sinne der fünf noematischen Grundanforderungen wissenschaftlicher Arbeit z.Zt. leider nur außerhalb in

### *"alternativer" Studienbegleitung.*

Sie sucht dem kindhaften Urvertrauen zu entsprechen, wie es einem Christen im Denken seines Glaubens eingestiftet ist: daß Gott selbst so beim Wort genommen werden will, "wie es geschrieben steht" (*sensus literalis*), und auch uns bei diesem Worte nimmt.

So setzt die "göttliche Weisheit" sich gegen die "Weisheit der Welt" durch, der die Weisheit Gottes darum als Torheit gilt, weil sie vor Gott Torheit ist. Hier gibt es *kein menschliches Herüber und Hinüber*: Der Übergang ist - nach Römer 6 - durch Taufe, also im "Sterben mit Christus und Begrabenwerden mit ihm" vorgegeben. Das getaufte Leben schließt das "getaufte Denken" ein. So ist es der Gemeinde Jesu Christi eigen: Ihre Grundlegung im Glauben und Denken empfängt sie - "noemetisch" - in der "Taufe auf den Namen Jesu", also in die Lebensverbindung mit Jesus Christus selbst: Hier werden Glauben wie Denken mit Jesus "eingepflanzt" zum Leben - und dadurch "sachgemäß".

Dies bezeichnet die "in Buße und Glaube" immer neu zu empfangende Grundlage schriftgemäßer, sog. "*geistlicher Schriftauslegung*". Als noematischer Wissenschaftsvollzug ist sie von der Gemeinde, auch als *schriftgegründete Ausbildung* zum Dienst in ihr, nachvollziehbar, nachprüfbar und damit verantwortungsfähig. Diese Grundlage bewährt sich im *Zweifel gegenüber dem Zweifel* - dem sog. "methodischen Zweifel" - und gegenüber den "*historischen Rekonstruktionen*", in denen sich die "Weisheit der Welt" in Gegensatz zu der Wortgestalt setzt, wie es - göttlicher Weisheit zufolge - "geschrieben steht" und also auch feststeht, weil es so von Gott her da steht.

So wird der biblische Zweifel am wissenschaftlich-historischen Zweifel und die

## *biblische Kritik der Bibelkritik*

einer sog. "Bibel-Wissenschaft" noematisch geordnet - also verantwortbar - durchgeführt. Das ist für biblisch orientierte Ausbildung sachnotwendig und als diakonischer Dienst am Denken der Zeit erforderlich.<sup>6</sup>

Die Anforderungen für noematisch-wissenschaftliches Arbeiten beschreiben lediglich Formalaspekte für jeglichen verantwortlichen Denkvollzug. In der theologischen Ausbildung gilt es von ihrer inhaltlichen, d.h. sachgemäßen Bestimmtheit den Verlust der Wissenschaftlichkeit in jenen noetischen Denkvollzügen aufzuweisen, um theologisches Denken aus solcher Verkehrung in die Umkehr und zum eigentlichen, sachgemäßen Vollzug zurückzuführen.

Dies bedingt *eine Wende in der*

## *Zielorientierung*

exegetischer Arbeit: nicht die uns "fremde Schrift" ist nun Gegenstand der Klärung, sondern "der der Schrift entfremdete Ausleger". Damit wird die *reformatorische Rechtfertigungslehre* für die Schriftauslegung selbst relevant: Was heißt es, daß der Ausleger beim Lesen der Schrift für das Wort Gottes verschlossen sein kann?

Wodurch wäre dies - im Sinne der Schrift als "Verstockung" - bewirkt? Und wie käme es - auf der Grundlage der Schrift - da zur Änderung? Wie sind Anspruch und Durchsetzung sachfremder Kriterien und methodischer Zugän-

---

6 *Die Theologie* ist in ihrer ganzen Breite von dem Schicksal der neuzeitlichen Wissenschaft betroffen und ergriffen worden, und sie ist stolz darauf. Die gegenwärtige Krise der Theologie erklärt sich nicht zuletzt daraus, daß *Theologie, insofern sie "Wissenschaft" sein will, sich in die universale Krise der modernen Wissenschaft verstrickt und an sie ausgeliefert hat*. So verstanden ist die Krise der Theologie nicht eine Folge des Unglaubens der säkularen Welt oder ein Reflex der gegenwärtigen Krise der Kirche, sondern entspringt aus der immanenten Tendenz der europäischen Theologie, sich selbst als Wissenschaft zu verstehen und dadurch ihren *Status im Rahmen der Universalität zu begründen*.

Zugleich aber kann kein Christ bezweifeln, daß es, vom Evangelium her gesehen, *Auftrag der Theologie sein müßte, die Wissenschaften dieser Welt in Frage zu stellen und sie an Maßstäben zu prüfen, die wissenschaftsimmanent nicht zu entdecken sind*. Betrachten wir den Auftrag der Theologie von dieser Seite, so rückt die Frage "Was ist Theologie?" in ein *neues Licht*. Sie wird nun vom Evangelium her gestellt und fordert uns auf zu prüfen, ob die Gestalt, die Theologie in Europa angenommen hat, dem Evangelium zu entsprechen vermag . . . (G. Picht, a.a.O., S. 12)

ge als sog. "sachgemäße Schriftauslegung" von daher einzuschätzen? Und wie wäre mit ihnen umzugehen?

Hier dienen die *fünf formalen Grundanforderungen wissenschaftlichen Arbeitens* zur Beantwortung in sachgemäßer und verantwortbarer Schriftauslegung. Konkret:

- zu 1: Die Schriftauslegung wird mit der Schrift selber *übereinstimmen* ("die Bibel biblisch auslegen").
- zu 2: Die Schriftauslegung wird darum auf der Grundlage erfolgen, welche *die Schrift selbst* gibt ("der Schriftausleger ist biblisch gegründet").
- zu 3: Die Schriftauslegung wird ihre Gründung in der Schrift durch die Schrift *empfangen*. Sie kann von daher eine Fremdbestimmung der Auslegung von deren anderen Grundlagen her *erkennen* und ihre Bannkraft *überwinden* ("der Schriftausleger zeigt Wege und Abgrenzungen in biblischer Sicht auf").
- zu 4: Die Schriftauslegung wird ihre eigene Begründung und die ihrer Abgrenzungen *aus der Bibel erweisen* können ("der Schriftausleger gibt von der biblischen Sachgemäßheit seiner Auslegung Rechenschaft").
- zu 5: Die Schriftauslegung kann jedem, der sich auf biblischem Grunde befindet, in ihrer Sachgemäßheit nachvollziehbar und nachprüfbar sein ("das Recht der Gemeinde, die Schriftauslegung zu prüfen").

Diese fünf Formalaspekte wissenschaftlichen Arbeitens ergeben die für *theologische Arbeit und Ausbildung* erforderliche *Durchsichtigkeit* für ihre Grundlage und *Nachprüfbarkeit* für ihre Sachgemäßheit. So lange theologische Arbeit und Ausbildung jedoch noch im Banne der Verabsolutierung eines noetischen, also awissenschaftlichen Wissenschaftsanspruches und Denkens steht, löst die Bezeichnung als "Wissenschaft" zunächst Verwirrung aus.<sup>7</sup> Darum wäre eher von "Schriftgemäßheit" theologischer Arbeit und Ausbildung zu sprechen.

Sven Findeisen

(Hervorhebungen in den Fußnoten nicht vom Verfasser)

7 Der sogenannte "*Gott der Philosophen*" manifestiert sich in jener Form der Erkenntnis, die wir bis heute als "*Theorie*" bezeichnen. Die Evidenz des axiomatischen Denkens, die absolute Gültigkeit des Satzes vom Widerspruch, der Begriff der "Substanz", die Kategorienlehre und die Vorherrschaft der Logik erklären sich erst, wenn man *erkennt*, daß sich in diesen Grundstrukturen des europäischen Denkens eine Erscheinung des Götlichen darstellt, deren Herkunft aus der griechischen Mythologie wir noch in allen wesentlichen Schritten nachzeichnen können. *Wissenschaft ist eine Darstellung. Sie ist eine Projektion der Wahrheit, das heißt der Epiphanie dieses Gottes.* Das hat umgekehrt zur Folge, daß jede Erkenntnis, die sich in der Form griechischer Wissenschaft bewegt, die Identität, die das innere Wesen dieser Gotteserscheinung ausmacht, in alles rückspiegelnd hinein projiziert, was in diesen Formen des Denkens erkannt werden kann. Wissen ist - allgemein gesagt - die Erkenntnis davon, wie das unveränderliche und nicht

zu erschütternde Sein des Einen Gottes in allem, was wir "seiend" nennen, zur Erscheinung kommt . . . (G. Picht, a.a.O., S. 14)

Es gilt, vom Evangelium her zu prüfen, ob überhaupt und unter welchen Bedingungen *eine Theologie, die sich als Wissenschaft ihre Struktur und ihre Methoden von säkularer Wissenschaft vorgeben läßt*, trotzdem befähigt sein kann, diese selbe Wissenschaft als eine der unheimlichsten Ausprägungen neuzeitlichen Denkens in Frage zu stellen . . . (G. Picht, a.a.O., S. 13)

Dazu R. Bohren: Allerdings legt die neueste Wissenschaftskritik die Vermutung nahe, die *Theologie* habe sich seit der Aufklärung *zur Wissenschaft allzu naiv und kindergläubig* verhalten. In der Entwicklung der Wissenschaftsgeschichte hat das säkularisierte Denken seinerseits die Theologie beeinflußt, vielleicht am meisten durch die *Einführung säkularer Methoden in die Theologie*. Ich nenne die Aufnahme der historisch-kritischen Methodik in die Exegese, die Aufnahme die *Humanwissenschaften* in der Praktischen Theologie, wobei man sich *weder* im einen *noch* im anderen Fall *kritische Rechenschaft* gab darüber, was solche Importe theologisch bedeuteten. *Damit nimmt die Theologie teil an der Grundlagenkrise der Wissenschaft*, was sich darin ausdrückt, daß ihre Sprachlosigkeit proportional mit ihrer Wortgewandtheit wächst. (Rudolf Bohren: Vom Heiligen Geist, München 1981, S. 12)

# Die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift

## *Persönliche Vorbemerkung*

Zunächst möchte ich etwas über meinen eigenen Zugang zum Thema sagen. In meinem Elternhaus hat das Wort Gottes keine Rolle gespielt. Als Oberschüler und als Student bewegte mich die Frage nach dem Sinn des Lebens, nach einer Hoffnung, die auch die Frage nach dem Tod nicht ausklammert. In diesem Zusammenhang haben mich besonders Texte von Dostojewski angesprochen (z.B. "Das Todesurteil"). Durch einen Freund, der Christ war, kam ich mit zentralen Aussagen der Bibel in Berührung, u.a. auch mit dem Wort "Jesus hat den Tod besiegt". Diese Behauptung hat mich von da an sehr beschäftigt. In München habe ich bei Hermann Bengtson im Fach Alte Geschichte promoviert. In der Zeit meines Studiums bin ich Christ geworden.

Nach meinem Studium wurde ich Reisesekretär der SMD. Zu meinen Aufgaben im Reisedienst gehörten auch Vorträge bei Hochschulabenden. Mit einem dieser Vorträge hat es eine besondere Bewandnis. Nach einer späten Heirat habe ich im Jahr 1979 meine Familie (Frau und Kind) durch einen Verkehrsunfall verloren. Studenten aus Konstanz luden mich ein zum Thema "Der Grund unserer Hoffnung - ein Historiker zur Auferstehung Jesu Christi". Der Vortrag sollte am ersten Todestag meiner Familie stattfinden. So waren beides - Thema und Termin - für mich von besonderer Bedeutung.

Bei der Vorbereitung ergab sich für mich, daß nicht nur das Thema wichtig bzw. die Frage der Historizität für Christen sogar entscheidend (vgl. 1. Kor. 15,14.17) ist, sondern daß auch mit historischen Methoden Aussagen gemacht werden können, weil Jesus von Nazareth lokalisierbar und datierbar ist. Die im Neuen Testament berichteten Ereignisse sind im Verhältnis zu anderen antiken Ereignissen sehr gut bezeugt.<sup>1</sup> Der zeitliche Abstand der Textzeugen zu den Ereignissen ist sehr gering. Die Indizien der Auferstehung (leeres Grab, umwälzende Veränderungen im Leben der Jünger, Begegnungen mit dem Auferstandenen) sind gut bezeugt. Im Unterschied zu anderen antiken Ereignissen allerdings hat dieses Ereignis Auswirkungen auf mein Leben. Nur distanzierte Prüfung wäre hier zu wenig und auch sachlich unangemessen.

Im Laufe der Jahre habe ich an vielen Plenumsdiskussionen und Gesprächen im Anschluß an Hörsaalvorträge teilgenommen. Dabei ergaben sich auch immer wieder Gespräche mit Theologiestudenten. Im folgenden möchte ich typische Argumente von Theologiestudenten aufgreifen und mich so meinem Thema nähern. Ich möchte diese Argumente in insgesamt sieben Fragen bzw. Aussagen aufnehmen.

<sup>1</sup> H. Staudinger, Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien, Wuppertal 1988<sup>5</sup>.

## *1. Frage: Was hat die Wissenschaft mit der Wirklichkeit zu tun?*

Der Ausdruck "Wissenschaft" hat bei vielen Zeitgenossen an magischem Klang verloren. Man weiß heute mehr als früher auch über die Gefahren von Wissenschaft und Technik Bescheid. Trotzdem hat gerade bei Geisteswissenschaftlern die Aussage von objektiver Wissenschaft als Gegensatz zu reinen Glaubensaussagen noch einen guten Klang. Bei "objektiver Wissenschaft" denkt man in erster Linie an die Naturwissenschaft. Es ist wenig bewußt, wie eingegrenzt wissenschaftliche Erkenntnis ist - nicht nur in den Geisteswissenschaften.

Hans Peter Dürr, Direktor am Werner-Heisenberg-Institut für Physik der Max-Planck-Gesellschaft in München, hielt 1983 einen Vortrag zum Thema "Was hat die Wissenschaft mit der Wirklichkeit zu tun?". Die Fragestellung mag überraschen. Geht es in der Wissenschaft nicht gerade um die Beschreibung und Erfassung der Wirklichkeit? Aber so einfach ist das nicht.

Zur Beantwortung seiner Frage erzählt Dürr die Parabel vom Netz des Physikers.<sup>2</sup> Ein Ichthyologe fängt Fische. Ein Beobachter, Dürr nennt ihn einen Metaphysiker, fragt ihn nach seiner Tätigkeit und auch danach, welche Aussagen er über Fische machen kann. Der Ichthyologe sagt: "Alle Fische haben Kiemen; alle Fische sind mindestens fünf Zentimeter lang." Daraufhin sieht sich der Metaphysiker das Netz an: Es hat fünf Zentimeter große Löcher. Deshalb wendet er ein: "Es gibt Fische, die kleiner sind als fünf Zentimeter, aber du kannst sie nicht fangen, da dein Netz eine Maschenweite von fünf Zentimetern hat." Der Ichthyologe ist nicht beeindruckt und antwortet: "Was ich nicht fangen kann, ist kein Fisch." Er hat Fische definiert als Wesen mit Kiemen, die er mit seinem Netz fangen kann. Die Schlußfolgerung, die Dürr aus der Parabel zieht, lautet: "Die Parabel läßt sich als Gleichnis für die Naturwissenschaft verwenden. Bei Anwendung dieses Gleichnisses auf die Naturwissenschaft entspricht dem Netz des Ichthyologen das gedankliche und methodische Rüstzeug und die Sinneswerkzeuge des Naturwissenschaftlers, die er benutzt, um seinen Fang zu machen, d.h. naturwissenschaftliches Wissen zu sammeln, dem Auswerfen und Einziehen des Netzes die naturwissenschaftliche Beobachtung.

"Wir sehen sofort, daß dem Streit zwischen dem Ichthyologen und dem Metaphysiker kein eigentlicher Widerspruch zugrunde liegt, sondern dieser nur durch die verschiedenen Betrachtungsweisen der Kontrahenten verursacht wird. Der Metaphysiker geht von der Vorstellung aus, daß es im Meer eine objektive Fischwelt gibt, zu denen auch sehr kleine Fische gehören können. Vielleicht gibt es für ihn dafür auch gewisse Hinweise, wenn er etwa vom Ufer aus ins Wasser schaut. Aber er hat Schwierigkeiten, deren 'Objektivität' im Sinne des Ichthyologen zu beweisen, denn im Sprachgebrauch des Ichthyologen ist ein Objekt etwas, was er mit dem Netz fangen kann. Der Metaphysiker empfindet diese Bedingung der Fangbarkeit als unzulässige subjektive Ein-

2 H.P. Dürr, Das Netz des Physikers, München 1988, S. 26ff.

schränkung der für ihn objektiven Wirklichkeit und bestreitet dem Ichthyologen deshalb die Relevanz seiner Aussage." "Die Naturwissenschaft handelt nicht von der eigentlichen Wirklichkeit, der ursprünglichen Welterfahrung oder allgemeiner: was dahinter steht!, sondern nur von einer bestimmten Projektion dieser Wirklichkeit, nämlich von dem Aspekt, den man, nach Maßgabe detaillierter Anleitungen in Experimentalhandbüchern, durch 'gute' Beobachtungen herausfiltern kann. Dieser Aspekt der Wirklichkeit kann dann auch von jedermann, der sich an die gleichen Vorschriften hält, nachgeprüft werden. Entsprechend seinem Projektionscharakter ist das auf diese Weise ermittelte naturwissenschaftliche Wissen im allgemeinen ein eingeschränktes Wissen von der metaphysisch vorgestellten eigentlichen Wirklichkeit."

Auf der anderen Seite gilt: "Viele für uns wichtige Erfahrungen, z.B. auf religiösem oder künstlerischem Gebiet, erfüllen nicht die Auswahlkriterien einer wissenschaftlichen Betrachtung. Sie können deshalb weder mit der Naturwissenschaft konfrontiert werden noch mit dieser in Widerspruch geraten - sie beziehen sich, in unserer Parabel, auf Fische, die man nicht fangen kann."

Das heißt: Es gibt bestimmte Fragen und daraus ergeben sich bestimmte Antworten. Naturwissenschaftliche Fragestellungen berühren z.B. überhaupt nicht so wichtige Fragen wie "soll man?"; "darf man?". Im Falle des Baus eines Atomreaktors kann die Naturwissenschaft sagen, wie er gebaut wird, aber nicht, ob man ihn bauen sollte, ob es sinnvoll ist wegen des Bedarfs und ob es vertretbar ist wegen des Risikos.

Das Bild vom Netz des Physikers ist selbstverständlich auf alle Wissenschaften übertragbar. H. Marrou gebraucht in seinem Standardbuch über historische Erkenntnis genau das gleiche Bild.<sup>3</sup> Auch er spricht von einem Netz, in dem manche Dinge eingefangen werden können, andere eben nicht. Ähnlich äußert sich auch der Historiker E. Carr: Unsere Fragestellung beeinflusst die Antwort.<sup>4</sup> Wissenschaftliche Antworten sind abhängig von der Fragestellung bzw. von den Vorentscheidungen, die zu einer Fragestellung geführt haben. Ohne solche Vorentscheidungen geht es in der Wissenschaft nicht. Es gibt hierbei keine voraussetzungslose Objektivität.<sup>5</sup>

Die Frage für Historiker und Theologen muß also lauten: Was hat die historische bzw. die theologische Wissenschaft mit der Wirklichkeit zu tun? Inwieweit helfen ihre Methoden, die Wirklichkeit über den Gegenstand ihrer Untersuchung zu erfassen oder ihm zumindest sehr nahe zu kommen? Welches "Netz" ist angemessen und wo sind die Grenzen dieses "Netzes"?

3 H. Marrou, Über die historische Erkenntnis, Freiburg 1973, S. 73.

4 E. Carr, Was ist Geschichte?, Stuttgart 1963, S. 23.

5 W. Mommsen, Der perspektivische Charakter historischer Aussagen und das Problem von Parteilichkeit und Objektivität historischer Erkenntnis, in: R. Kosellek (Hrg.), Objektivität und Parteilichkeit, München 1977, S. 451ff.

## 2. Frage: Wie kritisch muß die historische Methode sein?

Der Ausdruck historisch-kritisch ist ein Fachausdruck innerhalb der Theologie. Er ist kein Fachausdruck der Historiker. Er erweckt den Anschein, als würden Historiker so kritisch arbeiten, das aber ist nicht der Fall. Der Tübinger Theologe Hengel bemerkt hierzu richtig: "An sich würde der Ausdruck 'historische Methode' genügen, der Begriff 'historisch-kritisch' findet sich vor allem im theologischen Sprachgebrauch und hat einen apologetischen Unterton." "Die Redeweise von *der* 'historisch-kritischen Methode' ist fragwürdig. In Wirklichkeit gibt es eine Vielfalt von historischen Methoden. Dieser Methodenvielfalt entspricht die Vielschichtigkeit der historischen Forschung und ihrer Ergebnisse."<sup>6</sup>

Bei Hengel findet sich auch eine gute Kritik des Analogiearguments von Troeltsch. Im Gegensatz zu theologischen Büchern über historische Methode findet man den Namen Troeltsch im Bereich der Historiker zu diesen Fragen nicht. Troeltsch war ja auch kein Historiker, sondern ein Theologe, der zu den Philosophen überwechselte. Die zutreffende Kritik von Hengel an Troeltsch lautet: "Grundaxiom" *der* "historisch-kritischen Methode" ist das Postulat der für den Menschen durchschaubaren und verfügbaren "einen Wirklichkeit", da es sich in der Historie als "die prinzipielle Gleichartigkeit alles historischen Geschehens" (Troeltsch) darstellt. Die Allmacht der "Analogie" als der "Schlüssel zur Kritik" (Troeltsch) entscheidet allein über Tatsachenfeststellung und kausale Verknüpfung. Damit wird die - zudem noch eingeschränkte - gegenwärtige Wirklichkeitserfahrung zum entscheidenden Kriterium dafür gemacht, was in der Vergangenheit geschehen sein kann und was nicht. Gerade im Bereich "biblischer Geschichte" stoßen wir immer wieder auf die Frage der Möglichkeit "analogielosen Geschehens". Die dogmatisch fixierte 'historisch-kritische Methode' muß diese Möglichkeit von vornherein ausschließen.

So ist es auch kein Zufall, daß im Historischen Wörterbuch der Philosophie - das inzwischen beim Buchstaben Q angekommen ist - im Artikel "Historische Methode" das Wort "historisch-kritisch" nicht vorkommt.<sup>7</sup> Auch J. Meran kommt bei seiner Aufzählung historischer Methoden ohne den Begriff "historisch-kritisch" aus.<sup>8</sup>

Historisch-kritisch ist ein theologischer Fachbegriff in der Theologie, nicht aber in der Geschichtsforschung. Die Verwendung dieses Begriffes ist selbstverständlich legitim. Unglücklicherweise suggeriert er aber den Gedanken, so würden Historiker arbeiten. Das aber ist nicht der Fall.<sup>9</sup>

6 M. Hengel, Zur urchristlichen Geschichtsschreibung, Stuttgart 1979, S. 47ff. und S. 107f.

7 J. Rüsen, W. Schulze, Art. Historische Methode, in: J. Ritter (Hrg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Darmstadt 1980, Sp. 1345ff.

8 J. Meran, Historische Methode oder Methoden in der Historie, in: C. Meier (Hrg.), Historische Methode, München 1988, S. 114ff.

9 J. Hollenbach (Hrs.), Moderne Exegese und historische Wissenschaft, Trier 1972, S. 152.

Das Entscheidende an der historischen Methode ist nicht so sehr Kritik, sondern - wie Marrou es ausdrückt - Sympathie und Freundschaft:<sup>10</sup> "Der Historiker ist ein Mensch, der aus sich herauszutreten vermag, um zur Begegnung mit dem anderen zu gelangen. Man kann dieser Tugend einen Namen geben: Sie heißt Sympathie."

"Bei diesem Wort sehe ich unsere alten positivistischen Lehrer sich im Grabe herumdrehen: Welche Umwälzung der Perspektive! Liest man ihre Handbücher, so hat man den Eindruck, daß für sie ganz im Gegenteil der kritische Geist die erste Tugend des Historikers zu sein hatte: Jedes Dokument, jeder Zeuge muß zunächst heftig beargwöhnt werden; das methodische Mißtrauen ist die Form, die das cartesianische Prinzip des methodischen Zweifels als des Ausgangspunktes einer jeden Wissenschaft bei seiner Anwendung auf die Geschichte annimmt; gegenüber jedem Dokument hat man sich systematisch zu fragen: Hat sich der Zeuge getäuscht? Hat er uns täuschen wollen?"

"Ganz anders wird das Bild aussehen, das wir uns vom Historiker zu machen haben: Nein, er darf gegenüber den Zeugen der Vergangenheit nicht jene verdrießliche, kleinliche und mürrische Haltung annehmen wie ein schlechter Polizist, dem jede vorgeladene Person a priori bis zum Beweis des Gegenteils als verdächtig und schuldig gilt; eine solche Überspitzung des kritischen Geistes wäre für den Historiker alles andere als eine Qualität, vielmehr ein grundlegendes Laster, das ihn praktisch unfähig machte, die wirkliche Bedeutung der zu untersuchenden Dokumente, ihre Tragweite und ihren Wert zu erkennen; eine solche Haltung ist in der Geschichte ebenso gefährlich, wie im täglichen Leben die Furcht, getäuscht zu werden, jene Einstellung, die Stendhal seinen Gestalten gern beilegt ("... ich nehme stets an, daß die Person, die zu mir spricht, mich täuschen will..."). ... Der Ausdruck Sympathie ist hier sogar unzureichend: Zwischen dem Historiker und seinem Gegenstand muß sich eine Freundschaft knüpfen, wenn der Historiker verstehen will, denn nach der schönen Formulierung des hl. Augustin 'kann man niemanden wirklich kennen außer durch Freundschaft'."

Marrou ist kein Einzelfall. Zitate ähnlicher Art, daß es für den Historiker im wesentlichen nicht auf Kritik, sondern auf Sympathie und Freundschaft gegenüber den Texten ankommt, finden wir auch bei anderen. Kluxen kann sogar schreiben, daß der wahre Historiker seiner Wissenschaft nicht skeptisch gegenübersteht.<sup>11</sup> Oder noch einmal Marrou (S. 168): Er empfiehlt denjenigen, die mehr fordern als historische Dokumente zu verstehen und zu sehen, was man über ihr wirkliches Wesen wissen kann und was man "vernünftigerweise" daraus entnehmen kann, "von der Geschichte abzulassen und sich auf die Mathematik zu beschränken; denn dies ist das einzige Gebiet, wo der geometrische Geist ein legitimes Betätigungsfeld und volle Befriedigung finden kann".

10 H. Marrou, S. 115f, vgl. S. 166ff.

11 K. Kluxen, Vorlesungen zur Geschichtstheorie I, Paderborn 1974, S. 27.

Den zweiten Punkt möchte ich abschließen mit dem Vorschlag, daß Studenten der Theologie an althistorischen Proseminaren - mit einem unverfänglichen Thema - teilnehmen, um zu erleben, wie Historiker mit Texten umgehen. Das würde sich ganz sicher lohnen.

### *3. Frage: Wollen die Evangelien bzw. will die Apostelgeschichte überhaupt historisch ernst genommen werden?*

Wolfgang Schadewaldt war einer der bedeutendsten Homer-Forscher dieses Jahrhunderts. Er erhielt sogar - obwohl er in keinen politischen Skandal verwickelt war - einen Nachruf im "Spiegel". Nach einem gemeinsamen Seminar in Tübingen mit Ernst Käsemann über den Umgang mit antiken Texten hat er einen Vortrag verfaßt mit dem Titel: "Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition". Daraus möchte ich einige Zitate bringen zur Frage: Inwieweit wollten die Texte des NT überhaupt historisch verstanden werden?<sup>12</sup>

"Wie man jedoch behaupten kann, daß diejenigen, aus denen die drei synoptischen Evangelien hervorgegangen sind, kein Interesse gehabt hätten am Konkreten, Realen, Historischen an und um Jesus, ist mir vollkommen unerfindlich. Sehen Sie sich andere Offenbarungsbücher an, von denen es im weiten Bereich der Religionsgeschichte nicht wenige gibt. Die Evangelien sind vollständig einzigartig, soweit ich alles dies kenne - wodurch? Dadurch, daß sie diese unerhörte konkrete Weltfülle uns vor Augen führen, daß da nicht von Wundermännern geredet wird, von wundersamen Geschichten und ähnlichem. Natürlich gibt es das in den Evangelien auch; das gehört gerade zu ihrer Weltfülle. Jesus hat Wundertaten getan, aber eben nicht so wie andere Wundermänner." "Ich sagte schon am Anfang, daß ich diese Art von Hyperkritik kenne, aus der Homerforschung etwa, aber ich kenne sie auch aus den verschiedensten Bereichen der Klassischen Philologie, bei Platon immer wieder seit dem 19. Jahrhundert, wie sie u.a. die Briefe, vor allem den 7. Brief, für unecht erklärt hat. Man macht es auch heute gelegentlich wieder, aber mit wenig Erfolg. Bei Aischylos wurde und wird noch Prometheus für unecht erklärt. Herodot galt als ein lebenswürdiger Schwätzer und Lügner; heute dagegen sieht man in ihm einen wirklichen Historiker."

Ähnliche Gedanken finden sich in einem Aufsatz des englischen Literaturwissenschaftlers C.S. Lewis mit dem schönen Titel: "Was der Laie blökt".<sup>13</sup> Bemerkenswert ist auch, daß W. Schadewaldt, C.S. Lewis und H. Marrou von der kurzzeitigen Hyperkritik des 19. Jahrhunderts in Philologie, Literatur und Geschichtswissenschaft schreiben als einer Phase, die nun hinter ihnen liegt.

Das letzte Zitat von Wolfgang Schadewaldt zu diesem Thema: "Mir liegt als Philologen, als einem, der sich eine gewisse Kenntnis von 'Literatur'

12 W. Schadewaldt, Die Zuverlässigkeit der synoptischen Tradition, Theologische Beiträge 5, 1982, S. 201ff; auch als Sonderdruck erschienen: IBW, Paderborn.

13 C.S. Lewis, Was der Laie blökt, Einsiedeln 1977, S. 11ff.

angeeignet hat, hier vor allem daran, festzuhalten, daß, wenn wir die synoptischen Evangelien lesen, wir gar nicht anders können als gefangen zu werden von der hier vor uns stehenden Weltfülle. Die damalige Zeit steht vor uns, ebenso die Natur, die Landschaft Palästinas, das galiläische Meer, die Orte an der Küste bis jenseits des Jordans, auch Nazareth mit seiner steilen Felswand. Wir sehen vor uns, wenn wir es nur einfach genug lesen, wie Jesus dahin und dorthin wandert - eine Situation, die man mißverstehen, wenn man das häufig wiederkehrende 'auf dem Wege' nur als literarische Floskel faßt, wo doch gerade dieses das Leben von Jesus ausmacht; seine Wege durch Galiläa und darüber hinaus von Jericho hinauf nach Jerusalem. Ich kenne im Bereich der Geschichtsschreibung, der Biographien und der Dichtung kaum etwas, wo in einem derart kleinen Bereich eine so gewaltige Weltfülle vor mich hintritt. Was sind das alles für Landschaften, was sind das für Gestalten, besonders in den Gleichnissen, aber auch sonst, was sind das für Situationen, wie ist die ganze Welt in diesen wenigen Blättern da! Man spricht von solcher Weltfülle bei Homer als Dichter, mit Recht, und zwar beruht seine Weltfülle auf der Wirklichkeit. Keine Rede davon, daß er sich das nur ausgedacht hat! Man kann eine solche Weltfülle etwa auch bei Platon beobachten, obgleich er Philosoph ist, aber sie ist auch da in seinen Dialogen."

Schadewaldt bemerkt in dem gleichen Referat, daß für ihn die Texte des Neuen Testaments historisch authentisch sind. Er spricht von dem "Aroma der Wahrheit". Nun ist das zweifellos wissenschaftlich kein guter Ausdruck, was ist schon das "Aroma der Wahrheit"? Gewicht gewinnt das Argument nur durch die Person, die es ausspricht. Aber bei Schadewaldt haben wir es mit einem anerkannten Sachkenner zu tun, mit jemandem, der sich hauptsächlich mit solchen Texten aus dieser Zeit beschäftigt hat und von daher unterscheiden kann, welche Texte das "Aroma der Wahrheit" haben und welche nicht.

Zum Urteil über antike, wie auch über neuzeitliche Texte ist ganz wesentlich das Selbstverständnis dieser Texte zu berücksichtigen. Lukas, der Autor des Lukas-Evangeliums und der Apostelgeschichte, schreibt zu Beginn des Evangeliums über seine Arbeitsweise: "Schon viele haben es unternommen, von den Ereignissen Bericht zu geben, die unter uns geschehen sind, wie es uns die überliefert haben, die es von Anfang an selbst gesehen haben und Diener des Wortes gewesen sind. Daher habe auch ich's für gut gehalten, nachdem ich allem von Anfang an sorgfältig nachgeforscht habe, es für dich, hochgeehrter Theophilus, in guter Ordnung aufzuschreiben. So kannst du den sicheren Grund der Lehre, in der du unterrichtet worden bist, erkennen." (Luk. 1,1-4)

Die Aussage des Lukas lautet also: Ich schreibe eine solche Geschichte nicht als erster; es gibt Vorlagen; Augenzeugen leben noch; ich bin allem sorgfältig nachgegangen und schreibe es der Reihe nach (das kann thematisch oder chronologisch gemeint sein) auf. Auch der Grund dieser Zielsetzung des Berichtes wird genannt, "damit du die Zuverlässigkeit der Lehren erkennst, in denen du unterwiesen worden bist". Lukas erhebt zweifellos den Anspruch,

als Historiker ernst genommen werden zu wollen. Man kann nicht sagen, es lag ihm nichts an der Historizität seiner Darstellung.

Das erkennt man auch, wenn man Lukas 3,1 liest: "Im fünfzehnten Jahr der Herrschaft des Kaisers Tiberius, als Pontius Pilatus Statthalter in Judäa war und Herodes Landesfürst von Galiläa und sein Bruder Philippus Landesfürst von Ituräa und der Landschaft Trachonitis und Lysanias Landesfürst von Abilene und als Hannas und Kajaphas Hohepriester waren." Das war die antike Art zu datieren. Lukas will damit sagen: Was ich hier schreibe, geschah nicht irgendwann und irgendwo, sondern im 15. Jahr des Kaisers Tiberius . . . Es lag Lukas an datierbarer Genauigkeit. Der Hinweis auf Pontius Pilatus im Glaubensbekenntnis will ja auch gerade dies sagen: Es hat sich in Raum und Zeit abgespielt. Gott handelte in Jesus Christus datierbar und lokalisierbar.

Zur Historizität der Apostelgeschichte findet man grundlegende Bemerkungen mit vielen Belegen bei C. Hemer, "The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History", Tübingen 1989, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 49, z.B. über die Frage des Verhältnisses antiker Historiker zur Wahrheit oder über die Frage: Sind die Reden antiker Historiker grundsätzlich erfunden?<sup>14</sup>

Die Schriften des Neuen Testamentes sind keine Tendenzliteratur. Wenn man wissen will, was Propagandaschriftstellerei ist, muß man eher bei Tacitus nachlesen. Er behauptet zwar, er würde "sine ira et studio" schreiben, aber seine Tendenzen sind einseitig (gegen Tiberius, für den römischen Senat). Wenn man hingegen das Neue Testament liest, ist man überrascht, in welcher Weise die Jünger geschildert werden mit ihren Schwächen und ihren Streitereien untereinander, obwohl sie doch zum Zeitpunkt der Abfassung der Evangelien wichtige Funktionen in der Gemeinde innehatten.

Man soll übrigens auch die Leute der Antike nicht für leichtgläubiger halten, als wir gehalten werden wollen. Sie wußten auch, welche Dinge schwer und welche leicht zu glauben waren ("Wir sind nicht klugen Fabeln gefolgt", 2. Petr. 1,16). Zur Frage der Auferstehung Jesu Christi gibt es ein gutes Beispiel am Ende von Kapitel 17 in der Apostelgeschichte. Paulus spricht in Athen über die Auferstehung Jesu Christi. Am Ende gibt es drei Gruppen von Hörern: Die Spötter, die sich das überhaupt nicht vorstellen konnten, die Vertager, die meinten, Argumente muß man prüfen, und die, die zum Glauben kamen. Ich denke, bis zum heutigen Tage hat sich daran nichts geändert. Es wird immer, wenn über die Auferstehung Jesu Christi von den Toten gesprochen wird, diese drei Gruppen geben, die Spötter, die Vertager und die, die zum Glauben kommen.

Häufig wird eingewandt, daß die Autoren des Neuen Testamentes interesegeleitet waren. Dabei wird unterstellt: Wer ein Interesse hat, nimmt es mit der Wahrheit nicht so genau, zumindest sieht er die Dinge durch eine gefärbte Brille. Und auch wenn man keine böse Absicht unterstellt, ist der Blick dadurch getrübt.

14 C. Hemer, S. 63ff.

Zu diesem Einwand ist zu sagen, daß Wahrheit und Interesse sich nicht ausschließen müssen. Es ist ja sogar so, daß jeder, der redet oder schreibt, dies aufgrund eines Interesses tut. Wir können gar nicht anders als nach Interessen auszuwählen. Wenn z.B. zwei Autoren der Antike ein Geschichtsbuch schreiben, warum Rom so groß geworden ist, werden die meisten Beispiele, die sie bringen, übereinstimmen. Aber der eine wird bestimmte Geschichten überliefern, die wir beim anderen nicht finden. Das heißt nicht, daß der eine oder der andere Geschichten unterschlagen oder erfunden hat. Das heißt nur, daß ein gewisses subjektives Element eine Rolle spielt, was man für wesentlich gehalten hat aufgrund des Interesses, die Geschichte Roms zu schreiben und zu überliefern.

Die Forderung, nicht interessegeleitet zu berichten, ist eine Erfindung der Neuzeit, die es nötig hat, ihre Interessen zu verschleiern (Hengel).

Ein weiterer Vorwurf im Zusammenhang mit der Frage der historischen Erkenntnis besteht darin, daß gesagt wird, diese oder jene Sache steht nur im Matthäus-Evangelium. Es gibt aber auch in der alten Geschichte Ereignisse, von denen unsere Geschichtsbücher berichten, obwohl sie nur einmal überliefert sind, und die trotzdem keiner in Frage stellt. Darüber hinaus ist es keine Argumentationsweise, historische Wahrheit zu einer Quantitätenfrage zu machen. Es ist eine merkwürdige Logik zu sagen: Das ist dreimal überliefert, also hat es stattgefunden und jenes ist nur einmal überliefert, also hat es nicht stattgefunden. Die Frage der historischen Wirklichkeit ist keine Quantitätenfrage.

#### *4. Frage: Wer hat wofür die Beweislast?*

Historiker arbeiten methodisch ähnlich wie Juristen, und da spielt die Frage der Beweislast durchaus eine Rolle. Eine Vorentscheidung ist allerdings, ob der Angeklagte schuldig ist, bis er das Gegenteil bewiesen hat oder ob er unschuldig ist, bis man ihm das Gegenteil bewiesen hat. Das ist keine unerhebliche Frage, falls man einmal vor Gericht stehen sollte. Wer hat wofür die Beweislast? Eine Diskussion, die man oft erleben kann, beginnt mit den Worten: Könnte es nicht sein, daß . . . ? Könnte es nicht sein, daß das Markus-Evangelium gar nicht von Markus geschrieben ist? Oder: Könnte es nicht sein, daß das Johannes-Evangelium nicht von Johannes stammt? Oder: Könnte es nicht sein, daß die Auferstehung nicht so war, wie es im Neuen Testament beschrieben ist? Auf diese Fragen, die mit "Könnte es nicht sein, daß" anfangen, kann man eigentlich immer nur antworten, selbstverständlich könnte das so sein, weil diese Art konjunktivischer Fragen über die Vergangenheit überhaupt nicht anders zu lösen sind. Man muß sich jetzt nur fragen, wer hat wofür die Beweislast? Daß alles anders gewesen sein könnte, gilt ja auch in unserem eigenen Leben. Wenn wir unser Leben erzählen, und einer zurückfragt, könnte es nicht auch anders gewesen sein, dann muß man sagen, es hätte so oder auch anders gewesen sein können, aber es war nicht so. Wir wissen

aus unserem eigenen Leben, daß nicht immer das logisch Überzeugendere in unserem Leben stattgefunden hat. In ihren Aufsätzen weisen übrigens sowohl C.S. Lewis als auch W. Schadewaldt darauf hin, daß es eine nützliche Übung ist, sein eigenes Leben zu bedenken und sich zu fragen, wenn ich das, was ich erlebt habe, jemandem erzähle, und er es nicht glauben will, könnte es nicht sein, daß er sagt, du hast ein bestimmtes Interesse, daß du das so erzählst, obwohl es in Wirklichkeit ganz anders war?

Wenn die Alte Kirche der Meinung war, daß das Johannes-Evangelium von dem Jünger Johannes und das Markus-Evangelium von Markus stammt, der auch sonst im Neuen Testament vorkommt, woher nehmen wir dann das Recht, nach 2000 Jahren zu sagen, wir wissen es besser? Wer hat wofür die Beweislast? J.A. Robinson hat ja in seinem Buch über das Johannes-Evangelium versucht, wieder eine Darstellung zu geben, nach der das Johannes-Evangelium wirklich von dem Jünger Johannes-Zebedäus ist.<sup>15</sup> Die Frage nach dem Konjunktiv erinnert an den Scherz, den es vor einiger Zeit gab: Wußten Sie schon, daß die Werke von Shakespeare gar nicht von Shakespeare sind, sondern von einem Mann gleichen Namens? Es ist historisch kein Problem, darzustellen, daß Descartes, Sokrates oder andere nie gelebt haben.<sup>16</sup> Es ist einfach nur eine Frage, mit welcher Spekulationskraft und Hypothesenfähigkeit man sich mit bestimmten Überlieferungen auseinandersetzen will.

In diesem Zusammenhang wird auch oft behauptet, daß es nicht möglich ist, eine wirkliche Biographie über Jesus zu schreiben. Das stimmt. Das ist aber auch über andere Leute in der Antike und in der Neuzeit nicht möglich. Ein sehr interessantes Beispiel zu diesem Thema findet man bei dem englischen Historiker Carr.<sup>17</sup> Er war sowohl Minister als auch Professor für Neue Geschichte und kennt also seine Geschichtsschreibung von beiden Seiten. Er hat sich sehr mit der Biographie Stresemanns, dem Umgang mit dessen Tagebüchern und den Schlußfolgerungen, die daraus gezogen wurden, auseinandergesetzt. Bei seinen Überlegungen kommt Carr zu der Behauptung: Historisches Faktum ist das, was die Historiker dafür halten und nichts anderes.<sup>18</sup>

Leider beschäftigen sich Althistoriker nur sehr selten mit neutestamentlichen Texten. Eines der wenigen Beispiele, wo ein Historiker versucht hat, positiv anhand der Quellen zu recherchieren, wie etwas gewesen sein könnte, ist das Buch von H.U. Instinsky über die Geburt Jesu.<sup>19</sup> Er geht von der Hypothese aus, daß es so, wie es im Neuen Testament steht, auch wirklich geschehen ist, und versucht, den Kindermord, die Sternenkonstellation und den Bericht über den Zensus zusammenzubringen. Dabei kommt er auf das Jahr 7 oder 6 v. Chr. als das Datum für die Geburt Jesu.

15 J.A. Robinson, *The Priority of John*, London 1985.

16 H. Marrou, S. 62.

17 E. Carr, S. 16ff.

18 E. Carr, S. 12ff.

19 H.U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi - eine geschichtswissenschaftliche Studie*, München 1957.

## 5. Frage: Kann die Wissenschaft Aussagen über Wunder machen?

"Die historische Wissenschaft arbeitet mit einem methodischen Atheismus, d.h., man geht davon aus, daß es keinen Gott gibt und ist deshalb gezwungen, alles, was passiert, immanent zu erklären" K. Kluxen.<sup>20</sup> Man erklärt also alles ohne Gott. Sonst würde es zu unglaublichen Auseinandersetzungen kommen. Andere Möglichkeiten, als mit methodischem Atheismus Geschichtsforschung zu betreiben, gibt es in einer pluralistischen Gesellschaft nicht. Es ist also eine Vorentscheidung gefallen - und zwar die Vorentscheidung des methodischen Atheismus, weil man in der Wissenschaft als Christ und als Nichtchrist nebeneinander arbeitet. Man muß sich aber darüber im klaren sein, daß dies eine methodische Vorentscheidung ist. Man darf nicht aus dem methodischen Atheismus einen prinzipiellen Atheismus machen, indem man sagt: "Weil ich alles ohne Gott erklären kann, gibt es keinen Gott und keine Transzendenz." Das wäre eine Grenzüberschreitung. Es muß klar sein, daß hier die Wissenschaft wieder mit einem Netz arbeitet. Und zwar mit dem Netz der Vorentscheidung, wir erklären alles ohne Gott. Dieses Denkmodell haben wir inzwischen so trainiert, daß schon vor über 100 Jahren Dostojewski geschrieben hat, falls es Wunder gäbe, würden die Leute eher an eine Sinnestäuschung glauben als an ein Wunder.<sup>21</sup>

Historisch besser argumentiert der Tübinger Theologe Otto Michel. Er sieht das Entscheidende bei einem Wunder nicht darin, ob man es denken kann, sondern ob es stattgefunden hat.<sup>22</sup> Das ist doch tatsächlich die entscheidende Frage. Ein Physiker wurde einmal in einer Diskussion gefragt, was er als Physiker zum Thema Wunder aussagen könne. Er antwortete, daß er zum Thema Wunder überhaupt nichts zu sagen hätte, weil das Wunder, so wie es definiert ist, eine einmalige Handlung in der Geschichte, eine Singularität darstellt, besonders wenn wir das christliche Wunder nehmen, nämlich daß Gott Mensch wurde. Was soll ein Naturwissenschaftler dazu sagen? Er kann sagen, daß es sehr unwahrscheinlich ist, aber das drückt schon der Begriff "Wunder" aus. Von daher ist schon von vornherein mit einer gewissen Unwahrscheinlichkeit zu rechnen. Wir können selbstverständlich alles ohne Gott erklären, aber wenn man sich Gott als redefähig und als handlungsfähig vorstellen kann, dann gibt es zumindest keine Sicherheit gegen Wunder.<sup>23</sup> Wer sagt, es gibt keine Wunder, der muß diesen Glaubenssatz begründen. Es ist nicht denknötig, daß es Wunder gibt, aber es ist denkmöglich.

20 K. Kluxen, S. 30.

21 F. Dostojewski, Die Brüder Karamasow, Darmstadt 1960, S. 42.

22 O. Michel, Das biblische Wunder, in: Aufsehen auf Jesus, Metzingen 1988, S. 89ff.

23 J. Pieper, Über den Glauben, München 1962, S. 76; Pieper zitiert hier C.S. Lewis, Wunder, Köln 1952, S. 107.

## Zwei Schlußworte.

### *Erstens: Der Satz von der Erhaltung der Naivität.*

In den fünf Punkten vorher haben wir uns mit einigen sehr skeptischen Fragen beschäftigt, und das ist auch statthaft. Aber jeder Mensch hat einen gewissen Naivitätspegel. Der Gießener Philosoph O. Marquard drückt das so aus: "Es gibt den Satz von der Erhaltung der Naivität."<sup>24</sup> Naiv, das klingt so negativ, positiv aber ist gemeint, daß jeder Mensch etwas hat, woran er glauben muß. Wir sind Glaubende und Vertrauende. Ohne Glauben und Vertrauen können wir gar nicht leben. Wir haben alle Menschen gehabt, denen wir geglaubt haben. Wir haben auch negative Erfahrungen gemacht, und so hat sich unser Bild von der Wirklichkeit entwickelt. Mit totaler Skepsis können wir nicht leben. Es fragt sich nur, wo wir wie skeptisch sein wollen. Wir leben nämlich in einer Glaubens- und Vertrauensstruktur. Das heißt auf unser Thema angewandt: Wenn wir skeptisch gegenüber den Texten des Neuen Testaments sind, dann haben wir unsere Naivität woanders. Dann glauben wir z.B. an die Wissenschaft, daß sie vertrauenswürdig ist. Oder wir glauben an unser eigenes Denken oder an die Aufklärung. Wir kommen nicht umhin, naiv zu sein. Wir müssen uns überlegen, von welchen Vorstellungen her wollen wir ausgehen, weil sie unserem Gegenstand (das ist natürlich beim Thema Gott etwas merkwürdig, weil Gott uns geschaffen hat und uns - auch unsere Fähigkeit zum Denken -, besser kennt als wir uns selber kennen) angemessen sind. Was ist also der theologischen Wissenschaft angemessen? Man kann nicht von Hypothesen leben und für Hypothesen sterben. Wir brauchen bestimmte Gewißheiten und leben auch in diesen. Die Frage also ist: Wo kommen diese Gewißheiten her und von welchen Vorentscheidungen gehen sie aus? Es ist nicht die Frage, ob wir von Vorentscheidungen ausgehen. Die Frage ist nur: von welchen? Und da ist eben die Frage, inwieweit das Netz, mit dem wir an unsere Fragen herangehen, sachgemäß ist. Wissenschaft ändert sich ja laufend. Max Planck, immerhin ein Physiker, hat gesagt:<sup>25</sup> "Eine neue wissenschaftliche Wahrheit pflügt sich nicht in der Weise durchzusetzen, daß ihre Gegner überzeugt wären und sich als belehrt erklären, sondern vielmehr dadurch, daß die Gegner allmählich aussterben, und daß die heranwachsende Generation von vornherein mit der Wahrheit vertraut gemacht ist." Nehmen wir z.B. die ganze Diskussion um die Datierung des Neuen Testaments. Robinson hat einen Stein ins Wasser geworfen, indem er alles auf die Zeit vor 68 nach Christi Geburt datiert. Vielleicht setzt sich seine These einmal durch, vielleicht aber auch nicht. In einem Buch über eine mehrtägige Diskussion von Theologen und Historikern zur Datierung des Neuen Testaments kommt außerordentlich

24 O. Marquard, Abschied von Prinzipiellen, Stuttgart 1981, S. 14.

25 M. Planck, Wissenschaftliche Selbstbiographie, Leipzig 1948, S. 22.

oft das Wort Hypothese vor.<sup>26</sup> Bei allen Hypothesen muß man sich ja immer vor Augen halten, daß bei aufeinander aufbauenden Hypothesen, selbst wenn sie in sich jeweils 90 % Wahrscheinlichkeit haben, schon die zweite nur noch eine Wahrscheinlichkeit von 81 % hat.

Das Problem unserer Vorentscheidung bei wissenschaftlicher Fragestellung besteht darin, daß wir selber irrtumsfähig sind. Auch jeder Theologe verfügt über eine gewisse Irrtumsfähigkeit. Und unser Problem besteht darin, daß wir in der Frage des Neuen Testaments nicht nur Kritiker und Schiedsrichter sind, sondern auch Bedürftige. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von einem jeden Worte Gottes. Es geht also nicht nur um Ideen, sondern es geht auch um unsere eigene Lebensgestaltung.

### *Mein letzter Satz stammt von Martin Luther: "Der Heilige Geist ist kein Spektiker".*

Nun wird an der Universität normalerweise methodischer Zweifel gelehrt. Wie wollen wir das zusammenbringen? Methodischer Zweifel und "der Heilige Geist ist kein Skeptiker". Das halte ich für das entscheidende Problem der theologischen Wissenschaft. Wenn Wissenschaft mit einem methodischen Atheismus arbeitet, dann steht die theologische Wissenschaft natürlich vor grundsätzlichen Problemen. Wie will sie zur Gewißheit kommen und von welcher Vorentscheidung will sie ausgehen? "Der Heilige Geist ist kein Skeptiker, er hat nichts Zweifelhaftes oder unsichere Meinungen in unsere Herzen geschrieben, sondern feste Gewißheiten, die gewisser und fester sind als das Leben selbst und alle Erfahrung."<sup>27</sup> Wir können bei der Gestaltung unseres Lebens nicht von Hypothesen ausgehen, sondern nur von Gewißheiten. In der Theologie kann man inzwischen zu jedem Glaubenssatz eine wissenschaftliche Gegenmeinung abrufen (Stuhlmacher).<sup>28</sup> Das heißt, man findet für alles auch ein wissenschaftliches Buch, welches das Gegenteil sagt. Aber wie gesagt, mit Hypothesen können wir nicht leben, und so müssen wir uns überlegen, was die Basis für unser eigenes Leben ist!

Die historische Frage ist wichtig: "Wenn Christus nicht auferstanden ist, dann ist der Glaube sinnlos", 1. Kor. 15. Es ist richtig, sich über die Auferstehung Gedanken zu machen, auch über die Geburt Jesu und über anderes. Das Neue Testament hat die historischen Fragen ernstgenommen. Man kann dazu auch einiges sagen innerhalb der historischen Methode. Es steht aber auch fest, daß wissenschaftliches Arbeiten begrenzt ist, bei Physikern, Historikern und Theologen. Und es ist ein wichtiger Punkt, im Studium zu vermitteln, von

26 R. Wegner (Hrg.), Die Datierung der Evangelien, Paderborn 1983 (vgl. auch J. Robinson, Wann entstand das Neue Testament?, Wuppertal 1986: "Die Chronologie des Neuen Testaments beruht ja viel stärker, als man im allgemeinen annimmt, auf Vermutungen als auf Tatsachen", S. 12).

27 M. Luther, Vom unfreien Willen, in: Der neue Glaube, Stuttgart 1961, S. 160.

28 P. Stuhlmacher, Das Evangelium von der Versöhnung, S. 13.

welchen Vorüberlegungen wir ausgehen können und wie wir zu Gewißeiten kommen. Wie weit reicht das Netz eines Historikers oder eines Theologen und wohin reicht es nicht? Wie gesagt, wir sind irrtumsfähig, wir sind nicht nur Kritiker und Schiedsrichter, sondern auch Bedürftige. Wir leben davon, daß Gott zu uns redet.

Jürgen Spieß

Die  
Bücher  
des  
AT

Die  
Bücher  
des  
AT

## Einleitung

Die Einleitung in die Alte Testament 2 Bände, Herausgeber: J. Spieß, 1964/1974, Übersetzt von David ... Verlag der Litverlagsgesellschaft, 1967 und 1979, 240 ... 19-20

Das Antike Buch Pflichten ist ein hervorragendes Beispiel ... in den USA. Wie aus dem Originaltitel ... ist sein Buch keine Einleitung in hebräischer ... sondern auch keine Übersetzung ... sondern ... in die ...

Das dritte Kapitel ist ein ... die Aufgabe der ... die ... des ...

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil ... die allgemeine ... Das ... des ...



## 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

---

G.L. Archer, *Einleitung in das Alte Testament*. 2 Bände. (Originaltitel: *A Survey of Old Testament Introduction*. 1964/1974). Übersetzt von David Poysti. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1987 und 1989. 240 und 477 S., DM 39,80; 39,80

---

Seit Jahren war Archers Buch Pflichtlektüre an den evangelikalen theologischen Ausbildungsstätten in den USA. Wie aus dem Originaltitel schon ersichtlich wird, ist sein Buch keine Einleitung im heutigen technischen Sinn. In dem Buch wird auch keine Übersicht darüber gegeben, was bisher auf dem Gebiet der AT-Einleitung geschrieben wurde. Vielmehr ist das Buch eine stetige Auseinandersetzung mit historisch-kritischen Standpunkten, die vornehmlich im 19. und frühen 20. Jahrhundert vertreten wurden.

Gemäß seines ersten Kapitels ist es jedoch die Aufgabe der alttestamentlichen Einleitung, die Umwelt des Altertums systematisch zu erforschen, weil die Ergebnisse zum richtigen Verstehen des AT führen. Dazu gehören nicht nur die antiken Lebensverhältnisse, sondern auch die Fragen nach den alten semitischen Sprachen, der Geschichte Israels und seiner Nachbarvölker, der Religion und Kultur dieser Völker, der Verfasserschaft und Entstehungszeit einiger Bücher der Bibel, dem zeitgeschichtlichen Rahmen, der Integrität des Textes sowie der Geschichte seiner Überlieferung.

Archers Einleitung besteht aus zwei Teilen. Der erste Teil, der mit dem ersten Band identisch ist, enthält die allgemeine Einleitung. Darin behandelt er folgende Themen: Die Inspiration des AT, Textkritik des AT, Kanon des AT, Geschichte der Quellenscheidung im Pentateuch, Pentateuchkritik im zwanzigsten Jahrhundert (hier geht es fast ausschließlich um Quellenscheidung), Verfasserschaft des Pentateuchs, Abweichungen und Dubletten sowie späte Wörter und Aramaismen als Quellenscheidungskriterien, hebräische Geschichte des vorprophetischen und prophetischen Zeitalters nach Wellhausen, hebräische Geschichte des priesterlichen Zeitalters nach Wellhausen und archäologisches "Beweismaterial" für die Frühdatierung des Pentateuchs.

Der zweite Teil, bzw. der zweite Band, befaßt sich mit Fragen nach Autor, Datum, Zweck und Integrität der einzelnen Bücher. Dabei werden Genesis, Jesaja und Daniel ausführlicher behandelt. Andere Bücher werden mehr bibelkundlich betrachtet, vor allem Levitikus, Numeri, Richter, Ruth u.a. Am Schluß stehen vier Appendizes über Chronologie des AT (2 1/2 Seiten), Anachronismen und historische Ungenauigkeiten im Koran, Anachronismen und historische Ungenauigkeiten in den Schriften der Mormonen und Verzeichnis der biblischen Handschriften aus den Höhlen am Toten Meer.

Das Werk argumentiert durchgehend für biblisch konservative Positionen. Archer lehnt die Literarkritik in jeder Form ab. Für ihn ist der gesamte Pentateuch von Mose geschrieben worden. Die Welt wurde von Gott in sechs Tagen erschaffen, deshalb wird jede Art von Evolution ausgeschlossen. Auch sonst wird vorwiegend eine wörtliche Interpretation verfolgt. Eine Ausnahme dazu bilden die Aussagen über das Hohelied. Es will Jahwes Liebe zu seinem Volk widerspiegeln und auf die gegenseitige Liebe von Christus und der Gemeinde hindeuten. Aber bei dieser "typologischen Deutung betrifft die Analogie nicht jede Einzelheit, sondern nur die wesentlichen Teile" (I: 82-83; II: 430).

Das gesamte Buch Jesaja ist allein von einer historischen Person während des achten Jahrhunderts geschrieben worden. Daniel lebte zur Zeit des sechsten Jahrhunderts v.Chr. und schrieb alle zwölf Kapitel des Buches. Auch alle anderen Bücher des AT bilden eine Einheit.

Aber nicht nur die eben geschilderten Tatsachen unterscheiden dieses Werk von anderen Einleitungen, sondern auch, daß Archer im gesamten AT eine Sammlung von Büchern sieht, deren Wortlaut und Inhalt durch Gottes Geist inspiriert wurde. Deshalb weisen sie auch untereinander eine bemerkenswerte Einheit auf. "Jeder Teil des Alten wie auch des Neuen Testaments ist von einer Genauigkeit geprägt, derzufolge die Bibel als Ganzheit und in allen ihren Teilen hinsichtlich der Wahrheit unfehlbar und bezüglich ihrer Autorität endgültig ist. Diese Unfehlbarkeit erstreckt sich ebensosehr auf geschichtliche und naturwissenschaftliche Inhalte wie auf Theologie und Moral" (I: 26). "Es ist unmöglich, in Sachen Naturwissenschaft und Geschichte eine Fehlbarkeit einzuräumen, ohne dabei unweigerlich zu einer Fehlbarkeit in Glaubensfragen zu gelangen" (I: 27). Die Einstellung Jesu und seiner Apostel war, daß das AT in seiner Gesamtheit irrtumslose Offenbarung an die Menschen ist (I: 28). Da die Heilige Schrift autoritative Selbstenthüllung Gottes ist, sind alle auftretenden Diskrepanzen nur scheinbare.

Neben diesen sehr positiven Aussagen über die Verlässlichkeit des AT unterscheiden sich die beiden Bände auch noch in anderer Hinsicht von herkömmlichen Einleitungen. Es werden gute Argumente für die Geschichtlichkeit des Buches Jona genannt. Über die Einheit des Jesajabuches wird ausführlich mit stichhaltigen Argumenten referiert. Die Abfassungszeit des Danielbuches wird mit historischen, literarischen und linguistischen Argumenten, die weite Beachtung verdienen, in die zweite Hälfte des 6. Jahrhun-

derts gelegt. Lesenswert sind außerdem auch die Ausführungen zu der Nicht-Kanonizität der Apokryphen, zur Bedeutung des hebräischen Wortes für Tag im Schöpfungsbericht der Genesis, zum Habiru Problem bei der Landnahme, zur Einheit des Sacharjabuches und die Ausführungen zum Predigerbuch. Obwohl die Darstellungen über das Prophetenamt und die Prophetie relativ kurz ausfallen, sind sie doch nicht ohne Gehalt. Es werden außerdem gute Argumente für eine universale Flut gegeben, wobei die in der Fußnote 13 (II: 51) auf die deutsche Ausgabe von Whitcomb und Morris hinweist. Erwähnenswert ist ebenfalls, daß der Abschnitt auf S. 211-212 des amerikanischen Originals in der deutschen Übersetzung nicht übernommen wurde, wohl weil er inhaltlich unhaltbar ist.

Das zuletzt Gesagte macht deutlich, daß die deutsche Ausgabe nicht nur eine Übersetzung des angelsächsischen Originals ist. Leider wurden aber in der deutschen Ausgabe Zusätze gemacht, die man besser weggelassen hätte. Z.B. (II: 59-60) der deutsche Zusatz zur Erklärung, warum Dan in Genesis 14,14 vorkommt, ist unbrauchbar, da die verwandten Abkürzungen in der Liste der Abkürzungen nicht aufgeführt werden und es nicht bewiesen ist, daß das ägyptische *matu da-nu-na* mit Dan in Gen. 14,14 identisch sein muß. Das Verzeichnis der Abkürzungen ist insgesamt mangelhaft. Ein weiterer deutscher Zusatz befindet sich auf S. 283-284. Er ist überflüssig, da er für die Argumentation belanglos ist. Warum wird in diesem deutschen Zusatz das aramäische Zitat nicht in Umschrift gebracht, sondern in Quadratschrift?

Das Umschriftsystem wird nicht konsequent durchgeführt. Manchmal wird *jod* mit *j* wiedergegeben, manchmal mit *y*; *Qoph* wird mit *k* wiedergegeben statt mit *q*. Ferner ist es nicht ersichtlich, warum wiederholt die Transliteration mitten im Satz mit einem großen Buchstaben anfängt und manchmal mit einem kleinen.

Außerdem wären folgende Unstimmigkeiten bzw. Fehler zu korrigieren. Im Text erscheint die Abkürzung *ISBEA*, es müßte jedoch *ISBE* sein, wie im Abkürzungsverzeichnis. Leider gibt die deutsche Ausgabe nicht die Auflage dieses Werkes an. Z.Zt. des amerikanischen Originals gab es nur die erste Auflage, jetzt gibt es eine zweite. Die Keil-Delitzsch Kommentare werden in englischer Übersetzung angeführt. Sayces Buch ist 1894 erschienen und nicht 1984 (I: 56, Fußnote 15). In Bd. I, S. 66 fehlt Fußnote 28 im Text; die Fußnote ist im amerikanischen Original nicht vorhanden. I:70, in Fußnote 2 wird auf Würthweins Buch: *Der Text des Alten Testaments* verwiesen, leider nur auf die Auflage von 1973 und nicht auf die von 1988, wie im Literaturverzeichnis. Die Identifikation der Orte um Sodom mit denen auf den Ebla-Tafeln ist von der überwiegenden Mehrheit der Wissenschaftler aufgegeben worden. Außerdem fehlen die Jahresangaben der angegebenen Sekundärliteratur (I:217, Fußnote 4b). Darwins Buch *Origin of Species* erschien in deutscher Übersetzung nicht bereits 1859 (II:24), sondern erst 1860 in Stuttgart, nachdem die englische 2. Auflage erschienen war, die von H.G. Bronn übersetzt worden war. In II:173 sollte es statt Jes 1,13-8 Jes 1,13-18 heißen. Das Literaturver-

zeichnung gibt einige angelsächsische Literatur in deutscher Übersetzung an, jedoch im Buch selbst wird die gleiche Literatur immer in der englischen Fassung benutzt. De Vaux hat nicht die Kommentarreihe *Die Botschaft des Alten Testaments* herausgebracht. Das Buch von Cross wurde in deutscher Übersetzung im Neukirchner Verlag herausgegeben. Kitchens Buch ist in Deutsch beim Brockhaus Verlag erschienen. Diese sind nur einige der Unstimmigkeiten und Fehler, die bei sorgfältiger Überarbeitung hätten vermieden werden können.

Zum Abschluß noch einige Worte zur Übersetzung. Sie scheint generell gelungen zu sein, obwohl es nicht einsichtig ist, warum *Bible* fast immer mit *Heilige Schrift* übersetzt wird, *whereas* mit *alldieweil* (I:83) und *inerrant* mit *fehlerlos*.

Archers Werk wird manchem eine Hilfe sein, der sich zum ersten Mal mit der historisch-kritischen Forschung konfrontiert sieht. Für jemanden jedoch, der sich mit dieser Forschungsrichtung täglich auseinandersetzen muß, ist das Werk überaltert und einseitig. Keine Hilfe erhält man auf den Gebieten der Traditionsgeschichte, Gattungsgeschichte, Überlieferungsgeschichte, Religionsgeschichte, etc. Auch für die speziellen Probleme der Bücher Exodus, Levitikus, Numeri, Josua (Landnahme und Aufteilung des Landes) und für die Textprobleme in 1. und 2. Samuel sowie Könige und Jeremia bekommt man wenig Hilfe angeboten. Die Diskussion über hebr. Poesie und Weisheitsliteratur ist veraltet und überholt.

Diese Bände verdeutlichen die Problemlage, die nicht nur auf dem deutschen evangelikalen Markt in bezug auf eine fundierte Einleitung in das Alte Testament herrscht. Leider vermögen sie diesem Notstand nicht abzuhelpfen.

Helmuth Pehlke

---

W.S. LaSor, D.A. Hubbard, F.W. Bush, *Das Alte Testament: Entstehung - Geschichte - Botschaft*. 2. durchgesehene Auflage. (Originaltitel: *Old Testament Survey: The Message, Form and Background of the Old Testament*. 1982). Übersetzt und herausgegeben von Helmuth Egelkraut. Gießen/Basel: Brunnen, 1990. 820 S., DM 78,-

---

Angeichts des Mangels an guten wissenschaftlichen evangelikalen Lehrbüchern in deutscher Sprache ist es immer noch begrüßenswert, wenn ein geeignetes Buch übersetzt wird. So kann man es nur als positiv bewerten, daß Helmuth Egelkraut das *Old Testament Survey* der amerikanischen Alttestamentler LaSor, Hubbard und Bush übersetzt hat. (Das Buch ist während ihrer fünfzehnjährigen Tätigkeit am Fuller Theological Seminary in Kalifornien entstanden.) Was das Buch noch brauchbarer macht ist, daß Egelkraut freie Hand hatte, "die Ergebnisse, aber auch die offenen Fragen der deutschsprachigen wissenschaftlichen Arbeit am Alten Testament" (S. xiii) einzubringen. So ist das Buch dem neuesten Stand der Forschung und vor allem der theologischen Fragestellung in Deutschland angepaßt - im Gegensatz zu der

zweibändigen AT-Einleitung von Gleason Archer, die eben im Liebenzeller Verlag erschienen ist. Daß der im Brunnen Verlag erschienenen Erstauflage schon bald eine durchgesehene Neuauflage gefolgt ist, zeigt, welche "Marktlücke" in der theologischen Fachliteratur das Buch getroffen hat.

Das Besondere an dem Buch ist der Versuch, in *einem* Werk AT-Bibelkunde und Einleitung, Geschichte und Umwelt, Theologie und Hermeneutik (d.h. Verhältnis zum NT) zu behandeln, ein Versuch, der eigentlich in erfreulichem Maß gelungen ist. Dadurch erhält der Leser in den einzelnen Kapiteln eine vielseitige Einführung in das AT im allgemeinen (Autorität, Offenbarung und Inspiration, Kanon, Werden des ATs, biblische Geographie), in die verschiedenen Hauptteile des ATs (Pentateuch, Vordere Propheten, Propheten und Prophetie, Weisheitsliteratur) und in wichtige Einzelthemen (Jahreszahlen, hebräische Dichtkunst, messianische Weissagungen). Zu den einzelnen Büchern werden unter anderem Name, Inhalt und Aufbau, historische Situation, Verfasserschaft und Entstehungszeit, literarische Formen, Absicht und Botschaft, theologische Leitgedanken und Relevanz behandelt.

Dabei wird meistens eine gute Auswahl getroffen, so daß trotz der notwendigen Kürze die wichtigsten Fragen für das Verständnis des jeweiligen Buches (z.B. die hohen Zahlen in Numeri, der "heilige Krieg" in Josua, die symbolischen Handlungen in Hesekiel, die Auslegung von Jona und Hohelied) behandelt werden. Eine Ausnahme sind die Chronikbücher, denen nur 10 Seiten zugeteilt werden (aber 17 für Hosea, 10 für Micha), wobei die Probleme der Einheit des "chronistischen Geschichtswerkes", der synoptischen Parallelen (auslegerischer Umgang mit der Vorlage, Textform, Quellen) sowie die Absicht und theologische Wichtigkeit des Buches zu kurz oder überhaupt nicht behandelt werden. Ergänzt durch viele Landkarten und Tabellen, bietet das Buch eine sehr klare und ausgewogene Einführung in den Inhalt und die kritische Erforschung des Alten Testaments.

Was bei diesem Buch trotz seines erheblichen Wertes beunruhigend wirkt, ist seine manchmal sogar verwirrende Vermischung von konservativen und historisch-kritischen Ansichten und Ansätzen. Zum einen wenden sich die Autoren gegen jeden Versuch, das AT lediglich als Israels autoritative Schriften oder als Menschenwort abzuwerten: "Das AT ist . . . auch für die Christen unaufgebbares Wort Gottes . . . der verbindliche Bericht von Gottes Wirken, die Zusammenfassung seines Willens . . ." (S. 7). "Am Vorgang der inspirierten Schriftwerdung der Offenbarung Gottes ist sowohl der göttliche als auch der menschliche Partner beteiligt." (S. 17) Zum anderen: Daß die biblischen Autoren "von Gott inspiriert sind, bedeutet nicht, daß sie in ihrem Wissen um die Vergangenheit menschlichen Gesetzmäßigkeiten enthoben wären. Mit der Inspiration wurde ihnen nicht zusätzliches oder neues Wissen vermittelt" (S. 126 - in diesem Zusammenhang geht es um die Abhängigkeit von mündlicher Überlieferung über Jahrhunderte und chronologisch vermeintlich 'widersprüchliche' Angaben in den "Familiengeschichten" der Erzväter).

Zum einen wird die wesentliche Beteiligung Moses, Jesajas und Daniels an der Entstehung der mit ihrem Namen verbundenen kanonischen Literatur verteidigt, die in der kritischen Literatur umstritten ist oder bestritten wird: "Mose hat sicher bei der Gestaltung des Pentateuchs von Anfang an eine bedeutende Rolle gespielt . . . , [so daß] entscheidende Teile des Erzählrahmens und der Gesetzestexte auf ihn und seine Anregungen zurückgehen" (S. 76-77). "Wir gehen hier von *einem* Jes aus, der für das Gesamtwerk verantwortlich ist" (S. 430). "Ingesamt scheint es nicht unangemessen, die Träume und Visionen Dan selbst zuzusprechen, der sie schriftlich oder mündlich weitergab" (S. 780).

Zum anderen aber soll fast jedes Buch einen längeren, komplexen Werdegang erlebt haben. Es wird davon ausgegangen, "daß der Pentateuch ein in seiner Komposition vielschichtiges Werk mit einer langen und komplizierten Überlieferungsgeschichte ist . . . Die Aufzeichnungen aus der Zeit Moses und über diese Zeit wurden wohl in verschiedenen Sammlungen aufbewahrt, bis sie von Esra . . . zu einem geschlossenen Werk zusammengefaßt ihre Endgestalt erhielten" (S. 77) und "daß der Autor [von Jes] sich selbst im Exil befindet . . . Nimmt man das Selbstverständnis des Buches ernst, dann muß man davon ausgehen, daß seit 740 Prophetenworte des Jes erinnert, memoriert und niedergeschrieben wurden. Der Prozeß hat sich . . . bis in die Zeit des Exils fortgesetzt" (S. 441, 443). Entsprechend gilt für "die Träume und Visionen Dan . . . , daß sie im Verlauf des 4. oder 3. Jh. in die kanonische Form gebracht wurden" (S. 780).

Solche Beispiele lassen sich leicht vermehren. Es ist gar nicht zu bestreiten, daß die Fragen der Entstehung verschiedener AT-Bücher nicht leicht zu lösen sind und daß manche konservativen Einleitungen zu leichtfertig mit den Problemen umgehen und oft eine Sicherheit der Argumentation erreichen, die die textliche Evidenz nicht erlaubt. Trotzdem veranlassen die Ergebnisse dieses Werkes zu fragen, ob auf diese Weise nicht fast jeder kritische Entstehungsentwurf "evangelikal" vertretbar ist, solange man auch an einer "wesentlichen Beteiligung" des traditionellen Verfassers festhält. Die Unterscheidung zwischen dem "Ursprünglichen" und dem "Redaktionellen" ist dabei ohnehin schwer, wenn nicht unmöglich.

Immer wieder werden auch Behauptungen gemacht und Ansichten vertreten, die zu wenig begründet sind oder problematische Konsequenzen mit sich ziehen: "Die Wiederentdeckung des Gesetzbuches im achtzehnten Jahr der Herrschaft Josias . . . war ein Markstein in der Entstehung des atl. Kanons" (S. 23). "Die herkömmliche dreifache Unterteilung der hebr. Bibel . . . weist wahrscheinlich auf zeitlich geschiedene Stufen der Bildung des Kanons hin" (S. 23, vgl. dazu F.F. Bruce, *The Canon of Scripture*, 1988, S. 36). "Die meisten der 'Schriften' sind erst während des Exils oder danach geschrieben bzw. gesammelt worden (S. 24, vgl. S. 596: Esra, Neh, Chr, Ester, Hoh und Pred sind in der jetzigen Gestalt erst nach der Zeit von Maleachi entstanden). Sogenannte "post-Mosaica" im Pentateuch dürfen nur dann "als spätere redak-

tionelle Einschübe deklariert" werden, "wenn man nachweisen kann, daß der gesamte Kontext unbedingt aus der Zeit des Mose stammen muß" (S. 74 N. 14). Ansonsten gelten sie als Hinweise auf eine längere Überlieferungsgeschichte des Pentateuch insgesamt. "Hinter dem ganzen Vorgang der Verschriftung [von Jes] steht der Geist des einen Gottes, der sowohl Jes als auch seine Schüler zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten anleitete" (S. 445 - Die ganze Theorie der Prophetenschüler, die angeblich die Hauptverantwortlichen für die Entstehung der verschiedenen Prophetenbücher waren, hängt an einem äußerst dünnen textlichen Faden!). Schwierige Zahlenangaben werden als "symbolisch" erklärt (S. 743 zu Chr, S. 150 zu 1. Kön 6,1 als Haupteinwand gegen die Spätdatierung des Auszugs aus Ägypten - Richter 11,26 wird in dieser Hinsicht nicht erwähnt). Das Buch hält auch fest an der Theorie des "deuteronomistischen" und "chronistischen" Geschichtswerks (S. 235 und 763) und scheint die einheitliche Verfasserschaft Sacharjas in Frage zu stellen, ohne die verschiedenen Argumente für die Einheit gründlich zu behandeln (S. 576-579).

Es wäre aber falsch, einseitig die Ansichten der Autoren und des Herausgebers zu kritisieren, besonders wenn viele Einleitungsfragen praktisch unlösbar sind und auch unter Evangelikalen umstritten. Als sehr positiv ist in diesem Buch zu bewerten, daß Lieblingsbezeichnungen der historisch-kritischen Forschung wie "Mythos" oder "Legende" nicht benützt werden, um biblische Texte zu beschreiben, daß die Urgeschichte als unabhängig von altorientalischen Vorgängern und die Erzväter als "historische Gestalten" dargestellt werden und daß zumindest wesentliche Teile des Deuteronomiums und die Sprüche Salomos früher datiert werden, als in der kritischen Forschung üblich ist. Besonders wertvoll ist die Betonung des theologischen Beitrags der einzelnen Bücher.

Da das Wort "Redaktoren" in diesem Werk immer wieder vorkommt, ist es vielleicht angebracht, zum Schluß das Redaktionsverfahren von Helmut Egelkraut ein wenig darzustellen. *Das Alte Testament* folgt im allgemeinen seinem englischen Vorgänger. Egelkraut (= E) hat die schwarz-weiß Photos und das Autoren- und Fremdwörterverzeichnis von LaSor, Hubbard, Bush (= LHB) ausgelassen, fügt aber eine Zeittafel (S. 797-799) hinzu, wobei Jona und Daniel unter den Propheten nicht aufgelistet werden. Bei der "weiterführenden Literatur" ergänzt E die Angaben von LHB durch Veröffentlichungen seit 1982 und ersetzt manche englische durch entsprechende deutsche Titel.

Original wie Übersetzung betonen die Wichtigkeit der kanonischen Endgestalt der alttestamentlichen Bücher. B.S. Childs wird häufiger zitiert oder erwähnt als irgend ein anderer Alttestamentler (41 Mal im Autorenverzeichnis von LHB). Doch ist seine Arbeit scheinbar höher geschätzt von LHB als von E: "Childs' landmark work makes this truth undeniable" (LHB, S. 378) = "Bei allen Mängeln macht Childs das in seinem Werk deutlich" (E, S. 445). G. von Rads Arbeit ist auch von beiden immer wieder zu den theologischen Perspektiven der verschiedenen Bücher zitiert worden, von E noch häufiger als von

LHB (vgl. zum Jahwekrieg, S. 246-247, oder zu Simson, S. 265). Oft verkürzt E Ausführungen in LHB über historische Fragen (S. 205-207 "The Historical Scene" [Jos]; zu Jona vgl. LHB, S. 351-352, mit E, S. 412-413; leider erwähnt er auch nicht den wichtigen Aufsatz von D. Wiseman, "Jonah's Nineveh", *Tyndale Bulletin* [1979]: 29-51; "Historical and Chronological Considerations" zu Esra-Nehemia, LHB, S. 648-652, werden völlig ausgelassen). E ergänzt eher die theologischen und hermeneutischen Ausführungen, z.B. "Das Glaubensgut Israels", zugefügt zu "Propheten und Prophetie", S. 356. Merkwürdig ist seine Ergänzung zum "heiligen Krieg": "Überlieferungsgeschichtlich wirkte die Vorstellung des 'Krieges Jahwes' . . . weiter . . . in Gottes stellvertretendem Einsatz für die Seinen . . . in den Abendmahlsworten 'mein Leib . . . für euch gegeben'" (S. 247). E ergänzt LHB auch sehr häufig durch Hinweise auf und Zitate aus der deutschen Forschung, was das Buch besonders für deutsche Theologiestudenten nützlich, insgesamt vielleicht auch kritischer macht. Leider hat er auch hilfreiche Anmerkungen und Hinweise auf englische Literatur gestrichen.

Manchmal weicht E von der Meinung, die LHB vertreten, ab. So bietet er einen anderen Aufbau des Richterbuchs (E, S. 255; vgl. LHB, S. 216). In mehreren Fragen vertritt er eine "konservativere" Meinung als LHB: die dreiteilige Sammlung heiliger Schriften (E, S. 25: vor 200 v.C.; LHB, S. 21: vor 150 v.C.); Psalmenüberschriften (LHB, S. 528: "most biblical headings were added . . . in the last two centuries B.C."; E, S. 623: "Diese Meinung wird schon dadurch recht fragwürdig, daß viele Psalmen-Überschriften in nachexilischer Zeit nicht mehr verstanden wurden"); die Historizität von Ester (E, S. 736-737; LHB, S. 626-627).

Die zweite durchgesehene Auflage enthält mehrere kleine Korrekturen. Einige auffällige Fehler bleiben jedoch: richtig LHB, S. 179, "Kultreinheit", statt E, S. 213, "Kulturreinheit"; Beginn von Jesajas öffentlichem Wirken: richtig LHB, S. 366, "740 B.C.", statt E, S. 431 1. Auflage, "um 640", 2. Auflage "um 639"!

Richard Schultz

---

Eugene H. Merrill, *Kingdom Of Priests. A History of Old Testament Israel*. Grand Rapids, MI., Baker Book House, 1987. 546 S., ca. DM 45,--

---

Das Schreiben einer *Geschichte Israels* gehörte von jeher zu den Königsdisziplinen der alttestamentlichen Wissenschaft. Die Wissenschaftler der verschiedenen historisch-kritischen Schulen haben immer wieder neue Entwürfe vorgetragen. Alle hatten jedoch eins gemeinsam, sie schätzten das Alte Testament in seiner jetzigen Gestalt als Geschichtsquelle nicht sehr hoch ein, besonders was die Vor- und Frühgeschichte, die Landnahme, die Bildung des Staates unter Saul und David und das davidisch-salomonische Reich betrifft. Deshalb sah sich die historisch-kritische Seite gezwungen, "auf dem Wege der Theorie und Hypothesenbildung so weit wie möglich ins Dunkel einzudrin-

gen". (Herbert Donner, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen 2*. ATD Ergänzungsreihe Band 4/2. Göttingen, 1986, Vorwort).

E.H. Merrill legt mit seinem Buch ein anderes Konzept vor. Für ihn ist das AT ein Buch, das bezeugt, göttliche Offenbarung zu sein. Deshalb kann man mit ihm nicht umgehen wie mit irgend einem anderen alten Text. Das Alte Testament ist das Wort Gottes, mit allen Implikationen in bezug auf seinen Wert und seine Autorität als historische Quelle (S. 16). Somit ist auch ein grundsätzlicher Skeptizismus, der ein notwendiger Bestandteil der konventionellen Historiographie ist, fehl am Platze, wenn man im AT arbeitet. Durch sein Bekenntnis, daß das AT Gottes Wort ist, stellt er sich unter das AT, das er erforscht. Gleichzeitig, so schreibt er (S. 16), hat er damit das Recht aufgegeben, abzulehnen, was er nicht verstehen kann oder was er schwer findet zu glauben.

Nun könnte man meinen, daß hier amerikanischer Fundamentalismus Purzelbäume schlägt und das Buch lediglich eine Nacherzählung der biblischen Geschichten ist. Daß dem aber nicht so ist, macht sein Buch sehr deutlich. Allein ein Durchsehen der Fußnoten zeigt, daß die einschlägige Literatur zu den einzelnen Themen und Epochen durchgearbeitet wurde. Zum Leidwesen der deutschen Leser ist so gut wie immer angelsächsische Literatur berücksichtigt. Auch deutsche Literatur ist überwiegend nur in englischer Übersetzung einbezogen worden.

Merrill bringt in der Auseinandersetzung mit der Datierung des Exodus wichtige Fakten, die eine Frühdatierung unterstützen (S. 66-75). In seinen Ausführungen über die Landnahme zeigt er auf, daß das Modell einer vernichtenden kriegerischen Eroberung des verheißenen Landes genauso wenig den biblischen Quellen entspricht wie das Modell einer bäuerlichen Revolution oder einer langsamen Infiltration von verschiedenen Gruppen (S. 108-128).

In seinen Ausführungen macht er auch deutlich, daß die biblischen Quellen oft mißverstanden werden, weil sie beim oberflächlichen Lesen den Anschein geben, in chronologisch zeitlicher Folge zu berichten. Wiederholt berichten sie jedoch thematisch - ein Phänomen, das bereits häufig in den altorientalischen Königsinschriften beobachtet wurde. Würde diese Eigenart des Berichtens mehr berücksichtigt werden, würde so manches vermeintliche Problem in der Geschichte Israels sich von alleine lösen.

Eine konsequente Auswirkung seiner Voraussetzung ist, daß er die Zahlenangaben des AT ernst nimmt. Dabei scheint er sich der Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, durchaus bewußt zu sein. In vielen kleinen Tabellen und Exkursen, die im Buch zerstreut sind, legt er anhand der biblischen Angaben seine Chronologie dar. Dabei stützt er sich aber auch auf die ägyptische Chronologie, so wie sie in der *Cambridge Ancient History* dargestellt wird und auf E. Thieles Werk *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*. Beim Lesen des Buches wünscht man sich ein extra Kapitel über die Chronologie des AT, um schneller etwas nachschlagen zu können, und auch, um vertrauter mit Merrills Argumentation zu werden.

Als störend empfand der Rezensent, daß meistens die entsprechenden Bibelstellen zu gemachten Aussagen fehlten. So kann man sich oft mit den Äußerungen nicht auseinandersetzen.

Ein guter Ansatz, jedoch wesentlich zu kurz, um von großem Nutzen zu sein, sind die Ausführungen am Anfang des Buches über die Eigenart der hebräischen Historiographie. Der Autor hätte vielen Studenten einen großen Dienst getan, wenn er hier Gewichtigeres geschrieben hätte.

Insgesamt kann man diesem Buch nur große Verbreitung wünschen. Es sollte auf keinem Bücherregal eines Studenten, Pastors oder Bibelschülers fehlen, der sich mit der Geschichte Israels beschäftigt. Viele der in diesem Buch geäußerten Gedanken sollten auch von theologischen Lehrern bedacht werden, selbst wenn sie die dargelegten Prämissen nicht teilen.

Es wäre für den evangelikalen Büchermarkt eine große Bereicherung, wenn dieses Buch nicht nur in die deutsche Sprache übersetzt, sondern für den deutschen Markt überarbeitet werden würde.

Helmuth Pehlke

---

Rudolph Smend. *Deutsche Alttestamentler In Drei Jahrhunderten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 336 S., DM 78,--

---

Mit viel Vorfreude hat der Rezensent dieses Buch zu lesen begonnen, suchte er doch immer nach einem Buch, in dem die wichtigsten Alttestamentler, liberale wie konservative, biographisch erfaßt sind. Doch anhand des Inhaltsverzeichnisses wurde schon deutlich, daß der Titel des Buches mit dem Inhalt nicht ganz übereinstimmt. Es wird von achtzehn Alttestamentlern eine Biographie, oft von recht unterschiedlicher Länge, gegeben - zwischen dreieinhalb und fünfundzwanzigeinhalb Seiten - zwei von ihnen waren jedoch Zeit ihres Lebens Schweizer (Marti und Zimmerli). Die anderen sechzehn sind J.D. Michaelis, J.G. Eichhorn, W.M.L. de Wette, W. Genensius, F. Bleek, A. Kamphausen, J. Wellhausen, B. Duhm, B. Stade, J. Meinhold, H. Gunkel, H. Gressmann, A. Alt, W. Rudolph, G.v. Rad, M. Noth. Es fehlen also bedeutende Fachvertreter wie Delitzsch, Eissfeldt, Kittel, Vatke, Ewald, Eichrodt und andere. Dabei fällt auf, daß die konservativen und mehr bibeltreuen Personen fehlen. Dafür wird letztendlich kein plausibler Grund genannt, denn nicht alle Biographien sind in Auftragsarbeiten entstanden. Auch daß über zwei Schwergewichte, Delitzsch und Ewald, bereits ausführliche Biographien vorhanden sind, ist kein stichhaltiger Grund, sie in dem Buch nicht zu behandeln. Andere, über die in diesem Buch berichtet wird, sind auch schon woanders beschrieben worden. So bleibt es das Geheimnis des Verfassers, nach welchen Gesichtspunkten er seine Auswahl traf.

Die einzelnen Biographien zeigen den akademischen Werdegang der einzelnen Personen auf und die Schwierigkeiten, oft ganz persönlicher Art, mit denen sie versuchten, in ihrem Leben fertig zu werden. Dadurch, daß die

Lebensbeschreibungen so manche Anekdote und Charakterschilderung enthalten, werden sie nie langweilig.

Auf der anderen Seite zeigen sie aber auch, wie die einzelnen Professoren Kinder ihrer Zeit waren, und wie das, was sie als ihre neue Erkenntnis ausgaben, manchmal nur von anderen übernommen war (Eichhorn); wie sie mit Intrigen zu kämpfen hatten oder selbst intrigierten; wie sie für ungeprüfte Hypothesen empfänglich waren; und wie Duhm wohl "aus eigener Erfahrung die okkulten Seiten des Seelenlebens" kannte (S. 117).

Smend ist es gelungen, die beschriebenen Wissenschaftler dem Leser nahe zu bringen und ihre wichtigsten Lehrmeinungen auch kritisch darzustellen. Manchmal hätte man sich gewünscht, daß er etwas kritischer zu Werke gegangen wäre.

Diese Kurzbiographien machen aber auch das Leidvolle der Theologenausbildung in Deutschland durch die Jahrhunderte sichtbar. Die jungen Studenten werden zu Pastoren von Menschen ausgebildet, die selbst manchmal keine Beziehung zur Kirche haben, die intrigieren, die Dinge tun, die im klaren Widerspruch zu den Aussagen der Heiligen Schrift stehen. Aber die Lebensbilder eines v.Rad, Rudolph und Zimmerli waren in mehr als einer Hinsicht für den Rezensenten ein Ansporn und eine Ermutigung für seine eigene Lehrtätigkeit.

Vielleicht könnte sich Smend doch einmal dazu durchringen, ein etwas umfangreicheres Werk über Alttestamentler zu schreiben, in dem er dann auch solche einschließt, die man gemeinhin als zu konservativ einstuft. Würde das geschehen, wäre eine echte Marktlücke geschlossen.

Helmuth Pehlke

## Weitere Literatur zum Alten Testament

- A.A. Anderson. 2. *Samuel*. Word Biblical Commentary, Bd. 11. Waco, Texas, 1989.
- Y. Aharoni und M. Avi-Yonah. *Der Bibel-Atlas*. Deutsche Übertragung von *The Bible Atlas*. Weltbild, 1990.
- D.W. Baker. *Nahum, Habakkuk, Zephaniah*. Tyndale Old Testament Commentary. Leicester, Engl., 1988.
- D.A. Carson und H.G.M. Williamson. *It is Written: Scripture Citing Scripture*. Essays in Honour of Barnabas Lindars. Cambridge, Engl., 1988.
- D.J.A. Clines. *Job 1-20*. Word Biblical Commentary, Bd. 17. Waco, Texas, 1989.
- W.J. Dumbrell. *The Faith of Israel: Its expression in the books of the Old Testament*. Leicester, Engl., 1989.
- J.E. Goldingay. *Daniel*. Word Biblical Commentary, Bd. 30. Waco, Texas, 1989.

- H.-C. Goßmann. *Hebräisch-Deutsche Präparation zu Qohälät*. Lüdenscheid-Lobetal, 1989.
- J.E. Hartley. *The Book of Job*. New International Commentary of the Old Testament. Grand Rapids, 1988.
- R.L. Hubbard, Jr. *The Book of Ruth*. New International Commentary of the Old Testament. Grand Rapids, 1988.
- D.A. Hubbard. *Hosea*. Tyndale Old Testament Commentary. Leicester, Engl., 1989.
- R.M. Steurer. *Das Alte Testament*. Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch. Bd. I Genesis-Deuteronomium. Stuttgart, 1989.

# Neues Testament<sup>1</sup>

## 1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft:

---

Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach, Gerhard Maier, Hrsg. *Das Große Bibellexikon*. Band 3: Paddan - Zypern. Wuppertal/Gießen: R. Brockhaus/Brunnen, 1989. S. 1105-1750, DM 128,-

---

Nun liegt *Das Große Bibellexikon* vollständig vor - eine verlegerische Leistung, zu der man den beteiligten Verlagen gratulieren kann. Das dreibändige Werk kann ohne Übertreibung als Standardwerk bezeichnet werden, das oft sehr ausführlich, aber immer konzentriert, manchmal knapp, aber meist kompetent über das weite Feld der alt- und neutestamentlichen Archäologie, Zeitgeschichte, Umwelt, Einleitung und Theologie informiert.

Die Artikel über die biblischen Bücher wurden wie schon in den ersten beiden Bänden von deutschen Autoren neu geschrieben. Andere große Artikel, die für das Lexikon neu verfaßt wurden, behandeln die Papyri (J.O'Callaghan), Passa (O. Betz), Philo (H. Burkhardt), Philosophie-Antike (L. von Padberg), Präexistenz (G. Schimanowski), Priester und Leviten (O. Betz), Prozeß Jesu (O. Betz), Pseudepigraphie (G. Maier), Rabbi (R. Riesner), Rechtfertigung (K. Haacker), Rom (C.P. Thiede), Salomo (H. Pehlke), Satan/Dämon/Besessenheit (R. Hille), Sprache des NT (W. Stoy), Tempel (J. Adna), Trinität (R. Rockel), Verkündigung/Predigt (Ch. Morgner), Vernunft/Verstand (H. Hempelmann), Waffen und schweres Kriegsgeschütz (S. Mittmann), Wiedergeburt (H. Burkhardt), Wiederkunft Jesu (G. Maier), Wunder (W. Grimm), Zauberei und Magie (C.D. Stoll), Zeichen (W. Bittner-Schwob). Erwähnenswert sind die breiten, durch hervorragend reproduzierte Fotos illustrierten Ausführungen zu Palästina (J.M. Houston, O. Betz), Pflanzen (F.N. Heppner), Tiere (Cansdale, Schütz-Schuffert), Töpfer/Töpferhandwerk/Keramik (Millard, Schütz-Schuffert). Auch im dritten Band hat Rainer Riesner mit seiner archäologischen und historischen Sachkenntnis wichtige Artikel beigezeichnet (Philippi, Salem, Samaria, Pilatus, Prätorium, Schiffe auf dem See Genesareth, Schule, Siloah, Sychar/Jakobsbrunnen, Synagoge, Tabor, Tiberias). Zu den Stichwörtern Person (S. Findeisen) und Wirklichkeit (H. Hempelmann) erhielt man im engl. Original (IBD) keine Auskunft.

Die Relation der Länge der Artikel scheint teilweise willkürlich: unangemessen knapp geraten sind m.E. Pfingsten (F. Laubach, 1 1/4 Sp.), Sadduzäer (W. Rebell, 1 1/2 Sp.), Qumran (W. Rebell, 3 Sp.), Tod (W. Rebell, 3 Sp.), Volk Gottes (O.B. Knoch, 2 Sp.), Zöllner (F. Herrenbrück, weniger als 1 Sp.,

---

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

obwohl der Autor durch eine Dissertation und mehrere Artikel zum Thema hervorgetreten ist), Sohn/Sohn Gottes (E. Kollmar, 1 1/2 Sp.), Segen (R. Scheffbuch, 2. Sp.), Seligpreisungen (W. Schlichting, 1 1/2 Sp.). Die Ausführungen über Sabbat (D. Schneider, 3 1/2 Sp.) sind ebenfalls zu knapp und zudem unvollständig; die Sabbatkonflikte Jesu werden in 5 Sätzen behandelt, die Sabbatstellen der Apg werden nicht einmal erwähnt - Sabbatjahr (O. Betz) ist mit fast 5 Sp. sogar länger als der Sabbat-Artikel. Auch beim Stichwort Reich Gottes (O.B. Knoch, 7 Sp.) wünschte man sich angesichts der Bedeutung des Begriffs für die Verkündigung Jesu ausführlichere Information (in der Lit. fehlen wichtige evangelikale Beiträge wie G.E. Ladd und vor allem G.R. Beasley-Murray) - die Artikel über Urim und Tummim (F. Fellert, 7 Sp.) und Völkertafel (H. Egelkraut, 7 Sp.) sind genauso umfangreich. Die Abhandlung über Strafe/Straftat (H. Pehlke, F.C. Fensham, 16 Sp.) ist erstaunlich ausführlich, wie auch der Artikel über Wirklichkeit (H. Hempelmann, 9 Sp.), obwohl das "Fehlen des Begriffs in der Bibel" konstatiert wird! Angesichts der hermeneutischen Diskussion über "Midrasch" hätte man sich auch zum Stichwort Talmud/Midrasch (O. Betz, 3 Sp.) mehr Auskunft gewünscht.

Bedauerlich ist die Kürze beim Stichwort Qumran (W. Rebell, nur 3 Sp.): Im Blick auf die Bedeutung der essenischen Qumrangemeinschaft für Geschichte und Theologie des Frühjudentums wird die vom Autor benannte "Bereicherung" durch Qumran kaum deutlich. Unter dem Stichwort "Schriftenfunde vom Toten Meer" (C.P. Thiede, 13 Sp. Text) bekommt der Leser wenigstens über die in Qumran gefundenen schriftlichen Zeugnisse einen detaillierten Überblick.

Der Artikel über Sühne (H. Günther, 3 Sp.) ist nicht zufriedenstellend. Der ursprüngliche Artikel von L. Morris (IBD, s.v. propitiation) hatte zur Hälfte den ntl. Sachverhalt behandelt, der in der deutschen Neufassung leider unberücksichtigt bleibt (auf Röm 3,25 *hilastêrion* wird in I.2 nicht einmal verwiesen). Unverständlich bleibt, wie man von "Sühne" reden kann, ohne auch nur ein Mal vom "Zorn Gottes" zu reden. Auch die Lit. ist ungenügend (die wichtige neue Monographie von B. Janowski bleibt z.B. ungenannt).

Auch in diesem Band könnten die Literaturangaben, die Standardarbeiten zum Stichwort und weiterführende Literatur nennen wollen - und dies meist auch in hervorragender Weise leisten -, an manchen, z.T. auch wichtigen Stellen verbessert werden: bei Passa (O. Betz) fehlt unbedingt die Studie von I.H. Marshall, *Last Supper and Lord's Supper*, 1980. Bei den Patriarchen (H. Bräumer) fehlen Hinweise auf die britischen Evangelikalen, die in diesem Bereich geforscht haben (Kitchen, Goldingay, Millard, Wiseman). Bei Priester und Leviten (O. Betz) fehlen Literaturangaben zum AT, für das NT werden nur zwei Titel genannt. Bei Prophetie NT (O. Betz) sind nur eigene Titel und die Diss. von R. Riesner erwähnt, es fehlen die Monographien von G. Dautzenberg, D. Hill, U.B. Müller, F. Schnider und den Evangelikalen D. Aune und W. Grudem. Beim Artikel Senden/Sendung/Mission (W. Scheffbuch) hätte man sich außer Lexikaartikel ausführlichere Angaben gewünscht; das-

selbe gilt für das Stichwort Sintflut (H. Bräumer), der überwiegend Kommentare, aber keine stichwortspezifische Literatur nennt (man mag das Buch von Whitcomb/Morris für einseitig halten: IBD s.v. flood hatte es jedenfalls genannt). Auch zu Staat/Obrigkeit (W. Schlichting) werden nur Lexikaartikel genannt, die breite Spezialliteratur bleibt unerwähnt. Beim Römerbrief (K. Haacker) ist der ebenfalls 1988 erschienene 2. Band von J. Dunns Kommentar zu vermerken.

Beim Stichwort Pharisäer (D. Schneider, nur 3 Sp.) erfährt man leider nichts über das historische Problem der antipharisäischen Polemik von Jesus in den Evangelien. Der Artikel über das Tausendjährige Reich (F. Grünzweig) setzt eine buchstäbliche Auslegung von Offb 20 voraus, ohne auch nur andere Interpretationsmöglichkeiten zu erwähnen. Das Stichwort Taufe (J. Dunn) wurde ungeändert übernommen - es ist m.E. eine Bemerkung wert, daß man diesen Artikel, der ein sakramentales Verständnis der Taufe in Frage stellt und in der Konsequenz des betonten Primats des Glaubens die Kindertaufe mit einem Fragezeichen versieht, nicht "kontextualisierend" neu geschrieben hat.

Im Artikel über Schöpfung (H. Hafner) wird die kritische These von den zwei Schöpfungsberichten Gen 1-2 (die mit ihren Quellen P und J spät datiert werden) leider ganz unkritisch rezipiert. In einem Beitrag zu einem im Namen der "historischen Verlässlichkeit und geistlichen Autorität" der Bibel geschriebenen Lexikon (Klappentext) kann man nicht unbesehen konstatieren, daß der Schöpfungsbericht "unabhängig davon" von grundlegender theologischer Bedeutung sei - diese muß dann schon begründet werden. Schade, daß Hafner zwar auf zwei eigene Artikel verweist, aber für den angeführten "kreationistischen Standpunkt" keine Literatur nennt; auch von K. Heim wird kein Titel erwähnt.

Der lange Artikel über Paulus (E.E. Ellis, O. Betz, 28 Sp.) lehnt sich eng an den Originaltext im IBD an. Betz vertritt, für die kontinentale Exegese außergewöhnlich, die "südgalatische" Interpretation der 2. Missionsreise ebenso wie die Integration der Pastoralbriefe in die Biographie des Apostels. Anstatt mit Ellis unter C.III die Pauluschronologie von J. Knox (1950) zu referieren, wäre für den deutschen Sprachraum die neuere Rekonstruktion von G. Lüdemann (1979) interessanter gewesen. Der Abschnitt "D. Forschungsgeschichte" nimmt mit 9 Sp. einen m.E. immer noch zu breiten Raum ein; hier hätte mindestens die wichtige Paulusmonographie von J. Christiaan Beker, 1984, eingearbeitet werden müssen. Die Darstellung der paulinischen Theologie (14 Sp. Text), die wieder Ellis folgt, ist von der Forschungsgeschichte (mit vermeidbaren Überschneidungen zu D.) und dem zweifachen Bezug "zum Hellenismus" bzw. "zum Judentum" bestimmt, was den Blick zu sehr auf die (heute in manchen Bereichen nicht mehr ganz aktuelle) fachwissenschaftliche Diskussion lenkt. Teilweise werden mehr Fragen aufgeworfen als beantwortet, was in einem Paulusartikel für ein Bibelllexikon nicht so sehr in den Vordergrund treten sollte. So könnte sich für den fachlich nicht vorgebildeten Leser der Eindruck ergeben, daß von den Hauptthemen der paulin. Theologie

abgelenkt wird: So wichtig die Eschatologie für das Denken des Apostels ist, so darf ihre Betonung nicht dazu führen, daß Themen wie die Gerechtigkeit Gottes, die Christologie, die Ekklesiologie, das Gesetz und die Paraklese kaum erwähnt, geschweige denn dargestellt werden.

Zwischen den Buchstaben P und Q ist eine 3/4 S. frei - verschenkter Raum, wo für den auf der gegenüberliegenden Seite beginnenden Artikel über Qumran Fotos oder Skizzen Platz gefunden hätten. Ohne Aufschlüsselung (Autoren, VI-VIII) sind C.J.D. (Palast, Bd. 2: C.J. Davey), C.J.H. (Pergamon, Bd. 2: C.J. Hemer), R.A.H.G. (Zahl, 7 Sp., Bd. 2: R.A.H. Gunner), R.S. (Segen, Bd. 2: R. Scheffbuch), M.Br. (Patara, Perge, Bd. 2: M. Brändl). Kein Autor wird für Rein/Unrein/Reinigen (3 Sp.) und Sünde (7 Sp.!) genannt. Das Register auf S. 1735-1750 ist leider wenig hilfreich. Es ist kaum mehr als eine Stichwortliste: Der Benutzer bekommt die Seitenzahl des jeweiligen Stichwortes mitgeteilt, was vollkommen unnötig ist, erhält aber keine Verweise auf sein Vorkommen an anderen Stellen des Lexikons; das analytische Register (40 S.!) im IBD war ergiebiger.

Trotzdem: Das Große Bibellexikon gehört in das Studierzimmer eines jeden Verkündigers und in das Wohnzimmer eines jeden engagierten Christen und Mitarbeiters. Dabei ist zu hoffen, daß die drei Bände nicht als schmuckes Repräsentationsstück die Bücherregale zieren, sondern bei jeder sich bietenden Gelegenheit benutzt werden.

E.J. Schnabel

## Weitere Literatur:

- \* Klaus Haacker, Heinzpeter Hempelmann. *Hebraica Veritas*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1989.
- \* Peter Cotterell, Max Turner. *Linguistics and biblical Interpretation*. London: S.P.C.K./Downers Grove, Ill: IVP, 1989.

## 2. Einleitungswissenschaften:

---

Hugo Staudinger. *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*. Wuppertal, R. Brockhaus, 5. völlig neu bearbeitete Auflage, 1988, 112 S., DM 19,80

---

Die erste Auflage erschien 1969 und setzte sich kritisch mit den damals heiß diskutierten evangelienkritischen Thesen von Rudolf Bultmann und Willi Marxsen auseinander. Nachdem ich eine Reihe traktatartiger Streitschriften aus pietistischer Feder gelesen hatte, war ich als Oberschüler froh, eine bei aller Klarheit des eigenen Standpunkts sachliche Behandlung des Themas in die Hand zu bekommen. Wie stark auch viele andere die Schrift des mittlerweile emeritierten Professors für politische Bildung und Didaktik der Geschichte an der Gesamthochschule Paderborn als Hilfe in der Diskussion empfunden haben, zeigt die Zahl der Auflagen. Die vorliegende fünfte Auflage

ist weitgehend von den konkreten Anlässen der ersten gelöst und konzentriert sich auf die Grundfragen, die damals aufgeworfen wurden und nach wie vor strittig sind.

Vorangestellt sind Überlegungen hinsichtlich der "Bedeutung der historischen Forschung für den christlichen Glauben" (S. 7-18). Hier findet der Leser gute common-sense Argumente gegen die Trennung zwischen einem "historischen Jesus" und dem sogenannten "Christus des Glaubens". Der erste Hauptteil behandelt dann "Die Evangelien als historische Quellen" (S. 19-53). Hier ist positiv hervorzuheben, daß der Verfasser, der ja kein spezialisierter Althistoriker ist, sich sachkundig gemacht hat. Gleichwohl bleiben für den Fachexegeten, ob skeptisch oder konservativ ausgerichtet, eine Reihe von Fragen offen. Nur drei seien genannt: 1) Staudinger schließt sich im wesentlichen der Zwei-Quellen-Hypothese an. Wie sich dazu seine gleichzeitige Annahme eines hebräischen Ur-Matthäus verhält, bleibt eher undeutlich. 2) Für den Duktus der Argumentation ist die Frühdatierung des lukanischen Doppelwerkes an den Beginn der Sechziger Jahre nicht ganz unwichtig. Forscher, die in der Apostelgeschichte den Tod des Paulus vorausgesetzt sehen, berufen sich dabei vor allem auf Apg 20,25. Der Vers wird zwar zitiert (S. 29), aber nicht diskutiert. 3) Daß sich der Ausdruck 'euangélion' in 2Kor 8,18 auf das Lukas-Evangelium bezieht, ist nachweislich falsch (vgl. R. Riesner, "Ansätze zur Kanonbildung innerhalb des Neuen Testaments", in: G. Maier, *Der Kanon der Bibel*, Wuppertal-Gießen, 1990, 153-164 [155f]). Wohltuend fällt aufs Ganze die Vorsicht des Autors auf. Nur selten findet man einen so anfechtbaren Satz wie diesen: "Das Johannes-Evangelium war schon um das Jahr 125 in Ägypten verbreitet und *muß* daher *spätstens* am Ende des 1. Jahrhunderts vorgelegen haben" (S. 43. Hervorhebung R.R.).

Den Höhepunkt der Schrift stellt nach Meinung des Rezensenten der zweite Hauptteil "Beispiele für Möglichkeiten und Grenzen historischer Aussagen" (S. 54-106) dar. Beim Thema Jungfrauengeburt hat sich der Verfasser zwar etwas zu sehr auf Ethelbert Stauffer verlassen, aber was Staudinger über die Wunder Jesu und seine Auferstehung schreibt, ist im besten Sinne christliche Apologetik. Hier bringt Staudinger auch einen genuine Beitrag als Historiker und vor allem seine profunde Kenntnis wissenschaftstheoretischer Fragestellungen ein. Fremd wird für viele evangelische Leser sein, daß der Verfasser auch dem Turiner Grabtuch einen längeren Abschnitt widmet (S. 103-106). Für eine große Öffentlichkeit gilt die Frage nach dem Ende 1988 veröffentlichten negativen Ergebnis des Radiokarbondatentests, das Staudinger noch nicht kennen konnte, als erledigt. Der Test hat aber in den Augen von Fachleuten sowohl hinsichtlich seiner wissenschaftlichen wie menschlichen Durchführung so viele Fragen aufgeworfen (W. Bulst, *Betrug am Turiner Grabtuch*, Frankfurt, 1990), daß er nicht als das letzte Wort gelten kann.

Literatur aus evangelikalen Verlagen, die Nichttheologen bei bibelwissenschaftlichen Problemen helfen soll, ist leider immer noch zu oft von minderer Qualität. F. Stuhlhofer hat das an einem Beispiel schmerzlich aufgezeigt ("Die

altkirchliche Kanongeschichte im Spiegel evangelikaler Literatur", in: G. Maier, *Der Kanon der Bibel*, 165-197). Es war deshalb gut, daß sich der Brockhaus Verlag zur Neuherausgabe dieser Schrift eines katholischen Autors entschlossen hat. Staudingers Buch bleibt für Anfänger des Theologiestudiums, besonders aber für Oberschüler und interessierte Laien eine wirkliche Hilfe.

Rainer Riesner

---

Bernard Orchard/Harold Riley. *The Order of the Synoptics*. Macon (Georgia): Mercer University Press, 1987. xiv + 294 S., \$ 38.95

---

Dom Bernard Orchard, Sub-Prior der Abtei von Ealing in London, ist seit über dreißig Jahren einer der engagiertesten benediktinischen Neutestamentler. Als Herausgeber des "Catholic Commentary on Holy Scripture" (1953) und einer der Verantwortlichen hinter der interkonfessionellen "Common Bible" (Revised Standard Version) von 1972, die viele noch heute für die mit Abstand beste englische Bibel-Übersetzung halten, hatte er sich vor allem im angelsächsischen Raum internationalen Ruf erworben, ehe er mit seinen umfangreichen Forschungen zur synoptischen Frage an die Seite von Forschern wie William R. Farmer, David L. Dungan und seines Lehrers Christopher Butler trat, deren Thesen und Ansätze er mit z.T. aufsehenerregenden Zuspitzungen weiterführte.

Sein "Matthew, Luke & Mark" von 1976 und vor allem die "Synopsis of the Four Gospels in Greek" (1982; englische Synopse 1983) leiteten die Entwicklung ein, die der heute 80jährige vor drei Jahren mit dem hier zu besprechenden Buch auf einen vorläufigen Höhepunkt brachte. Co-Autor ist der anglikanische Pfarrer und Theologe Harold Riley, aus dessen Feder Teil I des Buches stammt, "The Internal Evidence" (S. 3-108). Teil II ("The Historical Tradition", S. 111-226) und Teil III ("How the Synoptic Gospels came into Existence", S. 229-279) sind von Dom Bernard verfaßt.

Deutschsprachige Leser werden das Buch an Hans-Herbert Stoldts "Geschichte und Kritik der Markushypothese" (1986<sup>2</sup>) messen. Orchard und Riley selbst nennen Stoldt als einen der Forscher, die die gleiche Kernthese Griesbachs zum Ausgangspunkt nehmen: Matthäus schrieb vor Lukas und dieser vor Markus.

Es geht also um die "Two-Gospel Hypothesis", die der "Two-Source Hypothesis" entgegengestellt wird. Wie gehen die Autoren vor? Harold Rileys erster Teil stellt den synoptischen Vergleich an. Schon hier wird die Richtigkeit kirchengeschichtlicher Angaben vorausgesetzt: Matthäus als der Jesus-Jünger, Markus als Petrus-Schüler, Lukas als Paulus-Begleiter. Riley hält die Matthäus-Priorität für gesichert und widmet sich folgerichtig auch der Frage, warum dann das Markus-Evangelium nach Mt und Lk überhaupt noch geschrieben wurde.

Teil II von Bernard Orchard analysiert die kirchengeschichtlichen Zeugnisse. Hier wird in der Tat manche scharfsinnige, neue Beobachtung angestellt,

und gerade diesen Mittelteil sollte niemand übersehen, der sich mit der synoptischen Frage zu befassen hat, auch wenn er Dom Bernard in den Schlußfolgerungen nicht zustimmen mag. Tatsächlich liegt ja ein Problem der Griesbach-Hypothese darin, daß die Väter die präzisen und übereinstimmenden Aussagen, die man benötigt, gerade *nicht* machen. Euseb z.B. stimmt Klemens Alexandrinus in dessen keineswegs klarer Aussage über die Platzierung des Markus an die dritte Stelle nicht zu, er zitiert sie nur (*tosauta ho Klemes*, KG 6,14,7). Wo er selbst spricht, stellt er Markus an die erste Stelle vor Matthäus - eine Reihenfolge, die durch bruchstückhaftes Zitieren oft aus dem Blick gerät (KG 3,39,14-16). Ist die Situation, in die noch Papias, der Presbyter Johannes, Irenäus und andere hineingehören, nach wie vor unübersichtlich, so bleibt doch Dom Bernards Verdienst, den Gedankengang der einen - seiner - Lösungsmöglichkeit durch seine Analyse in pointierter Gradlinigkeit aufgezeigt zu haben.

Dies gilt umso stärker für den dritten Teil, der die Entstehungsgeschichte der synoptischen Evangelien zum Gegenstand hat. Konsequenter wird hier mit Frühdatierungen operiert, Matthäus vor 45, Lukas ca. 61, Markus ca. 62. Frühe Daten, Jünger- bzw. Schülerschaft der Schreiber, stimmige Tradition - das geht hier mitunter etwas unkritisch Hand in Hand, teils mit einer erfrischenden Unabhängigkeit von spezifisch deutschen Prämissen der Redaktionsgeschichte im besonderen und der Evangelienforschung im allgemeinen. Seit J.A.T. Robinsons "Redating the New Testament" (1976, dt. 1986) weiß man zumindest in den englischsprachigen Ländern und könnte es in den deutschsprachigen wissen, daß es keine historischen und werkimmanenten Argumente dagegen gibt, ein erstes Evangelium schon um 45 oder früher besessen zu haben. Die zielstrebig auf Matthäus-Priorität ausgerichtete Wertung Bernard Orchards ist so auch schon deswegen wichtig, weil sie dazu nötigt, die Argumente an Robinson zu messen und *beide* neu zur Diskussion zu stellen.

Dom Bernard beherrscht eine Kunst, die ihm hierzulande verübelt werden dürfte: Er kann wissenschaftliche Forschung wie eine detektivische Spurensuche darstellen. So zögert man, die Pointe vorwegzunehmen. Hier sei sie aber im Ansatz skizziert. Die römische Gemeinde kennt das von Paulus mitgebrachte Lukas-Evangelium, und in Rom ist seit den späten Vierzigern auch Mt schon bekannt. Diese beiden Evangelien stehen in einem gespannten Verhältnis zueinander, ist doch Mt stärker judenchristlich, Lk stärker heidenchristlich ausgerichtet. Brückenbauend hält nun Petrus seine Vorträge, zu denen er die Rollen sowohl des Mt als auch des Lk heranzieht, vom einen zum anderen wechselnd, verbindend, verknappend, und vor allem mit seinen eigenen, persönlichen Jesus-Erinnerungen arbeitend. Er geht dabei so geschickt vor, daß es nicht zu Verdoppelungen kommt. Markus schreibt diese Lehrvorträge mit (tachygraphisch, vgl. *Das Große Bibellexikon*, Band 3, S. 1401-1403). Der stete Wechsel zwischen zwei Evangelien-Rollen erklärt hier nicht nur die Querverbindungen zu Mt und Lk, er soll auch das Fehlen

spezifischer Einheiten, etwa der Bergpredigt oder der Perikope vom Diener des Zenturions, erklären helfen.

Sicher verheimlichen Orchard und Riley nicht, daß ihnen das so entstehende harmonische Bild der frühen Kirche durchaus gefällt. Sie sind dabei aber nie naiv, und es trifft alles andere zu als die Unterstellung eines britischen Rezensenten, der von diesem Buch schrieb, daß "it reverts to a kind of papalist fundamentalism that the majority of Roman scholars now reject, in which the Petrine Office is the supreme authority for settling disputes in tradition" (*JThS* 40/2, 1989, S. 554-556, hier 556). Mancher Kritiker mag versucht sein, "The Order of The Synoptics" mit derart tumber Polemik vom Tisch zu wischen. Man sollte sich aber darüber im klaren sein, daß hier die intelligenteste und vor allem auch anregendste Fortführung der Griesbach-Hypothese vorliegt, die derzeit zu haben ist. Es wäre ein Nachteil für die deutschsprachige Forschung, wenn sie mit Orchard und Riley ebenso nachlässig und halbherzig umginge wie mit J.A.T. Robinson oder anderen britischen Studien, die gegen den Strom stehen.

Der Schreiber dieser Zeilen jedenfalls ist kein Griesbachianer geworden, aber er wird künftig manche herkömmliche Hypothese, wie auch immer sie heißen mag, noch aufmerksamer prüfen als bisher.

Carsten Peter Thiede

## Weitere Literatur:

M. Prior, *Paul the Letter-Writer and the Second Letter to Timothy*. Sheffield, 1989.

### 3. *Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen:*

Jakob van Bruggen, *Marcus. Het evangelie volgens Petrus*. Kampen: Kok, 1988. 436 S.

Wer sich für Predigten und Bibelstunden mit der Auslegung der Evangelien beschäftigt, wird nicht selten die Erfahrung machen, daß ihn die zu Rate gezogenen (neueren) deutschsprachigen Kommentare oft gerade dort im Stich lassen, wo er sich fachmännische und gründliche exegetische Hilfe wünscht: sei es, daß der konsultierte Kommentar über die Detailarbeit am Text hinweg eilt, um unmittelbar zur praktischen Anwendung des Bibelabschnittes zu kommen; sei es, daß man feststellen muß, daß ein gründlicher exegetischer Kommentar kaum über literarkritische Hypothesen und die Diskussion verschiedenster Forschungspositionen hinauskommt. In beiden Fällen wird nicht wirklich die Textaussage der behandelten Perikope herausgearbeitet, und eine theologische Synthese der Aussageabsicht des Textes sucht man vergeblich.

Angesichts dieser - zugegebenermaßen recht holzschnittartig skizzierten - Erfahrung muß es von Interesse sein, neben der angelsächsischen Literatur auch einmal auf eine neue niederländische Kommentarreihe hinzuweisen.

Begonnen wurde die Serie "Kommentaar op het Nieuwe Testament" bereits im Jahre 1922. Diese Reihe wird seit 1987 in einem dritten Durchgang von Dr. Jakob van Bruggen, Professor an der "Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken" in Kampen, herausgegeben. Bisher verfaßte der Herausgeber eine Einleitung zu den vier Evangelien: *Christus op aard. Zijn levensbeschrijving door leerlingen en tijdgenoten*. Kampen: Kok, 1987, 287 S., und als ersten Kommentar der neuen Reihe: *Marcus. Het evangelie volgens Petrus*. Der Kommentar über das Matthäusevangelium befindet sich in Vorbereitung.

Was kennzeichnet den hier vorzustellenden Markuskommentar von van Bruggen? Zunächst die grundsätzliche Vorentscheidung, die Bücher des Neuen Testaments als heilige Schriften auszulegen, und d.h. von ihrer Inspiriertheit ausgehend keine Sachkritik am kanonischen Text zu üben.

Dann aber sofort auch, was besonders dem Benutzer des Nestle- bzw. UBS-Textes auffallen muß, ein textkritisches Urteil, das nicht mit der (seit der Enthronung des "textus receptus") heute vor allem durch Kurt Aland vertretenen Wertung der Textzeugen übereinstimmt. Van Bruggen entscheidet sich aus grundsätzlichen Erwägungen heraus häufig gegen den ägyptisch-alexandrinischen für den byzantinischen Mehrheitstext und vertritt damit in Sachen Textkritik eine äußerst seltene Minderheitenposition. Hierin werden ihm viele Leser nicht folgen wollen. Leider vermittelt der Kommentar aber aus Gründen der Allgemeinverständlichkeit stellenweise den Eindruck, der Autor sei vor allem durch Quantitätsurteile zu seiner Entscheidung bezüglich der den Autographen am nächsten stehenden Textgestalt gekommen. So findet sich etwa immer wieder die Formulierung: "Die meisten Handschriften lesen . . . In einem kleineren Teil der Handschriften . . ." (S. 39 u.ö.). Daß dadurch ein falscher Eindruck entsteht, belegt ein Aufsatz des Autors über den Text des NT. Positiv zu bewerten ist es allerdings, daß die textkritischen Bemerkungen meist in kleiner gedruckten Abschnitten untergebracht sind und die Entscheidungen des Autors dem "Aland-gewohnten" Leser nicht aufgedrängt werden.

Als Partner für das exegetische Gespräch hat van Bruggen vor allem die Markuskommentare von J. Ernst (1981), E.P. Gould (1896), E. Haenchen (1966), C.J. den Heyer (1985), W.L. Lane (1974) und G. Wohlenberg (1910) gewählt. In der Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen wird gründlich und vor allem übersichtlich und allgemein-verständlich argumentiert. Das gilt auch für die Passagen, wo Aufsätze und Monographien, oft neuesten Datums, in die Diskussion einbezogen werden. Daß der Kommentar von einem reformierten Autor stammt, wird besonders da deutlich, wo Perikopen über die Taufe, das Abendmahl oder die Eschatologie behandelt werden. Dabei ist es als positiv zu vermerken, daß die Evangelienabschnitte nicht aufgrund dogmatischer Fragestellungen exegetisch überfordert werden.

Die Tatsache, daß der Autor als Vorstudie zu seinem Kommentar aufgrund der Informationen, die die vier Evangelisten bieten, den historischen Verlauf des Lebens Jesu so weit wie möglich rekonstruiert hat, führt, bei aller Reserviertheit gegenüber vorschnellen redaktionskritischen Schlüssen, nicht zu einer Einebnung des besonderen Charakters des Markusevangeliums. Statt dessen wird der Blick des Lesers wieder neu auf die Historizität der von den Aposteln und ihren Schülern geschilderten Ereignisse gerichtet. Und das erweist sich als notwendige Betonung, die die evangelischen Berichte vor einer teilweisen Verflüchtigung in den Bereich der "res cogitans" bewahrt.

Besonders brauchbar wird der Kommentar dadurch, daß er die gründliche exegetische Arbeit in eine einsichtige Besprechung der jeweiligen Textaussage einmünden läßt. Und trotz Gründlichkeit in der Auslegungsarbeit ist er so geschrieben, daß auch der "unstudierte" Laie dem überwiegenden Teil der Ausführungen problemlos folgen kann.

Ach ja, holländisch zu lesen dürfte für alle, die Deutsch als Muttersprache haben, kein ernsthaftes Problem darstellen. Mit einem Wörterbuch und etwas Geduld wird sich die Lektüre von van Bruggens "Marcus" sicher bei so mancher Vorbereitung für eine "Auslegungspredigt" oder "-bibelarbeit" lohnen.

Armin Baum

---

Joel B. Green. *The Death of Jesus. Tradition and Interpretation in the Passion Narrative*. WUNT 2/33. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1988. XVI + 351 S., DM 98,--

---

Die Erforschung von Ereignis und *Be-deutung* sind die zwei großen Säulen historischer Arbeit. Die Ergründung des letzteren ist dann von besonderer Komplexität, wenn im Rahmen der Passionserzählung der Kreuzestod eines Mannes gedeutet wird, der selbst niemals schriftlich fixiert hat, welche Bedeutung er diesem Ereignis beimaß. Green stellt sich zur Aufgabe, die Herkunft der Deutungen des Todes Jesu, die in den Passionsgeschichten der vier kanonischen Evangelien festgehalten sind, zu bestimmen. Im Hintergrund steht letztendlich die historische Frage, inwiefern Jesus selbst Interpret seines eigenen Geschicks war.

Green versucht im ersten Hauptteil, Form und Ausmaß einer frühen, vorsynoptischen und vorjohanneischen Passionsgeschichte zu rekonstruieren. Dabei ist er sich der großen Auseinandersetzung bewußt, die zwischen Exegeten vor allem bezüglich der markinischen Passionsgeschichte ausgetragen wird: Die einen betonen, daß hinter dem 2. Evangelium keine in sich geschlossene vormarkinische Passionsgeschichte zu vermuten sei (z.B. W. Kelber), die anderen betonen, daß der größte Teil der markinischen Passionsgeschichte vormarkinischen Ursprungs sei (z.B. R. Pesch). Exegeten wie Schenke und Dormeyer gehen wiederum von vormarkinischem Traditionsgut aus (Gethsemaneerzählung), welches Markus als erster in eine geschlossene Passionserzählung rezipierte.

Der Vf. sieht sich angesichts der Aporien verschiedener exegetischer Ansätze genötigt, einen anderen methodischen Weg für sein gestecktes Ziel einzuschlagen (S. 17-19). Hier überrascht Green den Leser dadurch, daß der von ihm geforderte methodische Neuanatz (S. 14) zwar berechtigt von einer Fixierung auf das MK-Evangelium abrät, dennoch die Zwei-Quellen Hypothese voraussetzt (S. 17), die jedoch ihrerseits die Mk-Priorität postuliert (wer Green bis ans Ende seiner Ausführungen folgt, wird allerdings bemerken, daß er zumindest eine modifizierte Zwei-Quellen Hypothese vertritt). Auch die weiteren methodischen Anmerkungen sind eher als Modifikationen bzw. gut reflektierte Einschränkungen gängiger Vorgehensweisen zu werten, als Neuanätze. So warnt Green etwa mit Recht vor einem undifferenzierten Umgang mit Wortstatistiken. Er betont in Anlehnung an Riesner, daß ein sachgemäßes Nachzeichnen theologischer Akzente eines Evangelisten ("Redaktion") keineswegs automatisch schöpferisches Verfassen "from nothing" (S. 19) impliziert. Der wichtigste methodische Vorstoß liegt zweifelsohne in Greens Absicht, der Frage einer möglichen geschlossenen vorkanonischen Passionsgeschichte 1. mittels einer genauen und vergleichenden Betrachtung der Passionsgeschichte bei Mt, Lk und *Joh!*, und 2. mittels einer davon getrennten Markusuntersuchung nachzugehen.

Green kommt zu dem Ergebnis, daß vor allem Lukas auf den Gebrauch anderer Quellen neben Markus zurückgreift. Diese Möglichkeit erhärtet sich, weil zwischen diesem besonderen luk. Material und der von den Synoptikern unabhängigen johanneischen Passionsgeschichte Bezugspunkte bestehen. Das lukanisch-johanneische Sonderzeugnis läßt bei aller Affinität zur mark. Passionsgeschichte gegen Kelber die Annahme zu, von der Pflege einer vorkanonischen Passionsgeschichte, wahrscheinlich im Rahmen von Abendmahlsfeiern, auszugehen. Green bemerkt: "The combination and intersection of these distinct yet related conclusions adds up to a formidable argument favoring the existence of a pre-canonical passion narrative" (S. 217). Die sonst sehr übersichtlich und knapp gehaltenen Zusammenfassungen vermißt man bei diesem ohnehin umstrittenen Abschnitt. So muß sich der Leser aufgrund von Einzelabschnitten (S. 223-313!) selbst zusammenstellen, was nach Green wahrscheinlich zu einer vorkanonischen Passionsgeschichte (nämlich mehr oder weniger die markinische Passionsgeschichte) gehört. Umstritten ist dieser Versuch deshalb, weil die genaue Rekonstruktion einer vorkanonischen Passionsgeschichte stets spekulativ bleibt, da sie äußerer Evidenzindizien ermangelt.

Das abschließende Kapitel bietet eine thematische Zusammenfassung der vorausgehenden Erörterungen. Green überzeugt in seiner Betonung, daß die vorkanonische bzw. kanonische Passionsgeschichte kein singuläres Interpretationsmotiv enthält, sondern daß vielmehr die Motive des Loskaufs, der Selbsthingabe, der menschlichen und göttlichen Ursache, des leidenden Gerechten, des Ebed Yahweh, des gekreuzigten Messias, des Märtyrerpropheten, des kosmischen Ausmaßes der Ereignisse, des eschatologischen Wendepunk-

tes, des stellvertretenden Leidens, des Gottesgerichtes und des Martyriums in die Leidens Erzählung einfließen. Wenn überhaupt *ein* Thema dominieren sollte, dann das Motiv der *gottgewollten* Passion Jesu (vgl. Mk 8,31!).

Überraschend klingt jedoch Greens Anfrage (S. 321), warum die (vor-)kanonische Passionsgeschichte das Motiv des stellvertretenden Leidens lediglich neben vielen anderen übermittelt. Man kann dem Vf. vorhalten, daß er etwas vom Text erwarte, was dieser nicht leisten will (hier wäre für die erwünschte Auskunft etwa Mk 10,45 von zentraler Bedeutung). Mit Hengel ist jedenfalls festzuhalten, daß Jesus im letzten Mahl mit seinen Jüngern unmißverständliche Andeutungen zum stellvertretenden Leidensverständnis gab. Zugegeben, das Thema des stellvertretenden Leidens ist nicht 'prominent'; reicht diese Beobachtung jedoch aus, um einen 'anscheinenden Widerspruch' (S. 321) zu Hengel anzuzeigen? Green konstatiert: "On the basis of our investigation, we may claim that primitive Christianity *did* know non-soteriological interpretations of Jesus' death" (S. 321). Green scheint hier unnötige Fronten ("tension", S. 321) aufzubauen. Es darf ernsthaft bezweifelt werden, ob gewisse literaranalytische Beobachtungen genügen, um die Einsetzungsworte traditionsge-schichtlich von ihrem jetzigen literarischen Umfeld zu trennen und damit zu implizieren, daß sie nicht in der frühesten vorkanonischen Abendmahlsüberlieferung enthalten waren (S. 241). Stellt Green doch selbst fest, daß die vorkanonische Passionsgeschichte bes. im Rahmen von Abendmahlsfeiern gepflegt wurde und somit auch die frühe Überlieferung der jesuanischen Einsetzungsworte nahelegt. Allerdings gesteht auch Green zu (S. 323), daß Jesus selbst die Einsetzungsworte sprach und mit der Aussage des stellvertretenden Leidens seinen Jüngern einen wichtigen, später zentralen Interpretationsschlüssel für das Ereignis seines Kreuzestodes an die Hand gab. Die einleuchtendste Erklärung ist nach wie vor die, daß die (vor-)kanonische Passionsgeschichte in jeglichem Stadium ihrer Überlieferung neben anderen theologischen Deutungen auch soteriologische Elemente enthielt, ohne daß diese - ebenso wie die *passio iusti* Thematik - eine zentrale Funktion einnahmen.

Formal ist noch folgendes anzumerken: S. VIII, 9. Zeile von unten: *Implications*; S. IX, 1. Zeile oben: *Missionary*; S. 23, Haupttext 6. Zeile von unten: *Sondergut* anstatt *Sondergut*; S. 241, 14. Zeile von oben: . . . words, From . . .; S. 304, Haupttext 4. Zeile von unten: zurück.

Green legt insgesamt eine anregende Arbeit vor, die methodologisch (Beachtung des Johannesevangeliums!!), historisch und theologisch kreativ mit den gegebenen Fakten ringt und zu wichtigen Einsichten gelangt, die sowohl über Pesch und Trocmé als auch Kelber (jedoch nicht über Hengel) hinausgehen.

Hans F. Bayer

Oorschot betont in seiner kurzen Studie zu Recht, daß das Stichwort "Israel" sehr unterschiedliche Reaktionen in christlichen Kreisen hervorruft. Neben die zwei wichtigsten Positionen hinsichtlich dieser Frage stellt Oorschot eine dritte: Weder die Position der völligen Diskontinuität zwischen Israel als dem Volk des Alten Bundes und der christlichen Gemeinde des Neuen Bundes (neues Israel) noch die Position des real vorhandenen, heilsgeschichtlichen Nebeneinanders von Israel und Gemeinde seit Christus mit der Zukunftserwartung eines irdischen, judenchristlich-messianischen Reiches entspricht, so Oorschot, dem neutestamentlichen Befund. Aufgrund von Röm 11,25-32 läßt sich allerdings sicher konstatieren, daß Paulus mit 'ganz Israel' das Volk des Alten Bundes im kollektiven (nicht distributiven) Sinn versteht. Diese Auslegung wird durch exegetische Einzelbeobachtungen überzeugend gestützt. Positionen, die u.a. von Augustin, Calvin und Luther vertreten wurden, lassen sich somit nicht aufrechterhalten: Paulus rechnet mit der zukünftigen christozentrischen Umkehr des Volkes des Alten Bundes.

Mit dieser Grunderkenntnis steht Oorschot der obengenannten zweiten Position nahe, warnt jedoch vor Spekulationen aufgrund von verschiedenen alttestamentlichen Prophetien, die über Röm 11,25-32 hinausgehen. Wie das heilsgeschichtliche Nebeneinander und schlußendliche Miteinander von Gemeinde und *bekehrtem* Israel zeitlich und räumlich auszusehen hat, bleibt bei Paulus offen. Entgegen seiner Warnung hält Oorschot dennoch an *einem* Punkt gängiger Zukunftserwartungen fest: Das Mischzitat aus Jes 59,20f/27,9 in Röm 11,27f weist darauf hin (S. 27), daß die Umkehr Israels mit der Parusie Jesu verknüpft sei. Oorschot liefert jedoch keine eindeutigen Indizien dafür, daß die Sündenvergebung erst zu diesem Zeitpunkt auf Israel kommt.

Besonders skeptisch geht Oorschot die These eines zweiphasigen Ablaufes der Rettung Israels an, die besagt, daß Israel zunächst als politische Größe durch Heimführung nach Palästina wiederhergestellt werde, bevor die Umkehr zum Messias Jesus erfolge. Oorschot bemerkt (S. 32): "Für eine Unterscheidung zwischen einer erst äußeren Heimführung der Israeliten nach Palästina und einer späteren inneren Bekehrung findet sich kein Anhaltspunkt." Der Vf. hat recht: Röm 11,25-32 gibt über diese zweiphasige Heimführung keine Auskunft. Dennoch schreibt Paulus diese Zeilen zu einem Zeitpunkt, zu dem Israel als Volk des Alten Testaments noch als politische, geographische und ethnische Größe besteht. Paulus geht somit in seiner Aussage von dem status quo (= jüdische Nation in Palästina und Diasporajudentum) aus. Daher stellt sich für ihn verständlicherweise *nicht* die Frage einer Rückkehr und Wiederherstellung Israels als politische Größe. Allerdings ist die *Konsequenz* der Aussage in Röm 11,25-32 dergestalt, daß eine politische Größe 'Israel' in Palästina zum Zeitpunkt der Umkehr vorauszusetzen ist, da Paulus *nicht* signalisiert, daß 'ganz Israel' etwa die später weltweit zerstreute Diaspora

meint. D.h., die Existenz des Staates Israel seit 1948 bringt die Erfüllbarkeit der Umkehr Israels als Volk des Alten Bundes erst in greifbare Nähe.

Treffend sind Oorschots Warnungen vor einem freien Umgang mit atl. Prophetie hinsichtlich der Zukunft Israels. Oorschot geht allerdings zu weit, wenn er angesichts der Not der Spekulationen die Tugend des angeblich theologisch gebotenen Schweigens aus Röm 11,25 ableiten will. "Damit ihr euch nicht selbst für klug haltet" (Röm 11,25a) ist wohl eher ein Hinweis darauf, daß die Heiden das Wirken an Israel entgegen ihrer eigenen Klugheit erkennen sollen, als darin eine Mahnung zu sehen, sich nicht über das *wie* und *wann* der Umkehr Israels Gedanken zu machen. Bei aller gebotenen Vorsicht im Umgang mit atl. Prophetie signalisiert gerade Röm 11,25-32 angesichts der korrekten Grundinterpretation von Oorschot, daß sich noch nicht erfüllte prophetische Aussagen noch wörtlich auf Israel als atl. Volk beziehen können (vgl. z.B. Sach 12,9-14) und damit sowohl dem ursprünglich intendierten, kontextbezogenen atl. Sinn als auch dem ntl. christozentrischen Bezug Rechnung getragen wird. (Ein negatives Beispiel für eine unsachgemäße Auslegung atl. Prophetie wäre die aufkommende christl.-bibl. Begründung des Baus des 3. Tempels in Jerusalem, welche dem Rahmen des NT nicht entspricht: Warum sollte Gott das *alte* Opfersystem nochmals einführen, wenn, laut Hebräerbrief, Heiden und Juden der eine Weg über das endgültige Opfer Jesu gebahnt wurde?)

Der Grundansatz Oorschots ist aufgrund nachvollziehbarer, überzeugender Exegese zu begrüßen. Die Bedenken gegenüber einer spekulativ-subjektiven Auslegung sind zu teilen. Die notwendigen *Konsequenzen*, die sich aus Oorschots korrekter Interpretation der paul. Grundaussagen für Israel als Nation ergeben (erneute Staatsgründung als *conditio sine qua non* und Erfüllung atl. Prophetie), sollten jedoch in dem oben angedeuteten hermeneutischen Rahmen in die Diskussion mit aufgenommen werden.

Hans F. Bayer

---

Heinz Warnecke. *Die tatsächliche Romfahrt des Apostels Paulus*. Herausgegeben von Helmut Merklein und Erich Zenger. Stuttgarter Bibelstudien 127. 2. Auflage. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1989. 164 S., DM 33,80

---

Manchmal tut es uns Theologen ganz gut, wenn uns ein Außenseiter, ein "Exot", die Dinge unseres Fachs zurechtrückt. Denn häufig verstellen uns langgewohnte Schemata, die Rücksicht auf theologische Schulen oder der Zwang eines Systems den Blick für offenkundige Fragen und naheliegende Lösungen. Ob aber Heinz Warnecke, von Haus aus Betriebswirt und autodidaktischer Erforscher der homerischen Geographie, der ntl. Acta-Forschung einen solchen Dienst erwiesen hat, ist mittlerweile mehr als fraglich. Ausgehend von seinen Kenntnissen im Bereich der historischen Geographie und Nautik hatte er in seinem Buch "Die tatsächliche Romfahrt des Apostels

Paulus" auf einige Fragwürdigkeiten in der traditionellen Auslegung von Apg 27f. aufmerksam gemacht.

Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Bemerkung in Apg 27,27, nach der das navigationsunfähige Schiff mit dem Apostel als Gefangenem an Bord 14 Tage lang "in der Adria" getrieben sei, bevor es an einer Insel namens "Melitê" gestrandet ist. Diese Insel wird gewöhnlich mit dem heutigen "Malta" identifiziert, wo es eine Reihe von auf jenes Ereignis zurückgehenden Lokaltraditionen gibt. Allein - Malta liegt südlich von Sizilien und nicht in der "Adria", die wir kennen. Und Malta liegt ca. 1000 km Luftlinie von Kreta entfernt, weiter, als ein Havarist in so relativ kurzer Zeit bewältigen konnte.

In drei Hauptteilen beschäftigt sich der Verf. I. mit der "Irrfahrt" (S.19-57), II. mit der "Insel Melitê" (S.59-110) und III. mit dem "Mensch(en) auf Melitê" (S.111-156). Dabei bedient er sich antiken Quellenmaterials und schenkt auch einigen Untersuchungen aus dem 19. Jh. Aufmerksamkeit. Sozusagen nebenbei fallen für den Leser Informationen über antike Schifffahrt ab. Er ist von dem Bemühen geleitet, den Text als Bericht über ein historisches Ereignis ernstzunehmen und Sackgassen, in die die moderne Exegese geführt hat, durch neue Lösungen zu öffnen.

Erfreulich, möchte man zunächst urteilen. Erfreulich, daß einer die Texte ernstnimmt, erfreulich, daß ein neuer Zugang versucht wird. Nur stellt der interessierte Leser bald fest, daß Warnecke die antiken Texte offenbar doch nicht so ernst nahm, sondern sie nicht selten so biegt, daß sie in sein Konzept passen. Der ausführlichste Nachweis dafür wurde m.W. von Jürgen Wehnert geführt (in: *ZThK* 87/1990, S. 67-99). Wehnert "zerpflückt" Warneckes Hypothese und weist unerbittlich auf die (nicht wenigen) Schwachstellen hin. Seine Argumente hier zu wiederholen, würde zu weit führen. Sie sind leicht im Original zugänglich.

Warneckes Theorie sei in wenigen Strichen dargestellt:

Nach seiner Ansicht befindet sich der von den Seeleuten eigentlich angesteuerte Winterhaften "Phoinix" *nicht* auf der Insel Kreta selbst (vgl. Apg 27,21), sondern an der Südküste Messeniens, also in Griechenland. Denn Paulus "warf später auf See der Mannschaft vor, dennoch 'von Kreta aufgebrochen zu sein'" (S. 29). Mit der Lokalisierung des messenischen "Phoinix" (das dann bei ihm Phoinikus bzw. Pylos heißt) hat Warnecke - wie mit anderen Lokalisierungen (das gilt vor allem für die "Insel Melitê") - Schwierigkeiten. Wie dem auch sei: Als seine These trägt er vor, das Schiff sei bei der Anfahrt auf den messenischen Hafen von einer herbstlichen Zyklone erfaßt und auf die westgriechischen Inseln zugetrieben worden (S. 55). Die Schiffbruchsinsel findet er in der westgriechischen Insel *Kephallenia*. Auch dafür kann er keinen direkten Beleg nennen, muß vielmehr auf (wie Wehnert meint: methodisch unzulässige) Hilfhypothesen zurückgreifen.

Was von der Lektüre des Buchs und der Rezension bleibt, ist ein doppelter schaler Nachgeschmack: *Einmal* wegen des Scheiterns eines Versuchs, den Bericht des Lukas als historisch glaubwürdig zu nehmen und dabei entstehen-

de offene Fragen (und die gibt es tatsächlich!) sauber zu beantworten. Wehnert hat das von seinem Ansatz her nicht nötig. Wie leicht aber wischen wir Theologen die einfachen Probleme mit einem kühnen Satz vom Tisch!? Gründliche historische Arbeit ist nötiger denn je - das lehrt uns gerade das Beispiel Warneckes. *Zum andern* ist leider bezeichnend, wie theologischerseits mit Warneckes Arbeit umgegangen wird: Enthusiastischer Beifall löste sich schnell in völlige Ablehnung auf. Es ist verständlich, daß Theologen empfindlich reagieren, wenn sie auf eine Weise mit Seitenhieben versehen werden, wie Warnecke es stellenweise tut (etwa S. 46). Aber das sollte unsere Offenheit für sachliche Argumentation nicht schmälern. Dazu gehört, daß der Förderer von Warneckes Arbeit, der Münsteraner Neutestamentler Alfred Suhl, den Verfasser gedrängt hat, auf die im Manuskript ursprünglich vertretene Auffassung von der Echtheit der "Pastoralbriefe" zu verzichten. Er schreibt im Vorwort: "Zunächst litt die Erstfassung der Arbeit noch an einer zu unkritischen Einschätzung der Pastoralbriefe, die Herr Warnecke für echt halten wollte, nur weil er mit seiner Analyse von Apg 27f. die Authentizität ihrer Personalnotizen meinte folgern zu können, die er denn auch für seine Rekonstruktion der tatsächlichen Romfahrt des Paulus positiv auswertete" (S. 13). Schade, daß man nicht mehr bereit scheint, auf Stimmen zu hören, die liebgewordene Positionen und Hypothesen in Frage stellen! Sollten die Kritiker nicht wirklich kritischer sich selbst gegenüber sein?

So ist Warneckes Buch weniger ein Beitrag zur Erforschung der Romfahrt des Paulus, als vielmehr eine Anfrage an den Umgang mit Texten und mit Andersdenkenden.

Heinz-Werner Neudorfer

## Weitere Literatur:

- \* Chrys Caragounis. *Peter and the Rock*. Berlin/New York: W. de Gruyter, 1990.
- \* F. Delitzsch. *Der Hebräerbrief*. Gießen: Brunnen, 1989 repr. 1857.

## 4. Zeitgeschichte und Archäologie:

---

Colin J. Hemer. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. 482 S., DM 128,--

---

Inmitten einer nicht ablassenden Flut von Neuerscheinungen befinden sich immer wieder Werke, die angesichts ihrer Originalität und ihres echten Vorantreibens neutestamentlicher Wissenschaft auffallen. Zweifelsohne gehört das vorliegende Werk des frühzeitig verstorbenen britischen Forschers C. Hemer zu dieser besonderen Gruppe.

Zweierlei zeichnet seine umfassende Studie zur Apostelgeschichte im hellenistischen Kontext besonders aus: 1. Der Vf. hat sich die außerordentliche

und verdienstreiche Mühe gemacht, neben vielen literarischen Quellen außerhalb des NT zahllose Inschriften, Papyri und Münzen hinsichtlich ihrer Relevanz für die historische Dimension der Apostelgeschichte über den bisherigen Forschungsstand hinausgehend zu durchforsten. Hemers eingehende Beschäftigung mit Inschriften sei mit folgendem Zitat angedeutet: "It may be noted that Luke appears in general to be careful rather than careless in his rendering of commonplaces, and small points of terminology could be illustrated from the inscriptions almost endlessly, if it were worth the labour of collecting the references systematically" (107). 2. Hemer schwimmt gegen den Strom einseitiger literar-, struktur- und formanalytischer Forschung. Sein schlichtes Votum leuchtet ein: Form, Aufbau, Struktur, ja sogar Intention des Autors sind richtungsweisende Datenträger; was letztendlich jedoch von Bedeutung ist, ist der *Inhalt* und damit u.a. auch die historische Dimension des in der Apg. Berichteten (vgl. 17): ". . .the trend away from them 'Hist. Fragen' is *not* due to decisive progress, but to the truncating of an unresolved debate by a shift of interest." (Einfügung des Rezensenten). Beeindruckend ist, daß Hemer dennoch sowohl formale Aspekte als auch die Frage der theologischen Intention des Verfassers gebührend beachtet.

Hemer widmet sich seinem Gegenstand mit Sachlichkeit, Umsicht und unermüdlichem Fleiß. In seiner Studie fällt ferner auf, daß ein fortlaufender und fairer Meinungs austausch mit Exegeten wie Haenchen, Conzelmann und Lüdemann stattfindet. Dabei schätzt der Vf. ihre sachlichen Beiträge hoch ein, entblößt jedoch in faktischer Kleinarbeit umso mehr die Ansichten, die angesichts einer unsachgemäßen historischen Einschätzung des luk. Werkes der Apg in viel zu geringem Maße historische Glaubwürdigkeit zuerkennen wollen und es vorziehen, mehr oder weniger kreativ-redaktionelle Gründe für die Entfaltung des fortlaufenden Lukastextes zu finden.

Das Fundament für einen sachlichen Umgang mit dem Werk des Historikers und Theologen Lukas legt Hemer in einem Entwurf über das historiographische Umfeld des Lukas. Das Bild der zeitgenössischen Historiographie stellt sich für Hemer in äußerst differenzierter Weise dar. Vereinfachende Meinungen über antike "unkritische" und moderne "kritische" Historiographie verflüchtigen sich angesichts der faktischen Evidenz. Zwischen Josephus und Thukydides etwa besteht ein beträchtlicher Unterschied hinsichtlich der Frage der Historizität ihrer jeweils berichteten Reden. Tatsache ist ferner, daß alle uns zugängigen Historiker einen identifizierbaren Zweck verfolgen: Das Schriftstück soll z.B. 1. ethische Anleitung geben oder ein Vorbild sein; 2. den Ruhm des Beschriebenen und Beschreibenden erweitern; 3. ein literarisches Geschichtswerk darstellen, welches Formen epischer Poesie, der Tragödie oder der Rhetorik enthält; 4. dem Leser die persönliche Auffassung über den behandelten Gegenstand nahelegen oder 5. die Wahrheit 'so wie es wirklich geschehen ist' vermitteln. Wünschenswert wäre in diesem Teil eine stärkere Differenzierung zwischen den Historikern, die *vor*, und denjenigen, die *nach* Lukas wirkten.

Für Hemer stellt sich somit lediglich die Frage, in welcher Gesellschaft Lukas anzusiedeln ist: bei Historikern, die bemüht waren, im Rahmen einer leicht ersichtlichen Gesamtkonzeption gewissenhaft Bericht zu erstatten, oder eher bei Historikern, die es z.B. mit der Qualität ihrer verwendeten Quellen nicht so ernst nahmen.

Um die Frage letztendlich beantworten zu können, wo Lukas anzusiedeln ist, ist es notwendig, sein Werk im Gesamtkontext der hellenistischen Welt zu erforschen. Mit der Einschränkung auf den Kontext der hellenistischen Welt nimmt sich Hemer vor allem den 2. Teil der Apg vor. (Der Rezensent W. Ward Gasque, "The Historical Value of Acts", *Tyndale Bulletin*, 40, 1989, 136-157, bemerkt zurecht daß ein Ergänzungsband mit dem Titel *The Book of Acts in the Setting of Early Judaism* vonnöten sei, welcher vor allem die historische Qualität des ersten Teils der Apostelgeschichte [Apg 1-12 sowie 15] im Kontext des zeitgenössischen Judentums eruiere).

Hemer geht diese komplizierte Frage von vierzehn verschiedenen Gesichtspunkten an, wobei neben den obengenannten literarischen und nichtliterarischen Quellen auch die paulinischen Briefe von objektiver Bedeutung sind. Der Vf. will damit das luk. Werk nach Indizien befragen, die entweder Gewissenhaftigkeit und Verlässlichkeit des Berichteten oder das Gegenteil nahelegen. Einige wenige Gesichtspunkte seien im folgenden kurz angedeutet:

1. Wie steht es um den chronologischen Bezug von Detailaussagen zum Milieu der Mitte des 1. Jahrhunderts? Beispiel: Apg 23,34; die Tatsache, daß Felix einen Mann aus Zilizien verhört, paßt in die Zeit vor 72 n.Chr., als Zilizien und Judäa zur Syrischen Provinz gehörten; später schuf Vespasian eine separate Provinz Zilizien.

2. Wie steht es um besonderes Spezialwissen von Lokalgegebenheiten, die nicht allgemein bekannt waren und voraussetzen, daß der Autor diese Gebiete selbst besucht hat oder gute Quellen benutzte? Beispiel: Apg 17,23 bezüglich unbekannter Götter (vgl. Pausanias); Hemer meint, der Plural könnte in den verschiedenen Inschriften als verallgemeinernder Hinweis gedeutet werden und verweist auf den (leider relativ unkritischen) Historiker Diogenes Laertius (*Vita Philos.* 1.110, 3. Jahrh. n.Chr.), der von τὸ προσέκοντι θεῶ im Singular spricht (117).

3. Wie steht es um die internen Korrelationen nebensächlicher Details, die in der Gesamtkonzeption der Apg keine Rolle spielen? Beispiel: Philippus in Apg 8,40 und 21,8 ("Wir-Text"); eine Zeitspanne von 32 n.Chr. bis 57 n.Chr. ist anzunehmen. Diese latente Korrelation innerhalb der Apg ist ein Hinweis auf situationsbedingte und nicht redaktionsbedingte Berichterstattung.

4. Welche nebensächliche geographische Bemerkungen macht Lukas, die unbewußte Vertrautheit mit dem Gegenstand oder dem Gebiet nahelegen? Beispiel: Der Wechsel des informellen areios pagos in Apg 17,19.22 zu areopagitês in 17,34 ist typisch und kann durch viele Parallelen dokumentiert werden.

5. Wo befinden sich 'unnötige' Besonderheiten in der Auswahl von Details, die nicht in die theologische Gesamtkonzeption der Apg passen, aber dennoch eine gewisse Funktion haben? Beispiele: Die Tertullusrede in Apg 24,2-8: "The richly entertaining irony belongs to the situation. Luke's serious purpose did not exclude vitality and actuality" (207). Zur Romreise des Paulus bemerkt Hemer: "The voyage to Rome is told with a fullness of circumstantial detail which is not naturally explained by theological motifs. Theological significance is by no means absent in the narrative, but its extent and specificity goes far beyond anything sufficiently explained in theological terms" (207).

6. Schließlich gibt es eine Anzahl von Details, die aufgrund des gegenwärtigen Wissensstandes noch nicht verifiziert werden können und damit offen bleiben müssen. So z.B. Apg 12,10: die Topographie der petrinischen Gefängnisbefreiung; Apg 13,7: der sonst unbezeugte Prokonsul Sergius Paulus. Sehr vorsichtig behandelt Hemer die Theudas Problematik in Apg 5,34ff und kommt zu dem Schluß, daß das Problem weder eindeutig erklärbar ist, noch, angesichts der Evidenzlage, festes Indiz gegen Lukas sein kann. Der Vf. erwägt die Möglichkeit verschiedener Personen mit demselben Namen bei Lk und Josephus, da es eine ganze Reihe von Belegen für die hauptsächlich jüdische Beliebtheit des Namens gibt (vgl. 225); Hemer resümiert: "The fact that Luke's background information can so often be corroborated may suggest that it is wiser to leave this particular matter open rather than to condemn Luke of a blunder" (163).

Mit den Ausführungen verfolgt Hemer nicht die Absicht, die historische Glaubwürdigkeit der Apg zu 'beweisen'. Sie zeigen jedoch (219), daß Lk mit hist. Details grundsätzlich vorsichtiger umgeht als etwa Josephus (numerische Übertreibung und Selbstverteidigung).

Fragen hinsichtlich des Bezugs zwischen der Apg und den paul. Briefen spitzen sich auf das Problem zu (279), ob Apg 16,6 und 18,23 mit 'Galatien' die röm. Provinz oder eine Landschaft im Norden Kleinasiens bezeichnet (vgl. Gal 4,13/Apg 13-14). Hier meint Hemer (vor allem bez. Apg 16,6) mehr oder weniger definitiv sagen zu können, daß angesichts des Quellenbefundes außerhalb der Apg das Süd-Galatien der röm. Provinz gemeint ist (phrygisches und galatisches Land als *eine* Einheit). Hemer fordert Vertreter der Nord-Galatien Theorie auf, eine epigraphisch und historisch geschlossene Präsentation vorzulegen, die zudem dem gemeinsamen Befund aus Gal und Apg am einfachsten gerecht wird. Hemer stellt für diesen Gegenentwurf lediglich eine Bedingung: ". . . let us have no more argument from sceptical dogma" (307).

Da Hemer die neuere redaktionskritische Arbeit von Wehnert zu den 'Wir-Passagen' (J. Wehnert, *Die Wir-Passagen der Apostelgeschichte. Ein lukanisches Stilmittel aus jüdischer Tradition*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989) noch nicht kannte, ist die Frage der Verfasserschaft und der

Quellen in Auseinandersetzung mit Wehnert weiterzuführen. Wehnert, seinerseits, wird sich mit Hemers Details beschäftigen müssen.

In zwei Appendizes werden die Themen "Speeches and Miracles in Acts", 415-443 (vgl. zusätzlich noch C. Hemer, "The Speeches of Acts: I, The Ephesian Elders at Miletus", *Tyndale Bulletin*, 40, 1989, 77-85 und idem, "The Speeches of Acts: II, The Areopagus Address", *Tyndale Bulletin*, 40, 2, 1989, 239-259) sowie "The 'God-fearers'", 444-447, gesondert behandelt. Ausführliche Indizes zu biblischen Stellen, antiken nichtliterarischen Quellen, literarischen Quellen, Ortsnamen und modernen Autoren sind besonders hilfreich, da Hemers Arbeit als wichtiges Nachschlagewerk vor allem bez. der nichtliterarischen Quellen für die Beschäftigung mit der Apg auch unter denjenigen aufgenommen werden wird, die in Einzelfragen mit Hemer nicht übereinstimmen können. Das Buch ist ferner als lexikalische Ergänzung zu gängigen Wörterbüchern sehr hilfreich. Es fehlt bei einem derartigen 'Nachschlagewerk' ein Index griechischer und lateinischer Begriffe.

Nicht zuletzt sei dem Herausgeber der postum erschienenen Arbeit, Conrad H. Gempf, gedankt, der dieses wohl bedeutendste und empfehlenswerteste Werk der Actaforschung in den letzten Jahrzehnten für die Drucklegung vorbereitet und somit der Fachwelt und allen Interessierten zugänglich gemacht hat. Eine Broschurausgabe wäre im Interesse der Studenten besonders wünschenswert!

Hans F. Bayer

---

Markus N.A. Bockmuehl. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. WUNT 2/36. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1990. xvi + 310 S., DM 98,--

---

Diese Studie über "Offenbarung und Geheimnis" im Judentum und bei Paulus wurde 1987 von der University of Cambridge als Dissertation angenommen, für die Veröffentlichung wurde als 11. Kapitel ein "Postscript to Paul" hinzugefügt, in dem 2Thess, Eph, Röm 16,25ff und den Past behandelt werden. B. will der Frage nachgehen, wie Offenbarung in den Texten des Judentums und des Neuen Testaments "funktioniert", und konzentriert die Antwort auf das Motiv der Offenbarung von göttlichen Geheimnissen. Teil I behandelt die jüdische Evidenz - apokalyptische Lit., Qumran, Philo, Josephus, die Targumim und die griechischen Versionen, frührabbinische Lit. - Teil II das "paulinische Christentum": Offenbarung bei Paulus, die Briefe nach Korinth und Rom (mit dem Schwerpunkt auf der Korintherkorrespondenz), Kolosserbrief, Postscript. Das Buch schließt mit einer ausführlichen Bibliographie (44 S.) und Stellen-, Autoren- und Stichwortverzeichnissen.

Die relevanten frühjüdischen und paulinischen Aussagen werden mit großer Umsicht und guter Literaturkenntnis ausführlich behandelt, wobei, bedingt durch die Fülle des zu bewältigenden Materials, einer referierenden Erklärung ein größeres Gewicht zukommt als einer eingehenden exegetischen Analyse.

Dies zeigt sich bei der Bewertung von 11QTemple (S. 50-52): Weil die Diskussion um den Ursprung, Charakter und Gebrauch dieses Dokuments noch nicht abgeschlossen ist, kommt es zu keiner Bewertung seiner Relevanz für das Thema; ein Versuch, durch einen eigenen Beitrag die Diskussion voranzutreiben, unterbleibt.

Als Ergebnis der Arbeit hält B. folgendes fest (S. 225ff): Für den jüdischen Bereich findet sich einerseits die These, daß man nach dem Exil aufgrund des angenommenen Rückzugs des Geistes und des Verschwindens der Prophetie zögerte, außerhalb der Tora von Offenbarung zu sprechen. Andererseits finden sich zahlreiche Belege für die Überzeugung, daß Gott trotzdem weiter redet - durch inspirierte (exegetische oder visionäre) Einsichten von Auslegern der Schrift. Solche Offenbarungen teilen die soteriologischen Geheimnisse des Himmels - verbunden mit dem Anliegen der Theodizee oder dem Anliegen, den eigenen Platz in der Geschichte zu finden - oder halakhische Geheimnisse mit, die eine diesem Platz entsprechende Lebensweise bestimmen.

Paulus steht zu diesem Offenbarungsverständnis in Kontinuität und Diskontinuität. Die Kontinuität besteht in der logischen Symmetrie: Wie im Judentum findet sich auch bei Paulus die dreidimensionale Perspektive von 1. vergangenem Heilsereignis (Exodus) mit konstitutiver Offenbarung (die Mose gegebene Tora), 2. gegenwärtige offenbarte Entwicklung der vergangenen Offenbarung durch Tradition und Interpretation, 3. zukünftige und abschließende Offenbarung des Messias bzw. der Königsherrschaft Gottes. Paulus gibt das apokalyptische Muster von Offenbarung als Mitteilung in der Jetztzeit und Implementierung in der kommenden Welt also keineswegs auf, aber er modifiziert es im Licht des in Jesus Christus und dem Evangelium geschehenen Einbruchs von Gottes eschatologischer Gerechtigkeit in die Gegenwart.

Die drei temporalen Dimensionen des Judentums bleiben bestehen, erfahren jedoch eine christozentrische Neudefinition. Gott hat seine Gerechtigkeit in den geschichtlichen Ereignissen des Opfertodes Jesu und seiner Auferstehung offenbart. Im Evangelium offenbart Gott damit, gleichzeitig, die Heilsbedeutung Christi im Glauben für Juden und Heiden. Die Offenbarung des Evangeliums wurde den Aposteln gegeben und wird in der Gegenwart in seiner Verkündigung kerygmatisiert. Weitergehende prophetische Offenbarungen werden genannt und auf den Geist zurückgeführt (das Wort der Weisheit bzw. der Erkenntnis, 1Kor 12,8, bleiben unerwähnt), haben jedoch keine permanent-grundlegende Bedeutung (ein Satz, dem ich zustimme, der aber ausführlicher begründet werden müßte). Die letzte Offenbarung von Jesus Christus als Erlöser und Richter steht noch aus.

Die Apostel haben von Gott eine Offenbarung von Geheimnissen auf zwei Ebenen erhalten: das Geheimnis der Heilsabsichten Gottes, wie sie im Evangelium von Christus zusammengefaßt sind, und besondere Aspekte des göttlichen Heilsplans für das Eschaton. Solche die Zukunft betreffenden Geheimnisse werden mit großer Zurückhaltung, unter Verwendung traditioneller Sprache und mit sorgfältigem Schriftbeweis, offenbart. Mystische Offenba-

rungen von Geheimnissen werden als Erfahrungsmöglichkeiten genannt, jedoch auf den Bereich der privaten Kontemplation beschränkt. So gründet Paulus seine Autorität für die Offenbarung eines bestimmten Geheimnisses auf eine Vision. Neue Offenbarung wird auf dem Hintergrund der Schrift und bekannter Tradition entfaltet.

Konsequenzen für das Gesetzesverständnis von Paulus werden am Ende nur kurz angedeutet (S. 229). Hier kann man in Aufnahme der Ergebnisse von B. zu weiterreichenden Aussagen kommen. Wahrscheinlich ließen die Bestimmungen von Cambridge betr. des Umfangs der Dissertation eine Diskussion christlicher Prophetie, die auf S. 144f nur kurz gestreift wird, nicht zu; hier wünscht man sich mehr Auskunft, nicht zuletzt wegen der Aktualität dieses Themas und der damit gegebenen Problematik. Schade, daß der Befund der in der Kritik umstrittenen Paulusbriefe (Eph!, 2Thess, Past) nicht doch für die Analyse der *paulinischen* Theologie beigezogen wird, zumal B. im Blick auf die Einleitungsfragen zu diesen 'Antilegomena' nicht dem kritischen Konsens zu folgen scheint (S. 194 Anm. 1). Die Studie ist nur für Spezialisten verständlich, wird von diesen jedoch sicher als kompetente Behandlung eines wichtigen, vernachlässigten Themas geschätzt werden. In einer JET-Rezension sollte die Tatsache Erwähnung finden, daß die Arbeit der Mutter und dem Andenken des Vaters Klaus Bockmühl gewidmet ist.

E.J. Schnabel

## Weitere Literatur:

- \* H.W. Tajra. *The Trial of St. Paul. A judicial Exegesis of the second Half of the Acts of the Apostles.* Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck), 1989.

## 5. NT Theologie:

---

Jürgen Becker. *Paulus. Der Apostel der Völker.* Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989. vii + 524 S., DM 48,--

---

Die Paulusmonographie des Kieler Neutestamentlers Jürgen Becker ist in mehrfacher Hinsicht ein "Ereignis" der neutestamentlichen Forschung. Seit G. Bornkamms "Paulus" (1969, 6. Aufl. 1987) ist dies die erste deutsche Gesamtdarstellung der Vita und Theologie von Paulus, die aufgrund vieler neuer Fragestellungen längst fällig war. Zweitens wird man (nach Schlatter!) wohl vergeblich nach einer über 500 S. umfassenden theologischen Monographie suchen, in der vollständig auf den gelehrten Fußnotenapparat und auf eine Diskussion der spezialisierten Sekundärliteratur verzichtet wird (es gibt nicht einmal eine Bibliographie).

Drittens konzentriert sich das Buch, was in der zeitgenössischen Aneignung gerade bei Paulus nicht selbstverständlich ist, auf eine geschichtliche Darstellung des Lebens und Lehrens von Paulus. Konkret heißt das: "Paulus soll

konsequent entwicklungsgeschichtlich dargestellt werden, soweit das nur die Quellen irgendwie zulassen. Das bedeutet u.a., daß ein Paulusbrief an seinem geschichtlichen Ort für sich gedeutet wird" (S. 3). So soll einer schnellen, selektiven Instrumentalisierung des Apostels ein Korrektiv entgegengesetzt werden. Der Vorteil dieses Ansatzes liegt auf der Hand: Das Ineinander von Leben und Wirken, von Mission und Theologie wird deutlich. B. geht von der Überzeugung aus, daß Paulus "bei aller Konstanz in einigen entscheidenden Grundfragen eine Entwicklung durchgemacht hat"; deshalb "heißt Paulus verstehen, in das Werden seiner Theologie und in ihre Entfaltung sehen" (S. 4). Er kennzeichnet die Entwicklungsstadien der paulinischen Theologie mit den Stichworten Erwählungstheologie (1Thess) - Kreuzestheologie (1/2Kor) - Rechtfertigungstheologie (Gal, Phil 3, Röm). Die Wandlungsfähigkeit des Apostels wird mit der Tatsache erklärt, daß Paulus sich als Missionar und Theologe den an ihn herantretenden Herausforderungen stellt (S. 395). Weil nach B. die Anfänge der theologischen Existenz des Apostels im (als visionäres Widerfahrnis interpretierten) Damaskusereignis (S. 83) liegen - eine Sicht, die sich in der Paulusforschung nicht zuletzt infolge der Dissertation des Evangelikalen S. Kim immer mehr durchzusetzen scheint -, lassen sich in der Theologie des Paulus "elementare Linien und Grundentscheide" feststellen, die von einem "gemeinsamen Denkansatz" herkommen (S. 395). Deshalb kann B. in einem letzten großen Kapitel systematisch die "Grundzüge paulinischer Theologie" darstellen.

Die Monographie hat acht Teile. Nach einem knappen Überblick über die urchristlichen Zeugnisse von Paulus und der Klärung chronologischer Fragen behandelt B. die vorchristliche Geschichte von Paulus (34-59), seine Berufung zum Völkerapostel (60-86), seine Zeit als Missionar und Theologe in Antiochien (87-131), die Anfänge der selbständigen Missionstätigkeit (132-159, 1Thess), die Missionierung in Ephesus und in der Asia (160-197), die Diskussion mit der Gemeinde in Korinth (198-254, 1/2Kor), das Phänomen der Missionsgemeinden als Hausgemeinden (255-270), die Kollektenreise (271-285), die Diskussion mit den galatischen Gemeinden (286-321, Gal), die Gemeinde in Philippi (322-350, Phil), den Brief an die römische Gemeinde als Testament des Apostels (351-394, Röm), Grundzüge paulinischer Theologie (395-478) und Paulus als Märtyrer (479-507). Knappe Personen- und Ortsnamenregister sowie ein Register ausgewählter ntl. Stellen schließen sich an (ein Stichwortregister fehlt leider). Die Darstellung ist flüssig und auch für Nichtspezialisten lesbar geschrieben. Hier erweist sich die Konzentration auf Paulus selbst als vorteilhaft.

Wer wie B. die Apostelgeschichte als historische Quelle nicht wirklich ernstnimmt, macht sich bei der Darstellung des Lebens und der Mission von Paulus von eigenen Rekonstruktionen abhängig. Apg 23,12-28,31 ist für B. eine imposante Konstruktion, die aber "weit vom wirklichen Geschehen entfernt" ist (S. 502) - eine Aussage, die voraussetzt, daß man das wirkliche Geschehen selbst kennt. Trotzdem kritisiert B. die "reine Kombinatorik der

Historiker" (S. 503)! Für die sich dehnende Haftzeit konstatiert er ein "rechts-historisches Gestrüpp" (S. 504). Wenn Wunder auf den Reisen gottbegnadeter Männer zum "Repertoire antiker romanhafter Literatur über solche Gestalten" gehören (S. 504) und deshalb die Melitê-Episode Apg 28,1-10 unhistorisch ist, können "gottbegnadete Männer" nie Wunder tun.

Die Analyse der theologischen Entwicklung von Paulus hängt natürlich von der Chronologie der Paulusbriefe ab. B. datiert den Gal nach 1Kor, dem "Tränenbrief" aus 2Kor, Phlm und Phil, nach Gal folgte der "Versöhnungs-brief" aus 2Kor und Röm. So reiht sich Gal mit Phil 3 und Röm in das dritte Entwicklungsstadium der Rechtfertigungstheologie ein. Daß Gal nach 1/2Kor geschrieben wurde, ist nicht einmal kritischer Konsens. Wenn man die chronologische Reihenfolge 1/2Kor - Gal - Röm voraussetzt, ergibt sich ein anderes Bild: für die von B. nachgezeichnete Entwicklung eine Zickzacklinie. Und wer mit britischen evangelikalen Neutestamentlern (Bruce, Marshall) Gal noch vor 1/2Kor datiert, erhält noch einmal ein anderes Bild. Wenn 2Thess, Eph, Kol und die Pastoralbriefe aus der Darstellung ausgeblendet werden, bleiben wichtige Aspekte der Christologie und der Ekklesiologie unberücksichtigt.

Zu Einzelaussagen wäre manches anzumerken. Ein Hinweis auf den Abschnitt 14.3 "Der Sünder, das Gesetz und der Tod" (409-423) möge genügen. Bei der Begriffsbestimmung von Sünde S. 409f - Sünde ist "eine verkehrte Grundeinstellung zum eigenen Leben und zur Wirklichkeit überhaupt (Röm 7,10; 8,5)" - fehlt die für Paulus fundamentale Gesetzesübertretung: Paulus erscheint hier mehr als Philosoph denn als ehemaliger Pharisäer. B. schließt sich der Auffassung an, nach der jede Tat selbstwirksam ist, und Gottes Tätigkeit nur im Aufrechterhalten dieses Prozesses besteht (S. 411). Aber: Der Tat-Folge-Zusammenhang ist in den Kontext des Bundes zu stellen - dann ist diesem Nexus auch das Werturteil über die Sünde nicht fremd!! Bei der Darlegung des Begriffs der Sünde bei Paulus unterscheidet B. nicht zwischen Aussagen, die das Leben vor der Bekehrung betreffen und Aussagen, die von Sünde der Gerechtfertigten sprechen; problematisch ist das Urteil, was Sünde sei hänge "entscheidend und vorrangig von der Person des Täters und seiner inneren Einstellung ab" (S. 414).

In der Gesetzesfrage sieht B. keine Entwicklung bei Paulus (S. 419): Die Unterschiede sind nur polemische Akzente. Das Gesetz hat nach B. für Paulus nur dem Sünder gegenüber Aufgaben und gehört systematisch zur paulinischen Auffassung von der Sünde, da es keinen besonderen Platz als Heilsordnung besitzt (S. 416). Angesichts der neueren Diskussion zum frühjüdischen und paulinischen Gesetzesverständnis muß man hier doch viel differenzierter argumentieren. Einseitig ist auch die Bemerkung, die paulinische Predigt kenne keine Gesetzesauslegung mehr, die Tora werde, weil sie nicht mehr Norm sei, einfach nicht mehr beachtet (S. 417). Deshalb ist das AT für Paulus "nirgends mehr als solches heilige Autorität für ethisches Handeln"; es kann allerdings - wie auch Aspekte des heidnischen Ethos! - "bei der Suche nach

dem allgemein Humanen . . . benutzt werden" (S. 462). Im Blick auf die positiven Aussagen über das Gesetz (1Kor 7,19; Röm 3,31; 7,7.12; 8,4) stellt sich für B. die Alternative, daß Paulus seine Meinung revidiert, oder diese müssen, wenn "das paulinische Denken einheitlich und ohne Inkonsequenz bleibt" (S. 421), anders verstanden werden. B. sieht entscheidende Hinweise für die zweite Möglichkeit. Eine andere Alternative sieht er nicht: daß die "negativen" Aussagen anders interpretiert werden können, so daß sich ein "positives" Gesamtbild ergibt.

E.J. Schnabel

---

Roland Gebauer. *Das Gebet bei Paulus: Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien*. Gießen/Basel: TVG Brunnen, 1989. 393 S., DM 39,--

---

Das vorliegende Buch, ursprünglich eine Erlanger Dissertation (WS 1987/88), widmet sich einem Thema von exegetischer und zugleich praktischer Relevanz. Die Chance, die in solch einem Thema liegt, hat Gebauer wahrgenommen. So äußert er im Schlußteil der Arbeit seine Überzeugung, "daß Exegese nicht um ihrer selbst willen erfolgt, sondern letztlich der Verkündigung des Evangeliums mit dem Ziel der Weckung, Erhaltung und Förderung des Glaubens durch Gott dient" (S. 230). Und er folgert aus seinen Ergebnissen "vier bedenkenswerte Gesichtspunkte für heutige Gebets-theologie und -praxis" (S. 231): 1) Paulus, der nicht nur als Theologe, sondern als Beter eine Herausforderung für uns Christen ist, zeigt uns Gebet als Ausdruck gelebten Glaubens an den lebendigen Gott. 2) Bei Paulus steht das Dankgebet im Vordergrund, ohne jedoch einseitig betont zu sein: "Wo Dank und Lob überbetont werden, droht die Christenheit in die Gefahr des Enthusiasmus zu verfallen, der meint, bereits alles zu besitzen . . . - wo Bitte und Fürbitte Lob und Dank verdrängen, drohen die Gläubigen das zu vergessen, was ihnen in Christus geschenkt ist" (S. 232). 3) Gebet bei Paulus kreist nicht um eigene Belange, sondern ist gemeindebezogen: "Entsprechend wird christliches Gebet primär um Mission und Evangelisation, um Diakonie, Seelsorge und Nächstenliebe kreisen" (S. 232). 4) Gebet bei Paulus stellt sich als Funktion seines Apostolats dar. Folgerung: "Geistliche, die das Gebet vernachlässigen, müssen sich deshalb fragen lassen, ob sie damit nicht Eigenmächtigkeit und Willkür in ihrem Amt Vorschub leisten und es auftragsgemäß ausüben" (S. 233). Daß in einer wissenschaftlichen Arbeit die Praxis in dieser Weise ins Blickfeld kommt, scheint mir auch hermeneutisch wichtig zu sein: Die wissenschaftliche Arbeit erfolgt auf diese Art sachgemäß, indem sie der Intention ihres Gegenstandes gerecht zu werden sucht. Wissenschaftlich-exegetische Arbeit, die mit dem Verstehen des vom ursprünglichen Autor Gemeinten auf der semantischen Ebene abbricht, erweist sich dagegen als unsachgemäß. Denn die biblischen Texte intendieren (nicht weniger, aber) mehr, als nur

intellektuell "verstanden" zu werden. Der biblisch-hebräische Erkenntnisbegriff geht weiter, und zwar in die Richtung, in die die vorliegende Arbeit weist.

In einem ersten, außerordentlich umfangreichen Teil wird die bisherige Forschungsgeschichte zum Thema "Gebet bei Paulus" referiert und zusammengefaßt (S. 1-110, dazu Fußnoten S. 235-278). Damit besteht ein wesentlicher Teil der Dissertation aus einem Nachzeichnen bisher geleisteter Arbeit. Sehr gründlich werden die verschiedenen Phasen der Forschung sowie die erarbeiteten Themen herausgearbeitet und im Ergebnis übersichtlich zusammengefaßt.

Der exegetische Hauptteil des Buches (S. 113-198, dazu Fußnoten S. 279-340) behandelt ausgewählte, relevante Texte (2Kor 12,8; 2Kor 6,2; Rö 7,24f; Rö 8,15f; Rö 8,26f; Rö 15,30-33; Phil 1,3-11) in problembezogener Analyse. Die Kriterien der Auswahl werden im einzelnen erläutert (S. 111). Theologiegeschichtlich bedingten Fragestellungen, die von der weiteren Forschungsgeschichte überholt wurden, und Problemen, die durch die bisherige exegetische Diskussion weithin geklärt wurden, geht der Vf. nicht mehr nach. Die Ergebnisse der Untersuchungen werden in einem abschließenden dritten Teil (S. 199-233, dazu Fußnoten S. 341-354) übersichtlich zusammengefaßt, nämlich: 1) Paulus betet zu Gott, nicht zu Christus. 2) Paulus thematisiert Gebetserhörungen an keiner Stelle. 3) Das Damaskuserlebnis bedeutet für Paulus den Beginn seines christlichen und apostolischen Betens. 4) Nur unter Gebet kann Paulus seinen apostolischen Dienst ausüben. 5) Paulus pflegt vor allem drei Gebetsarten: Dankgebet, Bittgebet, Lobgebet. 6) Formgeschichtlich fallen in den Paulusbriefen folgende Elemente auf: die 'einleitenden Gebetsberichte' und das 'Briefgebet'. 7) Alle wesentlichen Bereiche der paulinischen Theologie spielen in sein Gebet inhaltlich hinein (betroffen sind Theologie, Christologie, Pneumatologie, Anthropologie, Ethik, Ekklesiologie und Eschatologie). 8) Schließlich wird versucht, eine umfassende Einordnung des Gebets in die Theologie des Paulus vorzunehmen.

An einigen Stellen warfen die Ausführungen beim Rezensenten Fragen auf. Auf S. 59 wird eine Arbeit K. Niederwimmers zu Rö 8,26f referiert und dabei darauf hingewiesen, der Apostel sei "mittels der jüdischen Paraklet-Tradition und des gnostischen Pneuma-Mythos" (!) zu seiner Interpretation gelangt. Letzteres wird so stehengelassen und lediglich kritisiert, daß Niederwimmer aus Rö 8,26f eine prinzipielle Unfähigkeit des Menschen zum rechten Gebet herausliest. Sehr bedauerlich ist, daß in dieser Monographie zum Thema 'Gebet' vor allem die Evidenz des Epheserbriefes, aber auch des Kol, 2Thess und der Pastoralbriefe ausgeklammert ist. Auf diese in der Forschung umstrittenen Briefe wird allenfalls durch Referenzen in Doppelklammern verwiesen (S. 191, 202, 213, 217, 220). M.E. gänzlich unnötig wird S. 140f eine vermeintliche Diskrepanz zwischen der Theologie des Paulus und des Kolosserbriefes angedeutet. Im Blick auf eine biblische Erneuerung der Theologie wäre es gut, wenn der deutsche kritische Konsens nicht immer schon die Grenzen vorgeben dürfte, innerhalb deren wissenschaftliche Paulusstudien

erfolgen können. Wäre es im Interesse einer biblischen Erneuerung der Theologie nicht der Mühe wert gewesen, in den übrigen paulinische Verfasserschaft beanspruchenden Briefen die Aussagen zum Gebet detailliert mit zu untersuchen? Muß man darauf nun wieder Jahrzehnte bis zur nächsten Monographie zum Thema warten? Und noch ein kleiner Hinweis: Auf S. 212 findet sich der nicht näher begründete, mißverständliche Satz: "Im Gebet findet der Glaubende in unmittelbarer Weise zu Gott und damit zu sich selbst." Daß Gebet der Selbstfindung dienen soll, geht aus den vorangehenden Exegesen nicht hervor. Im Grunde würde dies auch folgender klarer Aussage des Vf. widersprechen, mit der er eine anthropozentrische Gebetsinterpretation ablehnt: "Insofern ist unter Berufung auf Paulus allen modernen (Fehl-)Deutungen zu widersprechen, die etwa das Gebet als 'Einübung auf die Reflexion der Erfahrung', als Erhaltung einer 'Illusion' oder als 'innere Sammlung in der Tiefe' interpretieren" (S. 231).

Insgesamt hat Gebauer ein nützliches Buch vorgelegt, an dem keine künftige Arbeit über das Thema Gebet nach dem Neuen Testament vorbeigehen kann.

Helge Stadelmann

---

Julius Schniewind/Otto Michel. *Vollmacht*. Hg. O.S. von Bibra. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1988. 50 S., DM 6,80

---

Dieses Buch beinhaltet einen Vortrag von Schniewind über 'Vollmacht' aus dem Jahr 1937 und einen ergänzenden Beitrag von Michel, wobei der Ansatz von Schniewind besprochen und das Thema vertieft wird. Dieser Band wurde herausgegeben, weil 'Vollmacht' (*exousia*) oft allzu begrenzt betrachtet wird.

Nach Schniewind vertraut Gott seine volle Macht der Gemeinde an:

"*Exousia* - das heißt: die volle Macht Gottes. Und die Kirche soll diese Macht haben! Es ist die Vollmacht des ewigen Richters selbst: die Vollmacht seines Geistes.

Gottes eigene Macht, die stärker ist als alle Macht des Feindes, als alle Macht, die sich ihm entgegenstellt: die Macht Gottes, die im Himmel bannt und löst - diese Vollmacht gibt er seiner Gemeinde.

Gottes eigene Macht in ihrer Fülle wird *uns* anvertraut! Wer sollte sich nicht fürchten?!" (S. 9)

Schniewind behandelt "Vollmacht" im Blick auf (1) "Verkündigung und Geist", (2) "Vergebung und Gericht", (3) "Gebet und Wunder", (4) "Sieg Gottes und sein Werk", und (5) "Charisma und Amt". Bibelaussagen über Zeichen, Wunder und Heilung im Neuen Testament sind für ihn "Weisungen, vor denen es kein Zurückweichen gibt" (S. 19). Er schreibt von der "Charismatik der Handauflegung" (S. 24, Fn. 1) und ist der Meinung, daß Charismen und Wunder nicht zeitlich begrenzt waren (S. 19-20). Aus Schniewinds *Markus-Kommentar* zitiert von Bibra ergänzend: "Die Zeichen sind also kein

Vorrecht der Apostel ([Markus 16] V. 20), sondern sie sind noch in der Gemeinde lebendig' (*Markus-Kommentar*, S. 297f)" (S. 20, Fn. 1)

Michel betont in seinem Ansatz, daß Vollmacht in Verbindung mit Heiligung verstanden werden soll. Heiligung schließt sowohl Anbetung, Danksagung und Hingabe an Gott (S. 29), als auch die Heiligung des Namens Gottes (S. 36) als notwendige Voraussetzungen - oder begleitende Merkmale - der Vollmacht ein.

Michel stimmt mit Schniewind überein, daß Gott immer "zu einer bestimmten Aufgabe" ruft. Für solche Aufgaben hat jeder Christ sein Charisma (S. 48). "Die Möglichkeiten und Verheißungen des Geistes" sollen "biblisch realistisch" verstanden werden (S. 48). Michel schreibt weiter: "Was manchmal wie eine Grenzüberschreitung über bürgerliche Normalität hinaus aussieht, kann unter Umständen noch zum Zeichen eines besonderen *Ergriffenseins* werden" (S. 48). Er beschreibt die "Rettungsarche" in Möttlingen, wo durch Handauflegung durch berufene Brüder aus bäuerlichem Hintergrund Heilung geschieht als Beispiel, "wie tief sich der Geist Gottes herabbeugt" (S. 50).

Die Tatsache, daß Heilung und Wunder heute geschehen, ist nicht zu leugnen. Aber die Souveränität Gottes in der Heilsgeschichte wird allzuwenig beachtet, wenn Schniewind schreibt, "... wer zum Glauben kommt, dem 'folgen' Zeichen auf seinen Glauben" (S. 20, Fn. 1, aus seinem *Markus-Kommentar*, S. 197f). Die Fragen von Paulus in 1. Kor. 14,29-30 (unter anderen: "Sind alle Wundertäter? Haben sie alle Gaben, gesund zu machen?") als auch die Frage der heilsgeschichtlichen Einordnung der Zeichen und Wunder als Norm für heute müssen ernstgenommen werden.

Aufgrund von Matt. 28,18-20 sollte die Gemeinde in einer lebendigen Verbindung mit Christus Jünger machen, taufen und lehren, weil Christus alle *exousia* im Himmel und auf Erden empfangen hat und weil Er in Seiner Gemeinde bis an der Welt Ende bleibt. Es ist deshalb festzustellen: Diese Vollmacht zur Verkündigung ist nicht eine übertragene, verselbständigte Vollmacht, sondern die dauernde Gegenwart Christi in seiner Gemeinde, wie Schniewind schreibt: "Die *ekklesia* hat die Vollmacht zur Verkündigung . . ." (S. 15) und "Die Verkündigung ist Kraft des Heiligen Geistes und Gegenwart des Messias . . ." (S. 14).

James Anderson

---

*Jahrbuch für Biblische Theologie* (Band 4, 1989): "Gesetz" als Thema *Biblischer Theologie*. Hrsg. I. Baldermann u.a. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989. 360 S., DM 64,--

---

Der vierte Band des Jahrbuchs für Biblische Theologie, das sich der Notwendigkeit verpflichtet weiß, auf die großen Themen der Theologie immer wieder neu Antworten zu geben, behandelt das Thema "Gesetz" als Verhältnisbestimmung von AT und NT, aber auch als "soteriologische und ethische Grundfrage, zu welchem Tun und Lassen Israel und die Heidenvölker vor Gott bestimmt

sind" (O. Hofius, P. Stuhlmacher, S. 5). Unter der Überschrift "Zur biblischen und frühjüdischen Tradition und Theologie des Gesetzes" stehen acht Beiträge. Anschließend tragen U. Luz und M. Hengel "Zur biblisch-theologischen Diskussion" bei.

Werner Schmidt schreibt über "Werk Gottes und Tun des Menschen" (S. 11-28). Er sieht in dieser Polarität die Antwort auf die Frage, wo das AT "bei der Deutung menschlicher Erfahrung in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft" eine dem berühmten hermeneutischen Diktum Luthers entsprechende Unterscheidung von Gesetz und Evangelium trifft (S. 12). Nach einer Befragung der verschiedenen atl. Überlieferungsbereiche hält Sch. als "Grundzug" fest, daß Gottes Verheißung, Rettung und Fürsorge allen Gesetzen vorausgeht. Dieser Grundzug ist schon im Exodusbuch und im Dekalog festzustellen, wo vor allen Forderungen an die Tat Gottes erinnert und die von ihm gewährte Gemeinschaft bezeugt wird: "Als Empfangender wird der Mensch auf sein Handeln angesprochen" (S. 27). Das Tun des Menschen ist für das Gottesverhältnis nicht konstitutiv, und das Gesetz ist kein Heilsweg - letzteres ist "höchstens ein Weg, das Heil zu bewahren" (S. 28). Der Gegensatz "nicht Mose, sondern Jesus Christus gibt das Heil" ist dem AT nicht gemäß, weil auch hier "das Heil" in Gottes Tat begründet ist.

Um das Verständnis des Gesetzes im Pentateuch geht es in der Studie von Matthias Köckert, "Leben in Gottes Gegenwart" (S. 29-61). K. will zeigen, daß die Tora für priesterschriftliches Denken der materielle Ort der Offenbarung ist. Für die Gesetze in P konstatiert K. "erhebliche Interpretationsprobleme" und "fundamentale Unsicherheiten" (S. 31). Dies hindert ihn jedoch nicht, vier für P fundamentale Größen zu untersuchen - Beschneidung, Passa, Sabbat und Heiligtum. Die anschließende Diskussion analysiert diese Institutionen unter dem Aspekt "Gesetz und Kult" und unter Berücksichtigung des verwickelten Prozesses der angenommenen mehrfachen Fortschreibung priesterlicher Theologie. Das Ergebnis wird gleich zu Beginn genannt: "Beschneidung und Passa sind die Antworten, mit denen das Volk der in Wort (Gen 17) und Tat (Ex 6; 14) erfahrenen Zuwendung seines Gottes entspricht; mit dem Sabbat ehrt es seinen Gott als Herrn über die Zeit; im Heiligtum gewinnt Gott Raum inmitten seines Volkes" (S. 33).

Unter der Überschrift "Kennt das AT einen Unterschied von 'Gebot' und 'Gesetz'?" (S. 63-89) verfolgt Norbert Lohfink in Auseinandersetzung mit C. Westermann und in Durchführung einer kanonischen Auslegung eine "bibel-theologische Einstufung des Dekalogs". Die herausragende Maßgeblichkeit des Dekalogs (vgl. Deut 5) hat durch die Pentateuchredaktion zwar kanonisches Gewicht - die deuteronomistischen Gesetze wurden immer mehr als Einzelauslegung des Dekalogs stilisiert -, besitzt jedoch keine traditions- oder rechtsgeschichtliche Alleingültigkeit. Der Dekalog muß im Pentateuch nicht notwendig als unüberholbare Formulierung des überzeitlichen Gotteswillens verstanden werden, auch wenn er in seiner Kürze und seiner offenen Gestalt "dem prinzipiellen Bereich des Gotteswillens näher [ist] als viele sich im

konkreten und historisch bedingten Detail verlierenden Einzelgesetze" (S. 87). Deshalb widerspricht L. der These Westermanns von den "Geboten" Gottes (Dekalog), die als direktes und unmittelbares Gotteswort vom nachfolgenden Gesetz und den Gesetzeskorpora differieren und deshalb nicht unter das fallen, was paulinisch zum "Gesetz" zu sagen ist (S. 86). Das berechnigte Anliegen Westermanns, "zwischen prinzipiellem und unwandelbarem Gotteswillen einerseits und dessen wandelbarer und jeweils zeitbedingter Konkretion andererseits" zu unterscheiden (S. 87), muß exegetisch anders begründet und formuliert werden, insofern der Dekalog zum gesamten Gesetz dazugehört und dieses zusammenfassen kann, er aber als Exempel der Vielfalt des Gesetzes dient, das auch anders zusammengefaßt werden kann (S. 89). Insofern der Dekalog die im AT entwickelte Unterscheidung zwischen bleibendem und sich wandelndem Gotteswillen zum Ausdruck bringt, bleibt er relevant, weil diese Unterscheidung angesichts der Konkretheit des Gotteswillens relevant bleibt. In seinem Beitrag "Der Dekalog im frühen Judentum" (S. 91-103) arbeitet Günter Stemberger heraus, daß der Dekalog im Frühjudentum, vor allem in Alexandrien, als "Kurzfassung des Glaubens- und Lebensgesetzes" der "Inbegriff der jüdischen Religion" war (99), was sich erst nach 70 n. Chr. änderte.

Otfried Hofius liefert mit seiner Untersuchung "Gesetz und Evangelium nach 2. Korinther 3" (S. 105-149) den längsten Beitrag. Paulus beschreibt in 2Kor 3,7-18 die sinaitische Tora als das "Geschriebene" (*gramma*), das den Menschen infolge von dessen Sünde tötet: "sie kann nicht anders als töten, weil sie zu keinem andern Zweck von Gott gegeben ist als dem, das richterliche Urteil Gottes über den Sünder auszusprechen" (S. 114). Paulus präzisiert die Antithese von Gesetz und Evangelium unter der Prämisse, daß die den Sünder verurteilende und tötende Sinai-Tora in Christus ihr Ende findet (S. 148). H. wehrt abschließend dem Mißverständnis, als impliziere die Überwindung der tötenden Sinai-Tora die Aufhebung der *in* der Tora bezeugten Willensforderung Gottes: "Die Befreiung von dem Todesurteil der Tora ist vielmehr zugleich und in einem die Befreiung zu jenem neuen, vom Geist Gottes bestimmten Leben, in dem gemäß der Verheißung von Ez 36,26f der heilige Gotteswille allererst seine Erfüllung finden kann und findet" (S. 149) - ein Gesichtspunkt, der in Gal und Röm, aber nicht in 2Kor 3 zur Sprache kommt.

Meinrad Limbecks Beitrag handelt "Vom rechten Gebrauch des Gesetzes" (S. 151-169). Die Diskussion der Gesetzesproblematik der letzten 15 Jahre hat gezeigt, daß das frühere Verständnis des Frühjudentums als Gesetzesreligion, die in "formalisierender Verrechtlichung der Frömmigkeit seine eigene Existenz gegenüber Gott" sichern wollte, falsch ist (S. 151). Die jüdische Hochschätzung der Tora war "von den gleichen positiven Regungen und Überlegungen" geleitet wie das Christentum, nämlich von der Überzeugung, im Gesetz Weisungen und Gebote für das rechte Verhalten der Glieder des Volkes Gottes zu haben. So befragt L. aufgrund des Praxisbezugs der ntl. Aussagen

zum Thema "Gesetz" Jesus, Paulus und Matthäus nach dem rechten christlichen Umgang mit Gesetz und Recht.

Otto Hermann Pesch zeigt in "Begriff und Bedeutung des Gesetzes in der katholischen Theologie" (S. 171-213) mit großer Quellenkenntnis die Rolle, welche die Gesetzesfrage in der katholischen Tradition und Theologie gespielt hat und noch spielt. Nach einem historischen Rückblick, in dem die "Eckdaten der Geschichte des Gesetzesverständnisses" zusammengestellt und die diese verursachenden Motive benannt werden, begründet P. seine These, weshalb die heutige katholische Theologie aus guten Gründen auf Begriff und Wort "Gesetz" verzichtet, um das Anliegen von "Gesetz" neu zur Sprache zu bringen. Die entscheidende Begründung für die als geschichtlich unausweichliche Notwendigkeit dargestellte "Soteriologie und theologische Ethik ohne Gesetz" (S. 208) ist m.E. der Satz: "Eine theologische Wiedereinführung des Gesetzesbegriffs schließt sich dadurch aus, daß der Begriff des 'göttlichen Rechts', früher jener Normenbestand, der unmittelbar den Offenbarungsurkunden (Worte Jesu, Weisungen der Apostel) entnommen werden konnte, heute denselben Entwicklungen und Problemen unterliegt wie der Gesetzesbegriff selbst" (S. 212f). Weil die "Offenbarungsurkunden" als historisch und kulturell bedingt und deshalb wandelbar-relativ interpretiert werden (müssen), d.h. weil sie nicht mehr als normative Offenbarung Gottes gelten können, sind sie für die Normbegründung theologischer Ethik nicht mehr relevant - einer Ethik, die im "herrschaftsfreien Dialog" dialogfähig bleiben muß (S. 211). Die Findung der ethischen Normen wird vom "Bild des Menschen in der Sicht des Glaubens an den Gott der biblischen Botschaft" als metaethischer Größe gesteuert (ebd). So können wir, meint P., der von uns geforderten "Einsicht in die immer neue Offenheit der ethischen Antworten" (S. 213) gerecht werden.

In der Studie "Gesetz und Geist" (S. 215-229) versucht Michael Welker, von Schriftaussagen her Gesetz und Geist dogmatisch neu aufeinander zu beziehen. Der Schlußsatz lautet: "Christlicher Glaube und christliche Theologie werden sich im Spannungsfeld von Gesetz und Geist bewegen müssen um der klaren Wahrnehmung der realistischen Gegenwart Gottes willen, die die Erfüllung der Gerechtigkeit mit sich bringt, auf die das Gesetz abstellt und die durch den Geist in uns geschieht" (S. 229).

Ulrich Luz schreibt über "Das Matthäusevangelium und die Perspektive einer biblischen Theologie" (S. 233-248). Die matthäische Jesusgeschichte als Geschichte von Israels Heilsverlust habe, so L., Gesetz und Propheten nicht erfüllt, sondern zerbrochen. Die These des Evangelisten von der Erfüllung von Gesetz und Propheten durch Jesus ist eine Selbsttäuschung, weil er Volk Israel und Heilszusage Gottes trennt.

Martin Hengel analysiert "Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese" (S. 249-288). Er kommt u.a. zu dem Schluß, daß in der joh. Schule die Auslegung des AT eine weit größere Rolle gespielt hat, als man vielfach annahm. "Der Autor ist ein Kenner des Alten Testaments und seiner Sprachformen. Dasselbe gilt auch für die Hörer

der Schule, bei denen vorausgesetzt wird, daß sie seine Anspielungen verstehen" (S. 288). Die joh. Schriftauslegung steht dabei ganz unter dem Zeichen der Erfüllung durch die Sendung des Sohnes.

Die große Bandbreite der behandelten Themen macht ein Gesamturteil über den Beitrag von *JBTh 4* zur Diskussion der Gesetzesfrage schwierig. Ein die Forschungslage zusammenfassender Essay fehlt. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von H. Räisänen wäre sicherlich angebracht gewesen (er wird nicht einmal genannt!). Die gut dokumentierten Beiträge geben dem Leser zumindest einen teilweisen Einblick in die Diskussion und tragen zur Erhellung einzelner relevanter Perikopen und verschiedener Teilaspekte bei, was durch die Namen-, Bibelstellen- und Sachregister erleichtert wird.

*E.J. Schnabel*

# Historische Theologie

## 1. Allgemeines

---

Hubert Ch. Ehalt (Hg.). *Volksfrömmigkeit: Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert*. Kulturstudien. Bibliothek der Kulturgeschichte, 10. Hg. Hubert Ch. Ehalt und Helmut Konrad. Wien, Köln: Böhlau, 1989. 266 S. 33 Abb., DM 46,--

---

Im Zuge der vornehmlich durch französische Historiker entwickelten und vorangetriebenen Mentalitätsgeschichte ist auch die zuvor oft genug vernachlässigte Erforschung der Volksfrömmigkeit im Aufwind. Die alten Verdikte ihrer Beurteilung als 'Aberglaube' oder 'Magie' sind nach den Arbeiten der religiösen Volkskunde längst überholt. Volksfrömmigkeit gibt es im katholischen wie auch im protestantischen Bereich (in diesem etwa als primitiver Vertragsglaube oder Vergeltungsglaube), wenn sie auch in letzterem durch die Veränderungen der Theologie in den vergangenen 200 Jahren stärker zurückgedrängt worden ist. Zu den evangelischen Formen der Volksfrömmigkeit heute mögen die Anhänglichkeit an sakramentale Feste und der Kirchenbesuch zu hohen Festtagen gehören. In der geschichtlichen Aufarbeitung der Problematik zeigt sich schnell die hohe Verantwortung der Kirchen für entsprechende Fehlformen: "Im Zuge der Missionierung hat die Kirche den alten Volksglauben sehr oft bewußt übernommen, ihn nur unter neuem Namen weitergeführt und erst im Laufe einer längeren Zeitspanne machtstabilisierender Absicherung Zug um Zug versucht, die nicht integrierbaren Elemente auszugrenzen. Die Gefahr, daß es so zur Übernahme einer Vielzahl heidnischer Elemente kommen könnte, wurde angesichts der Möglichkeit raschen Erfolges offenbar bewußt in Kauf genommen" (S. 165). Aufgrund solcher Beobachtungen ist die Erforschung der Volksfrömmigkeit nicht nur aus historischem Interesse dringlich.

Erforderlich sind dazu freilich klare Definitionen und Abgrenzungen. Der vorliegende Band umkreist diese wichtige Aufgabe durch die Nennung von 'Aspekten des Problemfeldes' (S. 9f). Demnach geht es bei der "Interpretation der Tradition mit ihren Bräuchen und Riten . . . um die Darstellung von kulturellen Formen des Volksglaubens und der Volksfrömmigkeit als Weisen der Anpassung an einen Lebensraum, als Versuch, die Welt zu verstehen und auf sie einzuwirken. Es ist notwendig, Volkskultur nicht als ein Konglomerat von merkwürdigem Aberglauben darzustellen, sondern die innere Kohärenz ihrer Interpretationsmuster zu untersuchen" (S. 10). Bei diesem Hinweis wird allerdings die Spannung zwischen Volksfrömmigkeit und Volkskultur zu wenig beachtet. Denn es ist zu fragen, ob nicht gerade das Nichtverstehen der Welt zu bestimmten Glaubensformen als Erklärungsversuchen geführt hat, die dann wiederum in Konkurrenz zum kulturellen Habitus glaubensferner Volksgruppen treten konnten. Der methodisch daher nicht ganz eindeutige Ansatz

des Buches erlaubt es jedenfalls, ein buntes Spektrum von durchweg interessanten Aufsätzen zu präsentieren. Die Antike behandeln Helmut Satzinger ("Die Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit im pharaonischen Ägypten", S. 13-27), Anton Bammer ("Zur Archäologie von griechischen Mythen und Ritualen", S. 29-65, mit meist unzulänglich wiedergegebenem Bildmaterial) und Peter Scherrer ("Aspekte der Volksfrömmigkeit im alten Rom", S. 67-115), die Neuzeit Peter Bohaumilitzky und Isolde Nägl ("Sexualität und Volksfrömmigkeit in Europa", S. 143-189), Gernot Heiß ("Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat: Die Durchsetzung des 'rechten' Glaubens im 'Zeitalter der Glaubensspaltung' am Beispiel des Wirkens der Jesuiten in den Ländern Ferdinands I.", S. 191-220) und Gerhardt Kapner ("Auswirkungen der religiösen und künstlerischen Bemühungen der Barockzeit auf die Volksfrömmigkeit in Wien", S. 221-243). Das Mittelalter ist nur mit einem Beitrag von Hermann Hold ("Ängstliches Transzendieren - Der volksfromme Beitrag zum Untergang des Mittelalters", S. 117-141) vertreten. Das ist bedauerlich, denn gerade in dieser Epoche werden die Zusammenhänge zwischen kirchlicher Entwicklung und der Haltung des Volkes greifbar, wobei die Situation des ausgehenden Mittelalters nicht ohne die Grundlegung im Frühmittelalter verständlich ist (siehe dazu den 1990 erschienenen Sammelband *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, hg. von Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer, der in *JET 5* rezensiert werden wird).

Wie zentral für solche Forschungen eine methodische Grundlegung ist, die auch die eigenen Voraussetzungen offenlegt, konkretisiert der Aufsatz von Martin Scharfe über "Die 'Stillen im Lande' mit dem lauten Echo" (S. 245-266). Seine Beobachtungen zum "Pietismus als Sonderform protestantischer Volksfrömmigkeit" (S. 245) gehen von dem Vorwurf aus, die bisherige Forschung identifiziere Kirchengeschichte meist mit Theologiegeschichte, und kritisieren auf dieser Basis deren Definitionen. Nach Scharfes Meinung muß man von den Begründern und Vordenkern des Pietismus absehen, um zu tragfähigen Definitionen kommen zu können. Danach formuliert er: "Der Pietismus ist eine Richtung innerhalb des Protestantismus, die mit dessen organisatorischer Einheit nicht bricht (wie der Separatismus), wohl aber zusätzlich Organisationen und Institutionen bildet, die einen deutlich ausgeprägten subkulturellen Charakter tragen. Dieser Subkultur ist ein Werte-Kosmos zugeordnet, der eine eigene rigide Moral beinhaltet. Die ist definiert vor allem durch ihre scharfe Abgrenzung zur 'Welt'; die Definitionen selbst stammen vielfach von theologischen Laien, wobei die Unmittelbarkeit des Individuums zu Gott besonders betont ist, und werden als strenge Auslegung des 'Worts' verstanden. Als Garanten der subkulturellen Werte-Kontinuität sind Autoritäten ('Väter') wirksam, ein Literaturkanon (Erbauungsliteratur), besondere Zusammenkünfte (Erbauungsstunden), die der Tradierung der Werte dienen, und andere mannigfache Eingriffe in Psyche und Verhalten der einzelnen Mitglieder (Sozialisation, 'Bekehrung', Sanktionierung durch 'göttliche' Eingriffe)" (S. 247f nach Martin Scharfe, *Die Religion des Volkes:*

*Kleine Kultur- und Sozialgeschichte des Pietismus* Gütersloh, 1980, S. 25f). Sieht man einmal von der sozialgeschichtlichen Einfärbung der Begrifflichkeit und dem völligen Außerachtlassen geistlicher Momente ab, so entspricht diese Definition durchaus der bisherigen Forschung und bietet keineswegs neue Aspekte. Im Gegenteil, scharfes Aufsatz läßt in manchen Aspekten wenig Vertrautheit mit dem neuesten Forschungsstand erkennen. So behauptet er etwa einen Gegensatz zwischen dem lutherischen 'sola fide' und der pietistischen Betonung eines gottgefälligen Lebens (S. 246; hier wäre es wohl doch besser gewesen, die Werke der Begründer des Pietismus, etwa Speners, zu studieren) oder meint, nur im Herzogtum Württemberg sei es im 17./18. Jahrhundert zur Verbreitung des Pietismus gekommen. Vom 'Däumeln', der wahllosen Suche nach einem dann für bedeutungsvoll erachteten Bibelspruch, das Scharfe als typisch für den Pietismus anführt, ist schon in der *Historia Francorum* (abgeschlossen 594) des Gregor von Tours die Rede (IV,16 und V,14). Anderes ist ungenau, so etwa die Feststellung, der 'Gemeindetag unter dem Wort' finde in Württemberg statt (S. 262, der erste Gemeindetag wurde 1973 in Dortmund veranstaltet). Diese Verfahrensweise diskreditiert die hilfreichen Beobachtungen Scharfes beispielsweise zum Spannungsverhältnis zwischen Pietismus und Amtskirche, zur Beurteilung des 'Gläubig-Seins' und zum Weltverständnis (S. 258f). Sein Ergebnis, der Pietismus sei "eine Variante protestantischer Volksfrömmigkeit" (S. 260) ist an sich nicht überraschend, nur müßte dazu genauer erfaßt werden, was denn nun unter Volksfrömmigkeit zu verstehen sei. In der vorliegenden Mischung von Darstellung, Kritik und ungenauen Behauptungen kann Scharfes Aufsatz nicht befriedigen. Er sollte daher pietistisch geprägten Forschern als Impuls dienen, ihrerseits dem Zusammenhang von Pietismus und Volksfrömmigkeit nachzugehen.

Lutz E. v. Padberg

---

Gerhard Ruhbach und Josef Sudbrack (Hg.). *Christliche Mystik: Texte aus zwei Jahrtausenden*. München: Beck, 1989. 552 S., DM 58,-

---

Die beiden Herausgeber lassen ihrem Band mit Biographien von 20 christlichen Mystikern (1984) nun eine Textsammlung zur christlichen Mystik folgen. Wichtig ist ihnen dabei das konfessionsübergreifende Studium der Mystik, die auch im Rahmen des erwachenden Dialogs zwischen den Religionen immer größere Bedeutung gewinnt. Die Sammlung beginnt mit Texten aus dem Alten und Neuen Testament. Es folgen Texte der Apostolischen Väter und der Kirchenväter (z.B. Origenes, Gregor von Nyssa, Augustinus) einschließlich der frühen Mönche, Texte großer mittelalterlicher Theologen (Gregor der Große, Maximus Confessor, Bernhard von Clairvaux u.a.), schließlich die eigentlichen großen Mystiker (Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Bonaventura, Mechthild von Magdeburg, Meister Eckhart, Johannes Tauler, Heinrich Seuse u.a.). Aus der Reformationszeit kommen Thomas Müntzer, Martin Luther, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila u.a. zur

Sprache. Es folgen Mystiker des Pietismus, des Reformkatholizismus und zahlreiche weitere Vertreter mystischen Denkens bis hin zur Moderne. Als letzte Beispiele werden ein Text aus der Begegnung mit dem Hinduismus (Henri Le Saux) und ein Text aus der charismatischen Bewegung dargeboten.

Ginge es in dem Buch um eine reine Textsammlung zu Studienzwecken, so wäre der chronologische Querschnitt durch die christliche Mystik mit Texten von 70 Männern und Frauen als repräsentativ zu begrüßen. Nun machen die Autoren jedoch kein Hehl daraus, daß sie dem Leser die Mystik durch diesen Band warm empfehlen wollen. Der Leser soll hören und nachvollziehen (S. 17). Daraus ergibt sich eine doppelte Anfrage. Zum einen fehlt eine Definition, was Mystik eigentlich ist. Natürlich scheint es ein Widerspruch in sich zu sein, Mystik definieren zu wollen. Da die Herausgeber den Bogen jedoch über die allgemein als Mystiker bezeichneten Vertreter hinaus spannen, hätte man sich eine genauere Beschreibung ihres Verständnisses gewünscht. Für mich ist zum Beispiel nicht nachzuvollziehen, wie Jakobs Träume, Elias Erlebnisse, die Bergpredigt, Pfingsten, die Psalmen, die Offenbarung des Johannes und schließlich auch Texte von Augustinus und Luther als mystische Texte eingestuft werden können, von den zitierten Paulusbriefen ganz zu schweigen. Geht es nur darum, etwas zu erleben? Dazu kommt gleich das zweite. Die Autoren scheinen jede systematisch-theologische Diskussion über die Mystik für erledigt zu halten. Nur so können sie die meisten biblischen Bücher der Mystik zuordnen und jeden Mystiker empfehlen, gleich welchen religiösen Hintergrund er hat und was er konkret erlebte. Die beiden letzten Beiträge (s.o.) zeigen das nur zu deutlich.

Thomas Schirrmacher

### *Weitere Literatur:*

- \* Wolfhart Schlichting. *Maria: Die Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus*. ABCteam, 431. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1989. 176 S., DM 24,80

## *2. Alte Kirche*

---

Wolfgang A. Bienert und Guntram Koch. *Kirchengeschichte I: Christliche Archäologie*. Grundkurs Theologie, 3. Hg. Georg Strecker. Urban-Taschenbücher, 423. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1989. 124 S. 18 Abb., DM 20,--

---

Die auf zehn Bände konzipierte Reihe "Grundkurs Theologie" des W. Kohlhammer Verlags hat einen kundigen Herausgeber (Georg Strecker) und eine klare Zielsetzung: Sie "gibt", laut Verlagswerbung, (wohlgemerkt nicht: "will geben") "einen umfassenden, allgemeinverständlichen Einblick in die Probleme und Aufgabenstellungen, die sich für die wissenschaftliche Theologie heute ergeben (. . .). Reichhaltige Literaturangaben spiegeln den gegenwärtigen

gen Stand der Forschung wider und regen zur Weiterarbeit an." Der vorliegende Band 3 behandelt auf nur 116 Text- und 16 Abbildungsseiten (Schwarz/Weiß) gleich zwei komplexe Themenbereiche: Kirchengeschichte I (von den Anfängen bis zur Spätscholastik und den Wegbereitern der Reformation) und Christliche Archäologie. Für den kirchengeschichtlichen Teil zeichnet Prof. Dr. Wolfgang A. Bienert verantwortlich, für den archäologischen Prof. Dr. Guntram Koch; beide lehren an der Universität Marburg.

Es fällt nicht leicht, den Anspruch des "umfassenden, allgemeinverständlichen" Einblicks mit Grundkurscharakter erfüllt zu sehen. Wolfgang A. Bienert hat für die "Grundprobleme der Kirchengeschichte" ganze 18 Seiten zur Verfügung, 22 für die "Alte Kirche" und 27 für das "Mittelalter". Bei aller einfühlsamen Kompetenz kann das nicht umfassend sein und ist es auch nicht. Ist dies noch unmittelbar einsichtig, so fällt das Verständnis für eine andere Eigentümlichkeit ungleich schwerer: Bienerts "Kirchengeschichte I" ist zu ca. 80% identisch mit seinem Beitrag "Kirchengeschichte (KG): Erster Teil" in dem von Georg Strecker herausgegebenen Sammelband *Theologie im 20. Jahrhundert* (UTB, 1238, Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1983, S. 146-202). Und zwar ohne irgendeinen entsprechenden Nachweis! Nun ist zwar diese *Theologie im 20. Jh.* seit langem vergriffen, und eine Nachauflage ist nicht geplant. Doch in Seminarbibliotheken steht sie noch, und Studenten benutzen sie natürlich noch immer als wichtiges Kompendium. Der "neue" Bienert bietet ihnen dagegen nicht viel mehr als einen stellenweise überarbeiteten, ergänzten Text, aktualisierte Bibliographien und wenige neue Abschnitte: "Kirchenordnungen und Konzile" etwa (S. 49-51), oder "Konziliarismus" (S. 75-76). Die Bibliographien sind hilfreich, aber die Einordnung der genannten Titel setzt ebenso wie die notgedrungen extrem komprimierten Darstellungen eigenes kritisches Denken und bereits entwickelte Urteils- und Vergleichsmaßstäbe voraus. Es fragt sich daher, ob diese "Kirchengeschichte I" die Aufgabe eines *Grundkurses* für Anfänger und Einsteiger überhaupt erfüllen kann. Historikern dagegen liegt hier eine handliche Informationsquelle vor, zu der man nachschlagend immer wieder einmal greifen wird.

Guntram Koch ist zugemutet worden, die "Christliche Archäologie" auf 45 Seiten abzuhandeln. Gerade bei diesem Thema besteht jedoch ein großer Nachholbedarf, denn Carl Andresens noch immer unverzichtbare *Einführung in die christliche Archäologie* ist 19 Jahre alt, und Friedrich Wilhelm Deichmanns sieben Jahre alte *Einführung in die christliche Archäologie* ist in vielen Abschnitten eher essayistisch als systematisch und leidet ein wenig unter der Konzentration auf die Kunstgeschichte.

Koch bietet tatsächlich viele wichtige, einführende Informationen ("Lexika, Zeitschriften, Kongreßakten", "Ausstellungskataloge", "Einführungen, Gesamtdarstellungen, Bildbände" - letztere allerdings in unbefriedigender Auswahl) und behandelt die einzelnen Themenbereiche hilfreich nach Epochen, von der vorkonstantinischen Zeit bis zum spätbyzantinischen 15. Jahrhundert. Man kann hier tatsächlich eine Art Grundkurs absolvieren, und die Abbildun-

gen und Skizzen sind eine überaus geschickt zusammengestellte optische Hilfe.

Aber auch Koch kann dem Zwang nicht entrinnen, auf so wenigen Seiten auswählen zu müssen, Akzente zu setzen und damit fast notgedrungen auch subjektiven Neigungen zu erliegen. Zwei Beispiele: Die gut neun Seiten, die der vorkonstantinischen Zeit gewidmet sind, geben ein Bild wieder, das von der neueren Forschung überholt ist. Es trifft nicht mehr zu, daß christlich genutzte Räumlichkeiten vor 200 n.Chr. nicht nachzuweisen sind (S. 90). Für Jerusalem und Capharnaum sind diese Nachweise geführt, an anderen Orten, selbst in Rom, sind sie mehr als wahrscheinlich. In dem Unterkapitel "Probleme der Bildvorlagen" (S. 98-99) wird insinuiert, es habe außer der Malerei in der Synagoge von Dura Europos im und vor dem 3. Jh. keine jüdische Bildkunst gegeben. Schon die jüdischen Katakomben Roms belegen das Gegenteil, doch die entsprechende Literatur wird in der Abschnitt-Bibliographie übergangen. Im September 1991 wird in Bonn der 12. Internationale Kongreß für Christliche Archäologie stattfinden. Möge er den Anstoß für eine wirklich umfassende, Anfänger wie Fortgeschrittene zuverlässig informierende Einführung geben. Was hier vorliegt, ist ein erster Schritt auf diesem Wege.

Carsten Peter Thiede

---

Wolfgang Schnabel. *Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte: Eine Quellenkunde*. Band 1: *Die Alte Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1988. 128 S., DM 24,80 (bei Abnahme d. Gesamtwerkes DM 19,80)

---

Erklärtes Ziel dieser auf fünf Bände angelegten Quellenkunde "Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte" ist es, "Studenten wie Pfarrern, Bibelschülern wie Religionslehrern eine Hilfestellung (zu) geben, über beinahe zwei Jahrtausende christlicher Literaturgeschichte einen ersten Überblick und verschiedene tiefere Einblicke zu gewinnen" (S. 7). Der Begriff 'Quellenkunde' "beinhaltet dabei eine Intention, die analog zu der einer Bibelkunde steht: durch Schautafeln, Tabellen, Zusammenfassungen, einleitende Fragestellungen zu den Originalschriften hinzuführen (ad fontes), sie in ihrem Kontext und ihrer Stellung im Ganzen zu erschließen, mit ihrem Inhalt umgehen zu lernen und sie auf memorierstützende Weise zu vergegenwärtigen, ohne daß ein allzu großer zeitlicher Aufwand und profunde alphilologische Kenntnisse causa sine qua non wären. Erfüllen kann dieses Arbeitsbuch seine Aufgabe indes nur, wenn die eigene Lektüre der Originalwerke flankierend hinzutritt, denn nur dadurch kann man den Reichtum der Gedanken und die Eigenart der Sprache der jeweiligen Autoren erfassen" (S. 7). Diesem Programm gemäß sollen "50 theologische Werke, die bis heute bedeutsam geblieben sind, mit ca. 30.000 Seiten . . . auf ca. 500 Seiten prägnant und präzise wiedergegeben" werden (Verlagsankündigung). Diesem anspruchsvollen Programm gemäß werden die Bände den gleichen formalen Aufbau haben (zu Band 3 siehe unten im Abschnitt Reformationszeit). Die Einführung in die jeweilige Epoche

beschreibt die epochengeschichtliche (eine extrem kurze historische Hinführung), geographische (Wiedergabe einer Karte) und chronologische Dimension (S. 9-24). Die eigentlichen kirchengeschichtlichen Zusammenhänge werden in der "chronologischen Dimension" dargestellt (hier unter den Rubriken Alte Kirche und: Israel, Römisches Reich, christliche Lehre, Organisation, Buße, Mönchtum, Kultus, Kanon, Mission, außerchristliche Strömungen), die diesen Namen wohl deshalb trägt, weil sie wie eine chronologische Tabelle angeordnet ist (die dabei benutzten Symbole und Zeichen werden nirgendwo erklärt!). Es sei dahingestellt, ob diese Aufsplitterung ein das Verständnis historischer Zusammenhänge förderndes Verfahren ist. Dann folgt die 'Quellenkunde' der ausgewählten Texte, jeweils aufgeteilt in "biographische, bibliographische und inhaltliche Hinweise" (zu denen stets ein hilfreiches Schaubild gehört, das den Inhalt des betreffenden Werkes graphisch zu erfassen versucht), Paraphrasierung des Textes und ein kurzes Textbeispiel. Der Schwerpunkt liegt eindeutig bei dem Referat des Textes, das Schnabel als Quellenkunde versteht. Der Originaltext (mit Übersetzung) spielt demgegenüber eine vollkommen untergeordnete Rolle. Augustins *De civitate dei* etwa wird auf 40 Seiten referiert, gefolgt von einem halbspaltigen Textbeispiel (XXII,30,5). Einführende oder gar weiterführende Literatur wird nicht genannt, die in den Überschriften angekündigten "bibliographischen Hinweise" entpuppen sich als bloßer Nachweis einer (!) Werkausgabe. Abgeschlossen werden die Bände jeweils durch Register der Bibelstellen, Orte, Personen und Begriffe.

Der Band zur Alten Kirche beinhaltet die folgenden Textanalysen: Tertulian, *Apologeticum*; Origenes, *De principiis*; Athanasius, *De incarnatione verbi*; Basilius, *De spiritu sancto* und von Augustinus *De doctrina christiana*; *De spiritu et littera* sowie *De civitate dei*. Das Schwergewicht liegt klar bei Augustinus, der mehr als die Hälfte des Bandes einnimmt (S. 64-123, die anderen Autoren S. 25-63). Wenn Schnabels Arbeit sich auch "Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte" nennt, so liegt nach Ausweis der Texte der Akzent doch eindeutig auf der Theologiegeschichte. Das Einseitige dieses Verfahrens scheint dem Autor selbst klar geworden zu sein, denn er formuliert in der Einleitung: "Die Empfehlung einer Auswahl bestimmter Werke in einer Quellenkunde könnte problematisch gesehen werden, wenn sich nicht in der Dogmen- und Theologiegeschichte (!) als Bezugspunkt für Forschung und Lehre eine Art klassischer Kanon herauskristallisiert hätte" (S. 7). Damit konstatiert Schnabel die Ausblendung der Kirchengeschichte, ein allerdings problematisches Verfahren. Anders wäre auch etwa der Verzicht auf ein Referat der *Kirchengeschichte* des Eusebius von Caesarea nicht zu verstehen. Indem aber nur auf einige Werke der Theologie Bezug genommen wird, entsteht für den unkundigen Benutzer ein unvollständiges, im Grunde sogar falsches Bild der frühen Kirche. Im übrigen wäre es ein Armutszeugnis für die Forschung, wenn sie sich, wie vom Autor behauptet (siehe obiges Zitat), in ihrer Arbeit nur auf den 'klassischen Kanon' konzentrieren würde. Zum Glück

verhält es sich anders. Auch bleibt zu hoffen, daß Studenten nach Lektüre der "Quellenkunde" nicht etwa meinen, nun über die frühe Kirche Bescheid zu wissen.

Natürlich ist es leicht, Schnabels Unternehmen zu kritisieren. Das Problem liegt in dem durch den Titel aufgebauten Erwartungshorizont. Der Anspruch, das Grundwissen zur Kirchengeschichte zu bieten, wird nicht eingelöst, denn dazu reichen chronologische Überblicke nicht aus. Ferner gehören zum Grundwissen Kenntnisse der Forschungslage und der Literatur, zu beiden Bereichen gibt der Band keinerlei Informationen. Unter Quellenkunde verstand man bisher immer einen möglichst umfassenden Überblick zur gesamten Literatur einer Epoche, auch das wird nicht geboten. Was bleibt sind knappe Erläuterungen zur Entwicklung der frühen Kirche, biographische Hinweise zu einigen Autoren und das Referat von sieben Texten. Dieses freilich, und das sei nachdrücklich betont, gelingt Schnabel hervorragend. Für die von ihm verständnisvoll erarbeiteten Quellen hat man mit diesem Band ein wertvolles und gut benutzbares Hilfsmittel in der Hand. Es ist bedauerlich, daß Schnabels anerkennenswerte Leistung auf diesem Gebiet durch die fehlende Zieltransparenz bei der Titelgebung des Werkes verwischt wird. Hätte man das Buch "Quellenkundliche Analyse ausgewählter Werke frühkirchlicher Autoren" genannt, so wären keine falschen Erwartungen geweckt worden und man hätte es mit Nachdruck empfehlen können.

Lutz E. v. Padberg

### Weitere Literatur:

*Heidentum: Die religiösen Verhältnisse in den Provinzen.* Hg. Wolfgang Haase. Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II: Principat. Hg. Hildegard Temporini und Wolfgang Haase. Band 18,2. Berlin, New York: de Gruyter, 1989. XII, 782 S. 66 Taf., DM 540,--

Kurt Niederwimmer. *Die Didache.* Kommentar zu den Apostolischen Vätern, 1. Hg. Norbert Brox, Georg Kretschmar und Kurt Niederwimmer. Ergänzungsreihe zum Kritisch-Exegetischen Kommentar über das NT. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 329 S., DM 94,-- (bei Subskription der Reihe DM 84,60)

### 3. Mittelalter

---

Lutz E.v. Padberg. *Wynfret-Bonifatius.* R. Brockhaus Bildbiographien. Hg. Carsten Peter Thiede. R. Brockhaus Taschenbuch, 1104. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1989. 189 S. 34 Abb., DM 15,80

---

Thesen: Der Verfasser ist überzeugt, daß die Auseinandersetzungen des Bonifatius und seiner Mitarbeiter mit dem Heidentum und dem erstarrten Kir-

chenwesen im 8. Jahrhundert "bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben". Er behauptet mit Recht, daß die "Grundordnung für das westliche Europa" im 8. Jahrhundert geschaffen worden ist. Bonifatius ist einer der "Initiatoren" der westlichen abendländischen Welt und gehört "zu den Baumeistern unseres Kulturkreises". Seine missionarische Tätigkeit als Apostel der Deutschen und nach Rom orientierter Angelsachse haben "die aufstrebende Hegemonialmacht des Westens mit dem traditionsreichen Papsttum für viele Jahrhunderte verbunden". Die Tatsache, daß die Königtümer im Frühmittelalter "von einem theokratischen Amtsverständnis" geprägt waren, kam dieser Strategie entgegen. Mit W. Zeller und A. Hauck formuliert der Verfasser einen doppelten Vorbehalt gegen das Vorgehen des Bonifatius:

1. "Denn er steht am Anfang jenes Dreivierteljahrtausends, . . . in dessen Verlauf wir die Reinheit des Christentums zerfallen sehen . . . So ist letzten Endes jede Besinnung auf das Werk des Bonifatius auch schmerzlich" (S. 154 Zitat Zeller);

2. "Darin ist er ein Typus des mittelalterlichen Menschen, daß er ohne Widerspruch das aufnahm, was die Autorität ihm darbot . . ." (ebd. Zitat Hauck). Man kann fragen, ob diese Vorbehalte nicht zu evangelisch sind. Welches sind die Normen für die Reinheit des Christentums im Mittelalter?

Gang der Darstellung:

Der Verfasser setzt ein mit einer Beschreibung des Märtyrertodes von Bonifatius und behandelt dann das Grundproblem der Bekehrung der heidnischen Stämme: "Dabei mußte sich . . . die Werkmächtigkeit Gottes möglichst für den ganzen Stamm erweisen." Man bekehrte eigentlich nicht den einzelnen. Die Bedeutung der Missionsprogrammatis von Papst Gregor und die für die spätere Missionspraxis des Bonifatius so eminent wichtige Entwicklung der Verbindung zwischen den Angelsachsen und Rom werden sorgfältig dargestellt. Die Kenntnis der Missionsstrategie Gregors (vgl. seinen Brief an den Abt Mellitus) bereitet den Leser auf die anschließende ausführliche Behandlung der Missionsphänomenologie vor - zweifelsohne noch heute von Bedeutung für die modernen Kirchen.

Die Ausführungen über die Konflikte zwischen dem Hochadel und Bonifatius in seiner Eigenschaft als Erzbischof und Reformator der deutschen und der fränkischen Kirchen sind zum Verständnis seiner späteren politischen Schwierigkeiten hilfreich. Nach Karlmanns Entschluß, seine Macht zugunsten eines Lebens als Mönch aufzugeben, wurde es dem Hochadel noch leichter, das Tempo der Kirchenreform zu verlangsamen. Es gelang sogar, Bonifatius bei der Krönung und Salbung der Karolinger vom Papsttum als neuer "stirps regia" fernzuhalten, obwohl das Zustandekommen dieses Ereignisses weitgehend sein Verdienst war. Das Gespenst von Milo schien überall seine Wirkung gehabt zu haben. Bonifatius mußte für die Zukunft seiner Mitarbeiter in einer ungünstigen Lage sorgen und für seine Klostergründung in Fulda kämpfen. Dies war der Hintergrund für seine letzte missionarische Reise.

Leider erwähnt der Verfasser nicht, daß die Reaktion gegen Bonifatius und seine fremden bzw. angelsächsischen Mitarbeiter nicht nur von land- und machtgerigen Adligen betrieben wurde. Sondern darüber hinaus entwickelte sich im fränkischen Reich eine einheimische irofränkische monastische Kultur, die als eine volksnahe Bewegung gegen die Vorherrschaft der Angelsachsen opponierte, wie die Arbeiten von Friedrich Prinz gezeigt haben. Der letzte Teil des Buches konzentriert sich verhältnismäßig ausführlich auf die Erörterung von Grundfragen und Eigenart der Aktivitäten des Bonifatius. So verdeutlichen die Kapitel "Heimatverbundenheit und Gebetsverbrüderung" und "Mission im Familienverbund", in welcher Weise Strukturen und Spiritualität seiner Missionstätigkeit Substanz und Konstanz verliehen: Im Laufe der Zeit, nicht zuletzt auch dank der Klostergründung an der Grenze des Karolingerreiches und der umstrittenen Kirchenreform innerhalb des Reiches, gewann die Arbeit von Bonifatius auch günstigen Einfluß auf die Lebensqualität des Volkes.

Fazit: Schade, daß der Verfasser nicht das ausführliche Werk über die Geschichte der fränkischen Kirche von J.M. Wallace-Hadrill (*The Frankish Church*, Oxford History of the Christian Church [Oxford, 1985]) berücksichtigt hat. Davon abgesehen gründet sich die Darstellung auf eine profunde Sachkenntnis und beweist zudem, daß eine solide wissenschaftliche Arbeit spannend, gut lesbar und engagiert sein kann. Für Fachhistoriker, aber auch für am Gegenstand Interessierte ohne spezielle Vorkenntnisse wird die Lektüre Gewinn und Genuß bedeuten.

Robert C. Walton

---

Otto Hermann Pesch. *Thomas von Aquin: Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*. Mainz: Grünewald, 1989. 452 S., DM 48,-

---

Das Buch von Otto Hermann Pesch versteht sich als Einführung in die Theologie des Thomas von Aquin (1225-1274). Der Struktur nach ist es keine Gesamtdarstellung, sondern eine Sammlung von Fallstudien, die aus Vorlesungen des Autors in Hamburg entstanden sind. Kap. 1 umfaßt die verschiedenen Thomas-Deutungen in der Geschichte und die Stellungnahmen Peschs dazu. Er benutzt dazu die Methode einer doppelten Verfremdung, um schließlich bei jedem Bereich einen Vergleich zwischen dem Ansatz des Thomas und unserer heutigen Frageweise anzustellen. Das zweite Kapitel "Weisheit als Heil" bedenkt u.a. die Aktualität des Thomas. Kap. 3 behandelt die Welt des Aquinaten, das vierte sein Leben und das fünfte seine Werke und die Probleme von deren Katalogisierung. Kap. 6 befaßt sich mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft. Von Kap. 7 an werden Loci zum Thema der unterschiedlichen Abschnitte in der Theologie des Thomas gemacht.

Pesch hat einen durchaus gefälligen Stil und versteht es, ansprechend zu formulieren. Darin liegt jedoch auch eine Gefährdung für die Objektivität im

Umgang mit den Texten, denn er läßt uns manches glauben, was nicht immer klar und eindeutig nachgewiesen wird. So stellt er am Anfang fest, daß Thomas und wir bzw. Thomas und Luther - ein Lieblingsthema von Pesch - in ganz unterschiedlichen Welten leben und auch nicht dieselben Fragen stellen. Im Verlaufe des Buches geschieht es dann aber doch, daß Pesch unmittelbar von dem Themenbereich des Thomas in die Neuzeit wechselt. Deswegen läßt sich fragen, ob und inwieweit die Verfremdungsstruktur als Einführungsmethode in das Werk des Aquinaten geeignet ist. Was sind beispielsweise unsere Fragen, und sind die Fragen, die Thomas angehen, tatsächlich weit von uns entfernt? Weiterhin: Wenn Pesch Recht hat mit der Feststellung, daß die Fragen des Thomas und die der Neuzeit wirklich unterschiedlich oder gar völlig verschieden sind, wie kann er dann behaupten, daß Thomas uns gleichwohl etwas zu sagen hat und wir in seinen Lösungen eine Botschaft finden? Philosophisch oder besser gesagt logisch ist also die Methode von Pesch (S. 40) nicht sehr einleuchtend.

Im ersten Teil seines Buches zieht Pesch immer wieder Vergleiche zwischen Thomas von Aquin und Luther und deutet dabei ohne jeden Nachweis an, daß Thomas Luther in manchem viel näher gewesen war, als diesem jemals bewußt gewesen sei. So hält er es beispielsweise S. 46 für unmöglich, Luther könne gesagt haben, es sei größte Lust, von den höchsten Dingen auch nur in schwacher Betrachtung etwas erschauen zu können. Namentlich die Beachtung des spielenden Kindes in Prov. 8 in Luthers Predigten beweist indes das Gegenteil.

Ein großer Nachteil ist auch, daß vor allem im ersten Teil des Buches bei Peschs Vergleichen zwischen Thomas und dem reformatorischen Erbe der Calvinismus überhaupt nicht in Betracht gezogen wird. Insbesondere der Bezug auf die Schöpfungsabsicht Gottes in der gesamten Theologie des Thomas hätte Pesch über Luther hinaus zu Calvin und zu dem reformatorischen Realisten par excellence, Huldrych Zwingli, führen müssen, um dort sehen zu können, in welchem Sachverhältnis Evangelium und Gesetz sowie Evangelium und Schöpfungsordnung stehen.

In dem Abschnitt über Glaube und Vernunft versucht Pesch uns davon zu überzeugen, daß es bei Thomas keinen Gegensatz zwischen beiden gab, sondern daß uns die Vernunft innerhalb der Grenzen der christlichen Wahrheit geschenkt worden ist als eine Glaubenshilfe, um die letzte Wahrheit unseres Seins erfassen zu können. In einer Anmerkung (S. 141) macht Pesch dann wieder von seiner bevorzugten Folgerung Gebrauch, daß Thomas darin Luther näher sei als man gemeinhin annimmt. Er zitiert *De servo arbitrio*: 'Was kann an Erhabenem in der Schrift verborgen bleiben, nachdem das Siegel gebrochen . . . ist?' In Bezug auf Luther läßt sich aber fragen: Was hat das mit der 'Hure Vernunft' zu tun? Luther pflegte eine völlig andere Hermeneutik als Thomas sie je gekannt hat. Die Einheit von Offenbarung und Sein war bei ihm nur verschleiert anwesend und spielte namentlich bei den Heilsfragen kaum eine Rolle, während diese Beziehung für Thomas das A und O war. Auch hier hätte

ich es gerne gesehen, wenn sich der Autor der Mühe unterzogen hätte, die calvinistische Tradition gerade auch in unseren Tagen kennenzulernen. Unter der Führung von Cornelius van Til ist das Dordt College für diese Fragen ein Zentrum gewesen. Am Calvin College und an der Notre Dame University hat sich Alwin Plantinga tiefgehend mit den Gottesbeweisen von Anselm von Canterbury und Thomas von Aquin in bezug auf den Neopositivismus unserer Zeit befaßt, und dies nicht nur in philosophischer Weise, sondern gerade auch in theologischem Sinne. Nichts davon findet sich in diesem Buch, das doch eine Einführung bieten will. Auch in dem Literaturverzeichnis erscheinen diese Autoren leider nicht.

Sehr tiefgehend ist das Kapitel über die Prädestination. Nach einer meines Erachtens unglücklichen Definition behandelt Pesch die Texte des Thomas, die eindeutig klären, wie sich die Prädestination zur Providenz verhält und welche Freiheit in diesem Rahmen dem Menschen gelassen ist. Wenn Calvin namentlich an diesem Punkt Thomas Vorwürfe macht und feststellt, daß der Aquinate die Absolutheit der doppelten Prädestination mit Hilfe der Providenz verneint, so gibt Pesch sich alle Mühe, das Gegenteil nachzuweisen. Das ist ihm meiner Meinung nach gelungen mit einer Ausnahme: Gnade als Verwirklichungsmittel der Prädestination. Damit ist ja die Zielsetzung der Prädestination fragwürdig geworden, insofern Gnade nicht ohnehin irresistibilis ist. Auch läßt der Begriff 'Gnade' immer wieder fragen, welchen Inhalt Freiheit dann hat: Folge der Gnade, cooperans der Gnade oder schöpferische Voraussetzung der Gnade?

Immerhin ist das Buch von Pesch eine große Hilfe für alle Thomasforscher. Auch die formalen Ideen etwa bezüglich einer Katalogisierung der Werke des Aquinaten können uns weiterführen in dem ökumenischen - oder besser dem richtig katholischen? - Interesse an Thomas.

C.A. Tukker

#### 4. Reformationszeit

---

Hans-Jürgen Goertz. *Thomas Müntzer: Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär*. München: Beck, 1989. 215 S. 24 Abb., DM 34,--

---

Nach der friedlichen Revolution in der damaligen DDR wird Thomas Müntzer seine Rolle als 'Held der frühbürgerlichen Revolution' und damit als eine Art Legitimationsfigur für den sozialistischen deutschen Staat ebenso verlieren wie Martin Luther die sich daraus ergebende als 'Fürstenknecht' und antimüntzerischer Bösewicht, zumal dieses Geschichtsbild schon vor der Wende Risse bekommen hatte. Insofern hat die aktuelle politische Entwicklung zumindest die Einleitung von Hans-Jürgen Goertz' vorzüglicher Müntzer-Biographie bereits überholt, hat er sie doch auf den Gegensatz zwischen bundesrepublikanischer und DDR-Forschung abgestellt. Bleiben wird die sowohl Faszination als auch Abwehr hervorrufende Auseinandersetzung mit dem aus Stolberg

am Harz stammenden Theologen, als dessen Geburtsjahr 1488 oder 1489 angenommen wird. Goertz' aus profunder Quellen- und Literaturkenntnis geschriebener 'Essay' (so S. 13) möchte die Argumente beider Forschungsrichtungen nutzen, denn: "Die theologischen Überlegungen führten Müntzer mit innerer Konsequenz in den sozialen Kampf, wie umgekehrt die gesellschaftlichen Spannungen der frühen Reformationszeit die Atmosphäre waren, in der seine Gedanken allmählich Gestalt annahmen - nicht in freischwebender Beliebigkeit, sondern in strengem Bezug zu den konkreten Erfahrungen seiner Zeit" (S. 7). Dieses Unterfangen ist nicht einfach, denn niemals ist Müntzer "den Makel eines Häretikers losgeworden", zumal nicht zuletzt durch Luthers Einfluß seine individuellen Züge getilgt worden sind, "sie werden durch allgemein-diabolische ersetzt, so daß nicht mehr ein Mensch, sondern eine Teufelslarve vor dem geistigen Auge des Lesers erscheint" (S. 20, vgl. S. 22).

Goertz geht seine Aufgabe in abwägender Weise an. Umsichtig die Quellen befragend schildert er in wohlthuendem Gegensatz zu vielen spekulativen Ansätzen vor allem in der älteren Literatur das, was bekannt ist, deutlich unterscheidend zwischen Belegbarem und Vermutetem. Die flüssig und teilweise spannend geschriebenen kurzen Kapitel zeigen Müntzers Weg von der unsicheren Herkunft zum eigenständigen Denken nach dem Theologiestudium in Leipzig und Frankfurt. Daß der Lesefluß durch die zahlreichen, in ihrer ursprünglichen Form belassenen Originalzitate geringfügig gehemmt wird, ist schon deshalb in Kauf zu nehmen, weil nur so die farbige Polemik und Sprachgewalt Müntzers deutlich werden kann.

Goertz deutet "Müntzer als eine Luther gegenüber selbständige reformatorische Kraft" (S. 45), denn er "formte das Gedankengut der deutschen Mystik, das er aufnahm, zu einer neuen Innerlichkeit aus und entfachte die Glut apokalyptischer Erwartung, wie sie im späten Mittelalter gehegt wurde, zu revolutionärem Feuer, das die Welt in Brand stecken, die ganze Christenheit läutern und erneuern sollte" (S. 29). Die wahrscheinliche Begegnung mit Luther in Wittenberg 1517/1518 und die Tätigkeit als Prediger in Jüterbog ließen Müntzer schnell nach einem Weg suchen, die "neue religiöse Erkenntnis in das Medium einer reformatorischen Bewegung zu überführen, in der das Wort allmählich zur Tat werden konnte" (S. 53), wobei besonders "ein reformatorisch zugespitzter Antiklerikalismus und eine auffällige Neigung zu mystischer Frömmigkeit" aus den Quellen hervortreten (S. 55). Die nächste Station war Zwickau, wo alsbald Müntzers Gegensatz zu Luther deutlicher wurde. Anders als der Wittenberger setzte er "auf die *experientia fidei*, die Erfahrung des Glaubens, in der die Autorität Gottes direkt und ohne Vermittlung der Schrift als Heilsgrund erfahren wird. Der Grund der Heilsgewißheit muß sich dem Menschen nicht bloß intellektuell vernehmbar aus der Schrift, sondern, diese Möglichkeit übersteigend, in seinem Erleben mitteilen" (S. 62). Damit war klar, "daß Müntzer theologisch eigentlich nie auf dem Boden der lutherischen Rechtfertigungslehre gestanden hatte" (S. 65). Offen zutage trat dies in Prag, wohin er 1521 nach der Entlassung aus Zwickau zog, in dem dort

verfaßten *Manifest*. In scharfen Worten wird der Klerus als das eigentliche Hindernis für die Erneuerung der Christenheit aufs Korn genommen ("gantz hoch vordampfte bosewichte", "beltzebuppisschen knechte", "plage des armen volks", "wuchersuchtigen, unde zcinbaufrichtisse pffaffen" und "nerrische, hodenseckyssche doctores", S. 75). "Dem Prototyp des alten Menschen, dem verdammten Kleriker, stellt er den Prototyp des neuen Menschen gegenüber, den auserwählten Laien" (S. 76). Hier wurden die sich schon zuvor angedeuteten Grundhaltungen deutlich: "ein vehementer Antiklerikalismus, Züge mystischer Geist- und Leidensfrömmigkeit, apokalyptisches Zeitverständnis" (S. 78). Fundament dessen ist Müntzers Geistverständnis, das Goertz noch deutlicher hätte herausarbeiten können. Verständlicher Weise zog es Auseinandersetzungen mit Kirche und Obrigkeit nach sich, so daß Müntzer ständig auf der Flucht war (1521 aus Prag, 1522 aus Erfurt, Nordhausen und Halle, 1523/1524 aus Allstedt und 1524 aus Mühlhausen). In seinem Sendungsbewußtsein ließ er sich freilich nicht beirren und empfand Anfeindungen geradezu als Bestätigung dafür, "auf dem rechten, gottgewollten Weg zu sein" (S. 87). In Allstedt wirkte er zielgerichtet im Sinne seines Reformkonzeptes, zwar in seinem *Sendbrief an die Brüder zu Stolberg* noch vor Aufruhr warnend, aber doch schon aus Röm 13 den Dualismus von Menschenfurcht und Gottesfurcht beschreibend, "aus dem Müntzer bald sein Widerstandsrecht gegen die Obrigkeit entwickeln" sollte (S. 95). In dieser Zeit (1523) tauchte bei ihm erstmals "der Gedanke von der Volkssouveränität auf und verband sich mit der mystischen Frömmigkeit und der apokalyptischen Erwartung zu einer bedrohlichen Perspektive für diejenigen, die sich der Allstedter Reformation widersetzen" (S. 95f). Deutlicher wurde dann die am 13. Juli 1524 in Allstedt gehaltene *Fürstenpredigt* über Dan 2, in der er aus Röm 13,3f Widerstandsrecht und Widerstandspflicht ableitete. "Das war eine kühne Predigt, die kühnste vielleicht, die eine Obrigkeit in Deutschland je hören mußte" (S. 113; zum Widerstandsrecht bei Luther wäre hinzuzuziehen Martin Brecht, *Martin Luther*, Band 3: *Die Erhaltung der Kirche 1532-1546* [Stuttgart, 1987], S. 199ff). Sie war eine Konsequenz aus Müntzers Geistverständnis. "Nicht die Heilige Schrift, sondern der göttliche Geist war einzig verlässliche Autorität . . . Das Heil erwächst aus dem Geist, nicht aus der Schrift, da diese ihrem Wesen nach kreatürlich sei. Der Geist ist der Urheber der Schrift und deshalb wichtiger als sie" (S. 107f). Müntzer mußte daraufhin erneut fliehen und geriet nun auch in offene Gegensätzlichkeit zu Luther, der allerdings darauf verzichtete, sich theologisch mit ihm auseinanderzusetzen (S. 120). So wie Luther ihn der Lächerlichkeit preiszugeben suchte, so scharf schoß Müntzer zurück, daß sich beide in schroffer Konfrontation gegenüberstanden. "Der eine hat eine Position eingenommen, die auf dem Feld politischer und sozialer Auseinandersetzungen letztlich die Autorität der weltlichen Obrigkeit stärkt, der andere denkt aus der Perspektive derjenigen, die gerade unter dieser Autorität leiden, sich aufbäumen und eine Besserung ihrer Lage von der Herrschaft Gottes auf Erden

erwarten. Eine Vermittlung war zwischen diesen Positionen nicht mehr möglich" (S. 133).

So strebte die weitere Entwicklung auf eine Katastrophe zu. Wenn auch die Hintergründe des Bauernaufstandes in Thüringen bei Goertz merkwürdig blaß bleiben, so schildert er gleichwohl spannend die aufrührerische Lage in Mühlhausen und Müntzers Rolle dort sowie die Entladung der Krise in der 'Schlacht unter dem Regenbogen' (S. 145ff). Sie war der Schlußpunkt des Thüringer Bauernkrieges, der Müntzer als Prediger und Strategie der Frankenhäuser sah: "Über sechstausend Aufständische wurden getötet, die Fürstenheere verloren nur sechs Mann. Die Schlacht unter dem Regenbogen, dem Symbol göttlichen Beistands, wurde zum Verhängnis für den 'gemeinen Mann'" (S. 155). Müntzer wurde als Gefangener in die Burg Heldrungen des Ernst von Mansfeld gebracht, dem er zuvor noch das Gottesgericht angedroht hatte. In den Verhören unter der Folter blieb er bei seiner Sicht, wenn auch so geschickt formuliert, daß die Fürsten sein *Bekennnis* als Reue vorzeigen konnten. Am 27. Mai 1525 wurde Müntzer, zusammen mit seinem Mitstreiter, dem ehemaligen Mönch Heinrich Pfeiffer, vor den Toren Mühlhausens mit dem Schwert hingerichtet, "ihre Köpfe und Körper aufgespießt und zur Schau gestellt - zur Abschreckung und Warnung für alle Zeiten" (S. 158).

Goertz faßt seine umsichtige Analyse zusammen, indem er Müntzer als "Mystiker, Apokalyptiker, Revolutionär" (S. 160-172) beschreibt, wobei besonders seine Charakterisierung Müntzers als Mystiker überraschen mag, durch die Quellen aber gedeckt ist. Abschließend den Kontrast zu Luther erneut thematisierend und die Schwächen beider hinsichtlich des Bemühens um den 'gemeinen Mann' abwägend, konkretisiert Goertz mit aktuellen Bezügen den neuesten Stand der Bauernkriegsforschung, daß nämlich "die Aufständischen weit davon entfernt waren, zwischen der Reformation der Kirche und der grundlegenden Veränderung ihrer Lebenswelt zu unterscheiden" (S. 161). Die Theologie dieser Sicht hat Müntzer auf den Punkt gebracht: "Der Revolution im Inneren entsprach die Revolution im Äußeren. Für eine pragmatische, von politischer Vernunft geleitete Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens war hier kein Raum mehr: Der Heilsprozeß wurde zum Weltprozeß, die religiöse Unabdingbarkeit zum einzigen Weg, die gesellschaftlichen Verhältnisse zu regeln. Der revolutionäre Umsturz war religiös geboten" (S. 177).

Goertz' ansprechende Biographie ist insgesamt gut ausgestattet und ediert, lediglich die Abbildungen hätten besser in den Text integriert werden können. Hilfreich wäre es gewesen, dem Band trotz der Ungewißheiten eine Zeittafel und eine Karte beizugeben. Bei dem gegenwärtigen Stand der Müntzer-Forschung ist nach Goertz die "Zeit für eine ausgewachsene Biographie . . . noch nicht reif" (S. 13), sein Essay stellt dafür eine gute Grundlage dar. Zu den umfangreichen Literaturangaben (S. 201-211) wäre zu ergänzen, daß die S. 195 Anm. 3 aus dem Manuskript zitierte Arbeit von Gottfried Seebaß inzwischen als Heidelberger Akademie-Abhandlung erschienen (1988) und daß

Manfred Bensings Müntzer-Biographie 1989 in 4. Auflage herausgekommen ist. Hinzuzufügen sind die Bücher von Frank Pauli, *Müntzer: Stationen einer Empörung* (Berlin, 1989), 176 S., DM 24,--; Siegfried Bräuer und Helmar Junghans (Hg.), *Der Theologe Thomas Müntzer: Untersuchungen zu seiner Entwicklung und Lehre* (Göttingen, 1989), 386 S., DM 84,-- und von Ulrich Bubenheimer, *Thomas Müntzer: Herkunft und Bildung* (Leiden, 1989), 359 S., Hfl 140,--

Lutz E.v. Padberg

---

Wolfgang Schnabel. *Grundwissen zur Theologie- und Kirchengeschichte: Eine Quellenkunde*. Band 3: *Das Zeitalter der Reformation*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1989. 192 S., DM 38,-- (bei Abnahme des Gesamtwerkes DM 34,--)

---

Vgl. zur grundsätzlichen Einschätzung die Rezension des 1. Bandes oben in der Rubrik Alte Kirche. Dieser Band behandelt Texte von Luther (*An den christlichen Adel deutscher Nation; De captivitate babylo-nica; De libertate christiana; Von weltlicher Obrigkeit; De servo arbitrio* und die Schmalkaldischen Artikel), Melancthon (*Loci communes; Confessio Augustana*), Zwingli (*Auslegung und Gründe der Schlußreden; Commentarius de vera et falsa religione*), Calvin (*Institutio christianae religionis*) sowie die Beschlüsse des Trienter Konzils, den Heidelberger Katechismus und die *Formula Concordiae*. Eine besondere Leistung stellt das 45 Seiten umfassende Referat von Calvins *Institutio* dar (S. 108-153), das den Zugang zu diesem umfangreichen Werk erheblich erleichtert. Die aus Luthers Schriften ausgewählten Texte nehmen sich demgegenüber mit ca. 30 Seiten geradezu bescheiden aus. Die Auswahl dürfte hier besonders schwierig gewesen sein. Sicher war es eine richtige Entscheidung, die reformatorischen Hauptschriften des Jahres 1520 heranzuziehen. Um Luthers Schrift vom unfreien Willen recht zu verstehen, wäre ein Referat von *De libero arbitrio* des Erasmus von Rotterdam günstig gewesen, zumal für den akademischen Unterricht.

Gerade der Teil über Luther (S. 22-59) macht, neben den Vorzügen des Referates der gebotenen Texte, die Problematik der Auswahl deutlich. Denn es konnten weder die Frühschriften, die exegetischen Werke noch die zahlreichen Gelegenheitsarbeiten berücksichtigt werden. Für die Zeit nach 1525 sind, mit Ausnahme der eine besondere Gattung darstellenden Schmalkaldischen Artikel, überhaupt keine Beispiele aufgenommen. So bekommt der Benutzer zwar einen Eindruck von den Grundüberzeugungen des Reformators, die Lebendigkeit und Spannung der Auseinandersetzungen dieser Zeit bleiben ihm jedoch verborgen. Das gilt letztlich auch für die eigentliche kirchengeschichtliche Entwicklung, besonders die Durchsetzung der Reformation in den Städten. Eine echte Lücke ist schließlich der Verzicht auf Quellen aus der Täuferbewegung, die lediglich in der "chronologischen Dimension" (S. 21) kurz mit einigen Daten erwähnt wird, allerdings ohne auf ihre besondere

Betonung der ekklesiologischen Frage hinzuweisen. Insgesamt gilt auch für diesen Band das oben zu dem über die Alte Kirche Gesagte: Als eigentliche Quellenkunde für die Reformationsepoche ist das Buch kaum empfehlenswert, als Referat bestimmter Schriften dieser Zeit jedoch eine beachtliche Leistung.

Lutz E.v. Padberg

## 5. Neuzeit

Erich Geldbach. *Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung*. Bensheimer Hefte, 70. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 264 S., DM 19,80

Durch die allgemeinen Sprachkonventionen an Typisierungen und Klassifikationen gewöhnt, stört man sich kaum noch daran, wenn Menschen oder Gruppen unter Kollektivbegriffen zusammengefaßt werden. In solchen Fällen wird für die Zuordnung ein bestimmtes Erscheinungsbild herausgegriffen und zum Wesensmerkmal erhoben. Voraussetzung dieses Typisierungsverfahrens ist die Annahme, Menschen oder Gruppen seien trotz aller Unterschiede durch eine spezifische Gemeinsamkeit so gekennzeichnet, daß das Verbindende das Trennende überwiegt. In einer solchen, einer differenzierenden Betrachtung abgeneigten Weise spricht man auch von den Freikirchen. Ihre Geschichte ist, zumal für das 16. und 19. Jahrhundert, nach Geldbachs Worten "ein düsteres Kapitel deutscher Kirchengeschichte" (S. 135). Versuchten lutherische Pastoren noch in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts etwa die Baptisten mit Hilfe der Obrigkeit durch Zwangstaufen zu beseitigen (S. 136ff), so ist diese handgreifliche Form der Auseinandersetzung heute durch die subtilere Methode der Miß- oder Nichtbeachtung abgelöst worden. Das dem undifferenzierten Typisierungsverfahren entsprechende Unverhältnis zwischen Volkskirche und Freikirche kommt nun beispielsweise darin zum Ausdruck, daß in einem Handbuch der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) "die Freikirchen in trauter Nachbarschaft zu Sekten, Neureligionen und Weltanschauungsgemeinschaften zu stehen kommen" (S. 258) oder daß in dem jüngst erschienenen Band 19 der *Theologischen Realenzyklopädie* (Berlin, New York, 1990) unter den Stichworten "Konfession/Konfessionalität" (Carl Heinz Ratschow, S. 419-426) bzw. "Konfessionskunde" (Peter Hauptmann, S. 431-436) die Freikirchen erst gar nicht erwähnt werden. Bei der häufig begegnenden fatalen Neigung, Ursprung und Wirkungsgeschichte von Phänomenen ahistorisch zusammenzuziehen, wird freilich vergessen, daß die Kirche der frühen Christenheit von den Tagen der Apostel an im Grunde nichts anderes war als eine Freikirche, nämlich eine auf dem biblischen Kirchenbegriff gründende Freiwilligkeitsgemeinde.

Zur Vermeidung oberflächlicher Klassifizierungen sind Informationen nötig. Deshalb ist es verdienstvoll, daß sich Erich Geldbach, Ökumene-Referent im Konfessionskundlichen Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim

und selbst Baptist, dieser Aufgabe angenommen hat. Die Suche nach "neue(n) Wege(n) der Verwirklichung des Christentums in der Welt" (S. 3) skizziert er zunächst in einer Kombination von systematischen und historischen Argumenten (S. 19-108). Dieser Ansatz ist schon deshalb begrüßenswert, weil die dabei zutage tretenden typischen Elemente in der bisherigen Literatur meist zu kurz gekommen sind. Von ihrer Entstehung her versteht Geldbach die evangelischen (nur diese werden behandelt) Freikirchen als Protestbewegungen: "Sie wehren sich gegen ein Staats- oder Landeskirchentum und gegen eine Volkskirche" (S. 33). Damit verbinde sich für ihre Gründer die "Überzeugung, daß kein Mensch für einen anderen Menschen stellvertretend glauben kann" (S. 34). Den eigentlichen Kern freikirchlicher Überzeugungen spricht Geldbach erst danach an, wenn er das Verständnis der Ekklesiologie als deren Grundlage herausstellt. Denn was trotz gewisser Unterschiede für "alle Freikirchen gleichermaßen zutrifft, ist die Unabdingbarkeit des persönlichen Glaubensbekenntnisses für die Gliedschaft in der Kirche" (S. 37). Das Fundament dieser Einsicht ist die Heilige Schrift als "alleiniger Maßstab des persönlichen Glaubens und des Gemeindeverständnisses" (S. 36).

Diese Reihenfolge der Darstellung kehrt den Verlauf der Dinge um und setzt dadurch die Akzente falsch. Denn es war doch gerade das Bemühen um einen dem biblischen Befund entsprechenden Weg von Gemeinde, das die Freikirchen entstehen ließ. Erst die Verabsolutierung von zur Norm erhobenen traditionellen Strukturen drängte die Freikirchler in den Protest, der so bei ihnen nicht am Anfang stand. Nicht "Erfahrungsreligion" (so theologiegeschichtlich irreführend S. 33-35) begründete diese Überzeugung, sondern ein objektiv verstandenes Bemühen um Glaubensgehorsam. Geldbach wäre dieser Fehleinschätzung entgangen, wenn er sich eingehend etwa mit der Theologie der Waldenser und der Zürcher Täufer und deren Rückgriff auf neutestamentliche Aussagen befaßt hätte. Dies nicht getan zu haben, gehört zu den Schwächen seines Buches.

Informativ und hilfreich ist dagegen die sehr umfassende, als historischer Längsschnitt angelegte Darstellung weiterer Kennzeichen der Freikirchen. Besondere Beachtung verdienen dabei die missionarische Kompetenz der Freikirchen, ihre Förderung des Priestertums aller Gläubigen und das Verständnis der Ethik "als gemeinschaftsbezogener Nachfolgeethik" (S. 102) mit der Ausübung der Gemeindezucht. Insgesamt entsteht so ein gut lesbares (wenn auch manchmal etwas salopp formuliertes: "... durcheilte Mott auf heißen Sohlen alle Kontinente . . .", S. 89), lebendiges Bild der Entwicklung freikirchlicher Gemeinden. Es wird ergänzt durch die Schilderung des Unverhältnisses zwischen Landeskirchen und Freikirchen (S. 108-169). In bedrückender Fülle belegt Geldbach das ungeistliche Verhalten der Landeskirchen, die die ungeliebte Konkurrenz als sektiererhaft oder undeutsch diffamierten und freikirchlichen Predigern sogar den Zugang zu in kirchlichem Besitz befindlichen Friedhöfen verwehrten (S. 142). Aufschlußreich ist etwa die Information, daß Theodor Christlieb die 1886 in Bonn gegründete Laien-

Evangelistenschule Johanneum (seit 1893 in Wuppertal) auch als Teil des Abwehrkampfes gegen die Freikirchen verstanden hat (S. 127). Diese Sicht ihres Mitbegründers erklärt die auffallende Distanz des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes zu den Freikirchen bis heute (vgl. S. 156f). Geldbach faßt die Entwicklung des Unverhältnisses so zusammen: "Die privilegierte Stellung der Landeskirchen und ihre geistige, kulturelle sowie wissenschaftliche Dominanz ließen die Freikirchen einerseits ein Schattendasein führen und sie andererseits immer mit gewissen Neidgefühlen zum 'großen Bruder' aufschauen" (S. 145). An dieser Situation hat sich eigentlich bis heute kaum etwas geändert.

Den Hauptteil des Buches bildet der Abschnitt "Die Freikirchen in Einzeldarstellungen" (S. 170-247), in dem in handbuchartiger Kürze die Mennoniten, die Baptisten, der Bund Freier evangelischer Gemeinden, die Evangelisch-methodistische Kirche, die Heilsarmee, die Kirche des Nazareners, die Pfingstbewegung, die Religiöse Gesellschaft der Freunde (Quäker), die Evangelische Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine) und die Gemeinschaft der Siebentags-Adventisten vorgestellt werden. Den Brüdergemeinden gewährt Geldbach unverständlicherweise keinen eigenen Abschnitt, sondern schlägt sie den Baptisten zu (S. 185). Zu jeder Freikirche werden "Informationen auf einen Blick" (mit nützlichen Literaturhinweisen, Anschriften und Zahlen) und geschichtliche Hinweise gegeben sowie ihre Kennzeichen, Merkmale und Aktivitäten dargestellt. Den Abschluß bildet jeweils ein charakteristischer Originaltext (leider nicht immer bibliographisch nachgewiesen, z.B. S. 181, 211f und 231). So kann sich jeder Interessierte rasch die nötigen Kenntnisse über Geschichte und Gestalt der Freikirchen verschaffen. Da manche Abschnitte in diesem Teil recht knapp gehalten sind, sei ergänzend verwiesen auf das sehr informative Buch *Freikirchen und konfessionelle Minderheitskirchen: Ein Handbuch*, Im Auftrag der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR hg. von Hubert Kirchner (Berlin, 1987) sowie auf das knapper gehaltene Werk *Kirchen-Lexikon: Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick*, Hg. Sigrid und Karl-Wolfgang Tröger (München, 1990).

Soweit entspricht Geldbachs Buch den Erwartungen, die sein Titel weckt, nämlich Erbe, Gestalt und Wirkung der Freikirchen darzustellen. Der Autor hat es jedoch nicht dabei belassen. Denn er konnte es sich nicht versagen, immer wieder dem Leser seine Meinung darüber auszubreiten, wie sich die Freikirchen heute verhalten sollten. Durch die so entstandene häufige Mischung von Information und subjektiver Wertung ist sein Buch nicht nur methodisch unausgewogen. Zum Ärgernis wird es gar, weil Geldbach von seiner persönlichen Warte aus Noten verteilt und so demjenigen, der sich über Freikirchen informieren will, mehr oder weniger unerschwinglich oktroyiert, was deren Aufgabe zu sein hat. Diese wissenschaftlichen Ansprüchen nicht gerecht werdende Methode beginnt schon mit einem entscheidenden Defizit in der Einleitung (S. 11-18). Geldbach führt dort verschiedene Gründe für den

geringen Kenntnisstand über die Freikirchen an. Zwar sind sie allesamt zutreffend, argumentieren aber nur auf formaler und nicht auf biblisch-systematischer Ebene. Überhaupt scheint Geldbach durchgängig das Verständnis für die geistlichen Anliegen der Freikirchen zu fehlen. Deshalb vermag er deren Distanz zur Kirche Roms nicht wirklich (S. 110) zu verstehen und verurteilt leidenschaftlich die von Freikirchlern mitgetragene 'Berliner Erklärung' von 1909 gegen die Pfingstbewegung ("eines der feindseligsten Dokumente der jüngeren deutschen Kirchengeschichte", S. 159; "Verdammungsurteil", S. 221). Ebenso unkritisch spricht er deshalb auch von der feministischen Theologie und fordert die volle Zulassung der Frauen zum Pastorenamt, dabei in polemischer Weise eine angebliche "Buchstabengläubigkeit" gegen modernes Emanzipationsverständnis ausspielend (S. 103-105, vgl. 186). Verständlich werden Geldbachs Verdikte durch seine Affinität zu modernistischen theologischen Konzeptionen (vgl. etwa seine Würdigung von Ernst Käsemann, S. 36, und Harvey Cox, S. 259). Dadurch ist er auch bar jeder kritischen Distanz zur Ökumene (16, 93, 250) und zum konziliaren Prozeß (S. 16, 169, 261). Die unvoreingenommene Beteiligung daran scheint für ihn eine Art Prüfstein rechten freikirchlichen Verhaltens zu sein, macht er doch letztlich den Kampf einer 'alternativen Gemeinschaft' gegen 'sündige Strukturen' zur innerweltlichen Legitimation und Existenzberechtigung der Freikirchen. Die nie wirklich biblisch argumentierende Zielrichtung seines Buches wird vollends deutlich, wenn er geradezu im Stile eines Verrisses von der Evangelischen Allianz schreibt. Über sie weiß er nur Negatives anzumerken (S. 250-253): Ihre Glaubensbasis sei veraltet, weshalb man sie nur noch mit Hilfe erläuternder Kommentare verstehen könne; sie sei 'evangelikal' geworden (was für Geldbach an dieser Stelle mit negativer Tendenz belegt zu sein scheint); sie habe quasikirchliche Strukturen hervorgebracht (die nur mit dem formalen Argument zurückgewiesen werden, sie würden andere Werke verdoppeln); ihr Informationsdienst *idea* sei theologisch, politisch und sozialwirtschaftlich konservativ und der "unter Christen offenbar unausrottbare Hang zu Polemik, Verdächtigung und Unterstellung" sei bei ihr "besonders ausgeprägt" (S. 253). In seinerseits polemischen Wendungen ("Altar vermeintlicher Eindeutigkeit", S. 252) prangert Geldbach den Kurs der Allianz an und will den Freikirchlern "ins Stammbuch schreiben, daß es sich von ihrer Geschichte her verbietet, vor Pluralismus Angst zu haben" (S. 252). Der Unterschied zwischen selbstverständlicher Pluralität und relativistischem Pluralismus ist ihm dabei durchaus nicht entgangen, denn nur so ist es erklärlich, daß sich Geldbach mit dem Argument, der Staat sei weltanschaulich neutral, gegen den Kampf von Freikirchlern gegen den § 218 ausspricht (S. 252 Anm. 319).

Diese verzerrende Darstellung der heutigen Situation der Freikirchen diskreditiert leider das gesamte Buch, das wegen seiner guten historischen und informierenden Teile weite Beachtung verdient hätte. Wenn Geldbach in einer Anmerkung an einem Autor kritisiert, daß dieser seine Wertungen ins Spiel

gebracht habe (S. 159, Anm. 232), so fällt dieses Vorgehen auf ihn selbst zurück. Wissenschaftlichen Argumentationsformen wird ein solches Verfahren allerdings nicht gerecht. Denn namentlich der Kirchenhistoriker wird bei der Arbeit mit Deutungsschemata die verschiedenen Wirklichkeitsebenen zu unterscheiden haben, ist doch das Grundproblem entsprechender Reflexion das Verhältnis von Wirklichkeit, Wirklichkeitswahrnehmung und Wahrnehmungsweise. Zu differenzieren ist demnach zwischen den Ebenen der jeweiligen kirchlichen, politischen und sozialen Wirklichkeit, ihrer Wahrnehmung und Deutung durch die Zeitgenossen und schließlich der Wahrnehmung und Deutung jener Wirklichkeit und jener Deutungen durch den heutigen Historiker (vgl. hierzu die grundsätzlichen Hinweise von Otto Gerhard Oexle, "Deutungsschemata der sozialen Wirklichkeit im frühen und hohen Mittelalter: Ein Beitrag zur Geschichte des Wissens", *Mentalitäten im Mittelalter: Methodische und inhaltliche Probleme*, Hg. Frantisek Graus, Vorträge und Forschungen, 35 [Sigmaringen, 1987], S. 68ff). Bei Geldbach sind diese methodischen Grundbedingungen nicht genügend beachtet worden, weshalb es in seinem in weiten Teilen ansonsten hilfreichen Buch zu Fehleinschätzungen und unzulässigen Wertungen kommt.

Lutz E.v. Padberg

---

Georg Huntemann. *Der andere Bonhoeffer: Die Herausforderung des Modernismus*. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1989. 318 S., DM 29,80

---

Mit diesem Buch versucht Georg Huntemann, Professor an der FETA Basel und der ETF Löwen, das Werk Dietrich Bonhoeffers im Horizont gegenwärtiger Fragestellungen nachzuzeichnen und fruchtbar zu machen. Das gut dokumentierte Werk (über 600 Fußnoten!) bringt eine Fülle von Aspekten zur Sprache, die die aktuelle Situation und Gestalt des Protestantismus in unserem Land betreffen und an vielen Stellen kritisch und vollkommen zu Recht hinterfragen. Es wird in diesem Buch erneut deutlich, daß Bonhoeffer wie nur wenige andere die Tendenzen seiner Zeit, den Aufbruch der kollektiven Macht von unten, deren heimliche und schließlich offene Legitimation durch ein idealistisches und "religiöses" Christentum durchschaut und diesem mit seiner Person und seinem Leben widerstanden hat. Huntemann macht dem Leser deutlich, daß die Herausforderungen des Nationalsozialismus an die Kirche strukturell die gleichen waren wie die des Neomarxismus oder des sanften Sozialismus mit seinem feministisch-ökologischen Kollektivdenken heute. Daß Bonhoeffer dementsprechend eine kritische Anfrage an gegenwärtige Positionen darstellt, wird in jedem Kapitel des Buches erkennbar.

Huntemann richtet sein Buch im wesentlichen an zwei Adressen: Auf der einen Seite steht der Christomarxismus, der Bonhoeffer im Sinne einer kollektivistischen oder atheistischen Gott-ist-tot-Theologie interpretiert, seine Aussagen über das Leiden in den Rastern des Evangeliums vom Klassenkampf

und der Theologie der Befreiung einzeichnet und seine Ethik situationsethisch umdeutet. Auf der anderen Seite wendet sich Huntemann an evangelikale oder neupietistische Kreise, die ihre Gläubigkeit quantifizieren und die in einem gottesunmittelbaren oder göttlichen Bereich ihrer Existenz schwärmerisch mit Gott eins sein wollen und sich darin als religiöse Subjekte selbst kultivieren, begleitet von der Absonderung des Christlichen aus der weltlich-geschöpflichen Dimension ihres Lebens und unter der unausweichlichen Folge einer gespaltenen Existenz. Gerade für sie erhofft der Autor durch das Hören auf die Stimme Bonhoeffers eine schmerzliche, aber heilsame Katharsis.

Hier ist unbedingt herauszustreichen, daß Huntemann mit Bonhoeffer Christus für die ganze Wirklichkeit der Welt reklamiert. Christus kann und darf nicht in bestimmte Bereiche gedrängt werden, damit andere Bereiche auf eine emanzipatorische Weise gehandhabt werden können, die den Anspruch Christi ausklammert oder umdeutet. Hier muß anerkannt werden, daß der Autor bei Bonhoeffer schriftgemäße Aussagen zur Autorität des Vaters und Mannes, zur Bedeutung der Familie, zur Subsidiarität des Staates, zur Autorität der Kirche und des Amtes der öffentlichen Predigt, zur Rechtsstaatlichkeit und nicht zuletzt zur Autorität Gottes, des Vaters, zur Sprache gebracht hat. Auch die umstrittenen Begriffe des "religionslosen Christentums" und des "*etsi deus non daretur*" werden tendenziöser Besetzung entklammert und im Horizont der zutiefst berechtigten Idealismuskritik Bonhoeffers verstanden. Bei alledem wird sichtbar, daß Bonhoeffer durchaus "fromm" war im Sinne eines "religionslosen Pietismus", eines Pietismus, der nicht auf sein eigenes Werk schaute, sondern Gott ergeben und im geradezu kindlichen Vertrauen auf seine Wirklichkeit und seine Vergebung lebte und erfüllt war von der Hoffnung des ewigen Lebens jenseits des Todes auf einer neuen Erde.

Der *cantus firmus* der Bonhoeffer-Interpretation Huntemanns ist die Würdigung seiner Position als Christusmystik. Sie ist, wie der Autor richtig erkennt, der Angelpunkt in der Theologie des in den letzten Kriegstagen hingerichteten Theologen, und zwar als Konstante durch manche Kämpfe und Klärungen seiner Position hindurch. Mit "Christusmystik" beschreibt Huntemann den Modus der Teilhabe an Christus. Sie wird als Inbegriff reformatorischen Christentums gesehen und Bonhoeffer in eine Linie mit den Reformatoren gestellt. Diesbezüglich seien einige kritische Rückfragen erlaubt.

Was ist Christusmystik? Mystik hat es immer mit etwas Verborgenen zu tun, das sich der begrifflichen Beschreibung entzieht und den Einzelnen oder die - meist kleine - Gemeinschaft auf nicht hinterfragbare Weise betrifft. Mystik hat es daher immer mit einem Geheimnis zu tun, einem Geheimnis freilich, das keineswegs immer gute Gaben Gottes bergen muß, das unter Umständen auch den Unglauben tarnen kann. Fragt man nach dem, was die Christusmystik beinhaltet, dann bekommt man zur Antwort, daß sich in ihr die andere Wirklichkeit, also der transzendente Christus manifestiert. Der transzendente Christus aber ist der gegenwärtig wirksame Christus, der den Christen in das aktuelle Christusgeschehen einbindet. Indem der Mensch von

Christus unter den Anspruch der Nachfolge gestellt wird, indem er also in seinem selbstmächtigen Sein angegriffen und von Christus dienstverpflichtet wird, ereignet sich das Unverfügbare: Der Mensch "stirbt" und hat darin teil an Christus. Christumystik ist "das reale Sein in Christus, das paulinische Sterben und Auferstehen mit Christus", "Anteil an Christi Sterben, an seinem Leben, Kämpfen, Leiden, an seiner Überwindung und dann schließlich auch an seiner Auferstehung" (S. 57). Dieses Leiden findet seine besondere Gestalt darin, daß der Mensch an der Ohnmacht Gottes in dieser Welt teilhat. Darin ist der Mensch "mündig", er ist frei, er bedarf eines Gottes in der Funktion eines Lückenbüßers, der nur in Situationen besonderer Not herbeizitiert wird, nicht mehr, sondern geht mit Christus konsequent den Kreuzesweg bis ans Ende. Mystik heißt also hier: Aktualisierung des Christusgeschehens von damals im Heute. Daß diese vom Menschen nicht machbar und schon gar nicht auf religiösem Wege verfügbar ist, hat Bonhoeffer immer wieder betont. Gleichwohl liegt die Stoßrichtung der Mystik darin, daß sie das eigentlich einmalige Christusgeschehen in seinem absolut und exklusiv stellvertretenden Charakter zugunsten einer Bewegung an der Existenz des Menschen aufhebt. Der historische Jesus Christus ist dann Heiland nur als Urbild, um dieses Urbild aktuell abzubilden. Man kann daher behaupten: Bei Bonhoeffer tritt an die Stelle des Glaubens, der dem biblischen Wort vertraut, die Christumystik, der Akt des Christusereignisses beim Menschen. Und Mystik war schon immer unmittelbare und gleichsam schwärmerische Teilhabe an einem höheren Paradigma. In frappierender Deutlichkeit entspricht dieser These, daß, wie Huntemann zutreffend beobachtet (S. 108ff), Bonhoeffer dem den Glauben begründenden historischen Faktum, also den in der Schrift berichteten Heilstatsachen, mit einer gewissen Indifferenz begegnet und die Schrift eben *auch* historisch-kritisch auslegt. Daß er sie dem Urteil seiner Mitmenschen zufolge daneben auch "naiv" lesen konnte, offenbart eine faktische Dichotomie in seinem Umgang mit der Schrift: Im unteren Bereich las er sie historisch-kritisch, stellt er sich selbst über sie, im oberen Bereich, also in der Dimension der Mystik, trat ihm in ihr Christus entgegen, als Anspruch und Ruf zur Nachfolge und auch als Verheißung. Diese Dichotomie aber ist der Todesstoß für den christlichen Glauben, weil der Glaube nur aus einer Schrift leben kann, die auch und gerade im unteren Bereich, in der weltlichen, diesseitigen Dimension, vertrauenswürdig vorangeht. Und dieses Vorangehen bedeutet, daß sie die Heilswirklichkeit als schon bestehend aufweist, daß sie eben Fakten berichtet, in denen unser Heil steht, und gerade nicht auf dem Wege des Anspruchs, des Aktes, des Betroffenseins oder des Rufes zur Nachfolge die Heilswirklichkeit konstituiert. Ein Glaube, der nicht von einem in der Klarheit des äußeren Wortes stehenden Heil ausgehen kann, also schlicht "glauben" darf, ist kein Glaube mehr, sondern eben mystische Aktualisierung eines in der Unsicherheit historischer Quellen stehenden Christusereignisses.

Es muß Huntemann bescheinigt werden, daß er Bonhoeffer richtig verstanden hat. Die Ansicht aber, Christumystik sei die Signatur reformatorischen

Christentums, ist nur möglich, wenn man den die Schrift in einen wörtlichen und tropologischen Sinn aufspaltenden jungen Luther (vor 1518/19) als den Reformator ansieht. Dessen Theologie aber ist strukturell mittelalterlich, nicht aber reformatorisch. Gleiches gilt für den Vergleich mit Kohlbrügge. Der Elberfelder Prediger hatte eine irrtumslose Schrift, deren Zusagen er *glauben* konnte, und bedurfte der Mystik nicht. Teilhabe an Christus war für ihn wie für den reifen Luther nicht das aktuelle Ereigniswerden des Anspruchs Christi in Gestalt der "Nachfolge", sondern das Ruhen des Glaubens im vollbrachten Werk Christi, wobei dieser Glaube der den Wandel tragende, die Werke hervorbringende und das Leiden überwindende Faktor war. Dabei schließt die reformatorische *fiducia evangelii* eine wirkliche persönliche Verbindung mit Christus - man denke an Calvins Lehre von der *unio cum Christo* - keineswegs aus, sie konstituiert sie vielmehr. Die *unio* ist aber keine die Dimension des Wortes und des Glaubens verlassende Christumystik.

Bernhard Kaiser

---

Johann Heinrich Jung-Stilling. *Tägliche Bibelübungen*. Hg. Gustav Adolf Benrath. Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1989. 480 S., 29,80 DM

---

Frühzeitig genug zum 250. Geburtstag Jung-Stillings brachte der bekannte Mainzer Kirchenhistoriker Gustav Adolf Benrath Jung-Stillings "Bibelübungen" heraus, in denen man dem berühmten "Patriarchen der Erweckung" ins Herz sehen kann.

Lange Zeit hatte sich der praktische Arzt, Professor der Volkswirtschaft und Schriftsteller Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) vom Pietismus seiner Jugend ab- und der frommen Aufklärung zugewandt, einem eigentümlichen, damals gängigen Mittelweg zwischen Pietismus und Aufklärung, bevor er um 1790 unter der Lektüre von Kants "Kritik der reinen Vernunft", unter dem Eindruck der Französischen Revolution und unter der korrigierenden und weiterführenden Wirkung verschiedener Begegnungen mit Pfarrern einer unangepaßten, biblisch-reformatorischen Theologie seinen bisherigen theologischen Weg als Irrweg erkannte ("Der Mittelweg ist eine Falle, die der Satan den Menschen gestellt hat") und sich entschieden davon distanzierte. Während er sich bis dahin als "Menschen- und Staatenbeglucker" verstanden hatte, sah er jetzt seinen Lebenssinn darin, "Jesus Christus viele Seelen zuzuführen" und "ganz für den Herrn zu leben". Diese geistliche Wende brachte ihm ganz folgerichtig auch einen neuen Zugang zur Heiligen Schrift, eine neue Wertschätzung der Bibel, die ihm zum "höchsten Gut" und zu seinem "Schatz" wurde, und eine neue Auslegungsweise der Heiligen Schrift. Während bisher im Mittelpunkt seiner Bibelerklärung die christliche Moral gestanden war, wurde ihm nun Jesus Christus selbst "Mittelpunkt, Zweck und Ziel" der Bibel. Dieser veränderte Umgang mit der Heiligen Schrift bestimmte dann sein ganzes weiteres Leben. So wurde Jung-Stilling zum "Patriarchen der Erweckung".

Seine "Täglichen Bibelübungen" sind ein Resultat seiner geistlichen Wende. Seit 1794 begann er mit dieser besonderen Form der täglichen Bibellese, die er über ein Jahrzehnt hindurch täglich vor Beginn seiner Berufsarbeit zur Vertiefung im biblischen Wort, zur Vergewisserung im Glauben und zur Ermunterung für ein Leben in der Heiligung übte. Er bediente sich dazu kleiner Notizbücher in Oktavgröße und notierte auf jeweils einer Seite zuerst einen von ihm ausgewählten Bibelspruch im hebräischen oder griechischen Grundtext; darunter trug er seine eigene lateinische und deutsche Übersetzung des Bibelveses ein und faßte dann seine Gedanken in einem Gedicht, in einem Gebet oder einer Auslegung in Prosa zusammen. Den Bibelspruch entnahm er einem biblischen Spruchbuch, seit 1799 den Herrnhuter Losungen. Die Mehrzahl dieser Bibelübungen schrieb Jung-Stilling in Prosa nieder, einen kleineren Teil jedoch hat er in den Jahren 1794 bis 1797 in Verse gebracht.

Der größte Teil von Jung-Stillings Bibelübungen ist handschriftlich erhalten. Gustav Adolf Benrath, der für die Jung-Stilling-Forschung bereits Entscheidendes leistete, hat sich nun dankenswerterweise der großen Mühe unterzogen, die handschriftlichen Texte der gereimten Betrachtungen aus den Jahren 1794 bis 1797 zur Veröffentlichung zu bringen und in der für ihn charakteristischen präzisen Weise historisch einzuführen und in einem wissenschaftlichen Apparat zu erklären. Damit hat er ein zeitlos wertvolles Buch geschaffen, das nicht nur dem Jung-Stilling-Freund in dessen Jubiläumsjahr und dem kirchenhistorisch Interessierten höchstwillkommen sein wird, sondern darüber hinaus jedem Christenmenschen, der dieses Buch als ein wirklich zu Herzen gehendes Andachtsbuch mit viel Gewinn gebrauchen und es wegen seines kostbaren Gehalts, aber auch wegen seiner sehr ansprechenden Gestalt gerne als Geschenkbuch zum Segen für andere weitergeben wird.

Zwei Reimbetrachtungen Jung-Stillings seien als Kostprobe angefügt:

### Sprüche 8,10

Nehmet meine Zucht an, nicht aber Silber,  
und Kenntnisse statt dem auserlesensten Golde.

Mein Heiland, laß die Zucht mich höher achten  
Als alles Gold, das diese Welt mir gibt.  
Nach meiner Heiligung mit ernstem Fleiße trachten,  
Das ist die Zucht, in der dein Geist mich übt.  
Nicht Schätze will ich sammeln mir.  
Nur deine Zucht sei mein, sonst alles opfr' ich dir.  
Erkenntnis meiner selbst und deiner Güte,  
Die Weisheit deines Worts und deiner Kraft  
Ist mehr als köstlich Gold, und mein Gemüte  
Erhält aus ihr den wahren Lebenssaft.

Was kann mir Gold im Tode sein?  
Nur ein geheiligt Herz geht dann zum Leben ein.

Epheser 2,8

Aus Gnaden seid ihr erlöst worden durch den Glauben,  
und das nicht aus euch; Gottes Gabe ist es,  
nicht aus den Werken, damit nicht jemand damit prahle.

Wer ist's, der mich erlöst hat?

Es ist nur deine freie Gnad,

Dein göttliches Erbarmen.

Den Glauben wirktest du in mir

Durch deine Treu, die für und für

Mich leitete, mich Armen.

Werke,

Stärke,

Eigne Kräfte

Zum Geschäfte

Sind verdorben.

Alles ist durch dich erworben.

Nur dein Geschenk ist's, was ich bin.

Mögt' ich nur ganz nach deinem Sinn

Auf meinem Wege wandeln!

Stärk meinen Glauben, gib Geduld,

Beständigkeit, und blick mit Huld

Auf all mein Tun und Handeln.

Ewig

Will ich

Mich befleißigen,

Dich zu preisen,

Dir zu leben,

Aufwärts nach dem Ziel zu streben.

Otto W. Hahn

---

Hans-Walter Krumwiede (Hg.). *Evangelische Kirche und Theologie in der Weimarer Republik*. Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, 2. Hg. Heiko A. Oberman, Adolf Martin Ritter und Hans-Walter Krumwiede. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1990. 262 S., DM 39,80

---

Erfreulich schnell nach dem Band mit ausgewählten Schriften Zwinglis (siehe die Rezension in *JET* 3, S. 247f) ist der zweite Band der 'Grundtexte zur Kirchen- und Theologiegeschichte' erschienen, wiederum in sorgfältiger Edition (vermißt wird wie in Band 1 die benutzerfreundliche Zeilenzählung der

Quellentexte). Gegliedert ist die Quellensammlung in die drei Teile "Von der Kriegsniederlage und Revolution bis zu den Anfängen der Republik (1918-1923)" (S. 8-111 mit Texten von Karl Barth, Paul Tillich, Max Weber, Emanuel Hirsch, Ernst Troeltsch und anderen), "Die Theologie der Krise" (S. 112-183 mit Texten von Karl Holl, Karl Barth, Adolf von Harnack und Friedrich Gogarten) und "Die evangelische Kirche in der Phase der Festigung (1924-1929) und des Endes der Republik (1933)" (S. 184-246 mit Texten von Paul Althaus, Günter Dehn, Karl Barth, Paul Tillich und Hans Asmussen).

Das eigentliche Problem bei einem solchen Unternehmen ist die Auswahl der Texte und deren Kürzung. Krumwiede hilft sich zum Teil mit paraphrasierenden Zusammenfassungen (S. 12-16, 115f), einem sicher unbefriedigenden Verfahren. In der Regel werden die Texte sinnvoll gekürzt bzw. vollständig abgedruckt. Umfängliche Einleitungen führen den Benutzer gut in den historischen Kontext ein. Als den wichtigsten Theologen der Weimarer Republik sieht der Herausgeber wohl Karl Barth an, denn nahezu ein Drittel des Umfangs der Texte stammt von ihm (vor allem der Tambacher Vortrag "Der Christ in der Gesellschaft" von 1919, S. 34-60 und der Aarauer Vortrag "Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke" von 1920, S. 131-151). Der durch diese Auswahl gegebene Ausschnittcharakter des Bandes ist Krumwiede bewußt, weist er doch selbst auf den Verzicht auf Texte von Rudolf Bultmann, Emil Brunner und Eduard Thurneysen hin sowie auf die Aussparung von Quellen aus der katholischen Kirche und der jüdischen Literatur sowie des Antisemitismus (S. 1). Nicht erwähnt wird, daß auch Quellen aus dem Bereich des Pietismus vollständig fehlen. Das Spektrum der kirchlichen Situation in der Weimarer Republik wäre noch deutlicher geworden, wenn man Texte etwa von Walter Michaelis und auch von Dietrich Bonhoeffer aufgenommen hätte. Ausschnitte aus Otto Dibelius' bekanntem Werk *Das Jahrhundert der Kirche* (1926, 6. Auflage 1928) werden nicht geboten, wohl aber Barths leidenschaftliche Kritik *Quousque tandem . . . ?* (1930). So empfiehlt es sich, dem Rat des Herausgebers zu folgen und für bestimmte Bereiche die von ihm selbst zitierten weiteren Quellenbände zur Weimarer Republik heranzuziehen (S. 257). Sehr hilfreich sind die biographischen Angaben zu den Textautoren (S. 247-255), bei den dort ebenfalls gegebenen Literaturhinweisen wäre zu ergänzen bei Asmussen Wolfgang Lehmann, *Hans Asmussen: Ein Leben für die Kirche* (Göttingen, 1988; siehe die Rezension in *JET* 3, S. 258-261) und bei Gogarten Peter Henke, "Gogarten, Friedrich (1887-1967)", *Theologische Realenzyklopädie*, 13 (Berlin, New York, 1984), S. 563-567. Die bei der allgemeinen Literatur zur Geschichte der Weimarer Republik (S. 256f) erwähnte Habilitationsschrift von Jochen-Christoph Kaiser erscheint 1990 im Druck. Eine Chronik der Weimarer Zeit und ein Personenregister schließen diesen insgesamt wertvollen Band ab.

Lutz E.v. Padberg

George Marsden, Professor für amerikanische Kirchengeschichte an der *Duke University*, gilt heute als der führende Experte auf dem Gebiet der Fundamentalismusforschung in den USA. Sein 1980 erschienenes Werk *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925* zählt zu den wegweisenden Studien über den frühen Fundamentalismus in Amerika und korrigierte dank einer profunden Quellenkenntnis ältere Studien zu diesem Thema.

Marsdens letztes Werk beschreibt die Geschichte des *Fuller Theological Seminary* in Pasadena, Kalifornien. Es ist aber mehr als nur eine Seminaregeschichte, denn Fuller spiegelt die gesamte evangelikale Entwicklung der letzten 50 Jahre wider und bietet damit ein pars pro toto des Evangelikalismus unseres Jahrhunderts.

Es geht dem Autor in erster Linie um die Wurzeln und Anfänge des heute größten theologischen Seminars der Welt in Pasadena. 1947 durch den Evangelisten Charles Fuller zusammen mit Harold Ockenga gegründet, galt es als eine hoffnungsvolle fundamentalistische Schule mit hohem akademischen Anspruch. Obwohl schon im Jahre 1942 die *National Association of Evangelicals* (NAE) gegründet worden war, konnte man zu dieser Zeit noch nicht zwischen "Fundamentalismus" und "Evangelikalismus" unterscheiden. Fuller selbst und mit ihm die gesamte frühe Dozentenschaft bekannte sich klar zu den theologischen Inhalten des Fundamentalismus, auch wenn sie die militante und separatistische Variante eines Carl McIntire ablehnten. Fuller Seminary war mit der Vorgabe angetreten, den durch nutzlose Auseinandersetzungen in Nebenfragen festgefahrenen Fundamentalismus zu reformieren, nicht aber zu bekämpfen.

Daß sich dieses Anliegen auf Dauer nicht verwirklichen konnte, zeigt Marsdens Studie eindrucksvoll. In den ersten zwanzig Jahren seines Bestehens wurde *Fuller Seminary* zu einem Schlachtfeld zwischen verschiedenen Strömungen des Fundamentalismus auf der einen und dem Liberalismus auf der anderen Seite.

Charles Fuller war von Anfang an der rührige Evangelist, Geldgeber und Promoter des Unternehmens, ein Fundamentalist aus der Schule der Dispensationalisten. Harold Ockenga, ein einflußreicher Pastor aus Boston, förderte das akademische Interesse des "neuen Princeton" im Westen. Bekannte Fundamentalisten wie Wilbur Smith, Carl Henry, Everett Harrison, Harold Lindsell und Gleason Archer wurden als Dozenten gewonnen. Alle waren sich darin einig, daß ein offener und moderater Fundamentalismus dem militanten und separatistischen vorzuziehen sei, ohne die dogmatische Grundlage zu verrücken. Ockenga führte dafür die Bezeichnung "new evangelicals" ein, ein Begriff, der damals nur Verwirrung stiftete und später aufgegeben wurde.

Die gefundene Einigkeit bei Fuller war aber nur von kurzer Dauer. Auf der einen Seite verstand es der Separatist Carl McIntire schon früh, Mißtrauen gegen das Seminar und seine scheinbare Bibeltreue in den Gemeinden auszusäen. Andererseits stellte sich die Berufung von Béla Vassady, einem Promoter des Weltkirchenrates, als Mißgeschick heraus, das nur durch die Entlassung Vassadys überwunden werden konnte. Auch in den 50er Jahren kämpfte Fuller also auf zwei Fronten: gegen die militanten Fundamentalisten und die Neo-Orthodoxen.

Die endgültige Scheidung von separatistischem Fundamentalismus und *Fuller Seminary* kam allerdings erst zwischen den Jahren 1957-59. Billy Graham, Mitglied des Vorstandes von *Fuller Seminary*, wurde aufgrund seiner progressiven Evangelisationsstrategien zum Scheidungsgrund für den kämpferischen Fundamentalismus (McIntire, Bob Jones), und damit war auch Fuller in ihren Augen diskreditiert. Zusätzlich kritisierte der damalige Präsident des Seminars, Edward Carnell, in seinem Werk *The Case of Orthodox Theology* (1959) den Separatismus und den Dispensationalismus und machte sich damit in diesen Kreisen unbeliebt. Fortan vermied man bei Fuller den Begriff "Fundamentalismus", der einseitig von der militanten Seite für sich in Anspruch genommen wurde, und nannte sich selbst "konservativ-evangelikal". Aber schon damals waren die militanten Fundamentalisten in der Minderheit und konnten nicht für die Gesamtbewegung sprechen.

Die inhaltliche Wende weg vom Fundamentalismus war aber entscheidender und wurde erst zu Anfang der 60er Jahre vollzogen. Zwei Ereignisse waren dafür ausschlaggebend:

Daniel Fuller, Sohn des Gründers, hatte seine Ausbildung in Princeton und dann unter Karl Barth in Basel absolviert. Bei der Fakultäts- und Vorstandssitzung am 1. Dezember 1962 in Pasadena, nach Marsden der "black saturday", plädierte Daniel Fuller völlig überraschend für die Abschaffung der "inerrancy-Klausel" im Glaubensbekenntnis des Seminars. Die Bibel enthalte Irrtümer bei kosmologischen Theorien und historischen Details, die nicht durch ein Irrtumslosigkeitspostulat beseitigt werden könnten. Damit war aber eine der Hauptsäulen des Fundamentalismus in Frage gestellt.

Das zweite wichtige Ereignis in dieser Zeit war der Wechsel im Präsidentenamt von Fuller. Nachdem Edward Carnell einige Zeit die Präsidentschaft inne hatte, war nach seinem Ausscheiden wieder Ockenga in absentia auf diesen Posten berufen worden. Seine dauernde Abwesenheit von Pasadena brachte jedoch Schwierigkeiten mit sich, und so suchte man einen permanent anwesenden Nachfolger. Die Wahl fiel dabei nicht auf den konservativen Lindsell, sondern auf David Hubbard, der wegen seiner Bibelhaltung nicht unumstritten war. In der Folge verließen drei Dozenten der Gründungsphase aus theologischen Gründen das Seminar (Smith, Lindsell und Archer), nachdem Woodbridge schon vorher wegen inhaltlicher Differenzen ausgeschieden war. Damit aber war der Weg zu einer theologischen Neuausrichtung des Seminars ermöglicht.

Wie diese Neuausrichtung von Fuller Seminary aussah, beschreibt Marsden in zwei längeren Epilogen. Die Öffnung vollzog sich in der sozialen Frage und in der Hinwendung zur Charismatischen Bewegung. Durch die Öffnung der *School of Psychology* und der *School of Mission* versuchte man, auch die säkularen Wissenschaften für die Theologie fruchtbar zu machen. Donald McGavrans Gemeindegrowthbewegung ging von Fuller aus um die ganze Welt; Peter Wagners Kurs über "Signs and Wonders" zusammen mit John Wimber mußte dagegen von der Leitung wegen unkontrollierbarer Auswüchse gestoppt werden. 1982 hielten nur noch 15% aller Fuller-Studenten an der "Irrtumslosigkeit" der Schrift fest, dafür bekannten sich 44% als charismatische oder pfingstliche Christen, 43% sprachen in Zungen.

Die Auseinandersetzung zwischen Fuller und den gemäßigten wie militanten Fundamentalisten kam auch in den 70er und 80er Jahren nicht zur Ruhe, aber eins hatte sich geändert: die Lager waren damals schon endgültig auseinandergebrochen. Aus der Reform des Fundamentalismus wurde eine Spaltung vom Fundamentalismus, aber auch von den konservativen Evangelikalen, die sich später z.T. in der *Trinity Evangelical Divinity School* sammelten. Was zu Beginn als gemeinsames Band angefangen hatte, war nun in verschiedene Gruppen gespalten.

Marsdens Darstellung bleibt in der distanzierten Haltung eines Historikers, obwohl er seine Sympathie für *Fuller Seminary* nicht unterdrückt. Seine profunde Quellenkenntnis, die Einsicht in Privatakten und die Interviews mit den Beteiligten erhärten die angestrebte Objektivität der Darstellung. Der Zeitraum ab 1967 fällt wegen der Kürze des Berichtes etwas ab, aber die Intention des Werkes liegt ohne Zweifel auf den ersten zwanzig Jahren der Seminargeschichte. Sicherheitshalber verzichtet Marsden als Historiker sogar ganz auf eine wie auch immer ausfallende Bewertung der historischen Entwicklung von Fuller und schützt sich damit vor Kritik.

Die Geschichte von *Fuller Seminary* ist die Geschichte der Evangelikalen im Mikrokosmos. Die Pluralität und Vielfältigkeit des Phänomens *Evangelikalismus* in unserer Zeit ist ohne die Auseinandersetzungen in den 50er und 60er Jahren in den USA nicht zu verstehen, das macht die Studie von Marsden deutlich. Es bleibt eine dringliche Aufgabe, auch die deutsche Situation unter dieser Vorgabe zu untersuchen, auch wenn hier andere Schwerpunkte gelegt werden müssen. Zum Verständnis der amerikanischen Evangelikalen und Fundamentalisten ist aber Marsdens Studie über *Fuller Seminary* unentbehrlich geworden.

Stephan Holthaus

*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 15: Schwerpunkt: Die Gemeinschaftsbewegung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 304 S., DM 60,--

Dieser neue Band des bewährten Jahrbuches ist deshalb von besonderem Interesse, weil er die Vorträge der wissenschaftlichen Tagung 'Wurzeln und Werden der Gemeinschaftsbewegung' abdruckt, die gemeinsam von der Historischen Kommission zur Erforschung des Pietismus und dem Gnadauer Verband vom 14.-17. März 1988 in Marburg-Wehrda veranstaltet wurde. Anlaß dieser begrüßenswerten Zusammenarbeit, deren Initiative dem damaligen Gnadauer Präses Kurt Heimbucher (1928-1988) zu verdanken ist, war das hundertjährige Jubiläum des Gnadauer Verbandes. Daß die Vorträge bis auf wenige Ausnahmen von Mitgliedern der Kommission gehalten wurden, findet seine Erklärung einfach darin, daß die historische Forschung nicht zu den unmittelbaren Arbeitszweigen Gnadaus gehört. Gerade deshalb wäre es freilich interessant gewesen, über die während der Tagung geführten Diskussionen informiert zu werden. Daß sie nicht einmal in zusammenfassender Form mitgeteilt werden, ist ein entscheidendes Manko dieses aspektreichen Bandes.

Bei dem Beitrag "Kirche, Pietismus, Theologie - heute" (S. 15-23) des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Martin Kruse, handelt es sich um einen festlichen und deshalb versöhnlich gestimmten öffentlichen Gemeindevortrag. Er hebt besonders auf die Stellung Gnadaus innerhalb der Kirche ab ("Der Gnadauer Verband hat bei seiner Gründung keinen Zweifel daran gelassen, daß er seinen Ort *in* der Kirche habe." S. 15) und entwickelt dies von Spener her, dabei die teilweise recht scharfen Widerstände der Orthodoxie gegen ihn und Francke nicht erwähnend. Auch den Erweckungsbewegungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts sei trotz aller Vielfalt eines gemeinsam: "sie sind im Schoß der Kirche entstanden" (S. 17). Dabei bringt es die Perspektive Kruses wiederum mit sich, daß etwa die wichtigen Beiträge freikirchlicher Gruppen aus England ebenso unter den Tisch fallen wie die in diesem Zusammenhang entstandenen Freikirchen in Deutschland selbst (so verlor der von Kruse genannte Ludwig Harms zeitweise seine Predigerlaubnis wegen der Bildung pietistischer Konventikel!). Auf dieser -eigenwillig dargestellten- Linie liege auch Gnadau, was Kruse mit dem berühmten Christlieb-Wort von der Existenz in der Kirche, mit der Kirche, aber nicht unter der Kirche belegt (S. 19, vgl. auch S. 118). Zumindest seit den eingehenden Forschungen von Joachim Drechsel (*Das Gemeindeverständnis in der Deutschen Gemeinschaftsbewegung*, TVG-Monographien und Studienbücher, 315 [Gießen, Basel, 1984], S. 114ff) sollte bekannt sein, daß diese Formel bei Christlieb nicht nachzuweisen ist und sie erst 1919 in einem Artikel von Walter Michaelis (1866-1953), dem langjährigen Präses des Gnadauer Verbandes, auftaucht. Um die damit zusammenhängenden ekklesiologischen Debatten auf eine andere Ebene zu heben, stellt Kruse die Frage, ob Kirche in dieser Zuordnung

richtig verstanden werde. Denn "die Gemeinschaften sind doch auch Kirche Jesu Christi, in ihnen geschieht Kirche, ganz gleich, ob die Gemeinschaften dem Gemeindegemeinderat (Kirchenvorstand) unterstellt sind oder nicht" (S. 19). Wenn dem so ist, dann fragt es sich natürlich, warum die Gnadauer Gemeinschaften nicht in vollem Umfange Kirche darstellen und warum es immer wieder zu Auseinandersetzungen wegen Abendmahlsfeiern in Gemeinschaftskreisen kommt (vgl. S. 80, 120ff). Sicher richtig ist es, Gnadau und Kirche nicht auseinanderzudividieren, aber damit ist noch nicht geklärt, ob die Volkskirche in ihrer heutigen Gestalt überhaupt dem neutestamentlichen Kirchenbegriff entspricht. Nach dem Verständnis von Kruse ist es jedenfalls leicht, das 'Miteinander auf dem Wege' (S. 21) von Gnadau und Kirche auszurufen. Jeder wird ihm zustimmen, wenn er dazu betont: "Die evangelische Kirche steht und fällt mit dem Wort der Schrift . . . Und klar ist: Verliert die evangelische Kirche die Schrift, dann verliert sie sich selbst" (S. 21f). Bischof Kruse konzidiert, daß es im Verständnis der Schrift zwischen Kirche und Gnadau Spannungen gebe. Er vermag sie nicht aufzulösen, plädiert statt dessen für "wechselseitig mehr Respekt und Vertrauen" (S. 22). Damit bleibt aber letztlich die Frage nach der Stellung der Bibel in der Volkskirche offen. Und damit ist auch die Frage, die der Gnadauer Verband seit seiner Gründung im Jahre 1888 immer wieder gestellt hat, nach wie vor ohne wirkliche Antwort.

Ulrich Gäblers Aufsatz "Erweckung im europäischen und amerikanischen Protestantismus" (S. 24-39) geht von dem üblichen Verständnis der Erweckung als einer antiaufklärerischen Bewegung aus und bemüht sich, in Ergänzung von Erich Beyreuthers klassischem Beitrag zu dem Handbuch *Die Kirche in ihrer Geschichte* ("Die Erweckungsbewegung", Band 4, Lieferung R, 2. Auflage [Göttingen, 1977; 1. Auflage 1963], S. 1-48) deren theologisches Profil stärker herauszuarbeiten. Er nennt, durch Beispiele gut belegt, fünf Kennzeichen: 1. das prophetische Motiv, das die Erweckten die Zeitereignisse in einen aus der Bibel erhobenen apokalyptischen Fahrplan eintragen ließ, wodurch sie die in der Bibel vorhergesagte endzeitliche Qualität der Gegenwart meinen konstatieren zu können (S. 29; allerdings erscheint es verkürzt, allein darauf die Auffassung von der biblischen Autorität und die Entstehung des Fundamentalismus zurückzuführen); 2. die endzeitliche Erwartung, wobei "eine premillennarische von einer postmillennarischen Konzeption zu unterscheiden" sei (S. 30); 3. die durch die postmillennarische Tradition gesteigerte Erwartung der Evangelisierung der Welt, der Bekehrung der Juden und des Anbruches des Tausendjährigen Reiches, die in Amerika teilweise der Versuchung "der Säkularisierung der Reichsidee" erlegen sei (S. 33; als Beispiel wird Philipp Schaff [1819-1893] angeführt); 4. der Individualismus, der in der "Rede von Wiedergeburt, Erweckung, gnädiger Führung, Erleuchtung" zum Ausdruck komme (S. 34) und sich speziell in dem Aufblühen der Autobiographie zeige; 5. die Sozietäten, deren Mitglieder sich Aufgaben wie "'Judenmission', Heidenmission, Evangelisation, Sonntagsschulwesen, Waisenbetreuung, Bibel- und Traktatverbreitung, Armenunterstützung" stellten (S. 36).

Diese Kennzeichen weisen, was Gäbler zu wenig betont, erstaunliche Parallelen zu den Konzeptionen der Aufklärung auf, dort freilich unter anderen Vorzeichen. Daß es bei offenbar gleichem Wurzelboden zu so unterschiedlichen Akzentuierungen kommen konnte, weist auf tiefere Motive bei der Erweckungsbewegung hin. Sie dürften dem am Neuen Testament geschärften Bemühen um unmittelbare Christusbefolgung entstammen, das - im Unterschied zur kirchlichen Orthodoxie - zu gesteigerter missionarischer Kompetenz führte. Dieser Aspekt kommt bei Gäbler zu kurz.

"Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung" unter dem Titel "Neupietismus und Säkularisierung" legt Hartmut Lehmann vor (S. 40-58). Seine Ausgangsthese ist, "daß die auch für fromme Christen entscheidende Veränderung in den vergangenen zweihundert Jahren eine progressive, sich akzelerierende Säkularisierung weiter Bereiche sowohl des öffentlichen als auch des privaten Lebens war" (S. 40). Daran knüpft er die weitere These, daß die Säkularisierung in drei großen Wellen verlief (1789-1815, 1848-1878, 1914-1945) und daß sich die frömmigkeitsgeschichtlichen Auseinandersetzungen jeweils in den Jahren danach vollzogen. Diese einfache Einsicht macht Lehmann etwa fruchtbar für die Bestimmung der politischen Haltung der Gnadauer Gründungsväter, die er dem gesättigten Nationalismus der Bismarckära zuweist, als "viele der Frommen glaubten, die Deutschen seien Gottes auserwähltes Volk eines neuen Bundes" (S. 51). Für die Gründer Gnadaus konstatiert er: "Diese waren zwar bereit, die Frommen ihrer Zeit organisatorisch zusammenzufassen und dadurch deren Verbände insgesamt zu stärken. Zugleich vermieden sie jedoch den Konflikt mit der kirchlichen Führungsschicht ihrer Zeit, von einer Trennung ganz zu schweigen. Kaisertreue und Bibeltreue schienen sich, wie sie glaubten, auf beste verbinden zu lassen . . . Gemeinschaftschristentum und monarchisch-konservative Grundeinstellung gehörten, so schien es, untrennbar zusammen. Das erklärt wiederum, warum es die Gemeinschaftsbewegung nicht nur schwer hatte, bei jenen Gehör zu finden, die dem Christentum gegenüber kritisch eingestellt waren, sondern auch bei allen, die sich mit ihrer einseitigen politischen Ausrichtung nicht anfreunden konnten" (S. 52). Die gleichen Ergebnisse stellt Lehmann auch für die Zeit nach 1918 und nach 1945 fest: "Traditionelle Feindbilder wurden von ihnen ebensowenig in Frage gestellt wie die eigenen sozialen und politischen Bindungen. Trotz des organisatorischen Neuanfangs überwogen somit konventionelle Antworten und traditionelle Einstellungen. Das trug dazu bei, daß im Gnadauer Gemeinschaftsverband zwar viele der traditionell orientierten Protestanten eine neue Heimat fanden, daß aber nur wenige, die sich vom Christentum entfremdet hatten, durch den Gemeinschaftsverband neu gewonnen wurden" (S. 57f). Gewiß ist diese Schlußfolgerung zutreffend. Gleichwohl muten manche von Lehmanns Formulierungen recht undifferenziert an (vgl. auch S. 82 Anm. 55). Leider verzichtet er vollkommen auf Nachweise, die gerade bei seinen kritischen Thesen erforderlich gewesen wären. Die zu Recht

geforderte Selbstprüfung Gnadaus möchte er auf dessen stärkere ökologische Verantwortung als angemessene Antwort auf die Säkularisierung lenken. Das klingt freilich wieder nach aktuell eingefärbter Reaktion. Wichtiger wäre doch wohl eine aus dem geistlichen Selbstverständnis entwickelte Aktion, nämlich eine von Zeitgeistadaptionen freie biblische Verkündigung in der Verantwortung vor Gott allein. Erst von dieser genuin erwecklichen Position aus sollte dann die Auseinandersetzung mit der Gegenwart erfolgen.

"Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung" stellt erneut Jörg Ohlemacher im Anschluß an sein Buch *Das Reich Gottes in Deutschland bauen: Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Theologie der deutschen Gemeinschaftsbewegung* (Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 23 [Göttingen, 1986]; dazu die Rezension von Edwin Brandt in dem hier besprochenen Band S. 261-265) dar (S. 59-83). Der fundierte Artikel zeichnet nach den Quellen die Referate und Diskussion der Gründungskonferenz vom 22. bis 24. Mai 1888 nach und deckt dabei auch Inkonsequenzen in der Gnadauer Geschichtsschreibung auf, so etwa die Entschärfung einer These zum Stellenwert der Taufe (S. 76 mit Anm. 40, dort muß es 5., nicht 7. These heißen). Deutlich wird die stets aufschei-nende Schwierigkeit bezüglich der Stellung zur Kirche: "Gerade die in der Konferenz immer wieder von der Leitung vorgenommene Betonung des innerkirchlichen Standpunktes zeigt, daß hier ein Problem lag" (S. 77, vgl. S. 88). Sie zeigte sich auch in der Spannung zwischen Friedrich Fabri (1824-1891) und Theodor Christlieb (1833-1889) (S. 68). In diesem Zusammenhang hätte erwähnt werden müssen, daß Christlieb die 1886 in Bonn gegründete Laien-Evangelistenschule Johanneum (seit 1893 in Wuppertal), die zu den Ausbildungsstätten im Gnadauer Verband gehört, auch als Teil des Abwehrkampfes gegen die Freikirchen verstanden hat (so Erich Geldbach, *Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung* [Göttingen, 1989], S. 127; siehe die Rezension oben). Insgesamt beleuchtet Ohlemacher treffend die Charakteristika der Gemeinschaftsbewegung: Bibelbewegung, eschatologische Bewegung und plurale Bewegung (S. 83).

Gerhard Ruhbach skizziert kurz "Die Erweckung von 1905 und die Anfänge der Pfingstbewegung" (S. 84-94), dabei weitgehend die bekannte Entwicklung nachzeichnend. Er unterstreicht das Schmerzliche der "Exkommunikation der Pfingstbewegung", die ja in der Gemeinschaftsbewegung entstanden sei (S. 84). Der Verzicht auf eine Analyse der theologischen Begründung der Problematik erscheint fraglich (S. 93), denn sie bildet die Grundlage für das Festhalten an der bis heute gültigen 'Berliner Erklärung' vom 15. September 1909. So bringt dieser Beitrag keine neuen Einsichten, obwohl gerade auf diesem Felde eine Diskussion erforderlich wäre (vgl. S. 109ff).

Johannes Berewinkel bietet Streiflichter "Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung" (S. 95-113), die nicht den Anspruch auf Vollständigkeit erheben (vgl. *Dem Auftrag verpflichtet. Die Gnadauer Gemeinschaftsbewegung: Prägungen - Positionen - Perspektiven*, Hg. Kurt Heimbucher [Gießen, Basel, Dillenburg, 1988]; dazu die Rezension in *JET 2* [1988]: 187-182).

Zunächst beschäftigt er sich mit dem Verhältnis Gnadaus zur Theologie und kommt zu dem Ergebnis, daß sich die Gemeinschaftsbewegung "nie einer bestimmten theologischen Schule oder Zeitströmung angeschlossen" habe. Sie gehöre zum Biblizismus, worunter im wesentlichen verstanden wird, "die Bibel von der Offenbarung Gottes in Christus her bei aller Vielfalt der einzelnen Zeugen als Ganzes in der Einheit von Altem und Neuem Testament als Verheißung und Erfüllung des Heilshandelns Gottes auszulegen" (S. 101f). In dem Bemühen, eine relativ positive Stellung Gnadaus zur Theologie zu akzentuieren, werden andere, durchaus ernst zu nehmende Richtungen allzu leichthändig abgetan (etwa der "darbystische Einfluß", S. 98). Zu speziellen Lehraussagen der Gemeinschaftsbewegung greift Berewinkel dann die 'Bibelfrage' und das Thema 'Rechtfertigung und Heiligung' heraus und stellt fest: "Weil die Gemeinschaftsbewegung sich als Bibelbewegung versteht, bildet die Lehre von der Heiligen Schrift den Ausgangspunkt aller anderen theologischen Reflektionen" (S. 106). Angesichts dieses Befundes erscheint es allerdings fraglich, warum die Inspirationsfrage in Abgrenzung vom Fundamentalismus letztlich ungeklärt bleibt (S. 104), denn es soll hier doch wohl aus der Not der Gnadauer Pluralität keine Tugend gemacht werden.

Dieter Lange steuert einen historischen Beitrag über "Der Weg der Gemeinschaftsbewegung von 1918 bis 1933" bei (S. 114-131). Der Schwerpunkt liegt auf der Debatte um die Neugestaltung der Kirche nach Artikel 137 der Weimarer Verfassung, in deren Verlauf es zu einer Diskussion zwischen Michaelis und Karl Engler über die eventuelle Bildung einer Gnadauer Freikirche kam. Engler, Prediger in Barmen, betrachtete eine solche Möglichkeit als bedeutenden Fortschritt, sah aber auch die Probleme: "Als Haupthindernis für das Zustandekommen einer solchen erstrebenswerten Freikirche bezeichnete Engler die Theologen der Gemeinschaftsbewegung, weil sie zu eng in der Volkskirche verwurzelt seien und eine Minderung ihrer Amtsautorität befürchteten" (S. 119). Die Gnadauer Pfingstkonferenz 1920 lehnte den Freikirchenplan endgültig ab, was später zur Trennung von dem Gnadauer Vorstandsmitglied Friedrich Heitmüller (1888-1965) führte. "Die aus der Reformation entstandene Volkskirche betrachtete er als ungöttlich und unbiblich. Heitmüller fordert nicht mehr nur eine innere Lösung von der Kirche, sondern die äußere Trennung, da er 'das landes- und volkscirchliche Prinzip und System und das in der Gemeinschaftsbewegung lebendige apostolische Gemeindeideal' als unvereinbar ansah" (S. 128 mit einem Zitat aus dem *Gnadauer Gemeinschaftsblatt* 1932, S. 111). Den Austritt der Hamburger Holstenwallgemeinde mit ihrem Leiter Heitmüller aus der Landeskirche und ihren Anschluß an den Bund Freier evangelischer Gemeinden 1934 erwähnt Lange nicht. Überraschenderweise bietet der Aufsatz nichts zur Frage der Stellung Gnadaus zum aufkommenden Nationalsozialismus. Kaum vorstellbar ist es, daß Lange meint, die Zeit vor und nach 1933 scharf voneinander trennen zu können. Wenn von der Geschichte gelernt werden soll, dann dürfen auch gewisse Entgleisungen nicht verschwiegen werden (vgl. Wolfgang Gerlach, *Als die*

*Zeugen schwiegen: Bekennende Kirche und die Juden*, Studien zu Kirche und Israel 10 [Berlin, 1987], S. 98f, 120). Abschließend lenkt Lange den Blick nach vorn und fragt, ob die "Gemeinschaftsbewegung noch Ergänzung der Kirche" oder "vielmehr schon Ersatz für die Kirche" geworden sei. "Die innere Lösung von der Kirche hat hier schon stattgefunden, ohne daß sie noch als Forderung erhoben werden muß. Die Weichen für einen organisatorisch selbständigen Gemeinschaftsverband sind gestellt und es bedarf keiner größeren Aufwendung, um auch noch den letzten Schritt zur freien evangelischen Gemeinde zu tun. Dieser letzte Schritt wäre die selbständige Praktizierung der Taufe durch die Gemeinschaften" (S. 129f). Daß es bislang dazu noch nicht gekommen ist, stellt Lange als das Verdienst von Michaelis heraus. Diese in dem gesamten Band immer wieder auftauchende Thematik zeigt eindrucksvoll, daß hier noch immer eine Schwäche Gnadaus liegt, die nun auch von Mitgliedern der Pietismus-Kommission bestätigt wird.

Abgeschlossen wird dieser für das Verständnis der Geschichte der Gnadauer Gemeinschaftsbewegung so wichtige Band in bewährter Weise durch eine Reihe von Rezensionen (S. 220-265), die fortgeschriebene Pietismus-Bibliographie (S. 266-293) und ein Register (S. 294-304).

Lutz E.v. Padberg

---

Werner Raupp. *Ludwig Hofacker und die schwäbische Erweckungspredigt*. TVG Theologie und Dienst, 57. Gießen, Basel: Brunnen, 1989. 78 S., DM 9,80

---

Im Zuge der zunehmenden Beschäftigung mit dem Prediger Ludwig Hofacker legt Werner Raupp eine kleine Schrift vor, die sich auf knappem Raum gründlich und kenntnisreich der Predigt Hofackers widmet. Auf dem Hintergrund einer kurzen Skizze der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert und besonders der württembergischen Erweckungspredigt stellt Raupp Hofackers Predigt als in mancher Hinsicht beispielhaft für die schwäbische Erweckungspredigt heraus. Nach einer kurzen Übersicht über Hofackers Werdegang und seine Wirkungsstätten zeigt Raupp die geistlichen Wurzeln der Hofackerschen Predigt auf, geht dann unter der Überschrift "Ich weiß nichts als Christum, den Gekreuzigten" dem zentralen Inhalt der Predigten nach und befaßt sich schließlich mit dem Predigtmodus bis hin zur Sprachgestalt. Dem schließt sich eine kritische Würdigung an, die nach den Gründen der Wirkung von Hofackers Predigten fragt und die "erweckliche Verengung" verdeutlicht. Auf sechs Seiten folgt ein Hofacker-Brevier, danach ein für dieses kleine Buch ausführliches Literaturverzeichnis.

Da die gründliche Studie von Hans-Jakob Haarbeck über Hofackers Predigt nur als maschinengeschriebene Dissertation von 1958 vorliegt und die neuere homiletische Literatur Hofacker zumeist übergeht, ist die Arbeit Raupps besonders zu begrüßen. Er will über die Darstellung der Predigt Hofackers hinaus die Frage nach der Wirkung dieser Predigt "ansatzweise beantworten,

um Anregungen für die heutige Predigt zu gewinnen". Dazu ist diese kleine Schrift durchaus geeignet. Am Schluß des Buches findet sich der Satz: "Die Frage nach der Ursache erwecklicher Predigt lautet demnach also nicht: Wie predigt man erwecklich? sondern: Wie wird man ein bevollmächtigter Prediger?" So sehr dies, besonders angesichts der heutigen Ausbildung künftiger Pastoren, zu betonen ist, so sehr lebt doch andererseits die vollmächtige und erweckliche Predigt nur von unverfälschten, zentralen biblischen Inhalten. Daß dem so ist, zeigt sich bei der Darstellung und der dogmatischen Reflektion der Predigtinhalte bei Hofacker. Die Behauptung, ein vollmächtiger Prediger könne nur der werden, der mit Luther nach der Predigt kühn und trotzig sagen könne: haec dixit Dominus, mag, besonders einem Anfänger, als eine zu hohe Anforderung erscheinen. Aber an Hofacker, der anfangs ernsthaft zweifelte, ob er "jemals zu einem evangelischen Prediger taugt", kann man sehen, welcher Weg zu jenem Ziel führt.

Raupp übernimmt - offenbar zustimmend - das Urteil M. Doernes (1959) und das von H. Thielicke aufgegriffene Urteil C.T. Booms (1967), nach denen "Irrlehre und natürliche Theologie aus dem Felde geschlagen" zu sein scheinen und "nirgendwo so korrekt gepredigt werde wie in Deutschland", daß aber durch unsere Predigten "nicht selten ein Hauch gespenstischer Monotonie" wehe bzw. daß "nirgends so vollmachtslos wie in Deutschland" gepredigt werde (S. 53). Sollten diese Urteile bezüglich des Predigtinhaltes damals wirklich gegolten haben, so treffen sie heute weithin gewiß nicht mehr zu. Über der Mehrzahl unserer Predigten lastet die Wolke eines öffentlichen Schweigens von der Sünde, dem Zorn und dem Gericht Gottes. Irrlehre muß sich nicht nur in schriftwidrigen Aussagen äußern, sie liegt auch dann vor, wenn wichtige biblische Aussagen beharrlich verschwiegen werden. Was aber die Monotonie und Vollmachtslosigkeit betrifft, so liegt hier eine Vielfalt von Gründen vor. Formal äußern sich diese Mängel darin, daß die meisten Predigten eine "Lese" (des Konzeptes) sind und keine lebendige "Rede" und daß die meisten Predigten die mehr oder weniger biblische Botschaft (zur Betrachtung) darstellen, anstatt diese auch (zum persönlichen Betroffenwerden) anzusprechen. Auch hierzu kann man von Hofacker lernen.

Am Rande sind zwei Richtigstellungen erforderlich. Zu der summarischen Darstellung von Luthers Verständnis der Heiligen Schrift (S. 21f) ist zu sagen, daß man Luthers theozentrisches Kanonverständnis und sein Verständnis des Neuen Testaments als mündliches Wort nicht zum Eideshelfer der modernen Unterscheidung von Bibel und Wort Gottes machen kann, auch wenn diese Neigung merkwürdigerweise sogar in die neuere Lutherforschung eingedrungen ist. - Kann man die empirische Kirche als corpus permixtum als "das volkscirchliche Ideal" bezeichnen (S. 52), ohne wenigstens das Wort "Ideal" in Anführungszeichen zu setzen? Ein corpus permixtum zu sein (d.h. das in dieser Weltzeit von Menschen nie ganz zu unterscheidende Miteinander von Gläubigen und Ungläubigen in einer empirischen Kirchengemeinschaft), gilt ja nicht nur für die Volkskirche (was immer das heute sein soll), sondern für

jede empirische christliche Gemeinschaft bzw. Kirche. Erhebt man aber diese Tatsache fälschlicherweise zu einem Ideal, dann entzieht man sich der mit ihr gestellten geistlichen Aufgabe und wirkt damit letztlich der Verkündigung des Evangeliums entgegen.

Friedebert Hohmeier

---

Robert Stupperich unter Mitarbeit von Martin Stupperich. *Otto Dibelius: Ein evangelischer Bischof im Umbruch der Zeiten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 707 S. 27 Abb., DM 78,--

---

Otto Dibelius (1880-1967) war ein markanter Theologe und Kirchenführer, dessen kluge Kombination von geistlichem Hirtenamt und kirchlichem Leitungsamt im Wandel der Zeiten vom Kaiserreich über die Weimarer Republik und den Nationalsozialismus bis zum Nachkriegsdeutschland ihn zu einer der herausragendsten Gestalten des deutschen Protestantismus im 20. Jahrhundert werden ließ. Besonders sein Verständnis von Theorie und Praxis des kirchlichen Wächteramtes dem Staat und der Gesellschaft gegenüber verdient auch heute noch Beachtung. Deshalb ist es zu begrüßen, daß nunmehr erstmals eine umfassende Biographie des Berliner Bischofs vorliegt. Sie ist Robert Stupperich (geb. 1904) zu verdanken, dem sein Sohn bei der Abfassung zur Hand ging. Stupperich ist aufgrund seiner langen Verbindung mit Dibelius wie kaum ein anderer kompetent für eine solche Aufgabe, ausgewiesen auch schon durch frühere Arbeiten (etwa *Verantwortung und Zuversicht: Eine Festgabe für Bischof D. Dr. Otto Dibelius DD zum 70. Geburtstag am 15. Mai 1950*, Hg. in Gemeinschaft mit Ernst Detert und Kurt Scharf von Robert Stupperich [Gütersloh, 1950]).

Stupperichs Werk entspricht in seinem Charakter ganz der klassischen Biographie. In chronologischer Reihenfolge schildert er nüchtern aus detaillierter Quellenkenntnis heraus den Lebensweg von Dibelius, dem Verständnis seiner Generation entsprechend in wohlthuender Weise auf dessen öffentliche Wirksamkeit konzentriert und das Persönliche nur am Rande streifend. Ein besonderer Vorzug der Biographie liegt in der eingehenden Benutzung von Originalquellen, wobei einiges Material aus dem Nachlaß des Bischofs erstmals publiziert wird (vgl. z.B. S. 421f, 465f und 478f). Das Buch ist flüssig geschrieben und leicht lesbar, obschon der Stil manchmal additiv wirkt. Einige Partien sind in ihrem Bemühen um Vollständigkeit etwas akribisch (S. 44ff) und langatmig (S. 49f, 101ff, 117ff), insgesamt ist die Arbeit dadurch zu lang geraten. Dagegen werden manche Themen zwar eingeführt, dann aber nicht konsequent genug ausgeführt (z.B. S. 194, 201, 237 und 567). Die zahlreichen Anmerkungen (S. 619-676) bieten keine Forschungsdebatte, sondern dienen allein dem Nachweis. Hilfreich sind dort die knappen Hinweise zu weniger bekannten Personen. Einige Abbildungen lockern den Text auf. Das Buch ist sorgfältig ediert, so daß kaum Fehler zu registrieren sind (S. 178 unten muß es 'Notfall' heißen, S. 214 11. Juli 1933 anstatt Juni; S. 432 oben 'Jugendstun-

de'; S. 574 wohl 6.2.1956 und S. 598 Lilje; 'darüber hinaus' wird mal getrennt, mal zusammen geschrieben). Hilfreich sind auch das Personenregister und das Literaturverzeichnis sowie die 386 Nummern umfassende Bibliographie der Schriften von Otto Dibelius, die eine frühere Fassung erweitert und revidiert (*Otto Dibelius: Sein Denken und Wollen*, Eine Gedenkschrift zu seinem 90. Geburtstag mit einem Geleitwort von Bischof D. Kurt Scharf und einer Bibliographie hg. von Robert Stupperich [Berlin, 1970], S. 45-71; die Differenz zu den dort aufgeführten 450 Nummern erklärt sich aus der Zusammenfassung von Predigten in Sammelbänden). Zur Orientierung des Lesers wäre es gut gewesen, dem Band eine Zeittafel beizugeben.

Teil 1 (S. 17-197) behandelt "Leben und Wirken bis 1933", also Dibelius' Herkunft, Jugend und Studium, sein Wirken in den Pfarrämtern in Guben, Crossen, Danzig, Lauenburg und Berlin (1906-1925) und als Generalsuperintendent der Kurmark (1925-1933). Aus der Frühzeit sind besonders lesenswert die Berichte über sein Theologiestudium (dessen eigentlicher Anlaß nicht recht deutlich wird) mit treffenden Bemerkungen über seine akademischen Lehrer Adolf von Harnack (1851-1930; S. 37: "Ich lernte bei Harnack viel - nur Theologie lernte ich bei ihm nicht.") und Hermann Gunkel (1862-1932). Stupperich greift in diesem Teil vor allem auf das von Dibelius 1933 verfaßte unveröffentlichte Manuskript 'Aus meinem Leben' zurück, das sich im Familienbesitz befindet. Überaus klar wird die streng konservative Grundausrichtung, die Dibelius in Fortführung seiner Familientradition zeitlebens bewahrte (vgl. S. 26). Dementsprechend war es für ihn 1914 eine "Selbstverständlichkeit", daß "Deutschland am Kriegsausbruch schuldlos sei" und noch 1916 glaubte er Gott auf der Seite der Deutschen (S. 74). Folgerichtig bekannte er sich auch öffentlich zu seiner politischen Meinung und trat der Deutschnationalen Volkspartei bei (S. 161). Dieser Konservatismus hinderte Dibelius freilich nicht, den Eintritt Deutschlands in den Völkerbund 1926 zu befürworten und in seinem 1930 erschienenen Buch *Friede auf Erden?* energisch einen christlichen Pazifismus zu vertreten: "Erst der Friede erlaubt die Entfaltung der Liebe zwischen den Menschen. Der Krieg dagegen verschließt sie. Daher muß der Christ nach dem Frieden zwischen den Völkern trachten" (S. 177). Damit stellte Dibelius sich klar gegen Paul Althaus (1888-1966), der aufgrund seiner Interpretation der Lutherschen Zwei-Regimente-Lehre den Krieg als ein Amt ansah, das der Christ in Gottes Auftrag zu übernehmen hätte (S. 180). Mehr als durch diese Arbeit ist Dibelius bekannt geworden durch seine umstrittene Programmschrift *Das Jahrhundert der Kirche: Geschichte, Betrachtungen, Umschau und Ziele* (1926, 6. unveränderte Auflage 1928). Dem Zusammenbruch von 1918 und der Auflösung des landesherrlichen Kirchenregimentes gewann er den positiven Aspekt ab, daß nun die Kirche dem weltanschaulich neutralen Staat gegenüber ihre Chance wahrnehmen müsse, indem sie zum wesentlichen Faktor in der Bestimmung der Sittlichkeit des Volkes und zum Gewissen für das politische, soziale und kulturelle Leben werde (vgl. S. 143ff). Die Kirche müsse dazu im Volke die Bibel verbreiten

und für ein kirchliches 'Kulturprogramm' sorgen. Vieles in diesem Konzept erinnert an Adolf Stoecker (1835-1909), dem Dibelius sich verpflichtet wußte. Sein "pragmatisch-positivistisches Kirchenverständnis" (Carsten Nicolaisen, "Dibelius, Otto", *Theologische Realenzyklopädie*, 8 [Berlin, New York, 1981], S. 729-731, Zitat S. 730) gipfelte im Bischofsamt, das "die persönliche Repräsentation kirchlichen Weitblicks und kirchlicher Selbständigkeit und die Gesamtheit umfassender Organisation" ist (S. 145). Gerade dies trug ihm die Kritik von Karl Barth (1886-1968) ein, der scharf gegen das "*Ecclesiam habemus*" polemisierte (KD I/1, S. 223). Die daraus entstandene Auseinandersetzung zwischen Barth und Dibelius (obwohl sich die beiden Theologen wohl näher waren, als sie selbst glaubten) kommt bei Stupperich zu kurz weg (S. 189ff), der ohnehin kaum bereit ist, bei Dibelius Fehler einzugestehen.

Teil 2 berichtet von Dibelius' Stellung im Dritten Reich (S. 210-351). "Die evangelischen Kirchenführer und mit ihnen Dibelius täuschten sich über das wahre Gesicht des Nationalsozialismus und seine wirklichen Zielsetzungen" (S. 205). Diese anfängliche Affinität zu den neuen Machthabern entsprach durchaus der Grundhaltung von Dibelius, der daher 1933 auch keinerlei Anzeichen einer Judenverfolgung zu erkennen vermochte. Zu Recht betont Stupperich das spätere Eintreten Dibelius' für verfolgte Juden (vgl. S. 645 Anm. 196), über seine mehr als distanzierte Haltung zu den jüdischen Mitbürgern geht er jedoch zu leicht hinweg. Seine Hinweise sind hier zu ergänzen durch die Ergebnisse von Wolfgang Gerlach (*Als die Zeugen schwiegen: Bekennende Kirche und die Juden*, Studien zu Kirche und Israel, 10 [Berlin, 1987], S. 40ff). Noch 1933 distanzierte Dibelius sich jedoch von den Nationalsozialisten und fand zu einer beeindruckend integren Haltung, die Stupperich ausführlich dokumentiert. In der Praxis des Kirchenkampfes zeigte sich, daß auch sein Kirchenverständnis zum geistlichen Widerstand einem totalitären Staat gegenüber fähig war, der die Freiheit der Kirche antastete. In darstellerisch hervorragender Weise exemplifiziert Stupperich das am Beispiel des Neuruppiner Prozesses von 1935 (S. 238ff). Denn Dibelius erkannte klar den Gegensatz zwischen seinem Programm und dem germanisierten Christentum der Nationalsozialisten. "Eine kirchliche Volksgemeinschaft unter Verzicht auf das klare reformatorische Bekenntnis war für ihn keinerlei ernsthafte Möglichkeit. Eine derartige Kircheneinheit war indiskutabel: dann lieber eine kleine, aber bekenntnistreue, auf reformatorischer Basis ruhende Teilkirche, die vielleicht sogar auf einzelne Bevölkerungsgruppen beschränkt blieb, lieber reformatorische Wortverkündigung, als eine Massenkirche, die letztlich statt dem Evangelium einer Form menschlichen Autonomiestrebens der Moderne Ausdruck gab" (S. 229). Von bleibender Bedeutung ist die Einsicht Dibelius', die Bekennende Kirche könne nur als Bibelbewegung Erfolg haben (S. 230ff), womit er zugleich klar stellte, "daß jede Neuordnung in der Kirche von der Gemeinde auszugehen hatte und nicht von oben her erfolgen konnte" (S. 256). Dies entsprach seiner Glaubenshaltung, die ihn auch die mancherlei Bedrängnisse dieser Zeit überstehen ließ.

Teil 3 behandelt den Neuaufbau der Kirche nach 1945 (S. 355-606), an dem Dibelius als Bischof von Berlin-Brandenburg (1945-1966), als Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates in Berlin (1945-1951) sowie als Ratsvorsitzender der Evangelischen Kirche in Deutschland (1949-1961), aber auch als Mitpräsident des ökumenischen Weltkirchenrates (1954-1960) entscheidenden Anteil hatte. Der schwerfällige Anfang nach 1945 stand im Zeichen der Auseinandersetzungen um das Erbe des Kirchenkampfes und um die Schuldfrage. "Auf die Frage, warum das deutsche Volk Hitlers Maßnahmen hingenommen habe, hatte Dibelius eine einfache Antwort. Er meinte, die Menschen hätten nicht die Einsicht gehabt, daß das Volksleben unter den Geboten Gottes stehe. Wenn dies jetzt erkannt werde, dann höre die Orientierungslosigkeit im sittlichen Leben auf. Die Kirche müsse die Grundlinien für jetzt ausziehen" (S. 363). Stupperich stellt nicht kritisch heraus, daß Dibelius damit eigentlich das Scheitern seines früheren Programms eingesteht und gleichwohl daran festhält, weil er nicht in der Lage war, das Konzept 'Volkskirche' grundsätzlich zu problematisieren. So aber hielt er mit anderen an dem Glauben fest, im 'Jahrhundert der Kirche' zu leben (vgl. S. 603). Das Stuttgarter Schuldbekennnis vom Oktober 1945 sollte einen entsprechenden Neuansatz erleichtern. Der Entwurf dazu stammt von Dibelius, eine entscheidende, die Schuld über allgemeine theologische Formulierungen hinaus konkretisierende Ergänzung indes von Martin Niemöller (1892-1984). Stupperich unterschätzt die Bedeutung dieser Erweiterung ebenso wie das Fehlen eines Wortes zum Holocaust (das Darmstädter Wort von 1947 wird gar nicht erwähnt). Ergänzend ist deshalb heranzuziehen Werner Jochmann, *Gesellschaftskrise und Judenfeindlichkeit in Deutschland 1870-1945*, Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, 23 (Hamburg, 1988), S. 313f. Es bleibt bei dieser ganzen Debatte die Frage, ob die wesentlichen Kreise der Kirche aufgrund ihres konservativen Staatsverständnisses überhaupt willens und in der Lage waren, die Zeit von 1933 bis 1945 eben nicht nur als Macht der Dämonie, sondern auch als Versagen einzelner Menschen, Gruppen, Parteien und der Kirche zu sehen (vgl. Jochmann, S. 323ff). Für Dibelius jedenfalls war das Ringen um das Verhältnis von Kirche und Staat eine Konstante seines Denkens und Handelns. Exemplarisch deutlich wird das in dem sogenannten Obrigkeitstreit des Jahres 1959, in dem es um die Stellung des einzelnen Christen in dem totalitären Staat der DDR ging, konkret um die Frage, ob nach Römer 13 die dortige Obrigkeit eine von Gott gesetzte sei (S. 539-567). Da der totalitäre Staat die Normen für Gut und Böse bestimme, sei er keine legitime Macht mit Ordnungsfunktion. Kernpunkt der sich an Dibelius' Haltung entzündenden lebhaften Kontroverse, die zum Teil auch in der Tagespresse ausgetragen wurde, war "die Frage nach der theologischen Begründung des Verhältnisses des Christen zum Staat" (S. 561). Zu einer wirklichen Lösung kam es nicht, zu unüberbrückbar waren die Gegensätze zwischen der Position, die im atheistischen Staat eine Herausforderung und Chance für den Christen sah, und jener, die ihn als eine Bedrohung empfand, der es mit dem Ziel der

Selbsterhaltung zu widerstehen galt (S. 567). Es bleibt die Frage, ob bei dieser letzten, von Dibelius vertretenen Auffassung genügend berücksichtigt wird, daß die Botschaft des Evangeliums auch die staatliche Welt zu verändern vermag (vgl. hierzu den in seiner Kürze hervorragenden Aufsatz von Klaus Scholder, "Otto Dibelius (1880-1980)", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 78 [1981]: S. 90-104, hier S. 103). Die Möglichkeit eines Weges in die Freikirche wurde während dieser Debatte nicht diskutiert, obwohl Dibelius 1906 in Schottland sehr von dieser Kirchenform beeindruckt war (S. 54ff) und Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) sie in der Krise des Jahres 1933 ernstlich zu bedenken gegeben hatte (S. 217). Für Dibelius wurde es jedenfalls zunehmend schwieriger, ausgleichend zu vermitteln. Dazu trug gewiß auch der immer deutlicher werdende Pluralismus in der Kirche bei, der sein zerstörerisches Werk der Auflösung begann. Er veranlaßte den greisen Bischof, eine Schrift mit dem Titel *Was studiert ihr eigentlich? Ein freundliches Wort an unsere Theologiestudenten* (Berlin, 1964) zu veröffentlichen. Darin betont er, daß für das Studium ein an der Heiligen Schrift orientierter Glaube mitzubringen sei, denn: "Die Universität kann vieles schenken. Christlichen Glauben schenkt sie nicht" (S. 587). Studium heißt für Dibelius, theologische Bildung zu erwerben, wobei Theologie grundsätzlich von allen anderen Wissenschaften zu unterscheiden sei: "Das theologische Denken bewegt sich um etwas Gegebenes, nämlich um das Evangelium" (S. 588). Deshalb habe auch nicht die Theologie die Kirche zu bestimmen. "Die Kirche hat nicht Theologie zu verkündigen, sondern das Evangelium, und dieses hat es nicht mit dem Verstande zu tun . . . Vor dem Geist der Zeit brauche die christliche Botschaft sich nicht zu rechtfertigen. Denn die Kirche hat andere Aufgaben als die Welt. Sie muß zeigen, wie man betet, wie man Menschen in der Liebe Christi zusammenführt und zu rechtem Tun veranlaßt" (S. 589). Aufgrund dieser Sicht hatte Dibelius ein distanziertes Verhältnis zur wissenschaftlichen Theologie seiner Zeit.

Als Theologe wie als Kirchenführer war Otto Dibelius gewiß nicht unumstritten, sicher aber eine prägende Gestalt. Grundlage seines Denkens und Handelns war das Festhalten an ewigen Normen (S. 185). Diese aus dem Glauben kommende Selbstgewißheit befähigte ihn auch "zum fairen Umgang mit theologischen und kirchenpolitischen Gegnern" (S. 226), wobei er deutlich zwischen Person und Sache zu trennen wußte. Stupperich gibt manch eindrucksvolles Beispiel für Dibelius' Fähigkeit, "verbindend zu wirken, Konflikte zu lösen, Spannungen abzubauen und langfristig Gemeinsamkeit zu schaffen" (S. 611), ohne deshalb nicht auszugleichende Gegensätze einfach einzuebnen. Sein Wirken war getragen von dem Bewußtsein der "Notwendigkeit, zunächst ein ausreichendes Wissen über die Bibel und über die Kirche zu vermitteln. Im Schwinden solchen Wissens vermutete er eine Hauptursache für den die Neuzeit kennzeichnenden Abfall vom christlichen Glauben" (S. 508). Deshalb kämpfte er gegen den Säkularismus und für ein kompromißloses Christuszeugnis. Zu weiten Teilen ist er persönlich dem nachgekommen, was

er als Aufgabe der Kirche ansah: "nämlich die Forderung, der Öffentlichkeit ins Gewissen zu reden und Versöhnung zu predigen" (S. 618). Deshalb ist es lohnend, sich mit dem Leben und Werk von Otto Dibelius zu beschäftigen.

Lutz E.v. Padberg

---

Gottfried Wolff. *Solus Christus - Wurzeln der Christumystik bei Gerhard Tersteegen*. TVG Gießen, Basel: Brunnen Verlag, 1989. 198 S., DM 34,--

---

Gottfried Wolff stellt sich mit seiner Habilitationsschrift (Karl Marx-Universität Leipzig, Sektion Evangelische Theologie) einer bislang für DDR - Verhältnisse ausgesprochen schwierigen Aufgabe, kirchen- und theologiegeschichtlich weit über die Grenzen zu blicken, hier vornehmlich in die Zeit der Blüte des französischen Quietismus. Ohne Voreingenommenheit wagt er es, die inzwischen recht umfangreich gehäufte Tersteegen-Literatur zu sichten, und es gelingt ihm mit gebührender Distanz und Sachlichkeit. Mutvoll weiß er sich in Kürze und Deutlichkeit mit wohlbegründeten Textverweisen zu behaupten. Immerhin, bei den bislang herrschenden Arbeitsverhältnissen im Bereich theologischer Forschung in der DDR, ein gelungenes Unterfangen. In diesem Zusammenhang sieht er seine Aufgabe, weit intensiver als dies bisher geschah, der französischen Literatur des mystischen Quietismus seine ganze Aufmerksamkeit zu widmen.

So hebt der Verfasser die neueren Untersuchungen Ludewigs, Hoffmanns und della Croces deutlich von den zahlreichen früheren ab, wobei v. Anselm (Tersteegen-Biographie, 1973) offensichtlich mit seiner Arbeit den Quellen erstmals besondere Berücksichtigung zugedacht hat, wenn auch seine Darstellung und Wertung Tersteegenscher Theologie gleichfalls stark von früheren Vor- und Fehlurteilen (leider nur geringes Eingehen auf Nigg, Löschhorn, Mohr und Zeller, der Rez.) bestimmt wird. Endlich ist mit den Monographien der genannten Verfasser der Weg frei geworden, Tersteegens Gebetserfahrungen im Rahmen evangelischer Theologie zu werten und zu würdigen (S. 36): Mystik bedeutet lebendige Gottesrelation, Dialog, um mit Tersteegen selbst zu sprechen, "nichts anderes, als das Verhalten einer gläubigen Seele gegen Gott, und das Verhalten Gottes gegen die gläubige Seele, das Leben der Seele für und in Jesu und das Leben Jesu in der Seele" (S. 48). G. Wolff gelingt es, Tersteegensche Mystik in ihrem Werden und Wachsen, ihrem Ziel und Inhalt zu definieren; das Kreuz Christi ist ihr als unverrückbare Komponente zugeordnet ("ein bleibendes Kriterium der Echtheit mystischen Wesens", S. 83), der *status gloriae* ist noch nicht erreicht! So wird der bis heute schwer verständliche Begriff Mystik befreit von manchem Ballast, weil Brief- und Liedgut sowie die beinahe vergessenen Schriften Tersteegens intensiv durchleuchtet und in ihren eindeutigen Aussagen zur Thematik vorgestellt werden (S. 48-86).

Doch damit nicht genug. Es sind Tersteegens Beziehungen zur französischen Mystik (Kap. V), die Quellen selbst, die hier sprechen sollen: seine tiefe

Verwurzelung in der Spiritualität eines Bernières (weniger die der Madame Guyon) und damit auch seine geistige Identität mit Bérulle (S. 93); Marie de L'Incarnation, Terese de Avila und dem spanischen Karmel (auf Labadie, S. 87, geht Wolff in diesem Zusammenhang leider nicht weiter ein, ebenso wenig auf Poiret, S. 96). In dieser theozentrischen Christusbistie, die nicht eben Gefühlsbistie ist (bes. Beachtung verdienen hier die Ausführungen auf S. 190), fühlt sich Tersteegen zu Hause. Sie ist zugleich für ihn geübtes Gebet, das auf Grund evangelischer Rechtfertigung erwächst (vgl. Tersteegen, *Von der Mystik*, s. Lit.-Verz.), und darin sieht Wolff deutliche Übereinstimmung zur lutherischen Rechtfertigungslehre (Kap. VI, 1). Die wesentliche Gotteserfahrung muß ganz und ausschließlich auf jedes Mitwirken des Menschen verzichten - und das wiederum ist unmittelbare Folge der christozentrischen Grundhaltung: *sola gratia, solus Christus, sola scriptura* (die durch Christus geschehene Versöhnung, nach Tersteegens *Weg der Wahrheit*, S. 277, s. S. 158-167); statt falscher Zuordnung der Mystik zur Welt der Gefühle eine eindeutige Zuordnung zum Glauben bei Tersteegen (S. 177).

In der Tat findet Wolff hier zu Ergebnissen, die, und das läßt einfach staunen, bei der vielfachen Beschäftigung mit dem frommen Mystiker Tersteegen längst hätten erreicht werden müssen, hätte man sich nur vorbehaltlos dem Problem gestellt. Quietismus erfährt hier Neubelebung und Befreiung von seinem negativen Klang, er ist reich an Elementen echter christlicher Frömmigkeit, so sein berechtigtes Fazit (S. 1ff). Und dieser Quietismus ist erfahrbar, er birgt Möglichkeiten der praktischen Teilnahme, "Aktivität höherer geistlicher Ordnung, Verwandlung des Menschen in Gott für Gott" (S. 169).

Damit hat sich Wolffs Arbeit mehr als gelohnt! Sie eröffnet uns Perspektiven, ermutigt zu einer ganzen Reihe von möglichen Forschungsaufgaben für die Zukunft, vor allem einer intensiven Quellenforschung im französischen Sprachbereich (S. 183ff). Leider wird man annehmen müssen, daß bei der Sprachen-Lernmüdigkeit (vornehmlich junger) deutscher Wissenschaftler solche Unterfangen noch lange auf sich warten lassen. Wahrscheinlich wird sich auch nur derjenige an die o.g. Thematik wagen, der aus eigener Erfahrung heraus christozentrische Mystik einzuordnen weiß.

Die Kommission zur Erforschung des Pietismus (Berlin) befürwortet seit vielen Jahren gerade die Erforschung G. Tersteegens, und voraussichtlich in den nächsten Jahren werden quellengeschichtlich weitere Zeichen gesetzt (*Blumengärtlein, Briefausgabe*), nicht zuletzt mit dem Auffinden eines umfangreichen Tersteegen-Manuskriptbandes (Übersetzung Tersteegens: Bernières, *Geistliche Liebeskerne*). Allein dieser Fund gibt Wolff in seinen Überlegungen eindeutig recht; seine Arbeit verdient nur Empfehlung.

Ulrich Bister

## Weitere Literatur:

Gerhard Besier, Jörg Thierfelder und Ralf Tyra. *Kirche nach der Kapitulation: Das Jahr 1945 - eine Dokumentation*. Bd. 1: *Die Allianz zwischen Genf, Stuttgart und Bethel*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1989, 310 S., DM 58,--

Günter Biemer. *John Henry Newman 1801-1890: Leben und Werk*. München: Matthias-Grünewald, 1989. 220 S. Abb., DM 36,--

August Hermann Francke. *Schriften und Predigten*, Band 10: *Predigten II*. Hg. Erhard Peschke. Texte zur Geschichte des Pietismus, II/10. Berlin, New York: de Gruyter, 1990. XXVI, 639 S. 10 Abb., DM 340,--

\* Wolfgang E. Heinrichs. *Freikirchen - eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal*. TVG-Monographien und Studienbücher, 346. Wuppertal, Zürich: Brockhaus, 1989. 713 S., DM 49,--

Titus Heydenreich und Peter Blumenthal (Hg.). *Glaubensprozesse - Prozesse des Glaubens? Religiöse Minderheiten zwischen Toleranz und Inquisition*. Erlanger Romanistische Dokumente und Arbeiten, 1. Tübingen: Stauffenburg, 1989. VIII, 338 S., DM 78,--

Christine-Ruth Müller. *Bekenntnis und Bekennen: Dietrich Bonhoeffer in Bethel (1933). Ein lutherischer Versuch*. Studienbücher zur kirchlichen Zeitgeschichte, 7. München: Kaiser, 1989. 210 S., DM 49,--

Edwin H. Robertson. *Dietrich Bonhoeffer: Leben und Verkündigung*. Aus dem Englischen von Marianne Mühlenberg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 320 S., DM 44,--

Wolfgang Scherffig. *Junge Theologen im 'Dritten Reich': Dokumente, Briefe, Erfahrungen*. Band 1: *1933-1935: Es begann mit einem Nein!* Mit einem Geleitwort von Helmut Gollwitzer. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1989. XVI, 224 S., DM 24,80. Band 2: *Im Bannkreis politischer Verführung (1936-1939)*. Mit einem Geleitwort von Kurt Scharf. Ebd. 1989. 250 S., DM 24,80

Hans-Jürgen Schrader. *Literaturproduktion und Büchermarkt des radikalen Pietismus: Johann Heinrich Reitz' "Historie Der Wiedergebohrnen" und ihr geschichtlicher Kontext*. Palaestra, 283. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, 635 S., DM 198,--

Siehe die Rezension von Martin Brecht in *Theologische Literaturzeitung*, 114 (1989): Sp. 903-905

Anna Sticker. *Theodor und Friederike Fliedner*. R. Brockhaus Bildbiographien. Hg. Carsten Peter Thiede. R. Brockhaus Taschenbuch, 1103. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1989. 167 S. 71 Abb., DM 15,80

Herbert Strahm. *Die Bischöfliche Methodistenkirche im Dritten Reich*. Münchener Kirchenhistorische Studien, 3. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1989. 500 S., DM 89,--

Clemens Vollnhals. *Evangelische Kirche und Entnazifizierung 1945-1949: Die Last der nationalsozialistischen Vergangenheit*. Studien zur Zeitgeschichte, 36. München: Oldenbourg, 1989. 308 S., DM 68,--

Siehe die Rezension von Friedrich Wilhelm Graf in *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 213 (14. Sept. 1989): 13

Horst Weigelt. *Lavater und die Stillen im Lande: Distanz und Nähe. Die Beziehungen Lavaters zu Frömmigkeitsbewegungen im 18. Jahrhundert*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 25. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 214 S., DM 46,--

Siehe die Rezension von Peter Schicketanz in *Theologische Literaturzeitung*, 114 (1989): Sp. 446-447

# Systematische Theologie

J.I. Packer. *Auf den Spuren des Heiligen Geistes. Im Spannungsfeld zwischen Orthodoxie und Charismatik.* Basel/Gießen: Brunnen, 1989. 287 S. DM 29,80

Packer legt hier keine "wissenschaftliche Abhandlung" vor; vielmehr schreibt er ein "Lehrbuch", das inmitten vielfältigen - hoffnungsvollen und zugleich verwirrenden - Geisteswirkens zur rechten Erkenntnis des Heiligen Geistes helfen und zum Leben im Geist anleiten, demnach also aufbauen will (Vorwort).

Nach einer Sichtung der gegenwärtigen Situation beschreibt Vf. - zunächst thetisch - sein eigenes Verständnis des Heiligen Geistes, das seine Ausführungen bestimmt: "Den Gedanken, daß der Heilige Geist beauftragt und verpflichtet ist, die Gegenwart Christi zu vermitteln, halte ich für den Schlüssel zum Verständnis seines Wirkens." (48)

Der Abschnitt "Der Heilige Geist in der Bibel" hebt vor allem die Personhaftigkeit des Geistes sowie sein Verhältnis zu Christus und zu den Christen hervor. Dies schließt besondere Momente der Erfahrung des Heiligen Geistes, wie sie zu allen Zeiten (vgl. etwa Pascal und J. Wesley, aber auch Augustin, Luther, Zinzendorf u.a.) beschrieben wurden, nicht aus, sondern ein. Anhand einer Bestimmung der Funktion der Geistesgaben wird jedoch sichtbar, daß das Wirken des Heiligen Geistes in erster Linie auf die Erkenntnis Christi und die konkrete Nachfolge ausgerichtet ist. Damit stößt Packer auf das Thema "Heiligung".

Trotz des zentralen Ranges, den die Heiligung im NT einnimmt, spielt dieses Thema, etwa unter den heutigen Evangelikalern, nur eine nebensächliche Rolle - sehr zum Schaden der Betroffenen. Vf. beschreibt die biblische Basis der Heiligung und kommt zu dem Ergebnis: Es ist "das wichtigste Anliegen des Heiligen Geistes in seinem Wirken an uns Menschen . . . , uns . . . zu einem geheiligten Leben zu führen". (120)

Im 4. Kapitel ("Unterschiedliche Ausprägungen der Heiligkeit") beschäftigt sich Packer mit 3 Strömungen christlichen Lebens, in denen das Thema "Heiligkeit" zu unterschiedlichen Akzentsetzungen führt: Die "Augustinische Heiligkeit", die durch den Realismus des "Gerechter und Sünder zugleich" von Röm 7 geprägt ist; das "Wesleysche Vollkommenheitsstreben", das unter dem Einfluß des (morgenländischen) Mönchsideals die Sündlosigkeit als erreichbares Stadium der Heiligung postuliert; die "Keswick-Lehre", nach der der Christ durch den in erster Linie als Passivität verstandenen Glauben (= Christus schauen) zur Vollkommenheit (d.h. Sündlosigkeit) des Handelns gelangt.

Kapitel 5 und 6 wenden sich explizit der charismatischen Fragestellung zu. Dabei schreitet Packer von der Darstellung des Phänomens ("Das charismati-

sche Leben") zur theologischen Beurteilung ("Deutung des charismatischen Lebens"). Er beschreibt zunächst die "ökumenisch" manifesten Charakteristika der "Charismatischen Erneuerung" (CE): Geistestaufe als notwendige Zweiterfahrung nach der Bekehrung, Zungenrede, Geistesgaben, Anbetung im Heiligen Geist, CE als "Schlüssel" zur Gesundung der Kirche. In der "Prüfung des Glaubens und des Lebens" der CE (Kriterien: Christusbekenntnis nach 1.Joh 4,2-3 und 1.Kor 12,3 sowie die Liebe, die sich im Kampf gegen Sünde und Halten der Gebote konkretisiert, nach 1.Joh 2,4 u.a.) stellt Packer als Aktiva zusammen: Christus steht im Mittelpunkt; christliches Leben ist Geistesleben; Gefühle werden ausgedrückt; intensives Gebetsleben; Fröhlichkeit; allgemeines Priestertum in Gottesdienst und christlicher Arbeit; Missionseifer; Kleingruppen statt Konservierung hinderlicher Kirchenstrukturen; dadurch intensives Gemeindeleben; Gebefreudigkeit. Als Negativposten werden vermerkt: Elitebewußtsein, sektiererische Tendenzen, übermäßige Gefühlsbetontheit, Anti-Intellektualismus, Glaube an unmittelbare Gottesoffenbarung, "Charismanie", gesteigerte Betonung des Übernatürlichen, "Eudämonismus" (einem Christen muß es immer gutgehen), okkulte Zwangsvorstellungen, "Konformismus" (ausgelöst durch einen gewissen Gruppendruck).

Packers Untersuchung der charakteristischen Phänomene führt ihn zu folgendem Ergebnis: Biblisch betrachtet läßt sich die Forderung, daß Geistestaufe, Zungenrede etc. für alle Christen notwendige Äußerungen christlichen Lebens zu sein hätten, nicht halten. Ebenso wenig ist zu erweisen, daß die in der CE erlebten Phänomene von Prophetie, Zungenrede, Auslegung, Heilung als identische Wiederherstellung entsprechender urchristlicher Erfahrungen begriffen werden müssen. Demgegenüber möchte Vf. - ausgehend von der Feststellung "Als Folge der versöhnten Beziehung zu Gott können wir wieder zu gesunden Persönlichkeiten und ganzen Wesen werden" (232) - die Zungenrede als Beitrag, "sich auf Gott zu konzentrieren, seine Gegenwart zu erfahren und sich seinem Einfluß zu öffnen" (234), demnach als Hilfe zur Kontemplation, und die Geistestaufe "als Intensivierung des Gefühls des Anerkannt- und Angenommenseins und der Gemeinschaft mit Gott" (236) verstehen. Zusammenfassend wertet Packer die CE als "echte Erneuerung", wenn sie auch "nicht alle Züge auf(weist), die zu Gottes Werk der Erweckung gehören" (244). Sie ist - insbesondere im Blick auf die Totalität der angestrebten Gotteserkenntnis wie auch die Dynamik des Gemeindelebens - eine gottgegebene Herausforderung, deren Schwächen zwar zu sehen und zu korrigieren sind, die aber in ihrer Echtheit nicht bezweifelt werden darf. "Wir müssen uns nicht von der charismatischen Erneuerung abwenden oder an ihr vorbeigehen, sondern durch sie hindurch und dann über sie hinaus gelangen" (257). Dabei kommt dem von der Schrift vorgezeichneten Wirken des Heiligen Geistes, das - auf Christus ausgerichtet - das persönliche Leben prägen, die kirchliche Ordnung umprägen und die missionarische Dimension einprägen will, die entscheidende Bedeutung zu. Erweckung beginnt mit der (persönlichen) Bitte: Komm, Heiliger Geist!

Packers Buch zeichnet sich durch eine Fülle von exegetischen, dogmatischen, frömmigkeitsgeschichtlichen und vor allem auch seelsorgerlichen Einzelmitteilungen aus, die den Leser nicht nur informieren, sondern für ein Leben unter dem Einfluß des Heiligen Geistes gewinnen wollen. Es liegt ihm daran, den in der CE vernommenen starken Impuls zum Gemeindeaufbau zu vernehmen und weiterzugeben. Dabei ist der Autor mit Erfolg bemüht, vielfach vorhandene Generalisierungen durch sorgfältige Differenzierungen zu überwinden. Besonders hervorzuheben ist der Versuch einer Einordnung des charismatischen Phänomens in den Gesamtrahmen christlicher Frömmigkeit. Dabei sucht er die Vermittlung zwischen verschiedenen Strömungen nicht um eines friedlichen Ausgleichs willen, sondern bemüht sich um eine Beurteilung des Geisteswirkens aufgrund des biblischen Gesamtzeugnisses vom Heiligen Geist.

Neben dem Dank für Packers Arbeit sollen einige kritische Überlegungen zur Frage der theologischen Deutung der CE das Gespräch an dieser Stelle fortsetzen:

Es erscheint fraglich, ob sich Angehörige der CE Packers oben zitierte nivellierende Deutung von Geistestaufe und -gaben zu eigen machen. Handelt es sich dabei lediglich um "Gefühlsintensivierung" und "Kontemplationsbeitrag", so wäre dies als Basis für die Legitimierung einer eigenen Bewegung recht schmal. Handelt es sich jedoch bei der Geisterfahrung um mehr, d.h. um den erfahrungsmäßigen und theologischen Angelpunkt der CE, so muß sofort nach dem Verhältnis zwischen Geisterfahrung und Christusglaube gefragt werden. Dabei kann gezeigt werden, wie die Erfahrung der Geisterneuerung zum hermeneutischen Schlüssel schlechthin wird und Bibelauslegung, Glaubensinhalte und Lebenspraxis determiniert. Vor diesem Hintergrund wäre zu überdenken, in wieweit die von Packer mit Recht benannten biblischen Kriterien (etwa 1.Kor 12,3) nicht insofern sorgfältiger angelegt werden müßten, als das Bekenntnis zur Herrschaft des Nazareners die besondere Qualität des Verhältnisses zu ihm im Sinne des Glaubens gegen Augenschein, Erfahrung, Gefühl etc. impliziert.

Kann demnach vor diesem Hintergrund Packers Wertung den innerhalb der CE auftretenden "körperlichen Nebenerscheinungen" (wie Rufen, Zuckungen des Körpers, elektrische Strömung, Trancezustände etc.: 237) zugestimmt werden? Für ihn handelt es sich dabei lediglich um Phänomene, die "Ausdruck unseres eigenen . . . Temperaments und unserer Psyche" (237) sind. Demgegenüber müßte berücksichtigt werden, daß diese Erscheinungen von den Betroffenen als Geist-Phänomene verstanden werden und daher auch eine pneumatische Beurteilung erforderlich machen, nicht aber "pneumatisch neutral" verstanden werden können. Es ist daher zu fragen, ob Derartiges bereits durch die formale Korrektheit christlichen Vokabulars als Wirkung des Geistes Jesu Christi zu legitimieren ist, oder ob die vorgeordnete Stellung der Erfahrung innerhalb der CE nicht doch im Grunde den Glauben in eine Art von Schauen verkehrt und damit auch das Christusbekenntnis, wenn auch nicht

in seiner Form, so doch in seinem inhaltlichen Kern grundlegend verändert. Packer ermutigt mit seinen Ausführungen zur Weiterführung des Ringens um die sachgemessene biblisch-theologische Beurteilung heutigen Geisteswirkens.

*Eberhard Hahn*

---

O. Rodenberg. *Gott redet noch. Das Zeugnis der Bibel vom Heiligen Geist.* Theologie und Dienst 58. Gießen/Basel: Brunnen, 1989. 44 S. DM 6,80

---

Die biblische Rede vom Heiligen Geist kann nicht im Sinne eines isolierten Lehrstückes begriffen, sondern muß aus dem Gesamtrahmen göttlicher Offenbarung heraus vernommen werden. Das Besondere an diesem Büchlein ist, daß der pneumatische Hintergrund christlicher Theologie von O. Rodenberg in vielfältiger Weise zum Leuchten gebracht wird. Ansatzpunkt des Zeugnisses vom Heiligen Geist ist Gottes Offenbarung in seinem Wort der Schöpfung, der Erwählung und abschließend im fleischgewordenen Wort Jesus Christus. Dieses Gotteshandeln ist bestimmt durch die Verborgenheit (des Kreuzes) als Charakteristikum der Offenbarung. Neues Leben aus dem Geist, Gaben des Geistes sind daher kein vorzeigbarer Besitz, sondern verliehener Anteil an Gottes Geschenk. Rodenberg betont, daß die Wortgaben inmitten heutiger Geistesverwirrung in besonderer Weise erforderlich sind. Die Freude über geistliche Neubelebung von Gottesdienst und missionarischem Engagement übersieht nicht, daß "das Werk des Heiligen Geistes unter dem Schatten des Kreuzes geschieht" (35). Wer vom Zentrum biblischer Theologie aus einen Blick für die Weite der Rede vom Heiligen Geist gewinnen möchte, wird O. Rodenberg für seine Ausführungen dankbar sein.

*Eberhard Hahn*

---

Adolf Köberle. *Als Christ denken: Beiträge zum Zeitgeschehen.* Stuttgart: Quell Verlag, 1988. 192 S. DM 16,80

---

Das Buch des im März 1990 heimgegangenen Tübinger Emeritus faßt 11 Aufsätze zusammen, die in den Jahren 1973 bis 1987 in Fachzeitschriften veröffentlicht wurden, die jedoch nicht ohne weiteres einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich waren. Daß Köberles Aufsätze durchaus nicht an Aktualität eingebüßt haben, zeigt gerade der "älteste" aus dem Jahre 1973: "Die Heimholung der Natur in das christliche Denken und Leben" (S. 158-169). Auf dem Hintergrund einer sich immer mehr verschärfenden Umweltproblematik einerseits und andererseits einer sich als naturliebend gebenden New Age-Ideologie - um nur zwei Herausforderungen der Kirchen zu nennen - ist Köberle recht zu geben: Die Theologie muß dringend wieder von der Bibel her ein positives Verhältnis zur Natur gewinnen. Die Sorge um das ewige Seelenheil darf nicht länger mit einer Vernachlässigung von Leib und Natur einhergehen, wie es seit der Hellenisierung des Christentums in den ersten

Jahrhunderten der Fall ist. Mönchtum und Mystik des Mittelalters, namhafte Vertreter des Pietismus wie einer vom Idealismus bestimmten Theologie bis hin zu P. Althaus, K. Barth und R. Bultmann bleiben einem Denken verhaftet, in dem die Natur als solche eine letzten Endes unbedeutende Rolle spielt. Als positive Ausnahmen nennt Köberle u.a. Franz v. Assisi, Luther, W. Stählin, P. Gerhardt und M. Claudius. Zugleich mahnt er, auch kritische Stimmen von "außerhalb" wie Feuerbach und Nietzsche zu hören, die mit Recht "über die Geringachtung und Mißhandlung der Natur von seiten der abendländisch-christlichen Völker empört waren" (S. 167). Weil "Bewahrung der Schöpfung" ein dem Evangelium absolut nicht fremdes Thema ist, brauchen wir heute ein "Ethos des Lebensschutzes" (S. 168).

Köberle entfaltet seinen ganzheitlichen Ansatz in verschiedene Richtungen. In "Der Christ und das Schöne" (S. 170-185) sucht er den Weg zwischen Vergötzung und Verachtung des Schönen in Natur und Kunst. Ob es sich um geschriebene, gemalte, bildhauerische oder musizierte Kunst handelt, Kunst ist nie wertfrei, sondern hat immer auch "eine Verantwortung für den Geist der Zeit" (S. 172), sie gestaltet unser Gemeinwesen im weitesten Sinne. Erst recht gilt dies für das Leben der Kirche. Köberle verweist auf C.G. Jung, der im Bildersturm des 16. Jahrhunderts "eines der verhängnisvollsten Ereignisse in der Seelengeschichte des Abendlandes" gesehen hat (S. 181).

In gleicher Weise gilt dies auch für die Bilder der Sprache. "Wenn man die Bilder zerreißt, zerreiet man die Herzen auch mit" (so Luther, S. 92). Deshalb ruft Köberle "Zurück zur Symbolsprache der Bibel" (S. 91-112). Der durch Abstraktion verarmten Sprache unserer Tage steht die überaus anschauliche und konkrete Sprache der Bibel gegenüber: "Ich will euch trösten, wie einen seine Mutter tröstet." Anthropomorphes Reden von Gott ist angemessenes Reden, weil es das Herz des Menschen trifft. Köberle empfiehlt eine Sprachschule bei Goethe, Stifter, Hölderlin, Rilke u.a., aus neuerer Zeit nennt er H.J. Baden, J. Zink und H. Timm.

Ein vielbehandeltes, für christliches Denken wesentliches Thema greift Köberle in "Griechisches und biblisches Seelenverstndnis" auf (S. 113-128). Dem Dualismus des Platonismus und Neuplatonismus, der bis heute die Geistesgeschichte des Abendlandes insgesamt und seit dem 3. Jh. auch die Kirchengeschichte stark geprägt hat, steht die biblische Einheit von Geist, Seele und Leib gegenüber. Gerade angesichts der erschreckenden Zunahme psychischer Erkrankungen in unserer Gesellschaft gilt es, besonders am Alten Testament wieder ganzheitliches Denken zu lernen, statt - wie z.B. Hanna Wolff - in einen letzten Endes nicht nur judenfeindlichen, sondern allgemein menschenfeindlichen Marcionismus zurückzufallen.

Es entspricht demselben Grundanliegen, wenn Köberle "Persönliche und universale Hoffnung" (S. 73-90) als biblisch vorgegeben zusammen sieht. So wichtig die vertikal ausgerichtete Frage nach dem gnädigen Gott ist, so sehr bedarf sie der Ergänzung durch den Blick für Gottes kosmisches Vollenden und die horizontale Verantwortung des Menschen. Köberle kritisiert wohl mit

Recht, daß weite Teile des Pietismus der Gefahr einer Vereinseitigung hin zum Heilsegoismus erlegen sind. Zugleich erstaunt aber die Unbekümmertheit, mit der er nicht nur die schwäbischen Pietistenväter Bengel, Hahn, Oetinger und die beiden Blumhardt als "rühmliche Ausnahmen" nennt, sondern auch von Joachim v. Fiore über Thomas Münzer, einige Sekten der Gegenwart bis hin zu E. Brunner, Teilhard de Chardin und J. Moltmann ein notwendiges, eschatologisch orientiertes Korrektiv zur sonst üblichen Theologie sieht. An literarischen Beispielen möchte Köberle zeigen, daß sich auch bei früher einseitig horizontal orientierten Theologen wie H. Cox und D. Sölle eine überraschende Kehrtwendung vollzogen hat: Gebet und persönliche Frömmigkeit spielen plötzlich eine große Rolle. Köberle wertet dies positiv, ohne die theologische Substanz der neugewonnenen Position der Genannten im einzelnen zu prüfen. Ihm geht es darum, aufzuzeigen, daß jedwede Einseitigkeit durch biblische Ganzheitlichkeit überwunden werden muß und kann. "Die Zukunft des Christentums wird davon abhängen, ob es gelingen wird, die vertikale und die universale Hoffnung in gleicher Dringlichkeit und Stärke zur Sprache zu bringen. Der Friede mit Gott und der Kampf für den Frieden auf Erden muß uns gleichermaßen am Herzen liegen." (S. 89)

So revolutionär diese Sätze klingen mögen, müssen sie doch innerhalb der lutherischen Zweireichelehre verstanden werden. Damit beschäftigt sich Köberle eigens S. 61-72. Zwar räumt er ein, daß Luther den Staat zu sehr von Röm. 13 und zu wenig von Apg. 13 her gesehen hat, so daß seine fürstfreundliche Haltung im Bauernkrieg zwielichtig erscheinen muß; dennoch darf die grundsätzlich positive Bedeutung von weltlicher Obrigkeit als der das Chaos verhindernden Macht nicht in Zweifel gezogen werden. Luther hat nicht der Willkür des Staates das Wort geredet, sondern im Gegenteil den Amtsinhabern immer wieder ihre Verantwortung gegenüber Gott vor Augen gehalten. Wenn jedoch Köberle im Hinblick auf den Kirchenkampf des 3. Reiches die Kritik Barths am Verhalten der lutherischen Bischöfe rügt, so erscheint mir dies angesichts der Schwere der historischen deutschen Schuld wenig angemessen. Von wem läßt sich sagen, daß er damals mutig genug Christus bekannt hat? Wer bestimmt hier das Maß? Gleichwohl scheint gerade die jüngste Entwicklung in der DDR und Osteuropa das Grundanliegen der Zweireichelehre zu bestätigen: Nicht gewalttätiger Aufruhr gegen einen Unrechtsstaat, sondern Leidensbereitschaft und wache Fürbitte stehen unter dem Segen Gottes; aber dies wiederum schließt den öffentlichen, gewaltfreien Protest für Freiheit und Gerechtigkeit nicht aus, sondern ein.

In "Rechtfertigung und Gericht nach den Werken" (S. 42-60) stellt Köberle zunächst die vorbehaltlose Sünderliebe Jesu als Proprium des Evangeliums heraus. Zwischenmenschliche Probleme haben ihre Ursache in mangelnder Sünderliebe, d.h. Vergebungsbereitschaft des Menschen und die wiederum in mangelndem Leben aus der Rechtfertigung. Aber nun hat den Protestantismus (genauer: das Christentum) von Anfang an die Gefahr begleitet, daß aus der herrlichen Gnade unterderhand eine "billige" (Bonhoeffer) wird. Auf dem

Hintergrund eines heute weitverbreiteten, verfälschten Glaubensverständnisses, das auf regelmäßiges Gebet, Beichte, Teilnahme am Gottesdienst und die Verbindlichkeit der Gebote meint verzichten zu können, fordert Köberle "eine neue Verkündigung der biblischen Botschaft von dem Gericht nach den Werken" (S. 56). Eine solche mindert durchaus nicht die Bedeutung der Rechtfertigung aus Gnade, nimmt aber ernst, daß gerade Paulus an fast 60 Stellen vom Gericht Gottes nach den Werken der Christen (!) spricht. Zwar wird Gottes Gericht dereinst den aus Glauben Gerechtfertigten nicht verwerfen, wohl aber kann es als Läuterung wehtun. Die Heiligkeit Gottes erfordert es, daß der Christ schon jetzt das größte Interesse daran hat, nach Gottes Willen zu leben, d.h. ihn über alle Dinge zu fürchten, zu lieben und ihm zu vertrauen (S. 60).

In der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen sog. Charismatikern einerseits und ihren Gegnern andererseits kann der Abschnitt "Die Glaubensheilung - eine biblische Verheißung" (S. 144-157) zur Versachlichung der Debatte beitragen. Kriterium für unser Handeln muß auch wieder Jesus und das Neue Testament sein. D.h.: Schauwunder für ein sensationslüsternes Publikum werden ebenso abgelehnt wie ein grundsätzliches, oft fromm getarntes Sich-Abfinden mit den lebensfeindlichen Mächten. Der Missionsauftrag Jesu (vgl. Mt 10) umfaßt Verkündigung und Krankenheilung. Dies wird durch die paulinische Charismenlehre eindeutig bestätigt und ist umso wichtiger, als Paulus selbst mit seinem "Pfahl im Fleisch" leben mußte. Köberle möchte bewußt das Erbe seines Lehrers Karl Heim weitertragen, der gerade dem intellektuellen Menschen von heute wieder die Zusammengehörigkeit von Geist und Natur und damit die Denkmöglichkeit des Wunders als naturwissenschaftlich verantwortbar nahebringt.

S. 28-41 legt Köberle dar, "Warum die Kirche ein Bekenntnis braucht". Gefährlicher noch als Verknöcherung i.S. toter Rechtgläubigkeit ist heute nach seiner Auffassung eine "Knochenerweichung" i.S. einer Auflösung der Fundamente der Kirche. Dem kann das Festhalten an den alten Bekenntnissen sowie eine neue Bekenntnisbildung entgegenwirken. Das Bekenntnis wacht darüber, daß angesichts immer neuer Häresien "der volle Reichtum des Evangeliums unverkürzt erhalten bleibt . . . Es enthält wie eine eiserne Ration in einprägsamer Zusammenfassung alles Wesentliche, worum zu wissen einem Christenmenschen im Leben und Sterben nottut." (S. 34) Damit ist klar, daß das Bekenntnis nicht *über* der Bibel steht oder "sich wie eine fremde Größe zwischen meinen Glauben und den Umgang mit der Bibel hineinschiebt", sondern vielmehr als "Schlüssel zur Mitte der biblischen Botschaft" verstanden werden muß. Köberle sieht durchaus auch die Gefahr einer Überschätzung des Bekenntnisses. Ihr muß durch "ein immer neues Schöpfen aus den frischen Quellen der Heiligen Schrift" gewehrt werden; allein dadurch ist der Einzelne und die Gemeinde imstande, den Inhalt des Bekenntnisses zu überprüfen. - Als Frage sei angemerkt, ob nicht auch der konkrete Vollzug eines Bekenntnisses innerhalb der gottesdienstlichen Liturgie einer Überprüfung bedarf. Müßte es nicht viel öfter vorbereitend erläutert werden? Und wäre nicht

bisweilen der klare Hinweis sachgemäß, daß zwar jeder zum glaubenden Mitsprechen des Bekenntnisses ermutigt, aber niemand dazu vereinnahmt werden soll? Wenn, wie Köberle schreibt, "jedes Bekenntnis einmal der Ausdruck einer überwältigenden Erfahrung war" (S. 37), dann ist es legitim, auch nach der Glaubenserfahrung derer zu fragen, die heute ein Bekenntnis sprechen.

In "Gottes Offenbarung in Niedrigkeit" (S. 9-27) lenkt Köberle die Blicke des Lesers auf die Knechtsgestalt Gottes in Jesus, mit der "völlig neue Maßstäbe" gesetzt werden. Nicht mit Gewalt, sondern mit Liebe will Gott das menschliche Herz gewinnen. Das weihnachtliche Prinzip der Kenosis bestimmt auch die Gestalt der Kirche und der Schrift. Der Krippe im Stall entspricht die Niedrigkeit der Erwählten und die Menschlichkeit des geschriebenen Wortes Gottes. Daß Letzteres gerade von denen nicht genügend beachtet wird, die die Bibel mit größter Ehrfurcht lesen, schmerzt Köberle besonders. "Um die Tatsache von Unstimmigkeiten und Widersprüchen in den Angaben von Ort, Zeit und Zahl kommen wir auch bei den biblischen Texten nicht herum." (S. 15) Er verweist hier auf die wissenschaftlich grundlegende Arbeit des Pietisten A. Bengel, führt aber vor allem Luther, Hamann, Kierkegaard und Bezzel als Zeugen für die Knechtsgestalt der Schrift an. Für Luther war die Erkenntnis Gottes *sub contrario* (unter ihrem Gegenteil) Grundprinzip seines theologischen Denkens (Loewenich). Hamann vergleicht die Bibel mit den Lumpen, die Jeremia aus der Schlammgrube retten. Kierkegaard hält den Versuch, die Irrtumslosigkeit der Schrift zu erweisen, für ein Bedürfnis nach *securitas* und darum unnütz; *certitudo* erlangt, wer sich nicht an der Niedrigkeit Jesu und der Schrift ärgert, sondern gerade darin Gottes Herrlichkeit erblickt. Schließlich gilt auch für Bezzel, daß er "das Wort des Heils in arme Hüllen gekleidet sieht", aber "es bleibt doch in Ewigkeit". Köberle schließt: "Es wäre viel gewonnen, wenn fundamentalistisch eingestellte Gemeinden und Hochschulen begreifen wollten, die lutherische Theologie lehnt das Dogma von der widerspruchslosen Schrift ab, nicht aus Gründen rationalistischer Kritiksucht, sondern aus Ehrfurcht vor dem Erbe ihrer großen Väter. Sie alle standen tief ergriffen vor dem Mysterium, wie tief sich der höchste Gott auf allen Wegen seiner Offenbarung gebeugt hat, um ganz der unsere zu werden." (S. 27)

In dem Aufsatz "Als Christ denken" (S. 129-143), der dem Buch den Titel gibt, entfaltet Köberle zwei Thesen: "Ohne Gemeinschaft mit Jesus Christus ist menschliches Denken immer in der Gefahr, fragwürdigen Einseitigkeiten und Entstellungen anheim zu fallen . . . In der Gemeinschaft mit Jesus Christus wird aus gespaltenem Denken ganzheitliches Denken . . ." (S. 129) Am Beispiel des Idealismus und des Materialismus zeigt Köberle die gefährliche Einseitigkeit einer Weltanschauung ohne Christus. Darauf haben wir als Evangelische mit einem "Weltbild des Glaubens" (K. Heim) zu antworten, das "in Gebet und Gehorsam ständig neu erkämpft sein will" (S. 139). In gemeinsamer Arbeit von Theologen und Nicht-Theologen sind sämtliche Bereiche der Lebenswirklichkeit geistlich zu durchdringen. Eine Vernunft, die sich dem

gekreuzigten Christus als kritischer Instanz unterwirft, erlebt Christus als "Quelle der Weisheit" (1.Kor. 1,30) und muß keinen Lebensbereich einer Fremddeutung überlassen.

Das leicht lesbare Buch liest sich wie ein Vermächtnis des inzwischen Heimgegangenen. Im ständigen Gespräch mit Luther und dem Pietismus gibt es Anstöße zu ganzheitlichem Denken in den konkreten Herausforderungen unserer Zeit. Eine klare biblische Aussage verbindet sich mit wohlthuendem weitem Horizont und macht so Mut zu christlicher Erkenntnisarbeit.

*Johannes Demandt*

---

Werner Lachmann. *Geld - und wie man damit umgeht*. Gießen: Brunnen Verlag 1989. 94 S., DM 12,80

---

Über Geld spricht man nicht - das gilt weitgehend auch unter Christen. Dahinter verbirgt sich zum Teil (eine) Verlegenheit, öfter ein schlechtes Gewissen. Dr. Lachmann, Professor für Volkswirtschaft an der Universität Mainz, legt dar, daß Geld weder gut noch schlecht, sondern wertneutral ist. Er tut es, indem er anhand der Geschichte des Geldes dessen Funktionen erläutert. Ein Einblick in volkswirtschaftliche Zusammenhänge macht deutlich, daß es ein positives Hilfsmittel zur Vereinfachung des persönlichen wie des Wirtschaftslebens ist und ein in einer komplexen Industriegesellschaft nicht wegzudenkendes Schwungrad der Wirtschaft.

Im zweiten Teil geht er der Frage nach, wie man mit Geld umgeht. Von der Bibel ausgehend zeigt er, daß persönliches Eigentum nicht abzulehnen ist, sondern unter Gottes Schutz steht. Die Zwiespältigkeit des Reichtums - er kann Segen wie Gefährdung sein - wird besprochen. Eigentümer allen Besitzes ist und bleibt Gott. Er ist dem Menschen gegeben, sein Leben damit zu unterhalten, andern beizustehen und Gutes zu tun, aber auch sich damit zu erfreuen. Arbeiten, Geldverdienen, Geldgeben, Sparen, Budgetieren, Ausgeben sind weitere Themen. Vor falschem Sparen wie vor falschem Genuß wird gewarnt. Das bedeutet nicht, daß man bei jedem Geldausgeben ein schlechtes Gewissen haben muß. Im Gegenteil. Der Lebensstil des einzelnen Christen ist seine Entscheidung vor Gott im Lichte der Heiligen Schrift und im Rahmen seiner Lebensumstände. Er rechtfertigt nicht, noch darf man ihn andern aufdrängen. Dr. Lachmann veranschaulicht, wie im Rahmen verantwortlichen Handelns biblische Grundsätze und Weisungen sowie vernünftiges Überlegen zusammengehören.

Das in nichttechnischer, allgemeinverständlicher Sprache geschriebene Buch vereinigt Fachwissen, biblisch-ethische Orientierung und praktische Handreichung. Es kann Christen, die durch die Diskussion um den "einfachen Lebensstil" fragend geworden sind, doch auch solchen, die Schwierigkeiten haben, mit Geld umzugehen, eine Hilfe sein und leitet zugleich an, volkswirtschaftliche Zusammenhänge zu verstehen.

*Helmuth Egelkraut*

---

*Kind um jeden Preis? Beiträge zur ethischen Diskussion der neuen Reproduktionstechniken; Orientierungshilfen für die Beratungspraxis / für den Evang. Verein für Adoptions- und Pflegekindervermittlung Rheinland e.V.* Hrsg. Volker Krolzik u. Werner Salzmann. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1989. 164 S. DM 19,80

---

Das von Volker Krolzik und Werner Salzmann herausgegebene kleine Kompendium zu den modernen Fortpflanzungstechnologien atmet Kompetenz. Exzellente Fachleute wie Günter Altner, Peter Petersen, Erwin Deutsch und Ursel Theile sowie der Vorsitzende der Enquete-Kommission des 10. Deutschen Bundestages zu "Chancen und Risiken der Gentechnologie", der SPD-Bundestagsabgeordnete Wolf-Michael Catenhusen, arbeiten in ihren Beiträgen ein umfassendes Bild der weitgefächerten Fragestellung aus. Was hier medizinisch und psychologisch, anthropologisch und juristisch ansteht, wird präzise dargestellt - und auch die überall inhärenten ethischen Problemfelder werden nicht umgangen. Insofern ist es ein ausgesprochen informatives und hilfreiches Buch für jeden, der sich einen Überblick über diesen Bereich der Humanmedizin verschaffen und sich mit ihren Wirkungen und Folgen vertraut machen will.

Was mir fehlt, ist eine eigenständige Darstellung, in der das Ganze vom biblischen Menschenbild her geprüft, gewertet und für die anstehenden ethischen Entscheidungen gewichtet wird. Zwar ist dem Beitrag von Hermann Barth "Neuere Entwicklungen in Fortpflanzungsmedizin und Gentechnologie als Herausforderung für Christen und Kirche" die Handreichung der EKD "Von der Würde werdenden Lebens" als Anhang angefügt worden. Aber diese Stellungnahme vermag die angemahnte biblisch-theologische Begründung ethischer Entscheidungen im Bereich der modernen Fortpflanzungstechnologien nicht zu leisten. Schade, hier ist die Chance der begründeten Vermittlung von biblisch-christlicher Ethik nicht genutzt. Vielleicht kann dies aber bei einer Neuauflage des an sich verdienstvollen Sammelwerkes nachgeholt werden, in dem dann auch die neueren Entwicklungen in der Gesetzgebung sowie die Stellungnahmen der Kirchen (z.B. "Gott ist ein Freund des Lebens") und der Evangelischen Allianz berücksichtigt werden können.

Ulrich Betz

---

Lutz von Padberg. *Ethik im Spannungsfeld von Selbstverwirklichung und Gottesorientierung*. Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission, 1989. 58 S., DM 9,80

---

Dieses auf Vorträge zurückgehende Büchlein skizziert zunächst die gegenwärtige Situation der Ethik. Diese stellt sich dem Verfasser in vier ethischen Modellen dar: der Pflichtethik, der utilitaristischen Ethik, der "Ethik der Selbstverwirklichung" und der alles relativierenden Ethik. Anhand aktueller und zentraler ethischer Fragen, wie Abtreibung, Gentechnologie und Medien-

ethik, sowie an einem Beispiel für den Synkretismus aus dem Bereich der EKD werden die katastrophalen Folgen des ethischen Pluralismus aufgezeigt. Zurückzuführen ist diese orientierungslose Meinungsvielfalt auf das Abirren von Gott, "der geistlichen Mitte". Im zweiten Teil des Buches zeigt von Padberg als einzigen Ausweg aus diesem Stimmenwirrwarr eine in der Bibel gegründete Ethik auf. Dabei insistiert er in dankenswerter Deutlichkeit auf die Zehn Gebote als dem bleibenden Fundament jeder christlichen Ethik (S. 43f).

Das besondere Verdienst dieser Schrift ist es, klar herausgestellt zu haben, daß eine Ethik, die nicht auf der Offenbarung Gottes, der Heiligen Schrift, gegründet ist, unausweichlich im uferlosen Meer subjektivistischer Stimmungen und Meinungen hin- und hertaumeln muß. Besonders eignet sich das Büchlein für Oberschüler und Studenten. Es sollte auf keinem christlichen Büchertisch fehlen.

Jürgen-Burkhard Klautke

---

Albrecht Köberlin, Wolfhart Schlichting. *Fragwürdiges Kairos-Dokument*. Reihe: Lutherische Verantwortung heute. Neuhausen: Hänssler-Verlag, 1989. 93 S., DM 8,80

---

An dieser Schrift haben zwei nicht unbekanntere Verfasser zusammengearbeitet. Im ersten Teil deckt A. Köberlin als Kernverirrung des Kairos-Dokumentes die Einführung einer zweiten Offenbarungsquelle auf. Diesem Fehltritt, so der Verfasser, sind bereits E. Hirsch, P. Tillich (S. 18-21) und K. Barth (S. 22-25) zum Opfer gefallen. Als Bezugsrahmen für das Kairos-Dokument wird das marxistische Klassenkampschema ausgemacht, nach dem die Welt in Unterdrücker und Unterdrückte aufgeteilt ist (S. 26-31). Auf diese Ideologie hin wird das biblische Zeugnis umfunktioniert: Das Evangelium wird zu einem Aufruf zur Revolution verwandelt, und die biblische Eschatologie wird mit Utopie verwechselt.

Wolfhart Schlichting analysiert im zweiten Teil Intention und Inhalt des Kairos-Dokumentes und beurteilt dieses Papier im Licht der lutherischen Zwei-Regimenten-Lehre. Von daher kommt er zu einer kompromißlosen Zurückweisung des Kairos-Dokumentes.

Abgesehen von der stets gut nachvollziehbaren und sauber belegten Auseinandersetzung des Kairos-Dokumentes sind für den Rezensenten besonders wertvoll die aufgezeigten formalen Parallelen zwischen dem Kairos-Dokument und den Kairos-Texten seit E. Hirsch. Demgegenüber wirken abfällige Bemerkungen gegen die reformierte Theologie insgesamt, wie etwa die Behauptung, daß u.a. das Kairos-Dokument sich dadurch auszeichne, daß es den "Universalismus des Neuen Testaments auf calvinistische Weise in einen Partikularismus zurückverwandelt, nach dem Erwählte und Verworfene zu unterscheiden sind", nicht klarheitstiftend. Einmal abgesehen davon, daß Luther im "Unfreien Willen" ähnliches sagt, wird man kaum behaupten

können, daß der sogenannte Partikularismus der Erwählung im Unterschied zur Nichterwählung/Verwerfung unbiblich ist.

Jürgen-Burkhard Klautke

---

Albrecht Köberlin. *Die Zerstörung der Zwei-Regimenten-Lehre*. Reihe: Lutherische Verantwortung heute. Neuhausen: Hänssler-Verlag, 1989. 72 S., DM 8,80

---

"Alle Auseinandersetzung in der Evangelischen Kirche Deutschlands ... kristallisiert sich um die Relativierung der Wahrheitsfrage in der Verkündigung des Evangeliums." Mit diesem programmatischen Satz beginnt Köberlin sein Buch. Die "Verachtung der Wahrheitsfrage" und damit verbunden der Einbruch von Ideologien zeigt sich dem Verfasser besonders deutlich in der Zurückweisung der "Zwei-Regimenten-Lehre". Nachdem der Verfasser einige wesentliche Merkmale des biblisch-reformatorischen Staatsverständnisses apodiktisch benannt hat, kommt er etwas ausführlicher auf drei Motive zu sprechen, die ihm für das Abirren von einer an der Bibel orientierten politischen Ethik wesentlich erscheinen: erstens die Behauptung, das Böse liege in den Atomwaffen an sich und nicht im Menschen, zweitens in der Illusion, daß es in dieser gefallenen Welt so etwas wie einen waffenfreien Staat geben könne, und drittens in der Ideologie, die dem Pazifismus ein größeres moralisches Gewicht zuerkennt als der (auch) mit Gewalt erfolgten Verteidigung des Rechts. Anschließend erläutert Köberlin diese Thesen anhand gezielt ausgewählter Abschnitte aus der Bergpredigt und kommt schließlich in Auseinandersetzung mit Franz Alts *Frieden ist möglich* zu der inzwischen keineswegs mehr überraschenden Feststellung, daß die Welt mit der Bergpredigt nicht regierbar ist.

Dieses Büchlein bietet in Auseinandersetzung mit anarchistisch-utopischen Ideen einen knappen Überblick über die reformatorische Zwei-Regimenten-Lehre und ist insofern hoch aktuell. Mag man auch an einzelnen Punkten anderer Meinung sein - zum Beispiel wird man um der sauberen Unterscheidung der Zwei Reiche willen bezweifeln müssen, ob zur Bestreitung des Pazifismus der Hinweis auf Mt. 10,34 (S. 59) berechtigt ist -, so ist das Buch insgesamt zu empfehlen.

Jürgen-Burkhard Klautke

---

*Was Evangelikale glauben: Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt*. Hg. Fritz Laubach und Helge Stadelmann. Wuppertal: R. Brockhaus, 1989. 96 S., DM 6,95

---

Seit Fritz Laubach, der Vorsitzende der Deutschen Evangelischen Allianz, im Jahr 1972 das Buch "Aufbruch der Evangelikalen" (R. Brockhaus) geschrieben hat, fand eine gewisse Formierung des evangelikalen Lagers statt. Freilich, eine homogene Gruppe sind die Evangelikalen nicht, weder die kirchlichen

noch die freikirchlichen. Aber in drei Hauptpunkten herrscht Übereinstimmung: Bindung an die Heilige Schrift als alleiniger Autorität für Lehre und Leben, persönliche Glaubens- und Heilserfahrung und gemeinsamer Auftrag zur Evangelisation. Von daher bekennen sich die Evangelikalen ungeachtet ihrer eigenen kirchlichen oder freikirchlichen Glaubensbekenntnisse zur "Glaubensbasis der Deutschen Evangelischen Allianz". Diese zu erklären und zeugnishaft darzulegen ist Aufgabe dieses Büchleins. Auf nur 91 Seiten werden durchaus profunde Aussagen zu den Artikeln der "Glaubensbasis" gemacht. Man könnte geradezu von einer kleinen "Laiendogmatik" sprechen. Folgende Themen geben auch die Einteilung des Büchleins wieder: Gott, die Bibel, Sünde und Gericht, das Opfer Jesu und unsere Erlösung, die Rechtfertigung durch den gekreuzigten und auferstandenen Herrn, Bekehrung, Wiedergeburt und Heiligung, die Gemeinde und ihr Auftrag und die zukünftige Hoffnung. Hier werden von den verschiedensten Autoren aus dem Raum der Evangelischen Allianz sehr zentrale Aussagen gemacht. Bei aller Verschiedenartigkeit ist die heilsgeschichtliche Linie und die Bindung an das biblische Zeugnis unverkennbar.

Wer den einheitlichen Duktus in diesen Erklärungen vermißt, wird entschädigt durch die persönlichen Akzentuierungen der verschiedenen Autoren aus Landeskirchen, Freikirchen und der Gemeinschaftsbewegung. Wer wissen will, was die Evangelikalen glauben und was sie im Auftrag vereint, findet hier zuverlässig Auskunft.

*Manfred Otto*

---

Klaus Bockmühl (Hrsg.). *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*. Gießen: Brunnen, 1988. 128 S., DM 19,80

---

Der vorliegende Sammelband will anlässlich der 50. Wiederkehr des Todestages Adolf Schlatters Ausdruck des Dankes sein für die reichen Einsichten, die dieser große Exeget und Theologe auch uns Heutigen vermittelt.

Die Beiträge dieses Bandes beschäftigen sich vorwiegend mit der Aktualität von Schlatters *systematischer Theologie*. Schlatter weckt "die Zuversicht, daß eine Theologie, die der Heiligen Schrift folgt, eine eigenständige Existenz haben" und mehr sein kann als bloßes "Anhängsel und Protektorat einer mächtigen Philosophie" (2).

Der Aufsatz Helmut Burkhardts "Kann Theologie Wissenschaft sein?" (5-33) beginnt mit einer kritischen Darstellung der Position Kants, welcher die Theologie von der Wissenschaft getrennt und sie damit in eine "geistesgeschichtliche Sackgasse" (6) geführt hat. Burkhardt würdigt Kants religionsphilosophische Konstruktion als "in sich durchaus überzeugende geistige Leistung" (14), macht zugleich aber auch auf deren unhinterfragte Denkvoraussetzungen aufmerksam: Die autonome Vernunft ist nach Kant bereit, lediglich allgemeine, vernünftige Wahrheiten anzuerkennen. Dementsprechend definiert die Philosophie den Wahrheitsgehalt theologischer Aussagen.

In der nicht hinterfragt postulierten Unerkennbarkeit Gottes in der Geschichte liegt der eigentliche Grund dafür, daß Kant die Wissenschaftlichkeit der Theologie leugnet. Burkhardt zeigt, wie souverän bereits J.G. Hamann die Prämissen seines Königsberger Landsmanns als unangemessen zurückweist. Angesichts der biblischen Zeugnisse erschloß sich Hamann nicht eine allgemeine Vernunftwahrheit, sondern die Konkretheit der Geschichte Gottes, der sich im Kreuz seines Sohnes selbst erniedrigt. Gegenüber der Wirklichkeit Gottes und seines Werkes in Schöpfung und Geschichte ist nicht die *Produktivität* der Vernunft angemessen, vielmehr ihre *Rezeptivität* (16). Wo menschliches Erkennen den geschichtlichen Spuren der Kondeszendenz Gottes nachgeht, da wird Theologie als Wissenschaft erneut möglich. Schlatter setzt eben an dieser Stelle an: Die Trennung von Theologie und Wissenschaft kann und muß dadurch überwunden werden, daß der idealistische Erkenntnisweg - der theologisch eine Sackgasse darstellt - zugunsten eines realistischen aufgegeben wird. In seinem Aufsatz "Atheistische Methoden in der Theologie" (1905) nimmt Schlatter Stellung gegen den Ritschlschüler P. Jäger, welcher erklärt hatte, "wissenschaftliche Theologie müsse und könne nur atheistisch, d.h. unter Beiseitesetzung des Gedankens an Gott getrieben werden" (20). Schlatter will die Reduktion der Theologie auf bloße Religionswissenschaft und die Symbiose von "heidnischem Kopf und frommem Herzen" nicht gelten lassen. Nicht die Bindung an ein atheistisches Vorurteil ist Ausweis und Grundforderung aller Wissenschaftlichkeit; vielmehr gilt: "Wissenschaft ist erstens Sehen und zweitens Sehen und drittens Sehen und immer wieder Sehen" (22).

Theologie ist für Schlatter als Wissenschaft möglich, weil in dieser Welt, der sich unsere beobachtende Aufmerksamkeit zuzuwenden hat, echte Gotteserkenntnis möglich ist (23). Allerdings ist solche Gotteserkenntnis kein harmloser Vorgang, bei dem der Mensch unbeteiligt bleiben kann; sie ist vielmehr ein "Kampfgeschehen", in welchem Vorurteile überwunden, "Hingabe ans Geschehene" und Bejahung der Wahrheit vollzogen werden. "So entsteht lebendige Gotteserkenntnis mitten im Prozeß wissenschaftlicher Arbeit", während unter dem Diktat der Skepsis am Ende beides verlorenght: Wissenschaft und Theologie (24).

Burkhardt beschließt seine überzeugende Darstellung mit einem zweifachen Fazit. Zum einen: "Wo Erkenntnis, wo Wissen möglich ist, ist deshalb grundsätzlich auch Wissenschaft möglich" (25/26). Theologie im Sinne eines Denkens, welches das Handeln Gottes aufmerksam wahrnimmt und annimmt, ist als Wissenschaft *möglich* (30). Dies beinhaltet immerzu das Bewußtsein der subjektiven Begrenztheit und - aufgrund der Sünde - die Umstrittenheit eigener Gotteserkenntnis (28) und erfordert deshalb die "Heiligung des Denkens". Zum andern: Theologie als Wissenschaft ist auch *nötig* "um der Wahrheit und Wahrhaftigkeit unseres eigenen Denkens und Redens von Gott . . . und um der Pflicht zur Teilgabe an der erkannten Wahrheit willen" (32). Auch wenn nicht alle Theologie die Gestalt wissenschaftlicher Vermittlung hat, so plädiert Burkhardt doch mit Recht nachdrücklich für die Wiedergewin-

nung wissenschaftlich betriebener Theologie im Sinne der so dringend erforderlichen Wahrnehmung eines Spezialauftrags innerhalb der christlichen Gemeinde.

Rainer Riesners Beitrag "Adolf Schlatter und die Geschichte der Judenchristen Jerusalems" (34-70) beschäftigt sich anhand von Schlatters Monographie über "Die Kirche Jerusalems vom Jahre 70-130" (erschienen 1898) mit dessen These, daß es im Übergang zum 2. Jahrhundert eine beachtliche Christengemeinde in Jerusalem gegeben habe. Riesner weist zunächst auf die schwache Resonanz von Schlatters Untersuchung unter den damaligen Fachkollegen hin. Obwohl Schlatter "eine geradezu ungläubliche Kenntnis der damals vorhandenen Primärquellen für die neutestamentliche Zeit besaß" (37), tat man seine Beurteilung der Jerusalemer Gegebenheiten ab als "gewagte Combinationen" (37). Es geht Riesner nun darum aufzuzeigen, wo Schlatters Bild von der modernen Forschung bestätigt oder auch korrigiert wird und welche Anregungen Schlatters noch unzureichend weiterverfolgt wurden. Hierzu geht Riesner dem inhaltlichen Aufriß von Schlatters Schrift entlang und bringt die dort gebotenen Einsichten konsequent ins Gespräch mit der gegenwärtigen historischen Forschungslage. Nur einige Punkte seien hervorgehoben: Die 1883 aufgefundene griechische Didache-Handschrift, in welcher Schlatter "das wichtigste . . . unter den namenlos gewordenen Stücken, die aus der palästinensischen Kirche stammen können", erkannte, enthält nach heutiger Erkenntnis "zum Teil sehr alte Traditionen . . . , von denen einige in die Zeit vor der Tempelzerstörung zurückgehen dürften" (42). Die Ostergeschichte des Lukasevangeliums sowie möglicherweise die lukanische Sonderüberlieferung verbindet Schlatter mit Symeon, einem Sohn des Kleopas (vgl. Lk 24,34), eines Bruders des Pflegevaters Jesu. Neue Erkenntnisse aufgrund archäologischer Untersuchungen sowie erneuter Durchsicht patristischer Zeugnisse lassen es nach Riesner "wieder glaubhafter erscheinen, daß die Jesus-Familie mit ihren davidischen Traditionen für die neutestamentliche und nachapostolische Zeit eine realere Bedeutung hatte, als moderne Forschung in der Regel anzunehmen bereit ist" (46). In der Behandlung der Papias-Sentenz (um 110 n. Chr.), worin auf einen Jünger Johannes und auf einen "Presbyter" Johannes Bezug genommen wird, zeigt sich wieder Schlatters eigentümlicher Scharfsinn. Er erkennt in dem Presbyter Johannes eine zu Beginn des 2. Jahrhunderts anerkannte Autorität für die Weitergabe außerevangelischer Jesus-Überlieferung, beispielsweise der Perikope "de adultera" (Joh. 7,35-8,11), welche übrigens "auffällige inhaltliche und sprachliche Berührungen mit der lukanischen Sonderüberlieferung" aufweist (54). Schlatters zwar konservative, jedoch nicht unkritische Behandlung der altkirchlichen Tradition wirft ein neues Licht auf die Johanneische Frage. Allerdings - so konstatiert Riesner - ist Schlatters Beitrag in der modernen Diskussion über die Johanneische Frage "überhaupt nicht auf seine mögliche Tragweite überprüft worden" (60). Was die Nachzeichnung der Kanongeschichte angeht, so dürfte Schlatter nach dem Urteil Riesners "richtig gesehen haben, daß die eindeutige Fixierung des Kanons der

Synagoge erst an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert erfolgte, als sich . . . das rabbinische Judentum gerade auch in Abgrenzung zum Judenthristentum konstituierte" (66). Schließlich weist Riesner darauf hin, daß auch der von Schlatter beobachtete Einfluß sektiererischer Judenthristen sowohl auf die synkretistische Gnosis als auch auf Mohammed und den Frühislam durch die moderne religionsgeschichtliche Forschung bekräftigt wird (68).

Die Aktualität Schlatters spiegelt sich für Werner Neuer wesentlich auch in der *ökumenischen Bedeutung seiner Theologie* (71-92). In einem ersten, biographischen Abschnitt zeigt Neuer überzeugend, wie sehr die ökumenische Weite Schlatters und seine Integrationskraft von lebensgeschichtlichen Impulsen gespeist sind: Die Großmutter Anna Schlatter (1773-1826) pflegte Kontakt auch zu bedeutenden Repräsentanten der katholisch-bayrischen Erweckungsbewegung, etwa zu Johann Michael Sailer. Die Erfahrung kirchlich getrennter Wege seiner Eltern (der Vater war Mitbegründer einer Freien evangelischen Gemeinde in St. Gallen, die Mutter blieb mit ihren acht Kindern in der Landeskirche) bei gleichzeitiger Bewahrung geistlicher Einheit blieb für Schlatter ein prägendes Lehrstück. "Am Beispiel seiner Eltern wurde ihm ein für allemal klar, daß christlicher Glaube nicht in erster Linie in bestimmten konfessionellen Überzeugungen besteht, sondern in der vertrauenden Bindung an Jesus Christus" (75). Neben der ökumenischen Weitherzigkeit wurde dabei in Schlatter auch die Aufmerksamkeit für die Defizite im reformatorischen Erbe geweckt. Die Anliegen, die seinem Vater hinsichtlich der Gestaltung kirchlicher Wirklichkeit unverzichtbar schienen, wie *Gemeindebau*, *Aktivierung der Laien* auf der Basis eines *verbindlichen Glaubenslebens* und *Gemeindezucht*, wurden später Bestandteil von Schlatters theologischer Ethik.

In seiner kritischen Sichtung des reformatorischen Erbes wurde Schlatter während seines Tübinger Studiums unterstützt durch Johann Tobias Beck. In seinem Fragen nach der "Vollendung der Reformation" erhielt Schlatter vertiefende Impulse sodann durch den katholischen Philosophen und Laientheologen *Franz von Baader*. Durch Baaders Einfluß präzisierete Schlatter seine Kritik an der Reformation, am Pietismus und am Idealismus, gewann aber auch tiefgehende positive Impulse: Baaders reich entfaltete Lehre von den konkreten Erweisungen der Liebe deckte die Verarmung innerhalb der evangelischen (Sozial-)Ethik auf.

Auch die Begegnung und Arbeitsgemeinschaft mit Hermann Cremer, einem überzeugenden Vertreter eines biblisch genährten Luthertums, wurde für Schlatter zu einer großen Bereicherung seiner Theologie im Bemühen um eine "vertiefte Aneignung der Schrift" über die Grenzen der lutherischen und reformierten Tradition hinaus (80).

Auf diesem biographischen Hintergrund skizziert Neuer dann im zweiten Teil "Die ökumenischen Dimensionen von Schlatters theologischer Arbeit": a) Der Glaube als gelebte Vertrauensbindung an Jesus muß durchgängig von der *Glaubenslehre* unterschieden und dieser vorgeordnet werden. Diese Einsicht eröffnet in der Konsequenz auch die Möglichkeit einer konfessionsüber-

greifenden "Oekumene der Christusgläubigen", deren "Gemeinsamkeit sich in vielen fundamentalen Fragen der Dogmatik und Ethik als größer erweisen kann als die noch verbleibenden konfessionellen Lehrunterschiede" (84). b) Schlatter verstand auch seine dogmatische Arbeit als "Dienst am ganzen Leib Christi" (84). Ziel des interkonfessionellen Gesprächs ist für ihn nicht die Konversion des konfessionellen Gegenübers, sondern seine Befähigung zur "aufrichtigen und fruchtbaren Teilnahme" an seiner eigenen Kirche (85). c) Schlatter hat sich wie kaum ein anderer evangelischer Theologe darum bemüht, Defizite bzw. Engführungen des reformatorischen Erbes kritisch aufzuarbeiten. d) Schließlich betrifft die ökumenische Bedeutung Schlatters auch die positive inhaltliche Entfaltung seiner theologischen Aussagen. So findet man bei Schlatter eine ungewöhnlich positive Würdigung von Schöpfung und Natur, ein eigenständiges Anknüpfen an die Tradition der Gottesbeweise, eine entschlossene Bejahung des Naturrechtsgedankens sowie eine nachdrückliche Betonung von Wollen und Handeln, Liebe und Werk, Erneuerung und Heiligung (89/90). Neuer führt am Schluß seines Aufsatzes eine briefliche Äußerung eines Benediktiners an, die in eindrücklicher Weise das Geheimnis von Schlatters ökumenischer Weite und Aktualität spiegelt: "Daß auch Ihr Streben ganz und gar darauf gerichtet ist, sich rückhaltlos hörend vor die göttliche Wirklichkeit zu stellen, die zu uns gesprochen hat, . . . ist wohl der Grund, weshalb ich auch als Katholik das, was Sie schreiben, stets als *über* der konfessionellen Frontstellung stehend empfinde" (92).

Die Ausführungen von Klaus Bockmühl über "Die Wahrnehmung der Geschichte in der Dogmatik Adolf Schlatters" (93-112) beginnt mit der lakonischen Feststellung: "Die Entfremdung von der Geschichte . . . ist . . . geradezu ein Wesensbestandteil des uns bestimmenden theologischen Konsensus" (93). Bultmann und Barth teilen diesbezüglich dieselbe Position, wenngleich auf verschiedene Weise. Während R. Bultmann eine "Historie" von weiter nicht wichtigen äußerlichen Fakten von einer "Geschichte" existentieller Bedeutsamkeiten scheidet, postuliert Barth die radikale Transzendenz Gottes, welche sich auf keinerlei geschichtliche Wirklichkeit einlasse. "Gottes Handeln bleibt prinzipiell unanschaulich" (93). Da Jesus Christus "Ziel und Ende aller menschlichen Geschichte" sei, erklärt Barth die gesamte Kirchengeschichte für uneigentlich, irrelevant, für eine "Zeit des ausschwingenden Pendels" (94). Natürlich wurzelt die Auffassung Bultmanns und Barths in Kants Mißtrauen gegen die Geschichte in Sachen des Glaubens. Mit der Geschichtlichkeit Jesu, welche so ins Belieben gestellt wird, fällt schon bei Kant sowohl das Alte Testament als auch die Kirchengeschichte dem Mißkredit und der Verunglimpfung anheim.

Im folgenden zeigt Bockmühl in fünf Schritten auf, wie Schlatters Modell einer nicht-kantianischen Theologie die Geschichte einschätzt. 1. In Schlatters Dogmatik erscheint Geschichte zunächst als eine unentbehrliche Kategorie der Anthropologie (96). Der Mensch ist auch in der Generationenfolge auf seinen Nächsten angewiesen. Dies betrifft nicht zuletzt auch die Gestaltung

unserer Gottesbeziehung (97). Die Geschichte der Menschen ist weiterhin ethisch qualifiziert. Weder Utopismus noch Resignation als Haltung werden der Geschichte gerecht, vielmehr die aktive Arbeit der Veränderung an dem Gegebenen. Um dazu imstande zu sein, bedarf der Mensch der eigenständigen Beziehung zu Gott. - 2. Auch in der Erlösungsordnung ist die Geschichte unentbehrlich. Die Geschichte ist der Ort des Wirkens Gottes für uns. In dem, "was Jesus tat, schuf und gab", sieht Schlatter die Erfüllung der alttestamentlichen Geschichte, und zwar im Sinne sowohl der Anknüpfung als auch der Überbietung. Für Schlatter folgt daraus ein "neues Ernstnehmen des irdischen Werkes Jesu", in kritischer Distanz zur Herrschaft der Zwei-Naturen-Lehre der traditionellen Christologie, in welcher bereits eine "Geringschätzung der Geschichte" zu sehen ist (99). Die Relevanz der Geschichte wird biblisch weiter bestätigt sowohl durch die Osterereignisse (Erscheinungen vor den Jüngern, nicht nur Offenbarung in ihnen) als auch durch die Augenzeugenschaft der Apostel für das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu (100). - 3. Die Geschichte ist nach Schlatter nicht nur das Feld göttlichen Wirkens, sondern ebenso auch der Raum menschlichen Handelns. Glauben wird so zur ganzheitlichen Teilhabe des Menschen am Werk Gottes: nicht nur im Denken und Zustimmung, sondern auch im Gehorsam. Das erfordert die Heiligung im konkreten Lebensvollzug. In der geschichtlichen Bewegung soll sich die Zugehörigkeit zu Gott erweisen. Nachdem Bockmühl im weiteren (4.) die Bedeutung der Geschichte innerhalb der apologetischen Arbeit gezeigt hat, kommt er noch auf eine bemerkenswerte theologiegeschichtliche Behandlung der Frage nach der Relevanz der Geschichte für Schlatters Theologie zu sprechen (5.). In der Inspirationslehre der reformatorischen Orthodoxie erkennt Schlatter gleichsam eine erste Fassung der Entgegensetzung von Göttlichkeit und Geschichtlichkeit. Die einseitige Betonung der Göttlichkeit der Heiligen Schrift hat die Kritik der Aufklärung alsbald mit der Behauptung einer rein menschlichen Entstehung beantwortet. Schlatter führt aus dem Dilemma heraus: "Vielmehr sind richtige Pneumatik und richtige Historik unlöslich beieinander" (105). Bockmühl sieht in dieser differenzierend-komplementären Denkmethode Schlatters "innovatorischen Beitrag" zum Thema Theologie und Geschichte, da sie ihm erlaubt, ja ihn geradezu nötigt, "Göttlichkeit und Geschichtlichkeit" beieinander zu halten, anstatt sie - wie in der Theologie seit Kant weithin üblich - gegeneinander auszuspielen (107).

In einigen Schlußüberlegungen stellt Bockmühl heraus, wie entscheidend es ist, daß Gottes Erlösungswerk uns in unsrer geschichtlichen Wirklichkeit erreicht. Das Christentum ist "nicht nur eine Art Gnosis". Vielmehr gilt es zu sehen, welches Gewicht das Neue Testament auf die "Einpflanzung des Reiches Gottes in die Geschichte der Menschheit" legt (108). "Daß die Ewigkeit eingeht in die Zeit und in den Raum . . . , darauf . . . zielt die christliche Botschaft." "Das Wort ward Fleisch" (Joh. 1,14) heißt deshalb: "Gottes Sohn wurde geschichtlich, ging ein in die Zeit" (108). Bockmühl

plädiert dafür, daß sich die "Wort-Theologie" durch die Wahrheit von Joh. 1,14 "zu einer Öffnung in Richtung auf die Geschichte veranlassen" läßt.

Der Sammelband schließt mit einer kurzen Reflexion Wolfgang Bittners über "Methodische Grundentscheide in der exegetischen Arbeit A. Schlatters" (113-117). Bittner demonstriert an der Art, wie Schlatter das Johannesevangelium bearbeitet, daß dieser sich nicht durch die zahlreichen Hypothesenbildungen seiner Zunftkollegen in der Frage nach der "Heimat" des Johannes die eigene Beobachtung fälschen und in die Irre führen läßt. Vorrangiger Gegenstand von Schlatters Wahrnehmung bleibt das *sprachliche* Dokument des Evangeliums. Schlatter kann zeigen, daß und wie Johannes seine griechischen Sätze nach dem Muster der aramäischen formt. Durch Sprach- und dann auch Sachparallelen (zu Pharisäern, Essenern und Zeloten) erwies Schlatter Johannes als einen Palästinäer. Allerdings wurden Schlatters Ergebnisse wie überhaupt sein methodischer Ansatz im Fortgang der exegetischen Wissenschaft ignoriert, was Bittner für ein "geradezu . . . abgründiges Rätsel" hält (116).

Die Lektüre der 5 Beiträge hinterläßt die Überzeugung, daß der Titel des Bandes nicht zu hoch greift. Schlatters Theologie ist überraschend aktuell und darf nicht länger als stillgelegtes Kapital behandelt werden. Die Beschäftigung mit Schlatters Theologie eröffnet auch uns Heutigen neue Wege und Horizonte und hilft, die gegenwärtig dringend fällige "Generalrevision der modernen protestantischen Weltanschauung" wirksam in Angriff zu nehmen (4).

*Reinhard Frische*

# Praktische Theologie

---

Ulrich Asendorf. *Die Theologie Martin Luthers nach seinen Predigten*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. 435 S. Pb., DM 74,-- (geb. DM 98,--)

---

So intensiv auch die Schriften Luthers untersucht wurden, seine Predigten, die mit 30 Bänden immerhin ein Drittel der Weimarer Ausgabe ausmachen, wurden meist eher stiefmütterlich behandelt. Asendorf unterzieht sich erstmals der mühsamen, aber erfolgversprechenden Arbeit, Luthers Theologie aus seinen Predigten zu erarbeiten. Kein Wunder, daß die meisten Anmerkungen aus Hinweisen auf Luthers Werke bestehen und es nur selten etwas zu diskutieren gibt. Natürlich handelt es sich um keine 'neue' Theologie Luthers. Indem Asendorf jedoch nur grob der Einteilung der Dogmatik folgt (vgl. S. 14), kann er sowohl die Schwerpunkte Luthers herausstellen als auch die vielen Verschränkungen offenlegen. Denn wenn Luther predigt, so kann Asendorf zeigen, ist das Ganze immer mitgedacht. Luther erweist sich als Theologe, der nicht nur viele einzelne Lehrwahrheiten an den Mann bringen will, sondern eine ganzheitliche Botschaft vermittelt, in der alles, was er sagt, miteinander zusammenhängt. Viele Wahrheiten der Bibel lassen sich nur dann ganz vermitteln, wenn man verschiedene Aspekte nebeneinanderstellt, und das gelingt in der Predigt oft besser als in an thematische Gliederungen gebundenen Schriften. Dadurch ist auch Luthers Denken viel eher zu erfassen, zumal Luther selbst seine Predigten wichtiger nahm als seine Vorlesungen und Schriften. - Befremdlich wirken lediglich einige einleitende und abschließende Bemerkungen Asendorfs zur Arbeitsmethode, in der er eine philosophische Hermeneutik beschwört, die dann in seiner 'ganz normalen' Arbeit nicht weiter in Erscheinung tritt. Sicher ist der Hinweis berechtigt, daß Luther eine "mehrwertige" Logik im Gegensatz zur "zweiwertigen Logik" des Aristoteles vertritt (S. 422), doch dazu fortwährend Hegel zu bemühen, erscheint mir weit hergeholt. Aber diese Überlegungen kommen in der eigentlichen Untersuchung sowieso nicht zum Tragen.

Thomas Schirmacher

---

Klaus Hoffmann. *Der Streit um die Taufe: Neues Licht auf eine alte Frage*. Asslar: Schulte & Gerth, 1989. 272 S., DM 26,80

---

Dieses Buch ist nicht nur am Schreibtisch geschrieben worden. Die Formung der Erkenntnis seines Inhalts ist existentiell durchlitten worden. Das 1. Kapitel (S. 9-20) widerspiegelt noch etwas von dem Ringen des Autors im Rahmen der kirchlichen Entwicklung der letzten 25 Jahre, das ihn zu der Überzeugung führte, daß nicht die Taufe von Säuglingen, sondern die Taufe an das Evangelium glaubender Menschen der biblische Weg sei - eine Position, die 1986 zu seiner Suspendierung aus dem Pfarrdienst der Evangelischen Kirche in

Hessen und Nassau führte. Bleibt zu hoffen, daß das gründlich argumentierende Buch wegen seines herausfordernden Inhalts nicht schon von vornherein auf den theologischen 'Index' zu meidender Bücher kommt, sondern im Sinne von Apg 17,11 das Gehör erhält, das es verdient.

Das 2. Kapitel (S. 21-40) ist einem Mann gewidmet, dessen Stimme in der Taufdiskussion selten zu vernehmen ist: Sören Kierkegaard, der mit der ihm eigenen Gedankenschärfe seine Anfragen an die volkscirchliche Christianisierung via Kindertaufe stellt. Kapitel 3 (S. 41-71) arbeitet dann mit reichen Belegen die Entwicklung der Taufauffassung Luthers auf dem Hintergrund des katholischen Taufdogmas heraus. Dem *sola gratia* mag der Reformator mit seiner Tauflehre versucht haben, Geltung zu verschaffen. Doch der Leser fragt sich, ob dabei das *sola fide*, der grundlegende Artikel von der Glaubensrechtfertigung, nicht unter die Räder gekommen ist. Oder welcher Exeget wollte heute noch Luthers Argumentationswindungen betreffs Säuglings- und Patenglauben als Entsprechungen zur paulinischen *pistis* nachvollziehen? Das 4. Kapitel (S. 73-100) stellt Balthasar Hubmaier als weithin unbekanntem 'Tauf-Reformator' vor, der in der Reformationszeit das Grundanliegen der Reformation auch auf die Gemeinde- und Sakramentenlehre ausdehnen wollte und - wie andere taufgesinnte Mitchristen - als Märtyrer starb. Anhand von zehn Beispielen wird dann im 5. Kapitel (S. 101-118) die weitere Diskussion um die Begründung der Säuglingstaufe im Luthertum geschildert. Wie unsicher diese Versuche bleiben müssen, machen die theologischen und theologiegeschichtlichen Ausführungen der Kapitel 6 und 7 deutlich (S. 119-157; 159-195). Das abschließende 8. Kapitel (S. 197-238) versucht dann, unter dem Titel "Taufe als Heiligung des Lebens" eine biblische Theologie der Taufe in Grundzügen zu entwerfen. Deutlich ist schon an dieser Kapitelübersicht, wie ausführlich in diesem Buch vor allem der jahrhundertelange Streit um die Taufe mit seinen Pro und Contra ausgetauschten Argumenten dargestellt wird. Daß dabei nicht alle Argumente von gleicher exegetischer und theologischer Qualität waren, bleibt dem Leser nicht verborgen.

In sieben Thesen faßt Hoffmann seine im letzten Kapitel dargestellte Erkenntnis des neutestamentlichen Taufbefundes zusammen: 1) In der Taufe gibt der im Glauben gehorsame Mensch Antwort darauf, daß ihm von Gott das Heil in Christus und das neue Leben unter der Kraft des Heiligen Geistes geschenkt worden ist. 2) Die Taufe ist das öffentliche Bekenntnis zu Jesus als dem Herrn und die sichtbare Form des erfolgten Herrschaftswechsels im Leben. 3) Dieses Bekenntnis ist einem Fahneneid oder Bundesschluß zu vergleichen. 4) Das Bekenntnis wird allein von Gott her durch die Gabe des Heiligen Geistes und des Glaubens ermöglicht. Der Bund, um den es geht, ist von Gott her am Kreuz gestiftet worden. Von daher ist die Taufe zwar menschliche Tat, aber ursächlich Gottes Werk. 5) Das Taufgeschehen besteht darin, daß der alte Mensch im Untertauchen im Wassergrab beerdigt wird, und daß im Herausgehobenwerden aus der Taufe die Anteilhabe an der Auferstehung Christi sichtbar bezeugt wird. 6) Die sittliche Konsequenz der Taufe wird

in der Heiligung des Lebens sichtbar. 7) Da die Heiligung ein lebenslanger Prozeß ist, bleibt die Erinnerung an die Taufe beständiger Gegenstand des Trostes und der Ermahnung, eine Hilfe in der Anfechtung und somit sichtbare Gnade.

Das Buch paßt mit seinen Thesen nicht in das aktuelle, von den Lima-Papieren geforderte Konvergenzdenken. Es plädiert für die Taufe glaubender Menschen. Daß der Vf. angesichts der Thesen 1) - 5) die bekannten Argumente für die Säuglingstaufe vom neutestamentlichen Taufverständnis nicht mehr abgedeckt sieht, ist verständlich. Eine erfolgte Kindertaufe kann er daher, wie er schon früh im Buch sagt, inhaltlich gesehen nur als "Kindersegnung, nicht aber als Taufe" sehen (S. 20). Um der Sachlichkeit des interkonfessionellen Taufgesprächs willen wäre zu wünschen, daß mancher Leser, der die Säuglingstaufe anders einschätzt, nicht die in der Taufdebatte leider üblich gewordene Emotionalität walten läßt und schon an dieser Stelle das Buch im Zorn weglegt, sondern sich den Argumenten des Vf. stellt. Sein gut dokumentiertes Buch hat diese prüfende Aufmerksamkeit verdient. Es läßt sich auch nicht mit gängigen Schwarz-Weiß-Schemata abtun ("Wer für die Kindertaufe ist, läßt die Gnade Gottes gelten - wer für die Glaubenstaufe eintritt, ersetzt die Gnade Gottes durch Menschenwerk!"). Wie die Thesen 4) - 7) schon zeigen, würde solch eine verkürzende Darstellung dem Befund nicht gerecht. Natürlich kann man auch Fragen an das Buch richten: etwa, ob sich die (von Zwingli besonders betonte) Bundesschluß- oder die (auf Tertullian zurückgehende) Fahneneidsanalogie für die Taufe nicht eher theologiegeschichtlich als neutestamentlich nahelegt. Insgesamt aber ist das Buch ein bemerkenswerter Beitrag, zumal der Autor die Sichten seines theologischen Gegenübers selbst jahrzehntelang geteilt hat, bis ihm die Auseinandersetzung mit der aktuellen Taufpraxis, der die Kirchengeschichte durchziehenden Taufdiskussion und dem biblischen Befund eine neue Sicht nahelegte. In dieses sachliche Ringen nimmt er den Leser mit hinein.

*Helge Stadelmann*

---

Franz Stuhlhofer. *Symbol oder Realität? - Taufe und Abendmahl*. Berneck: Schwengeler, 1988. 109 S., DM 8,-

---

Der Wiener Historiker Franz Stuhlhofer hat zeitgleich zu seiner bekannten kanongeschichtlichen Monographie (*Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*, Wuppertal 1988) eine kleine Schrift zum Tauf- und Abendmahlsverständnis vorgelegt, die Beachtung verdient. Zur Erhellung der umstrittenen Frage nach einem konkret-sakramentalen oder symbolischen Tauf- und Abendmahlsverständnis tragen die Kenntnisse der frühen Kirchen- und Dogmengeschichte des Vf. in hilfreicher Weise bei. Im Nachzeichnen der biblischen Evidenz und der frühkirchlichen Entwicklungen kommt Stuhlhofer zu der These, daß ein rein symbolisches Verständnis von Taufe und Abendmahl als ursprünglich biblisch

anzusehen ist, während die konkret-sakramentale Sicht Ergebnis späterer frühkatholischer Entwicklungen ist.

Der Befund wird jeweils knapp und allgemeinverständlich dargestellt, zugleich aber präzise dokumentiert. Einführend werden einige hermeneutische Leitsätze aufgestellt (S. 17-23), die allerdings nur selektiv sein können und recht knapp ausfallen. Ein erster Hauptteil ist dann der Tauffrage gewidmet (S. 24-50). Es folgt ein Abschnitt über den biblischen Weg zur Vergebung der Schuld (S. 51-66) und ein abschließender Teil zum Abendmahlsverständnis (S. 67-86). Anmerkungen, kommentierte Literaturhinweise und kurze biographische Notizen zu den erwähnten Kirchenvätern runden das Buch ab (S. 87-109).

Angesichts der Umstrittenheit der Tauffrage sind Stuhlhofers Ergebnisse zum Taufverständnis von besonderem Interesse. Sie lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: \* Im Neuen Testament und der frühen Kirche wurde in aller Regel durch Untertauchen getauft. \* Nach dem NT wird in der Wassertaufe äußerlich widerspiegelt, was bei der Wiedergeburt innerlich geschieht. \* Die Wiedergeburt geschieht aber nicht durch die Taufe, sondern durch den Glauben an das Evangelium. \* Zeitlich lagen Bekehrung/Wiedergeburt und die folgende Taufe zu neutestamentlicher Zeit aber so nahe beieinander, daß man sie als einen Ereignisverbund fassen kann. \* Die Taufe ist als Zeichenhandlung eine von Gott bereitgestellte Hilfe zum Begreifen dessen, was innerlich in Bekehrung und Wiedergeburt geschieht. Sie ist seitens des Menschen zugleich Gestaltwerdung seines Glaubens an das Evangelium. \* Ab dem 2. Jh.n.Chr. läßt sich ein Abweichen vom neutestamentlichen Befund nachweisen: Die Wiedergeburt wird sachlich mit der Taufe verknüpft (Barnabasbrief; Hirt d. Hermas; Justin; Tertullian u.a.). \* Nach dem NT werden nur Glaubende getauft, die innerlich das erfahren haben, was die Taufe äußerlich bezeugt. \* Auch bei den sog. 'Haustaufen' im NT läßt sich zeigen, daß nur Glaubende getauft wurden. \* Im 2.Jh.n.Chr. finden sich noch keine Belege für die Taufe von Säuglingen. Dies ändert sich erst ab dem frühen 3.Jhd. (im 4.Jh., dagegen breitet sich zeitweise eher eine Tendenz zum Taufaufschub aus).

Kurz sei noch auf den zweiten und dritten Teil des Buches hingewiesen. In Teil 2 wird herausgearbeitet, daß Vergebung der Sünden nach dem NT aufgrund des im Evangelium verkündeten und im Glauben persönlich angeeigneten stellvertretenden Opfers Jesu am Kreuz geschieht. Sündenvergebung erfolgt nicht auf sakramentalem Wege, wie dies seit dem 2.Jhd.n.Chr. immer wieder vertreten wird und dann Eingang in das katholische Dogma findet. In Teil 3 wird schließlich dafür argumentiert, daß die Verweise auf die Abendmahls-elemente in den Einsetzungsworten des NT symbolisch gemeint sind. Es wird versucht zu belegen, daß die gegenteilige Sicht ihre Entstehung späteren Entwicklungen im 2. und 3.Jhd.n.Chr. verdankt.

Auch wenn Stuhlhofers Ausführungen in ihrer knappen und populären Form weitere Detailstudien zum Thema nicht ersetzen können, sind sie doch ein wertvoller und begrüßenswerter Beitrag, der auch von Andersdenkenden

beachtet werden sollte. Dies umso mehr, als die gegenwärtige Diskussionslage zur Taufproblematik - wie das ausführliche Geleitwort von Lutz v. Padberg (S. 9-16) aufzeigt - durch eine große Unsicherheit an diesem kirchlich so wichtigen Lehrpunkt gekennzeichnet ist.

*Helge Stadelmann*

---

Fritz Grünzweig. *Kleine Anleitung zur Seelsorge. Eine Aufgabe für alle, die an Jesus glauben.* Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission. 2. Auflage 1988. 127 S., DM 10,80

---

Die kleine Anleitung zur Seelsorge von Pfarrer D. Fritz Grünzweig ist keine Seelsorgelehre, sondern eine geistliche Hilfestellung für den Seelsorgedienst der Christen. Es ist das Anliegen des im November 1989 im Alter von 75 Jahren verstorbenen Verfassers gewesen, aufzuzeigen, daß alle an Jesus Glaubende im Sinne des Priestertums aller Gläubigen zum Seelsorgedienst berufen und ermächtigt sind. Für das vorliegende Buch spricht nicht nur, daß bereits ein Jahr nach dem Erscheinen der ersten Auflage eine zweite Auflage nötig wurde, sondern auch, daß es zusammen mit seinem Buch "Zu rühmen seinen Ruhm" zu dem Alterswerk Grünzweigs gehört, in dem er seine Botschaft an die Gemeinde Jesu noch einmal klar zusammenfaßt. Von daher ist das Lesen dieses Buches zugleich ein Hören auf die Stimme eines Vaters des schwäbischen Pietismus.

Grünzweig sieht das Ziel der Seelsorge darin, "daß das Verhältnis eines Menschen zu unserem Herrn Jesus Christus und damit zu Gott geordnet oder wieder geordnet wird, daß der Betreffende in seiner jeweiligen Lage die rechte innere Haltung zu seinem Herrn gewinnt, daß er die richtigen Entscheidungen trifft und den ihm gewiesenen Weg geht und so den biblischen Glaubensgehorsam bewährt" (S. 7). Ausgehend von Anleitungen und Beispielen aus dem Neuen Testament wird gezeigt, wie biblische Seelsorge heute auszusehen hat. Ihre Voraussetzung hat sie in dem Handeln Jesu an den Menschen, das in seiner durch ihn autorisierten Gemeinde fortgesetzt wird. Der Seelsorger hat sich nach seinen Voraussetzungen und Motiven für seinen Dienst zu befragen, denn seine Worte und Taten, ja sein gesamtes Verhalten kann seelsorgerliche Bedeutung und Wirkung haben (S. 18). Das Entscheidende für den Seelsorger ist, daß er die Verbindung mit Jesus sucht und von ihm alles erwartet. Seelsorgedienst gestaltet sich deswegen nicht in einem Zweierverhältnis, sondern in dem ständigen Hoffen auf die Hilfe und den Beistand eines Dritten, nämlich Jesus (S. 21).

Grünzweig scheut sich nicht, auch heikle Punkte wie beispielsweise das Beichtgeheimnis anzusprechen (S. 27). Hieran wird sichtbar, daß Grünzweig sein Buch nicht allein vom Schreibtisch aus verfaßt hat, daß vielmehr eine lebenslange Erfahrung diesem Buch das Gepräge verliehen hat.

Neben der Seelsorge an Menschen, die unmittelbar vor dem Durchbruch zum Glauben an Jesus stehen oder bereits im Glauben stehen, behandelt

Grünzweig auch noch besondere Problemfelder wie die Seelsorge an Wiederabgekommenen mit dem Ziel der Rückkehr zu Jesus, die Seelsorge an Kranken und Sterbenden sowie die Seelsorge an psychisch Kranken.

Besonders ausführlich wird auch die Seelsorge an okkult belasteten Menschen behandelt. Auch hier schimmert wieder die reiche seelsorgerliche Erfahrung Grünzweigs durch, denn es werden nicht leichtfertig irgendwelche Tips gegeben, sondern es wird mit Ernst auf die Schwierigkeiten und Gefahren für den Seelsorger in der Auseinandersetzung mit dem Okkultismus hingewiesen (S. 93). Die Kraft und Vollmacht, die die Christen in ihrem Herrn haben, werden im Gegenzug dazu aber noch viel stärker betont.

In dem Kapitel "Seelsorge angesichts endzeitlicher Entwicklungen und der nahenden Wiederkunft Jesu" versucht Grünzweig - ohne in apokalyptische Schwarzmalerei auszuarten -, die besonderen Gefahren der Endzeit für die Gemeinde Jesu hinzuweisen und ermutigt zu einem Leben in enger Gemeinschaft mit Jesus in Demut, Geduld und Glauben (S. 107).

Das Buch endet mit einer mutmachenden Auslegung des Gleichnisses von der selbstwachsenden Saat (Mk 4,26-29), indem auf die Chancen und Grenzen biblischer Seelsorge hingewiesen wird. Der Christ, der im Namen Jesu Seelsorgedienst betreibt, steht in ganzer Abhängigkeit von seinem Herrn. Im Zeugen- und Seelsorgedienst Jesu stehen zu dürfen, heißt für Grünzweig, dereinst Frucht zu bringen, weil Jesu Verheißung auch heute noch Gültigkeit besitzt. Die Sorge um die Frucht des seelsorgerlichen Dienstes steht damit in Jesu Verantwortung, nicht aber in der des in Jesu Namen dienenden Seelsorgers.

Im ganzen ist Grünzweigs "Kleine Anleitung zur Seelsorge" ein praktisch geschriebenes Buch mit zahlreichen Hinweisen und Beispielen zur Seelsorgepraxis, ohne allzusehr zu schematisieren. In einfacher Sprache geschrieben, ist es sowohl für Laien als auch für hauptamtliche Mitarbeiter eine brauchbare Hilfe und eine Ermutigung zum Dienst am Mitmenschen.

*Holger Speier*

---

Hansjörg Bräumer. *Auf dem letzten Weg. Seelsorge am Schwerkranken und Sterbenden*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1988. 87 S., DM 19,80

---

Aus der Erfahrung einer langjährigen seelsorgerlichen Arbeit an Schwerkranken und Behinderten möchte Hansjörg Bräumer zeigen, wie man mit Kranken und Sterbenden umgehen kann. So setzte er sich zum Ziel, einerseits ein Lehrbuch für Kranke und Sterbende zu schaffen, weil er wie Luther eine Voraussetzung des Trostes im Fleiß sieht, in der Schrift zu forschen und Lehre aufzunehmen und nachzuvollziehen. Andererseits will er Besuchern von Kranken und Sterbenden ein Vorlesebuch an die Hand geben, aus dem sie bei Besuchen vorlesen und einzelne Gedanken erklären können.

Inhaltlich gliedert sich Bräumers Buch in drei in sich geschlossene Abschnitte: "Heilung und Rettung", "In der Stunde der Schwermut" und "Sterbegeleit".

Dem ersten Teil legt Bräumer Jakobus 5,13-16 zugrunde, der veranschaulicht, wie ein Krankenbesuch in der ersten christlichen Gemeinde ablief und welche Bedeutung der Heilung eines Kranken zukam:

Der Kranke ließ die Ältesten zu sich rufen, wodurch diese von seiner Einsamkeit und Bedürftigkeit nach Gemeinschaft erst erfuhren. Voraussetzung für die Verwirklichung des apostolischen Krankenbesuches ist also, daß es unter Christen wieder üblich wird, daß Kranke die Initiative ergreifen und darum bitten, daß man sie besucht und für sie betet. Es bedarf aber auch solcher Christen, die sich so zu Kranken rufen lassen (S. 16-19).

Bei ihrem Besuch salbten die Ältesten den Kranken im Namen des Herrn mit Öl. Vor dem Gebet der Ältesten ließen die Kranken sich auch noch ärztlich versorgen. In einem Exkurs dazu behandelt Bräumer den biblischen Umgang mit Medikamenten und Heilmethoden (S. 20-25).

Durch das Gebet der Ältesten erfuhr der Kranke auch Hilfestellung für sein eigenes Beten.

Dem Kranken widerfährt als Rettung vor allem anderen, daß er in der Hand seines Herrn bleibt; er wird wieder aufgerichtet, indem der Herr ihn tröstet und ihm neuen Mut gibt. Hat der Kranke Sünden begangen, wird ihm vergeben. Dies veranlaßt Bräumer zu einer ausführlichen Besinnung über das Beichtgespräch, an die sich ein Abschnitt über Ende und Sinn der Krankheit anschließt.

Den zweiten Teil über die Schwermut beginnt Bräumer mit einer Reflexion über Martin Luthers Umgang mit der Schwermut und über Gardinis Versuch, die Schwermut zu verstehen. Daneben bringt er die klassische Unterscheidung Kierkegaards zwischen guter und böser Schwermut zur Darstellung. Die gute Schwermut ist zu tragen und auszutragen; aus ihr entsteigt ein neuer Mensch von besonderer Tiefe. Die böse Schwermut ist eine Krankheit, die den Menschen gefangennimmt, und bei der er sich in Verzweiflung und totaler Hoffnungslosigkeit verliert.

Nun werden sieben Bereiche der Schwermut aufgezeigt, die als etwas Großes und Kostbares erlebt werden können, wenn sie bejaht und getragen werden (z.B. das Dunkel, die Trauer, das Leid etc.). Überall besteht freilich die Gefahr, daß diese Lebensbereiche in eine böse Schwermut übergehen können.

Schließlich geht Bräumer noch auf verschiedene Situationen im Leben biblischer Gestalten ein, die Gott durch das Dunkel der Schwermut durchgetragen hat (Elia, Jona, Jesus, Paulus).

Im dritten Teil erläutert Bräumer, wie in den letzten Stunden vor dem Tod Menschen begleitet werden können. Hierbei unterscheidet er zuerst einmal zwischen Sterbegeleit und Sterbehilfe. Beim Sterbegeleit bleibt der Sterbende aktiv. Der Sterbende wird unter dem Aspekt begleitet, daß das Sterben ein vorbereiteter und bewußter Abschied vom Leben ist. Die Leitfrage ist also nicht: Wie sterbe ich? (dies wäre die Leitfrage bei der Sterbehilfe), sondern: Wohin sterbe ich? (S. 64). Wie geschieht nun die Bereitung zum Sterben? Indem man sich Gedanken macht über den Tod. So betrachtet Bräumer nun

anhand von Beispielen aus Luthers Biographie den Tod als Feind des Lebens, der von Jesus besiegt wurde, den gelebten Widerstand Luthers gegen den Tod als Vorbild (S. 67) und die immer wiederkehrende Bitte Luthers um den rechten Glauben in der letzten Stunde als Gebet.

Dann stellt er das Sterben Martin Luthers und Ludwig Hofackers dar, um das Miterleben ihres Sterbens für die, die weiterleben, zur Hilfe werden zu lassen.

Das Buch ist kurzweilig zu lesen und gibt viele neue Aufschlüsse. Der Anspruch des Autors, ein Vorlesebuch und ein Lehrbuch in einem zu bieten, wird besonders da eingelöst, wo im Rückgriff auf bekannte Christen tiefe Einsichten und ein hilfreicher Umgang mit der Krankheit zur Darstellung kommen. Sicherlich weniger zum Vorlesen geeignet sind die theologisch tiefgründigen Abschnitte, in denen die Bereiche der Schwermut aufgelistet werden.

Was das Buch sicherlich noch vervollständigen könnte, wären ein paar zusammengestellte Lieder, Gebete und Bibeltex-te, die man als Besucher Kranken vorlesen könnte (evtl. thematisch zusammengefaßt), sowie ein kleines Schlagwortregister als Hilfestellung für den Besuchsdienst.

*Thomas Peters*

---

Ernst Lerle. *Kontaktstark verkündigen: Grundzüge bibeltreuer Predigt*. Neuhäusen-Stuttgart: Hänssler, 1989. 111 S., DM 16,80

---

In diesem Bändchen legt der Praktische Theologe und Kommunikationswissenschaftler Ernst Lerle eine Zusammenfassung seiner Forschung zur Homiletik vor.

Den eigentlichen Untersuchungen geht ein Kapitel zur prinzipiellen Homiletik voran, in dem Lerle deutlich macht, welcher Art von Verkündigung seine Arbeit dienen will, nämlich allein der bibeltreuen Predigt. Solche Predigt hat ihren Ursprung in der Vollmacht, die Jesus seinen Jüngern gegeben hat. Sie nimmt ihren Inhalt aus der Schrift und ist so Aufruf zur Umkehr und Proklamation der in Christus geschehenen Erlösung am Kreuz.

Die Kraft solcher Predigt muß deshalb nicht erst durch homiletische Technik gewonnen werden, denn diese eignet schon dem zugrundeliegenden Wort Gottes. Allerdings ist nun darauf zu achten, daß es bei der Weitergabe dieses Wortes nicht zu Störungen und Brechungen kommt, damit in der Predigt wirklich der "Brückenschlag" vom unwandelbaren Wort Gottes in die Welt der Hörer geschehen kann. Hieraus ergibt sich die Aufgabe der Homiletik.

In der Mitte aller nun folgenden Darlegungen steht das Verständnis der Predigt als "Kontaktgeschehen". Noch die liberale Homiletik des ausgehenden 19. Jahrhunderts hatte die Predigt vor allem als Rede verstanden und deshalb im wesentlichen das Erbe der antiken Rhetorik auf die Homiletik angewandt (z.B. E.C. Achelis). Die sogenannte dialektische Theologie brachte hier keinen Fortschritt, weil sie aus theologischen Gründen die formalen Fragen durch ihre

neue Fassung der homiletischen Prinzipienlehre verdrängte. Das Besondere an Lerles Buch ist nun, daß er die prinzipielle Frage nach dem Wesen der Predigt nicht vernachlässigt, sondern biblisch beantwortet, dann aber die eigentliche homiletisch-technische Aufgabe mit allen Mitteln anpackt. Dies sind nun nicht mehr die Mittel der antiken Rhetorik, sondern der modernen Kommunikationswissenschaften. Überall wird deutlich, daß jahrelange empirische Untersuchungen, etwa auf den Gebieten der Hörpsychologie oder der Resonanzforschung, im Hintergrund stehen.

Zunächst werden Faktoren benannt, die die Behältlichkeit der Predigt begünstigen. "Was sich bewegt, fällt auf" (S. 25). Die Schilderung von Handlungen, Bewegungen und Vorgängen in der Predigt ist ein mitteilungsintensiveres Kommunikationsmittel als belehrende oder ermahnende Rede, Verbalstil ist besser als Nominalstil. Da Kurzgeschichten eine hohe Aktualisierungsdynamik haben, sind sie zudem ein geeignetes Mittel gegen das Nachlassen der Aufmerksamkeit, die in der sechzehnten Predigtminute ihren statistischen Tiefpunkt erreicht. Allerdings ist bei Geschichten damit zu rechnen, daß sie eine Eigendynamik haben, weshalb um ihre dienende Funktion innerhalb der Predigt stets gerungen werden muß. Das veranschaulichende Beispiel erfüllt seine Aufgabe besser, wenn den Hörern vorher bewußt gemacht wird, worum es geht und was veranschaulicht werden soll.

Nach der Bewegung wird Bildhaftigkeit genannt. Sie kann erreicht werden durch die Verwendung anschaulicher Vergleiche, die an die Stelle theoretischer Definitionen treten. Für die Kontaktstärke der Bilder ist die Konkretheit und Prägnanz der Ausdrücke entscheidend, und auch hier gilt es die Grenzen zur Verselbständigung des Mittels im Auge zu behalten. Die Bildrede bleibt ungenau, wenn die erläuternden Hinweise fehlen.

Ein weiteres Mittel zur Beeinflussung der Wahrnehmung ist der Kontrast. Variation der Stimme, Verwendung besonderer Ausdrücke oder von Zahlenmaterial können Kristallisationspunkte für das Behalten von Sinnzusammenhängen werden, wenn man sie richtig anwendet.

Ein besonderes Kapitel ist dem Umgang mit Emotionen in der Predigt gewidmet. Emotionale Besetzungen sind auch für die Homiletik wichtige Realitäten, insbesondere der Bereich von Abneigung und Zuneigung. Gerade darüber fehlen bislang allgemein akzeptierte psychologische Einsichten. Die Ausführungen Lerles zu diesem Thema beschränken sich deshalb auf einige wenige Beobachtungen und Grundregeln. Auf jeden Fall scheint ihm der Inhalt der christlichen Verkündigung "so emotionsgeladen, daß es eine unangemessene Verkürzung bedeutete, wenn das Emotionale im Verkündigungsakt minimalisiert wird" (S. 50). Ergänzend wird auf zahlreiche hörpsychologische Gesetzmäßigkeiten hingewiesen, die zur Vermeidung homiletischer Fehlleistungen hilfreich sein können.

Was die Fragen nach Mimik, Gestik und Tonfall angeht, wird man auf die begrenzte Möglichkeit der bewußten Gestaltung dieser nonverbalen Komponenten hingewiesen. Die konkreten Hinweise zu diesem Thema sind jedoch

eher spärlich. Sie empfehlen einen Mittelweg, den wohl jeder Durchschnittsprediger irgendwann von selbst beschreitet. Brauchbarer sind die Hinweise, die Lerle zu verbalen Impulsen (Höraufforderungen, direkte und indirekte Fragen) und zum Gebrauch der persönlichen Fürwörter gibt.

Sehr bedenkenswert sind auch die Ausführungen zu dem, was er "projektive Identifikation" nennt. Die Hörer projizieren eigene Erlebnisqualitäten in Erzählungen über Personen hinein. Die empirische Untersuchung dieses Vorganges ergab beispielsweise, daß Hörer sich leichter mit kleinen, fehlerhaften Personen am Rande identifizieren, weshalb die biblischen Geschichten am besten aus der Perspektive solcher Personen erzählt werden sollten. An dieser Stelle vermißt man jedoch eine Bezugnahme auf Theorie und Praxis der narrativen Predigt und eine theologische Deutung des erzählenden Predigens, bei der die empirischen Befunde noch einmal im Licht der homiletischen Prinzipienlehre bedacht werden.

Verhältnismäßig ausführlich wird schließlich das Problem von Einleitung und Schluß behandelt. Weil die Aufnahmefähigkeit der Hörer in den ersten Predigtminuten besonders hoch ist, sollte die Einleitung nichts enthalten, was nicht wesentlich zum Predigtinhalt gehört. Die klassische *Captatio Benevolentiae* und auch das Einleitungsgeschichtchen sind also als hinderlich erwiesen.

Es ist Ernst Lerle sehr zu danken, daß er die Ergebnisse der Kommunikationsforschung für die biblische Verkündigung fruchtbar machen will. Daß die zugrundeliegenden empirischen Untersuchungen nicht ausführlich dargestellt werden, beraubt die einzelnen Thesen zwar weithin der Nachprüfbarkeit, gibt dem Buch jedoch eine große Dichte und Übersichtlichkeit. Auf jeden Fall wird der Leser sensibilisiert für die vielfältigen Aspekte des "Kontaktgeschehens" der Predigt und erhält eine Fülle bedenkenswerter Anregungen.

Johannes M. Rau

---

Wolfhart Schlichting: *Selbstfindung - Gottfindung*. Lutherische Verantwortung heute. Neuhausen: Hänssler-Verlag, 1989. 48 S., DM 6,80

---

Wie schon das Titelstichwort "Selbstfindung" andeutet, geht es in dem Büchlein um die im psychologischen Sinn moderne Identitätsfrage: Wer bin ich als ich selbst? Diese Frage stellt der Vf. dem biblischen Zeugnis vom Menschen als Gottes, ihm verantwortliches Geschöpf gegenüber und sieht dafür eine Reihe Gewährleute aus der Theologiegeschichte hinter sich. Zunächst greift er die Problematik des mit sich selbst entzweiten Menschen und die damit verbundenen verschiedenen Lösungsversuche auf ("Identität und Widerspruch"), um dann von der Rechtfertigung des Gottlosen allein aus Gnaden her zur Lösung des Widerspruchs und damit zur christlichen Identitätsfindung beizutragen.

Zur Klärung der philosophischen und psychologischen Identitätsproblematik tragen Überlegungen z.B. von K. Popper, D. Bonhoeffer und F. Nietzsche bei. Die tiefenpsychologische Deutung des Gewissens als "Über-Ich"-Instanz

gehört ebenfalls in diese Reihe. Gerade die Stimme des Gewissens weise, unabhängig von ihrer Interpretation, auf die mangelnde Identität des Menschen hin. In diesem Zusammenhang geht der Vf. auch auf die von Theologen verschieden ausgelegte Paulusstelle in Rö. 7 ein. Unter Berufung auf P. Althaus bezieht er die Deutung des Widerspruchs auf den "Menschen schlechthin". Dieser Widerspruch sei noch radikaler zu verstehen als der tiefenpsychologische zwischen "Es" und "Über-Ich", da der Mensch letzten Endes zwischen "Ich" und "Ich" gespalten sei. Die ganze Menschheitsgeschichte könne so als Geschichte der Suche des Menschen nach Identität beschrieben werden (S. 18).

Als allgemeinen Lösungsversuch stellt der Vf. die "Parteinahme" dar, entweder gegen das Gewissen oder für die Norm. Ein großer Teil der Geistesgeschichte und auch der Christentumsgeschichte lasse sich diesen beiden Lösungsversuchen zuordnen (S. 22). Gottes Gebot dagegen lasse kein Ausweichen weder in die eine Richtung noch in die andere zu. Deshalb ende Rö. 7 nicht mit einem Lösungsvorschlag, sondern einem Ausruf der Verzweiflung (Rö. 7,24).

Demgegenüber liege die biblische Lösung des Widerspruchs in Jesus Christus selbst: Das Bekenntnis zu ihm beinhaltet das Bekenntnis zur eigenen Schuld und zugleich zur empfangenen Gnade. Darin liegt die christliche Identität. Der mit sich selbst entzweite Mensch findet diese in der Zuwendung Jesu Christi. Identität wird so zum Synonym für Heilsgewißheit.

Im zweiten Teil ("Der Glaubende und seine Identität") geht der Vf. auf die Spannung zwischen der geglaubten Identität des Christen und seiner erfahrenen Wirklichkeit ein. Entscheidende Dimension in der Konkretisierung der Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade allein ist die Einsicht, daß Glaubensgewißheit nie aus der Selbstbeobachtung entspringen kann. Die Passivität des Menschen als dem von Gottes Barmherzigkeit gefundenen ist durchzuhalten. Glaube sei demgegenüber eher Verzicht auf alle Selbstreflexion und statt dessen vertrauendes Sich-Verlassen. Die Identität des Glaubenden findet sich so nicht in seiner Selbsterfahrung, sondern in seinem "Anhängen" an Christus. Dieses Gliedsein am Leib Jesu schließt auch die Verbindung mit anderen Christen ein. Christliche Identität ist damit nicht nur an Christus, sondern auch an die Gemeinde gebunden. Beides aber sind zunächst Glaubens- und nicht Erfahrungsgrößen. Der Glaubende muß seine Identität nicht erringen, weil es eine fremde, in Christus verborgene Identität ist. Im Verzicht auf das eigene Urteilen und Bewerten kann diese dann sichtbar werden. Christliche Identität erfüllt sich damit im Bejahen der eigenen Geschöpflichkeit, im Wahrnehmen der Verantwortung für das eigene Verhalten in den Grenzen des "sola gratia" und in der Einsicht, mit allen Gegebenheiten so von Gott gebraucht zu werden.

Das Büchlein dürfte mit seinem seelsorgerlichen Anliegen und dem hohen Reflexionsniveau vorwiegend für Studenten geeignet sein, die von der Identitätsfrage umgetrieben sind. Für den Seelsorger selbst ist es hilfreich zur gründlichen Klärung des für viele Seelsorgefälle zentralen Problems der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade.

*Claus-Dieter Stoll*

Die Definition der Auslegungspredigt, die Stadelmann bietet: "Auslegungspredigt ist die autoritative und motivierende Entfaltung einer biblischen Aussage, die in Beugung unter das Wort durch eine genaue Auslegung des Textes erarbeitet wurde und durch den Heiligen Geist auf den Prediger sowie durch ihn auf seine Hörer angewendet wird" (39), zeigt die Nähe zu Robinsons homiletischem Ansatz, wie er in dessen Buch "Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages", Grand Rapids 1. Auflage 1980 entfaltet wird. Robinson bietet folgende Definition von Auslegungspredigt: "Expository preaching is the communication of a biblical concept, derived from and transmitted through a historical, grammatical and literary study of a passage in its context, which the Holy Spirit first applies to the personality and experience of the preacher, then through him to his hearers" (Robinson, 20). Helge Stadelmann ist es gelungen, diesen sehr praktischen Entwurf (vgl. Stadelmann, 52, Anm. 55) in seinem Buch zu verarbeiten und somit dem deutschsprachigen Leser zugänglich zu machen. Das Buch gliedert sich in drei große Abschnitte:

1. "Was Auslegungspredigt ist - und nicht ist": Hier werden grundsätzliche homiletische Überlegungen erörtert, aber vor allem wird dafür plädiert, daß Auslegungspredigt niemals mit Kanzelreden, Meditations-Predigten, Anekdoten-Predigten oder Sprungbrett-Predigten gleichzusetzen ist, sondern stets darum bemüht sein muß, der Entfaltung des biblischen Textes zu dienen, denn nur in der Bindung an den Text erhalte die Predigt ihre "Kraft und Legitimation" (40).

2. "Textauslegung als Basis für die Auslegungspredigt": In diesem Teil gelingt es Stadelmann, Schritt für Schritt aufzuzeigen, wie der Prediger den auszulegenden Text für die Predigt erschließt. Daß diese Verfahrensweise langfristig eingeübt werden muß, wird auch den Anfänger nicht abschrecken, sofern er ehrlich darum bemüht ist, das für den Prediger notwendige "Handwerkszeug" kennen- und gebrauchen zu lernen. Dabei wird deutlich, daß das Buch die Predigtvorbereitung nicht vereinfachen, sondern vertiefen möchte (vgl. 275).

3. "Die Praxis der Auslegungspredigt": Während Stadelmanns Definition der Auslegungspredigt den Hörer und seine Situation nur in der Weise berücksichtigt, daß die biblische Aussage auf den Hörer angewendet wird, zeigt der Autor an dieser Stelle des Buches, daß sorgfältige Überlegungen über die Hörsituation in die Predigtvorbereitung einfließen müssen. Erst nach diesem Schritt könne ein fruchtbarer Übergang von der Exegese zum Predigtentwurf gelingen. Dieser hörerorientierte Ansatz wird konsequent durchgehalten und mündet in der Empfehlung für die spezielle Situation einer Evangelisation: "Spricht der Evangelist zu völlig Außenstehenden, ist eine andere Situation gegeben. Hier empfiehlt sich die thematische Anknüpfung, d.h. die Behand-

lung eines Themas, das für den Hörer bekannt bzw. interessant ist und das die Gelegenheit bietet, als Zielpunkt das Evangelium zu entfalten." Weiterhin bietet dieser Abschnitt hilfreiche Anregungen zu den Fragen: Wie erstellt man ein sinnvolles Predigtkonzept? Welchen Stellenwert haben Einleitung und Schluß in einer Predigt? Welche Chance bietet die Rhetorik?

Als Arbeits- und Studienhilfe für den Anfänger und als homiletischer Auffrischkurs für den erfahrenen Prediger sei dieses Arbeitsbuch aus folgenden Gründen empfohlen:

1. Es ist tatsächlich ein Buch, das zum schriftgemäßen Predigen anleitet, und das so gründlich, wie das wohl kaum besser auf so kurzem Raum geht. Die Reaktion eines Vikars nach der Lektüre des Buches: "In der Predigtvorbereitung achte ich jetzt sehr darauf, daß die Aussage des Textes zum wesentlichen Inhalt meiner Predigt wird. Das Buch bietet mir konkrete Arbeitstechniken, den Skopus eines Bibelabschnittes zu bestimmen und zu formulieren."

2. In ausgewogener theoretischer Begründung und praktischer Anweisung beschreibt der Autor konsequent den Weg, der in der Predigtvorbereitung beschritten wird. Dabei helfen die am Schluß eines jeden Kapitels gestellten Aufgaben, das dargebotene "Handwerkszeug" in der Praxis zu testen. Einige Aufgaben (Sprechtechnik) verlangen aber einen helfenden und korrigierenden Lehrer.

3. Es werden Fachbegriffe eingeführt und erklärt, deren Verständnis bei der Analyse eines Bibelabschnittes wertvolle Hilfe leisten.

4. Die Begründung der oft mühevollen Predigtvorbereitung - bis hin zur richtigen Verwendung der Rhetorik - in der Pneumatologie und der Liebe ist einleuchtend und befreiend.

5. Helge Stadelmann ist es gelungen, den meines Erachtens überzeugendsten und sehr praktischen Ansatz des amerikanischen Homiletikers Haddon W. Robinson dem deutschen Leser zugänglich zu machen.

*Dirk Scheuermann*

# Belletristik

## *Kleine Bibliophile Reihe*

---

Bernt von Heiseler. *Der Tag beginnt um Mitternacht*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1990. 123 S. DM 18,80

---

Karl Jakob Hirsch. *Heimkehr zu Gott*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1990. 144 S. DM 18,80

---

Gertrud Fussenegger. *Die Leute von Falbeson*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1990. 122 S. DM 18,80

---

Christliche Literatur erweist sich weniger in der Auswahl bestimmter Themen als darin, daß in ihr ein Ergriffensein durch Christus wahrnehmbar ist. Dies unterstreichen erneut drei Bücher, die im R. Brockhaus Verlag als Start einer "Kleinen Bibliophilen Reihe" erschienen sind. Symbolische Erzählung, historischer Roman und Autobiographie - größer könnte das Spektrum kaum sein, und doch ist in allen drei Werken der Pulsschlag dieser Ergriffenheit zu spüren.

Dunkle Farben überwiegen in Bernt von Heiselers Schilderung der Ehe eines Pfarrers mit seiner großbürgerlichen Frau, denn Mißverstehen und Einsamkeit herrschen vor. Dennoch trägt die der Stadt Berlin gewidmete Erzählung den hoffnungsvollen Titel "Der Tag beginnt um Mitternacht". "Versöhnung" überschrieb von Heiseler sein großes Familienepos, und auch zwischen den Armbrusters ereignet sie sich: Aus dem Verstummen finden sie wieder zu Leuten der Zuneigung, die beiden getrennten Welten Pfarrdienst und Kunst nähern sich im gemeinsamen Engagement in der Bekennenden Kirche wieder an. Nicht die gebrochene Treue besiegelt ihren Weg, sondern der beieinander und füreinander erlittene Tod durch russische Soldaten. Um das Sinnbildhafte dieser Lebenswege gehe es ihm, erläutert von Heiseler einmal im Text. Wo er das Beispielhafte und Allgemeine ausführt, beginnen die Farben seiner Erzählung zu verblassen. Verliert sich sein Auge aber im Detail, kann er im Besonderen das Allgemeine spürbar werden lassen. Nirgends ist der Text dichter und eindringlicher als in den Passagen über Hasse, den Sohn der Armbrusters. Seiner verstörten Empfindlichkeit kommt der Leser nahe, seinem Bemühen um Versöhnung und seinem Werben um die Liebe der Tiere.

Das eigene Leben rückblickend zu überschauen und zu erzählen, ist im zwanzigsten Jahrhundert durchaus verbreitet. Die literarische Autobiographie ist eine immer wieder gewählte Gattung. Die dreißig autobiographischen Briefe von Karl Jakob Hirsch fallen insofern nicht aus dem Rahmen. Ungewöhnlich sind sie dennoch in mindestens zweifacher Hinsicht: Die Briefe wurden 1945 im New Yorker Exil an den eigenen Sohn geschrieben, der Erzählgestus ist also ein sehr persönlicher: "Ich schreibe Dir diese Briefe,

damit Du siehst, wie Dein Vater gelebt hat, wie er den rechten Weg suchte, oft in die Irre ging und doch heimkehrte zu Gott." Und diese Briefe sind ein Bekenntnis, denn sie erzählen eine "Heimkehr zu Gott". Das Werk gehört in eine lange Reihe christlicher Autobiographien, an deren Anfängen die "Confessiones" des Augustinus zu finden sind, und benachbart zu Hirsch ist "Die Schicksalsreise" von Alfred Döblin. Noch eine besondere Dimension hat diese Heimkehr zu Gott: Karl Jakob Hirsch ist ein 1892 in Hannover geborener Jude, der nach vielen Irrungen und Wirrungen im Gott der Väter den Vater Jesu Christi findet. Dabei kennen seine Briefe keine religiösen Kulturängste. Ein ganzes Kaleidoskop künstlerischer Erfahrungen und Begegnungen öffnet sich in ihnen, deren Grundelemente Malerei, Musik und Dichtung sind. Die Briefe Hirschs hat Walter Huder sorgfältig ediert und mit einem klugen Nachwort abgerundet, für das lediglich noch einige Erläuterungen zum zeitgenössischen Judentum wünschenswert wären. Das Beispiel dieses Nachworts sollte in der "Kleinen Bibliophilen Reihe" Schule machen. Wo sich die Autoren noch selbst zu äußern vermögen - wie Gertrud Fussenegger - könnte ihnen - und den Lesern - die Chance eines Geleitworts gegeben werden.

Ein Mensch vernimmt den Anruf Gottes und wagt die Nachfolge, wie aber verhält er sich zum Bisherigen? Von den lieblichen Ursprüngen an erfahren Glaubende diese Spannung und Polarität. Abraham erlebt sie ebenso wie die Jünger Jesu. Gertrud Fussenegger hat diesen Konflikt an den Bewohnern eines österreichischen Bergdorfs während des Dreißigjährigen Kriegs abgelesen. Für "die Leute von Falbeson" stellt sich die unausweichliche Alternative: das Wort oder die Heimat. Ein Bauer hat zum reformatorischen Glauben gefunden und wird von der Amtskirche dafür seines Hofes verwiesen. Der Enkel findet in der Fremde niemals eine zweite Heimat und erwirbt das Anwesen durch ein Lippenbekenntnis zurück. Seine Ehe und seine bäuerische Existenz zerbrechen an den Kompromissen und an dem inneren Zwiespalt, den dieser Schritt mit sich bringt. Als sein Sohn dies begreift, stellt er sich ganz auf die Seite des biblischen Wortes. Wie schon sein Urgroßvater muß er dafür das Anwesen verlassen. Wie ein Goldfaden durchzieht diese Handlungslinie das Gewebe des Textes. Nebenlinien aber und höchst kunstvoll mit ihr verwoben: Brauchtum und Sagenwelt, die Mühsal der Bergbauern und der Wandel der Jahreszeiten. Von den ersten Seiten an ist der Leser im Kimmachtal wirklich angekommen: Die präzise, packende, Dialektworte einbeziehende Sprache entläßt ihn nicht mehr aus der Spannung dieser Lektüre. Ihren 1940 erstmals erschienenen Roman hat Gertrud Fussenegger für die Neuauflage in der "Kleinen Bibliophilen Reihe" bearbeitet. Ein großes Werk christlicher Erzählkunst unseres Jahrhunderts liegt damit wieder vor.

"Ich will kein Buchstabe bleiben" bekennt Albrecht Goes in einem späten Gedicht. Christliche Kultur lebt auch davon, daß sie praktisch ermöglicht wird. Vertraute, traditionelle Formen werden dabei oft zu einem Flußbett für Neues und Unerwartetes. Ausstellungen erlauben die unmittelbare Zwiesprache zwischen seinem Werk und seinem Betrachter, Kompositionen werden aufgeführt

und Bücher werden erdacht, geschrieben und verlegt. Von der Heiligen Schrift inspirierte Kunst aufzuspüren und sie zu fördern, Künstler vor dem Vergessen zu bewahren und Texte in das geistige Gespräch der Gegenwart einzubringen, ist eine der Aufgaben, denen Carsten Peter Thiede sich mit unermüdlichem Engagement stellt. Schon die erste Dreiergruppe der "Kleinen Bibliophilen Reihe" - jeweils drei Bände sollen jährlich folgen - verrät seine Handschrift als Herausgeber: ausgewählt mit profunder Kenntnis, die Stimmen verschiedener Konfessionen nicht als Störung, sondern als Bereicherung empfindend und dabei die Tradition mit dem Werk lebender Autoren verbindend. Auf die Fortsetzung dieser Reihe läßt sich nur gespannt sein. Wichtige Impulse für eine biblische Kultur unserer Tage können von ihr ausgehen. Angenehm liegen diese Bücher in der Hand, und in den Gedanken hinterlassen sie bleibende Spuren.

Oliver Kohler

---

Schlomo Drori. *Begegnung in Galiläa*. Neuhausen: Hänssler, 1989. 260 S. DM 24,80

---

"Eine Erzählung aus dem Israel der Gegenwart, dem Land, das nicht nur im Brennpunkt der Weltpolitik steht, sondern in der Urgeschichte und Computerzeitalter aufeinandertreffen." Dieses Zitat von der Buchrückseite klingt anspruchsvoll, weckt Neugier. Und in der Tat, der interessierte Leser wird nicht enttäuscht. Nach und nach lernt er zwei Familien aus dem Israel von heute kennen: Familie Awrahami, Israelis westlicher Prägung, pragmatischem Denken verpflichtet und bemüht, den Aufbau des Heiligen Landes voranzutreiben. Das gleiche Anliegen hat Familie Frumkin, die in der jüdischen Orthodoxie angesiedelt ist. Die unterschiedlichen Lebensanschauungen bilden das Spannungsfeld, in dem sich die Geschichte entwickelt. Die Erlebnisse, Begegnungen und Gespräche der einzelnen Familienmitglieder gewähren wertvolle Einblicke in jüdische Traditionen, Religion und jüdisches Denken und in die Konflikte, die damit verbunden sind, zweifellos die Stärke des Buches. Drori, selbst jüdischer Abstammung, öffnet seinen Lesern die Augen für die Hintergründe und Eigenarten der Israelis, er läßt sie hineinblicken in die Lebensziele der Menschen, in ihre Ängste und Bedrängnisse, Freuden und Hoffnungen. Vor allem Christen können davon profitieren, finden Informationen und Hilfen, jüdische Mitbürger besser zu verstehen, vielleicht sogar mit ihnen ins Gespräch zu kommen. Allerdings wird schon in den ersten Kapiteln deutlich: Der Autor möchte nicht nur erzählen, es geht ihm nicht in erster Linie um eine spannende Geschichte. Drori will selbst ein Stück Weltanschauung vermitteln. 1979/80 zum christlichen Messiasglauben bekehrt, bewegt ihn ein starkes missionarisches Anliegen. Darin offenbaren sich die Schwächen des Buches - nicht immer gelingt es ihm, auf einer glaubwürdigen, erzählerischen Ebene zu bleiben. Immer wieder entarten die Gespräche der handelnden Personen zu philosophischen Exkursen, entgleiten ins Essayistische und be-

kommen nicht selten einen kaum verhohlenen, belehrenden Unterton. Während Drori im ersten Drittel des Buches recht farbig und lebendig erzählt, gerät er gegen Ende immer stärker ins Monologisieren und ins Predigen. Die Handlung tritt stellenweise völlig in den Hintergrund. Einige Mitglieder der beiden jüdischen Familien finden zum christlichen Glauben. Anstatt nun die Lebensveränderungen erzählerisch darzustellen, läßt Drori seine Figuren Bekehrungsgespräche führen. Hier hätte ich mir das konsequente Beibehalten der gewählten literarischen Form gewünscht, das eigentlich hochaktuelle Buch hätte zusätzlich an Überzeugungskraft gewonnen.

Rolf-Dieter Wiedenmann

---

Marianne Fischer. *Blätter im Sturm*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1990. 144 S. DM 9,95

---

"'Budapest, 1944. Achtung! Achtung! Alle sofort am Haupteingang melden! Beeilen Sie sich!' Als der Befehl ertönte, griff die Angst wie ein Feuer um sich. Wir sollten wieder verlegt werden." Mit diesen Worten beginnt die Lebensgeschichte von Marianne Fischer, einer 1924 in Ungarn geborenen Jüdin. Ihre Kindheit verbringt sie in einem Vorort von Budapest, später zieht sie mit ihren Eltern ins Stadtzentrum. Bereits in jungen Jahren muß sie bittere Erfahrungen machen. Sie gehört - das spürt sie - zu einem Volk, dem elementare Menschenrechte vielfach verweigert werden, auf das viele mit Verachtung herabsehen. "Büdös Zsidó!" - "Schmutziger Jude!" rufen ihr die nichtjüdischen Kinder auf dem Schulweg nach und an so manchem Bretterzaun hängen Plakate, die ihr dieses Schimpfwort schwarz auf weiß vor Augen führen. Auf dem Hintergrund dieser Erfahrungen lernt Marianne Fischer die jüdische Christin Mary kennen. Diese Begegnung bringt die Autorin zu einer intensiven Beschäftigung mit der Bibel. Gemeinsam mit ihrem Mann Georg zieht sie schließlich die Konsequenzen und entscheidet sich für ein Leben mit Jesus - ein Schritt, der bei ihrer Familie kein Verständnis findet. Was aus dem Geschichtsunterricht bekannt ist - Hitlers maßlose Machtpolitik -, schildert Marianne Fischer aus ihrer ganz persönlichen Perspektive und Betroffenheit. Ihre Brüder werden zur Zwangsarbeit eingezogen, die Familie muß in ein Ghetto umziehen. Die Angst vor der Deportation beherrscht von nun an den Alltag. Mariannes Mann Georg wird in ein Arbeitslager gebracht, sie entgeht nur knapp der Deportation, weil sie schwanger ist. Die Autorin findet im christlichen Glauben den Weg, die immer wieder aufkeimende Bitterkeit zu überwinden. Sie läßt den Leser teilhaben an ihren Gedanken, Empfindungen und Ehekrisen auf einer sehr persönlichen Ebene und bietet gerade dadurch Identifikationsmöglichkeiten. Ein abgesehen von gelegentlichen Ausrutschern sehr flüssig geschriebenes Buch, das seine Wirkung auf den Leser kaum verfehlen dürfte, ihn sensibel machen kann für jüdische Schicksale in der jüngsten Vergangenheit, die bis heute nicht bewältigt sind.

Rolf-Dieter Wiedenmann

Mit einem "Durcheinandertal" unterschiedlicher Handlungen sieht sich der Leser bei der Lektüre des neuen Romans des Schweizer Romanciers und Dramatikers Friedrich Dürrenmatt konfrontiert. Das kleine Schweizer Durcheinandertal als Mikrokosmos, der das Chaos der Welt widerspiegelt? Es ist vielmehr ein Durcheinander mit System: Alle Handlungsstränge sind - manchmal offensichtlich, manchmal aber auch geschickt verborgen - miteinander verbunden. Der Leser steht dem Handlungsgewirr gleichermaßen distanziert gegenüber, denn Identifikationsfiguren, die ihn engagiert und parteiisch an der Handlung teilnehmen lassen, bietet Dürrenmatt nicht an. Als einziger uneingeschränkter Sympathieträger bietet sich ein Hund an, den von der Polizei bis hin zu einer Einsatztruppe der Schweizer Armee alle zu erschießen versuchen.

Bereits die Zentralgestalt des Buches stellt einen Bezug zu theologischen Inhalten her. Der "große Alte", so nennt der Prediger und St.-Chrischona-Absolvent Moses Melker seinen Gott, scheint die Fäden in der Hand zu haben. Doch bei der Dürrenmattschen Doppelbesetzung ist Vorsicht geboten: Handelt es sich um den "großen Alten" mit Bart, der für den theologischen Bereich zuständig ist, oder um den "großen Alten" ohne Bart, der als Syndikatsboß mittels einer irdischen Heerschar von Schwerverbrechern (schwere Jungs statt sanfte Engel sind die Diener ihres Herrn) und seines ständigen Begleiters - des Sekretärs Gabriel - die Welt regiert. Die irdische Gottesgestalt verkörpert Dürrenmatts Kritik an dem Gott der Theologie. Mit der Darstellung des "großen Alten" ohne Bart verzichtet Dürrenmatt auf theologische Abstraktionen, die seiner Erzählung einen großen Teil ihrer literarischen Qualität genommen hätten.

Der "große Alte" ohne Bart nun hat sich zwecks eines Kuraufenthaltes in die abgeschlossene Welt des Schweizer Durcheinandertals begeben und sich im dortigen Kurhaus im obersten Stock des Ostturmes niedergelassen. Es scheint ihm zu gefallen, denn er kauft das Gebäude und vermietet es mit nur einer Auflage weiter: Der Ostturm darf nicht betreten werden. Göttliches Raumtabu?

Mit diesem Hausverkauf ist alles anders geworden im Durcheinandertal, Fremde stören die Idylle der Einheimischen. Im Sommer tummeln sich hier nun Millionäre als Kurgäste des Predigers Moses Melker. Er hat sich für sie in seiner Erholungsstätte "Haus der Armut" ein ganz besonderes Urlaubsprogramm einfallen lassen: Da beim "großen Alten" mit Bart nun einmal nur die Armen selig werden, müssen sich die Reichen, für die immer noch göttliche Gnade übrig ist, ein wenig im Armsein üben. Mittels dieser Lehre kommt Moses Melker trotz horrender Pensionspreise ganz ohne Hotelangestellte aus. Millionärsgattinnen betätigen sich als Zimmermädchen, während ihre Männer im Garten für Ordnung und ein wenig Nahrungsmittel sorgen. Auch für die Küchenarbeit finden sich finanzkräftige Mitarbeiter. Moses Melker, das from-

me Finanzgenie, "melkt" unbarmherzig seine Kundschaft. Mit wenig Kosten erzielt er einen Riesenumsatz.

Aber auch für das Privatleben seines Moses Melker hat sich Dürrenmatt Ungewöhnliches einfallen lassen. Reiche, häßliche Frauen bilden die bevorzugte Zielgruppe für des Predigers Ehepläne. Doch diese enden zumeist tragisch. Seine erste Frau stößt Melker von einer Eiche, seine zweite gleich auf der Hochzeitsreise in den Nil, seine dritte Gattin stopft er mit den von ihr so heiß geliebten Pralinen zu Tode.

Im Winter benötigt der "große Alte" ohne Bart schließlich selbst das Kurhaus. Es dient ihm als Zufluchtsstätte für ganz andere "Kurgäste": Syndikatsmitglieder, deren Gesichter die aktuellen Fahndungsplakate der Polizei schmücken. Gemeinsam feiern die Herren mit der dunklen Vergangenheit, unter einem mit Maschinenpistolen, Revolvern und Handgranaten geschmückten Weihnachtsbaum. Ansonsten beherrscht sie während ihres Winterzwangsurlaubs Langeweile, die sie auf ihre Weise zu überwinden versuchen: Die Tochter des Gemeindepräsidenten wird zum Opfer einer Vergewaltigung.

Sommer und Winter verwandeln das Durcheinandertal in zwei Welten: Moses Melker und seine "Jünger" erschaffen sich ihr Paradies eines in der Abgeschiedenheit selbstbestimmten Lebens. Aber anstelle dieses Paradieses tritt im Winter die Hölle: Schwerverbrecher warten gelangweilt auf neue Aufgaben. Mittels kosmetischer Operationen verlieren sie ihr Gesicht, ihre Identität. Es kommt zu Gewaltausbrüchen.

Als die Dorfbewohner die Machenschaften im Kurhaus zu ahnen beginnen, wählen sie das Mittel der Selbstjustiz. Mit Benzin stecken sie das Gebäude in Brand. Ein Flammeninferno macht sich mit rasender Geschwindigkeit breit, die Dorfbewohner werden selbst Opfer ihrer Rache. Die Welt des Durcheinandertals verschwindet im apokalyptisch anmutenden Feuer.

Der handlungsreiche Text ist an vielen Stellen mit theologischen Reflexionen durchsetzt, die die Handlung stocken lassen. Besonders Chrischona-Absolvent Melker macht sich immer wieder Gedanken über seinen Schöpfer, die im Vergleich zu anderen Textteilen merkwürdig abstrakt bleiben. Das Themenspektrum seiner Aussagen ist vielfältig. So ist er zunächst von der Notwendigkeit des Glaubens an einen persönlichen Gott überzeugt:

"Das dem Glauben Feindliche, ihn Zersetzende, war die Abstraktion, nur an einen persönlichen Gott konnte man glauben, und eine Person konnte nicht abstrakt sein, darum scheute er sich auch vor dem Wort 'Gott', es war abgenutzt, die meisten verstanden darunter etwas Unbestimmtes, Vages, für Melker dagegen war es der 'Große Alte'." (S. 6)

Später finden sich auch Theodizee-Gedanken in Melkers Äußerungen gegenüber Syndikatsmitgliedern wieder:

"Ich bin einer von euch, nicht der Theologe des Reichtums, sondern der Theologe des Verbrechens, ist doch der große Alte nur als Verbrecher denkbar." (S. 166)

Schließlich versucht der Prediger, ganz auf seinen Gott zu verzichten:

"Der Mensch braucht den Menschen und keinen Gott, weil nur der Mensch den Menschen begreift." (S. 173)

Gott als Illusion, als Gedankenkonstrukt läßt Melker konsequenterweise auch an der Wirklichkeit des Irdischen, der Welt zweifeln:

"Wenn Gott seine Erfindung war, mußte auch die Welt seine Erfindung sein, und neben seinem von ihm erfundenen Gott und seiner von ihm erfundenen Welt mußte es noch die Götter und die Weltalle geben, welche von den anderen Menschen erfunden worden waren, die Welt war ein ständiges anwachsendes, von ineinandergeschachtelten Weltallen gebildetes Welthirn." (S. 175)

Der Handlungsreichtum von Dürrenmatts Erzählung "Durcheinandertal" birgt mehr in sich, als es sich dem Leser in einer ersten oberflächlichen Lektüre zu erschließen vermag. Viele Geschehnisse verweisen auf übergeordnete Themenbereiche, die wiederum auch in vielen der abstrakt bleibenden Reflexionen Melkers zur Sprache kommen. Der Verzicht auf die strikte Trennung zwischen Handlung und Reflexion hebt Dürrenmatts "Durcheinandertal" qualitativ deutlich von manchen plakativen Beispielen der christlichen Literatur ab.

*Joan Kristin Bleicher*

---

Gisbert Kranz. *Begegnungen mit Dichtern*. Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1990. 96 S. DM 18,80

---

Begegnung heißt immer auch: Wagnis. Dichtern zu begegnen, die wie alle Künstler eine Aura des Unberechenbaren und Verschlossenen umgibt, scheint besonders schwierig und riskant. Gisbert Kranz, renommierter Literaturwissenschaftler und selbst ein origineller Lyriker, hat sich auf den Weg gemacht und das Gespräch gesucht. Von seinen "Begegnungen mit Dichtern" erzählt er nun, von Begegnungen mit Verena Rentsch, Rudolf Alexander Schröder, Hermann Claudius, Ernst Jünger, Rudolf Otto Wiemer, Bernt von Heiseler, Albrecht Goes, Willy Kramp und Kurt Marti. Den weiten ökumenischen Horizont des Verfassers zeigt dieser Kreis und seine Fähigkeit, mit unterschiedlichsten Persönlichkeiten in ein Gespräch zu kommen, das sich in Briefen und Besuchen vollzieht und oft über viele Jahre erstreckt. Kranz scheut sich nicht vor pointierten Wertungen, etwa das Werk Ernst Jüngers befragt er nicht nur nach originär Christlichem, sondern sieht darin auch qualitative Schwankungen. Unwidersprochen werden manche Positionen des Verfassers kaum bleiben, aber sie fordern den Leser heraus, den eigenen Standort zu hinterfragen, und das ist viel.

Die Geschichte christlicher Kunst im Nachkriegsdeutschland ist auch geprägt von vorenthaltener, ja verweigerter Rezeption. Die etablierten Instanzen der Kunstkritik waren oft ohne richtiges Gespür für Wesentliches. Gisbert Kranz hält auch Plädoyers für Künstler, die ins Abseits gedrängt wurden. Wo

er auf einen Gettozaun um die Dichter stößt, rüttelt er mit seinen Texten daran. Von Leseängsten mancher christlichen Prägung läßt er sich nicht beirren. Statt zu ignorieren oder zu brandmarken, umkreist sein ehrliches Gespräch zum Beispiel mit Kurt Marti nicht nur ästhetische Fragen, sondern auch das richtige Verstehen der biblischen Offenbarung. Wer von Begegnungen berichtet, portraitiert sein Gegenüber. Die Züge des Portraitierten mischen sich darin mit der Persönlichkeit des Schaffenden. Viele der literarischen Miniaturen dieses Buchs halten diese Balance und verdichten eine Begegnung - etwa mit Albrecht Goes - zu einem Wesenszug. In anderen Texten wünscht man sich die einzelnen Elemente: literarhistorische Wertung, Wirkungsgeschichte, persönliches Erleben . . . mehr zu einem Ganzen verschmolzen.

Begegnung ist immer urpersönlich. Wer von ihr erzählt, beschenkt seinen Zuhörer mit sonst Unzugänglichem. Die "Begegnungen mit Dichtern" sind eine Fundgrube interessanter Details, und sie eröffnen Räume, Dichtern unserer Zeit zu begegnen. Gisbert Kranz hat die Wege nachgezeichnet, die er mit den Dichtern gegangen ist. Das ist das besonders Eindrückliche seines Buches: Keine flüchtigen Blitzaufnahmen enthält es, sondern Protokolle eines einfühlsamen und kundigen Dialogs.

Oliver Kohler

---

Reinhold Schneider. *Las Casas vor Karl V. Szenen aus der Konquistadorenzeit*. Suhrkamp taschenbuch 1722. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. 156 S. DM 10,--

---

Unter den großen Namen der christlichen Literatur des 20. Jahrhunderts wird Reinhold Schneider stets an vorderer Stelle genannt. "Allein den Betern kann es noch gelingen", sein im Dritten Reich millionenfach verbreitetes Sonett, dürfte eines der meistzitierten christlichen Gedichte sein. Die Prosawerke und Dramen werden heute seltener gelesen: Jene Generation, die mit dem "Verhüllten Tag", dem "Winter in Wien", dem "Großen Verzicht" oder dem "Inselreich" aufwuchs, ist alt geworden, und die jüngeren haben von Reinhold Schneider an der Schule oder auf der Universität nichts mehr gehört. Langsam greifen jetzt die Bemühungen, Schneider wieder bekannt zu machen - seit kurzem gibt es ein unterrichtsdidaktisches Modell des "Las Casas", und nun liegt Schneiders wohl wirkungsvollstes Prosawerk erstmals auch in einer preiswerten Taschenbuchausgabe vor.

Das zugrundeliegende Thema - die Missionierung der Indios in Südamerika - ist in der Literatur mehrfach behandelt worden. Fritz Hochwälders international erfolgreiches, auch verfilmtes Theaterstück "Das heilige Experiment" oder Alfred Döblins "Amazonas"-Zyklus sind nur zwei Beispiele. Auch Schneider greift auf ein historisches Geschehen zurück: Da ist der spanische Ritter Bartoloméo de las Casas, der die Ausbeutung der Indios, die Missionierung mit dem Schwert, Verfolgung und Unterdrückung in Mexiko mitträgt, und der aus dieser Verstrickung nur langsam herauskommt. Die Einsicht in das Verbrecherische im Handeln der Eroberer setzt einen Läuterungsprozeß

in Gang, der zu geschichtlichen Konsequenzen führt. Las Casas wird Mönch, er kämpft gegen die Handlungen seiner ehemaligen Mitstreiter, schreibt an den Kaiser in Spanien und wird schließlich von diesem an den Hof nach Valladolid gerufen, um sich zu rechtfertigen. Während die Rahmenhandlungen, vor allem der brillant geschriebene Abschnitt über die Reise nach Spanien, den großen Erzähler Reinhold Schneider zeigen, führt der Spannungsbogen auf den Höhepunkt hin, den schon der Titel des Werks kenntlich macht: Las Casas steht vor Karl V. (dem Kaiser, vor dem auch Luther in Worms stand), er klagt den Kaiser und seine Berater an, er verweist auf Christus und die christusgemäßen Formen der Mission, er ruft auf zur Umkehr, zum Gebet, er fordert die Anerkennung der Indios als gleichberechtigte Mitmenschen, die Gottes Ebenbild sind, und er spricht vom Gericht, das kommen wird, wenn nicht gehandelt wird: "Und doch ist es wahr, daß das Gericht kommen wird über dieses Land! Denn wer den größten Auftrag verfehlt, der verfällt auch der schwersten Schuld. Und darum wird Gottes Zorn auf dieses Land fallen, er wird seine Macht zerschlagen und sein Zepter erniedrigen und ihm Inseln und Reiche nehmen; und wenn die Menschen sich aufrichten aus den Trümmern und den Herrn anklagen und fragen, warum er dieses Unheil über das Land gebracht habe (. . .), dann werde ich den Fragern antworten: Gott hat eure Väter für einen Dienst erlesen, und sie haben ihn nicht verstanden (. . .). Darum tut Gott recht, wenn er dieses Landes Ansehen vernichtet. Für ungeheure Verbrechen erfolgt nun die ungeheure Strafe."

Der 1937 geschriebene und 1938 veröffentlichte Roman war gemeint und wurde verstanden als ein erster literarischer Protest gegen die Judenverfolgungen. Schneider, der schon 1934 eine Erzählung geschrieben hatte, die das Grauen der Konzentrationslager anklagt ("Der Tröster"), war wie etwa auch Werner Bergengruen ein Meister der verschlüsselten Darstellung. Daß mit den Indios die Juden gemeint waren, ließ sich unschwer erkennen, und dennoch war es der nationalsozialistischen Zensur nicht möglich, den zur Strafverfolgung ausreichenden Beweis zu führen. Erst 1941 erhielt Schneider ein Publikationsverbot, erst Anfang 1945 wurde er auf Hochverrat angeklagt - eine Anklage, die mit dem Kriegsende nicht mehr zur Durchführung gelangte.

Man verharmlost diese Art Dichtung gern als "innere Emigration". Aber es war innerer Widerstand, der da geleistet wurde, und der unzähligen Menschen Halt und Orientierung gab. Wer zwei Jahre vor Kriegsbeginn von den Trümmern sprechen kann, die von dem Lande bleiben werden, auf das Gottes Zorn gefallen ist, der ist nicht nach innen emigriert, sondern legt nach außen Zeugnis ab. Tatsächlich endet der "Las Casas" mit einer Umkehr Karls V. - wie sie Schneider 1937 auch von den Deutschen noch erhofft haben mag. Las Casas wird zum Bischof von Chiapa ernannt und mit dem Auftrag zurückgesandt, die Indios zu schützen. Das Ende des Buchs, einer der eindrucksvollsten Prosaschlüsse der deutschen Literatur, gibt gleichwohl die Frage zu erkennen, der sich die Leser stellen müssen: Ist es schon zu spät? Haben wir Christen nicht schon zu lange gewartet?

Wenn Schneiders "Las Casas" 1990 erstmals als Taschenbuch erscheint, dann ist damit auch ein Anspruch auf Aktualität signalisiert. Schneider selbst nannte den Las Casas "das Gewissen des Abendlandes" und sah hier ein exemplarisches Beispiel für "das Ethos des Glaubens". Um uns herum wird von Europa gesprochen, von der Notwendigkeit, über die wirtschaftlichen Interessen hinauszugelangen, nicht nur merkantile, sondern auch geistige und geistliche Werte zu bieten. Bisher sind da gerade auch im literarischen Bereich die christlichen Stimmen noch sehr verhalten. Reinhold Schneider, und namentlich sein "Las Casas", sind nicht zuletzt deswegen so aktuell, weil hier erkennbar wird, daß es möglich ist, auf hohem erzählerischem Niveau grenzüberschreitend und völkerverbindend christliche Perspektiven aufzuzeigen, an deren Gültigkeit sich nichts verändert hat.

*Carsten Peter Thiede*

---

Gabriele Wohmann. *Kassensturz: Erzählungen*. Frankfurt: Luchterhand, 1989. 256 S. DM 29,80

---

Gabriele Wohmann hat sich als literarische Chronistin bürgerlichen Alltagslebens in der Bundesrepublik einen Namen gemacht. In ihrem neuen Erzählband "Kassensturz" geht es wieder um einen Teilbereich bürgerlicher Existenz: Zwischenbilanzen, um Rechtfertigung und Abrechnung mit dem bisher gelebten Leben. Bilanzen legen Defizite offen, Schuld und Angst werden zu bestimmenden Gefühlen. Sind Auswege, große und kleine Fluchten aus der eigenen Situation möglich?

Gabriele Wohmann ist es vergleichbar zu früheren Erzählbänden erneut gelungen, die Gedanken und Gefühle ihrer Protagonisten erzählerisch genau wiederzugeben. Ihre Einblicke in die Abgründe des bürgerlichen Alltags, in die wahre Gefühlswelt der Menschen, erschrecken durch ihre Eindringlichkeit.

Gabriele Wohmann, selbst in einem Pfarrhaushalt aufgewachsen, beschreibt in den einzelnen Erzählungen von "Kassensturz" immer wieder auch einzelne menschliche Glaubensäußerungen, Glaubensversuche. Diese sind immer an der konkreten Lebenssituation orientiert. Gottfried König beispielsweise, Protagonist der ersten Erzählung "Königskinder, Rentenalter", geht mit seiner Angst in für ihn gewohnter Weise um:

"Gottfried König wachte vom Piepton seines Weckers auf. Er wußte sofort, heute ist der Samstag mit Zwillingensbruder Ortwins Besuch und betete sofort, um seine Befürchtungen zu bannen, Herr schicke was du willst / ein Liebes oder Leides, war mit Leides nicht einverstanden (daß der Herr Leid schickte, verstand sich von selbst, wozu darum bitten?)." (S. 7)

Auch die Erzählung "Friedensalarm" beginnt mit einem Gebet, einem Hilferuf um göttlichen Beistand. "Wobei denn", wird Slavko nach einem laut gesprochenen Gebet von seiner Ehefrau gefragt: "Gottes Beistand können wir

immer gebrauchen", erklärt er ausweichend und beginnt sich Gedanken über diesen Beistand zu machen:

"Aber wenn Gott, lächerlicher Gedanke, typischer Menschenverstandseinfall, sich überhaupt in die katastrophalen Angelegenheiten auf diesem Planeten einmischte, dann würde er wahrscheinlich Prioritäten setzen.

Ja, und er selber, Slavko, wo hätte er seinen unscheinbaren Platz beim Schlangestehen vor Gottes Gnade? Er, der um Banalitäten betete? (. . .) Aber Slavko, widersinnig genug, empfand, so bald er nur vergib vor sich hinstammelte, wie nah ein Gesprächspartner, bei dem es sich um keinen Geringeren als Gott handelt, seiner merkwürdigen, durch kein äußeres Elend auffälligen Existenz kam." (S. 128)

Gott wird in dieser Erzählung aus seiner Rolle als passiver Adressat menschlicher Hilferufe herausgeholt. Er ist für den Menschen, so beschreibt es Slavko, konkret erfahrbar. Auch der Schüler Frank in "Irdische Advokaten" erlebt etwas, was wie eine Gottesbegegnung anmutet.

Auf der Rückfahrt aus dem Internat liest Frank unerlaubt den Brief des Schulleiters an seine Eltern. Dieser enthält Informationen über die schlechten Schulleistungen des Jungen, der immer wieder in Briefen an seine Eltern mit hervorragenden Leistungen geprahlt hatte. Angesichts dieser scheinbar aussichtslosen Situation ist Frank von Selbstmordgedanken geplagt.

"Ich werde auf der Stelle verrückt, dachte Frank, als ihm, rechtzeitig, Gott einfiel. Mehr war es nicht, nur eben Gott. Plötzlich, wie war der nur dahingekommen, saß Frank ein Mann mittleren Alters gegenüber." (S. 143)

Dieser bietet Frank seine Hilfe an und unterstreicht unbemerkt einen wichtigen Satz in der Zeitung des Schülers: "Wer die Liebe Gottes hat, braucht keine irdischen Advokaten." Als Frank ihn ansprechen will, ist der Fremde plötzlich verschwunden:

"Und doch hatte der Zug seit Altenbeken nirgendwo mehr gehalten. Aber diese Zeitung, so gefaltet, daß der Artikel obenauf lag und zur Lektüre einlud, und dieser rote Strich unter dem Satz über Gott und die Menschen und die Liebe - die mußte von dem rätselhaften Passagier für Frank präpariert worden sein. War dieser Advokat überhaupt irdisch? Frank nahm sich vor, ihn niemals zu vergessen." (S. 144)

Gott und der Glaube an ihn ist für die von Gabriele Wohmann beschriebenen Menschen nicht nur, wie in den bereits aufgeführten Beispielen, hilfreich, er schafft auch Probleme und Konflikte. In der Erzählung "Die Vikarin" löst die Hauptperson Adriana durch ihr ausgeprägtes Schuldbewußtsein das Mißfallen ihrer Gemeinde und ihrer Angehörigen aus. Das von ihr zum Sonntagmorgen gewählte Bibelwort kennzeichnet die persönliche Haltung der Vikarin Adriana:

"Seid elend und traget Leid und weinet; euer Lachen verkehre sich in Weinen, und eure Freude in Traurigkeit. Demütigt euch vor Gott, so wird er euch erhören." (S. 161)

Ihre Predigt ist von Selbstanklage geprägt:

"Liebe Gemeinde, wir alle begegnen jeden Tag irgendeiner Situation, in der wir andere verwöhnen können. Ich bezichtige mich hier vor Ihnen, indem ich

wie der Apostel Paulus bekenne: 'Das Gute, das ich will, das tue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.'" (S. 163)

Ihrer Mutter und ihrem Mann Fred sind diese pessimistischen Äußerungen Adrianas peinlich. Beide versuchen den Organisten dazu zu überreden, der Vikarin mit einem Lied ins Wort zu fallen. Doch dem Organisten gefällt die ungewöhnliche Predigt Adrianas. Schließlich setzt sich Fred selbst an die Orgel und beendet die Predigt seiner Frau mit dem einzigen Lied, das er spielen kann: "Leise rieselt der Schnee". Adriana faßt diesen Eingriff als Liebeserklärung ihres Mannes auf. Beim Sonntagsessen scheint die Harmonie wieder hergestellt:

"Ihre Mutter schnitt das Siedfleisch, das praktische Essen für Pfarrer und also auch für Vikarinnen, und verteilte es." (S. 165)

In Gabriele Wohmanns "Kassensturz" ist der Glaube untrennbarer Bestandteil der Lebensbilanzen ihrer Figuren. Er bleibt aber Fragment, Versuch, wird niemals zum Ideal stilisiert.

*Joan Kristin Bleicher*

---

Eva Zeller. *Stellprobe: Gedichte*. Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt, 1989. 112 S. DM 19,80

---

Eine Reihe von "Portraits" eröffnet den neuen Gedichtband von Eva Zeller. Keine historisierenden Tafelbilder malt sie darin, sondern Umrißzeichnungen mit sparsamen, präzisen und manchmal von Betroffenheit zitternden Linien. In Joseph Beuys oft verfehmter "Kreuzigung" mit den beiden Blutkonserven sieht sie eine "Stellprobe für / fast so etwas / wie Erbarmen". Ihre Portraits von Andreas Gryphius, Paul Gerhardt und Matthias Claudius unterstreichen die jüngst von Gisbert Kranz getroffene Feststellung, Eva Zeller sei "vielleicht die begabteste Lyrikerin, welche die evangelische Christenheit in Deutschland heute hat". Zu Genossen unserer Zeit werden die drei portraitierten Dichter und ihre Werke: nahe und fremd, tröstend und unbequem: "Kalt weht der Abendhauch, / die Ungeborenen / ängsten sich auch." Die Gegenwart romantisch ersehnter Urmenschheit evozieren die Zeilen Eva Zellers nicht, aber das Gedicht des Glaubens früherer Jahrhunderte wird ihr zum Spiegel einer Gegenwart, die aus den Fugen dieser Strophen geraten ist. Nur noch das Zitat ist möglich, das einzelne Wort. Dies aber ist ein Weizenkorn, das in die Erde fällt . . . Fragmente der Offenbarung nehmen es mit den hermetischen Daseinsdeutungen auf. Dieser paradoxe Glaube findet in der Gedichtgruppe "Glückwunschtelegramm" ins Wort. Kaum Vergleichbares kennt die Lyrik der Gegenwart. Weiten Raum nehmen in dieser Sammlung Gedichte intensiver Erinnerung ein, der Erinnerung an die Mutter, den toten Bruder, an "Frauen bei Kriegsende" und an Augenblicke der Liebe. Zu den Menschen tritt der Raum: die "bei Greifswald" etwa und das elterliche Anwesen in der "Ballade von einem Haus". Diese Texte verklären nicht, sie sind kein Goldrahmen für verblichene Photographien, zu nahe sind den Wegen Leid, Vertreibung und

Tod. Keine Verklärung also, aber eingestandene Wehmut, zu nahe war den Stunden Hoffnung, Ankunft und Glück. Eva Zeller hat diese Balance selbst ausgesprochen: "fast eine Heimat / die es nach keiner / Erfahrung irgendwo gibt".

Es mag erlaubt sein, den Gedichtband "Stellprobe" mit einem Strauß bunter Blumen zu vergleichen, wie er in einer bauchigen Vase auf einem Holztisch steht. Keine abgezählten Blüten, auf eine Einheitshöhe gebracht, von Folie am Atmen gehindert, sondern lose zusammengerafft, jede Blume für sich eine Persönlichkeit. Tulpen aus dem Kindheitsgarten sind darunter und Mohn unvergeßlicher Sommer; Krokusse, von Soldaten zerdrückt, und Disteln der Krankheit; Anemonen vom See Genezareth und eine einzelne rote Rose. Unmöglich, daß alle allen gefallen. Wer sich ihnen aber nähert, wird seine Blume darunter entdecken. Ein Buch hatte er zu kaufen geglaubt, aber es duftet.

*Oliver Kohler*

# Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern im Jahr 1989

## 1. *Biblische Exegese*

### 1.1. Bücher

H. Egelkraut (Hg.), *Das Alte Testament - Entstehung, Geschichte und Botschaft*, Brunnen Verlag Gießen 1989, 800 Seiten

R. Gebauer, *Das Gebet bei Paulus. Forschungsgeschichtliche und exegetische Studien*, TVG Monographien, Brunnen Verlag Gießen 1989, 393 Seiten

E. Lubahn (Hg.), *Lebendige Hoffnung. Apokalyptik als zentrales Thema der Theologie*, Christl. Verlagshaus Stuttgart 1989, 175 Seiten.

### 1.2. Aufsätze u.ä.

H.F. Bayer, Art. *Verstockung, Verzeihen, Verzögerung, Weissagen* in: GBL 3

W. Bittner, Art. *Zeichen*, in: GBL 3

H. Burkhardt, Art. *Philo, Wiedergeburt*, in: GBL 3

H. Egelkraut, Art. *Deuteronomisches Geschichtswerk, Deuteronomium, Gesetz AT, Gilgal, Gruß*, in: GBL 1; Art. *Josuebuch, Königsbücher*, in: GBL 2; Art. *Psalter, Rest, Richterbuch, Buch Ruth, Samuelbücher, Völkertafel*, in: GBL 3

S. Findeisen, Art. *Person, Scham, Seele*, in: GBL 3

R. Gebauer, Art. *Vision, Werk*, in: GBL 3

H. Hafner: Art. *Recht, Schöpfung, Vernunft/Verstand, Wirklichkeit*, in: GBL 3

W. Haubeck, Art. *Schriftgelehrte*, in: GBL 3

R. Hille, Art. *Satan*, in: GBL 3

G. Hörster, Art. *Zungenrede*, in: GBL 3

F. Laubach, Art. *Pfingsten, Sacharja*, in: GBL 3

H. Lindner, Art. *Trinität*, in: GBL 3

E. Lubahn, *Apokalyptik als Thema der biblischen Theologie*, in: E. Lubahn (Hg.), *Lebendige Hoffnung*, S. 17-63

G. Maier, *Ist der Jakobusbrief missionarisch?* in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich 1989, S. 88-92

ders., Art. *Pseudepigraphie, Wiederkunft*, in: GBL 3

O. Michel, *Der Menschensohn*, in: E. Lubahn (Hg.), *Lebendige Hoffnung*, S. 75-100

H.W. Neudorfer, Art. *Stephanus*, in: GBL 3

L.v.Padberg, Art. *Philosophie, antike; Stoa*, in: GBL 3

R. Riesner, Art. *Palast des Hohenpriesters, Philippi, Pilatus, Prätorium, Rabbi/Rabbuni, Rakkat, Rogel, Salem, Samaria, Schiffe auf dem See Genezareth, Schule, Sergius Paulus, Siloah, Sychar/Jakobsbrunnen, Synagoge, Tabor (Berg, Eiche, Ort), Thessalonich, Tiberias, Tres Tabernae, Zaananim*, in: GBL 3

ders., *Josephus' "Gate of the Essenes"*, in *Modern Discussion ZDPV* 105 (1989) 105-109

ders., *Jesus - Historische Daten*, in *Mitarbeiterhilfe* 44/2 (1989) 22-24

ders., *Eine vorexilische Mauer auf dem Zionsberg*, in: *BiKi* 44 (1989) 79-81

ders., *Amhipolis. Eine übersehene Paulus - Station*, in: *BiKi* 44 (1989) 34-36

ders., *Die Höhle der Seligpreisungen in Tabgha*, in: *HIL* 121/2-3 (1989) 16-21

ders., *Jesus the Teacher (70-78)*

*The Twelve (72)*, in: R. Kelley, *Jesus 2000*, Oxford 1989

E. Scheurer, *Der Bogen auf der Erde und in den Wolken*, in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich, S. 64-71

E. Schnabel, Art. *Ruf*, in: GBL 3

ders., *Der biblische Kanon und das Phänomen der Pseudonymität*, *JET* 3/1989, S. 59-96

W. Stoy, Art. *Sprache d. NT*, in: GBL 3

C.D. Stoll, Art. *Prostitution, Serubbabel, Weisheitsliteratur, Zauberei*, in: GBL 3

U. Swarat, Art. *Philemonbrief*, in: GBL 3

## 2. Kirchengeschichte

### 2.1 Bücher

O. Michel, *Anpassung oder Widerstand*. Eine Autobiographie, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich 1989, 197 Seiten

L.v.Padberg, *Wynfred-Bonifatius*, R. Brockhaus Bildbiographien, Wuppertal und Zürich 1989, 189 Seiten

## 2.2. Aufsätze u.ä.

O. Michel, *Konflikt und Bruderschaft*, in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich 1989, S. 20-27

W. Neuer, *Theologie aus Liebe zu Gott*. In memoriam Klaus Bockmühl, JET 3, 144-146

ders., *Die Bedeutung Adolf Schlatters für Theologie und Kirche heute*. Gedenkrede zum 50. Todestag A. Schlatters, ThBeitr Jg. 20/1989, S. 191-203

L.v.Padberg, *Konfrontation oder Akkomodation*. Zu den Missionsinstruktionen Papst Gregors des Großen und ihrer Wirkungsgeschichte im frühen Mittelalter, in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift für P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich, S. 93-115

ders., *Die französische Revolution - Fortschritt oder Verhängnis?* in: Faktum Heft 7/8 (1989), S. 288-299

ders., *Wege und Wurzeln des Antisemitismus*, in: Auftrag und Weg 34/1989, S. 225-226

ders., *Archaische Tradition und christliche Intention*: Zu autobiographischen Elementen in einem hagiographischen Werk des 8. Jahrhunderts, in: Christl. Glaube und Literatur, Bd. 3, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich 1989, S. 17-46

## 3. Systematische Theologie

### 3.1 Bücher

F. Laubach/H. Stadelmann (Hg.), *Was Evangelikale glauben*. Die Glaubensbasis der Evangelischen Allianz erklärt, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1989, 96 Seiten

O. Rodenberg, *Gott redet noch*. Das Zeugnis der Bibel vom Heiligen Geist, TuD 58, Brunnen Verlag Gießen 1989, 44 Seiten

### 3.2. Aufsätze u.ä.

H.W. Beck, *Christus - das Ende von Ideologien und Weltanschauungen*, in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1989, S. 183-190

H. Burkhardt, *Das Werk des Heiligen Geistes - Bekehrung und Wiedergeburt*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 58-62

W. Haubeck, *Erlösung von der Schuld und Macht der Sünde*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 36-39

- H. Hempelmann, *Veritas hebraica als Grundlage christlicher Theologie*, in: Haacker/Hempelmann, *Hebraica Veritas*, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1989, S. 39-78
- ders., *Jesus Christus - der Gekreuzigte*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 46-49
- ders., . . . *auferstanden von den Toten*, ebd. S. 50-56
- R. Hille, *Ist Mission intolerant?* in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1989, S. 52-57
- S. Liebschner, *Das Werk des Heiligen Geistes - Innewohnung und Heiligung*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 63-65
- G. Maier, *Die Wiederkunft Jesu*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 78-81
- ders., *Auferstehung des Leibes*, ebd. S. 86-88
- K.H. Michel, *Von der Allmacht und Gnade Gottes*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 8-13
- W. Neuer, *Die Prüfung der Geister als unverzichtbare Aufgabe der Theologie*, in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal 1989, S. 175-182
- L.v.Padberg, *Ethik im Spannungsfeld von Selbstverwirklichung und Gottesorientierung*, Verlag der Liebenzeller Mission, Liebenzell 1989, 61 Seiten
- O. Rodenberg, *Die Verborgenheit des Christus*, in: E. Lubahn, *Lebendige Hoffnung*, S. 64-74
- ders., *Luther und Münzer. Die Wurzeln ihres Gegensatzes*, in: E. Lubahn (Hg.), *Lebendige Hoffnung*, S. 124-133
- H. Stadelmann, *Die Bibel - Gottes Wort*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 16-20
- ders., *Das stellvertretende Opfer der Gottessohnes*, ebd. S. 32-35
- C.D. Stoll, *Gottes Zorn und die Verdammnis des Sünders*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 26-29
- ders., *Die Gemeinde Jesu - eine Dienstgemeinschaft*, ebd., S. 68-73
- U. Swarat, *Unser Fortleben nach dem Tod*, in: Laubach/Stadelmann, *Was Evangelikale glauben*, S. 82-85

## 4. Praktische Theologie

### 4.1 Bücher

F. Laubach (Hg.), *Justinian von Welz*. Ein Österreicher als Vordenker und Pionier der Weltmission. Sämtliche Schriften, TVG Monographien, R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich 1989, 320 Seiten

### 4.2. Aufsätze u.ä.

S. Findeisen, *Biblische Lehrbildung und kirchliche Ausbildung*, in: J. Kniffka (Hg.), *Martyria*. Festschrift P. Beyerhaus, R. Brockhaus Verlag Wuppertal, S. 28-35

L.v.Padberg, *Glauben oder Denken? Die Hochschule zwischen christlicher und säkularer Orientierung*, in: Faktum, Heft 1/1989, S. 28-38

E. Schnabel, *Theologie und Bibelwissenschaft in Asien*. Erfahrungen auf den Philippinen, in: ThBeitr Jg 20/1989, S. 79-93

## Autoren und Rezensenten

- Doz. Dr. James Anderson, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen  
Armin Baum, Berernel 4, NL-8265 Kampen  
Doz. Dr. Hans F. Bayer, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen  
Prof. Dr. Dr. Horst W. Beck, Langgasse 22, 7290 Freudenstadt  
P. Dr. Ulrich Betz, Quellental 26, 2000 Hamburg 52  
Dr. Ulrich Bister, Hirschberger Str. 8, 6348 Herborn-Hörbach  
Joan Kristin Bleicher M.A., Gerhart-Hauptmann-Str. 1, 5900 Siegen 21  
P. Johannes Demandt, Schumann-Str. 4, 6200 Wiesbaden  
P. Sven Findeisen, Eichenplatz 8, 2350 Neumünster 9  
Reinhard Frische, Evang. Pfarramt, CH-4952 Eriswil 1.E.  
Doz. Dr. Eberhard Hahn, Centro Ensino Theologico, Caixa Postal 329, 89290 Sao Bento do Sul, Brasilien  
Pfr. Dr. Otto W. Hahn, Diakonissenstr. 28, 7500 Karlsruhe-Rüppurr  
P. Dr. Hans Hauzenberger, Eichenstr. 1, CH-4009 Basel  
Studienleiter Dr. Rolf Hille, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen  
Doz. Pfr. Dr. Friedebert Hohmeier, Waldstr. 26, 8806 Neuendettelsau  
Stephan Holthaus, Berliner Str. 14, 6335 Lahnau  
Doz. Dr. Bernhard Kaiser, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen  
Doz. Dr. Jürgen-Burkhard Klautke, Gartenstr. 21, 6335 Lahnau 2  
Oliver Kohler, Am Buschberg 1, 6477 Limeshain-Himbach  
Dr. Samuel Leuenberger, Pfarrhaus, CH-5044 Schlossrued/AG  
Studienleiter Dr. Heinz-Werner Neudorfer, Lescherstr. 23, 7400 Tübingen-Kilchberg  
P. Manfred Otto, Im Hopfengarten 2, 6300 Gießen-Rödgen  
Prof. Dr. Lutz E. v. Padberg, Bonhoefferstr. 13, 4416 Everswinkel  
Doz. Dr. Helmuth Pehlke, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen  
stud. theol. Thomas Peters, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen  
Studienassistent Johannes Rau, Heinenstr. 4, 7400 Tübingen  
Doz. Dr. Rainer Riesner, Lehlestr. 3, 7409 Dußlingen  
Studienassistent Dirk Scheuermann, Johannesweg 4, 7400 Tübingen  
Dr. Thomas Schirmmacher, Breite Str. 16, 5300 Bonn 1  
Doz. Dr. Eckhardt Schnabel, Talstr. 40, 5275 Bergneustadt  
Doz. Dr. Richard Schultz, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen  
stud. theol. Holger Speier, Ludwig-Krapf-Str. 5, 7400 Tübingen  
Dr. Jürgen Spieß, Universitätsstr. 30, 3550 Marburg  
Doz. Dr. Helge Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen  
Pfr. Claus-Dieter Stoll, Pulsstr. 4, 7024 Filderstadt 1  
Carsten Peter Thiede M.A., Schmachtenbergweg 4, 5600 Wuppertal 1  
Prof. Dr. C.A. Tukker, Wildforstlaan 15, NL-8162 ER Epe  
Prof. Dr. Robert C. Walton, Universitätsstr. 13-17, 4400 Münster  
Rolf-Dieter Wiedenmann, Hasselstr. 30, 6334 Aßlar



