

N12<519090945 021

N12<501481395 021



ubTÜBINGEN



19.20

Jahrbuch für Evangelikale Theologie

5. Jahrgang

1991

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 - 5

© 1991 R. Brockhaus Verlag Wuppertal und Zürich
Umschlaggestaltung: Carsten Buschke, Solingen
Gesamtherstellung: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG
ISBN 3-417-26735-8

Zur Einführung (Heinz-Werner Neudorfer).....	5
--	---

Aufsätze

Die Einheitlichkeit der Sintfluterzählung (Michael Wacker)	7
--	---

Zur Bedeutung von Hendrik J. Koorevaar, <i>De Opbouw van het Boek Jozua</i> (Herbert H. Klement)	37
---	----

Mehr Licht über Galatien? (Heinz-Werner Neudorfer)	47
--	----

Glaube als unbedingtes Vertrauen im Neuen Testament (Eckhard J. Schnabel)	63
--	----

Berichte – Dokumentationen

„Wie kommen wir zu christlichen ethischen Entscheidungen?“ (Klaas Runia)	87
---	----

Die eheähnliche Gemeinschaft – theologisch beurteilt (Kurt Christensen)	89
--	----

Mediävistik und evangelikale Kirchengeschichtsschreibung (Lutz von Padberg)	100
--	-----

Zum Schutz des ungeborenen Kindes	122
---	-----

Buchinformation

Altes Testament	127
-----------------------	-----

Neues Testament	150
-----------------------	-----

Systematische Theologie	184
-------------------------------	-----

Historische Theologie	203
-----------------------------	-----

Praktische Theologie	267
----------------------------	-----

Belletristik	290
--------------------	-----

Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern im Jahr 1990	298
--	-----

<i>Autoren und Rezensenten</i>	300
--------------------------------------	-----

Zur Einführung

Macht man den Versuch, in den Beiträgen dieses Aufsatzbandes wenigstens streckenweise einen sich durchziehenden „roten Faden“ zu erheben, dann stößt man bei aller Unterschiedlichkeit der Beiträge immer wieder auf die Auseinandersetzung zwischen „evangelikaler“ Theologie (zu der auch diese Arbeiten einen Beitrag leisten wollen) und „traditioneller“ Theologie:

Michael Wacker legt einen „Beitrag zur neueren Diskussion über die Urkundenhypothese“ im Pentateuch vor. Am klassischen Beispiel der Literarkritik, der Sintflutzerzählung, zeigt er die Probleme solchen Vorgehens und legt – im Gespräch mit der einschlägigen Literatur – Lösungsvorschläge vor. Dabei wird deutlich, wie stark gerade im Bereich des Alten Testaments evangelikale Theologie noch Auseinandersetzung mit vorliegenden Konzeptionen betreiben muß und wie dringend nötig es ist, daß eigenständige, solide Konzeptionen vorgelegt werden. Evangelikale Theologie kann und darf sich auf lange Sicht nicht nur im Gegenüber zur herkömmlichen Theologie definieren.

Dem Gespräch über ein sehr verfestigtes, ja fast schon selbst als gesichertes Ergebnis und damit als Grundlage weiterer Forschung angesehenes Problem neutestamentlicher Theologie ist auch mein eigener Beitrag gewidmet. Längst gilt es als ausgemacht, daß die Angaben des Paulus im Galaterbrief und die Berichte des Lukas in der Apostelgeschichte nicht zusammenstimmen. Mein Aufsatz soll dieses Einvernehmen noch einmal – zum Teil aufgrund neuer Argumente – in Frage stellen und so innerhalb der Forschung das Gespräch wieder in Bewegung bringen.

Klaus Wetzel befaßt sich in seinem Aufsatz über „Kirchengeschichte als geistesgeschichtliche Auseinandersetzung“ mutatis mutandis ebenfalls mit dem oben angedeuteten Thema wie Eckhard J. Schnabel, dessen Untersuchung über „Glaube als unbedingtes Vertrauen“ ein noch weiteres Spektrum von Gesprächspartnern im Auge hat.

Der Bogen spannt sich auch in den Dokumentations- und Berichtsteil hinein. *Lutz von Padberg*, Johann-Tobias-Beck-Preisträger von 1990, legt seinen Vortrag über „Mediävistik und evangelikale Kirchengeschichtsschreibung“ vor, den er anlässlich der Preisverleihung im August 1990 auf St. Chrischona bei Basel gehalten hat. Er plädiert darin für eine Erweiterung der teilweise sehr engen Forschungsinteressen evangelikaler Kirchenhistoriker sowohl was die Forschungsgebiete, als auch was die Forschungsmethoden angeht.

Dokumentiert wird die letztjährige Konferenz der „Gemeinschaft europäischer evangelikaler Theologen“ (GEET/FEET) durch einen

Bericht ihres Vorsitzenden *Klaas Runia*. Die alle zwei Jahre stattfindende Konferenz hatte sich mit der Frage befaßt: „Wie kommen wir zu christlichen ethischen Entscheidungen?“ Auch ein bemerkenswerter Einzelbeitrag der Konferenz, das Referat von *Kurt Christensen* über „Die eheähnliche Gemeinschaft – theologisch beurteilt“, wird veröffentlicht.

Wie schon in den früher vorgelegten Bänden geben wieder etliche Buchrezensionen einen Überblick über die vor allem 1990 erschienenen theologischen Publikationen im evangelikalischen Bereich.

Tübingen, im März 1991

Heinz-Werner Neudorfer

Die Einheitlichkeit der Sintfluterzählung: Ein Beitrag zur neueren Diskussion über die Urkundenhypothese

„Die Annahme von ‚Quellen‘ im Sinne der Urkundenhypothese vermag heute keinen Beitrag mehr zum Verständnis des Werdens des Pentateuch zu leisten.“¹ Mit diesem scharfen Fazit am Ende seiner Untersuchung brachte R. Rendtorff 1976 Bewegung in anscheinend starre Vorstellungen vom Werden des Pentateuch.² In seinem Begründungsgang³ blieb indessen ein vielleicht entscheidender Bereich – die Urgeschichte – völlig ausgeklammert. Da bis heute bei den Kritikern der Urkundenhypothese eine Untersuchung zu diesem Bereich fehlt, ist es nicht verwunderlich, daß A.H.J. Gunneweg in seiner Besprechung der neueren Ansätze⁴ zur Pentateuchforschung ausdrücklich auf diese Schwäche verweist und davon spricht, „daß literarisch klare Abschnitte unklaren Stellen geopfert und eindeutige und abgeklärte Erkenntnisse – etwa die Analyse der Sintfluterzählung – ohne Not auch in Frage gestellt werden“.⁵ Bei aller von ihm zugestandenem Fraglichkeit der Urkundenhypothese außerhalb der Genesis⁶ erscheint ihm doch die stärkste Bastion unerschüttert.⁷

Auch für ein evangelikales Verständnis vom Werden des Pentateuch stellt sich damit vehement die Frage: Läßt sich gerade hier im Bereich der Urgeschichte eine Alternative plausibel machen? Im folgenden soll

-
- 1 R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin 1976, 148.
 - 2 L. Schmidt, *Pentateuch*, 85; in: H.J. Boecker, *Altes Testament*, Neukirchen 1983.
 - 3 1. Grundsätzliche methodische Reflexion und Forderung konsequenter überlieferungsgeschichtlicher Arbeitsweise (1-19).
2. Exempl. Durchführung im wichtigen Bereich der Vätergeschichte (29-79).
3. Überprüfung der Urkundenhypothese selbst (80-146).
 - 4 A.H.J. Gunneweg, Anmerkungen und Anfragen zur neueren Pentateuchforschung, (1) *ThR* 48/1983, 227-253; (2) *ThR* 50/1985, 107-131.
 - 5 Gunneweg, a.a.O. (1), 231.
 - 6 Gunneweg, a.a.O. (2), 130. Vgl. hierzu schon M. Noth, *Das vierte Buch Mose. Numeri*, Göttingen 1966, 8; oder neuerdings sogar W.H. Schmidt, *Plädoyer für die Quellenscheidung*, *BZ* NR 32/1988, 11: „... so fällt die literarische Analyse der Sinaiperikope und dann auch des Numeribuches schwer.“
 - 7 Gunneweg, a.a.O. (2), 130: „Man wird sich fernerhin der Einsicht nicht verschließen können, daß auf weiten Strecken innerhalb Ex-Num, aber auch schon bei der Josephsgeschichte, 'Quellen' nur schwer erkennbar sind, ... Hier sollte man sich dem Theoriezwang entziehen und nicht unbedingt J- und P-Fäden auch da noch rekonstruieren wollen, wo der Faden allzu fadenscheinig wird. Aber diese Einsicht sollte nun nicht ihrerseits zu einem neuen Zwang werden! Die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte und der priesterschriftliche Anteil an der Sintfluterzählung sind doch wohl mehr als bloße Bearbeitungsschichten.“

daraufhin das „klassische Beispiel“ der Quellenscheidung⁸, die Sintfluterzählung, untersucht werden.

1. Quellenscheidung in der Sintfluterzählung

Vergleicht man hierzu einschlägige Werke⁹, wird schnell deutlich, daß in der Analyse der Sintfluterzählung weitgehend Einigkeit herrscht. Unter Hinzuziehung einer Synopse¹⁰, in der das auf den ersten Blick äußerst stimmige Ergebnis anschaulich gemacht wird, nimmt es deutlich nicht Wunder, daß nahezu mit Pathos vom „Meisterstück der modernen Kritik“¹¹ die Rede ist.

Folgendes Bild ergibt sich:

J:	P:
6,5-8	6,9-22
7,1-5	7,6.11
7,10.12.16b	7,13-16a
7,17b	7,18-21
7,22	7,24
8,2b	8,1.2a.3b-5
8,6-12	8,13a.14-19
8,20-22	9,1-17
(9,18a.19)	9,28.29)

Schwierigkeiten in der Zuweisung treten am ehesten bei drei Versteilen auf:

7,17a: „Und die Sintflut war 40 Tage auf Erden ...“¹²

8,3a: „Da verliefen sich die Wasser von der Erde ...“¹³

8,13b: „Da tat Noah das Dach von der Arche und sah, daß der Erdboden trocken war.“¹⁴

⁸ R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, Stuttgart 1981².

⁹ J. Wellhausen, Die Composition des Hexateuchs, Berlin 1899³

H. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, Freiburg und Leipzig, 1893 (mit Tabellen!)

H. Gunkel, Genesis, Göttingen 1969⁸

R. Smend, Die Entstehung des Alten Testaments, 1981²

Cl. Westermann, Genesis, BK I.1, Neukirchen 1983³.

¹⁰ O. Eißfeldt, Hexateuch-Synopse, Leipzig 1922.

¹¹ Gunkel, a.a.O., 137.

¹² In der Regel Zuweisung zu J, zu P: Budde, Cornill (unter Auslassung der 40 Tage).

¹³ Zuweisung zu P hier: Wellhausen, Kuenen.

¹⁴ Zuweisung zu P hier ebenfalls: Wellhausen, Kuenen.

Die Arbeit eines Redaktors wird mit Auslassungen innerhalb der jahrwistischen Erzählung¹⁵, Umstellungen innerhalb derselben¹⁶ und über eigene Einfügungen¹⁷ erfaßt.

Als Begründung dieser Analyse gelten vor allem vier Argumentationslinien: Widersprüche (1.1), Dubletten (1.2), „Gottesnamen“ (1.3), Sprache und Stil (1.4).

1.1 Widersprüche

Smend spricht von Widersprüchen „leichterer und schwererer“ Art¹⁸, ohne dies im einzelnen näher zu kennzeichnen: die Zahl der mitzunehmenden Tiere, die Ursachen der Flut (40 Tage Regen, Flut durch Wasser von oben und unten), doppelte Chronologie, Wissen Noahs um die Möglichkeit, die Arche zu verlassen (durch eigene Weisheit bzw. Gottes Befehl). Westermann hingegen läßt bei seinen „Unterschieden“ zwischen J und P den letzten Widerspruch beiseite und führt eben jene drei auf¹⁹, von denen auch Emerton in einer neueren Stellungnahme schreibt: „The other three arguments are not so easily overcome.“²⁰ An anderer Stelle beschränkt Emerton diese weiter auf „the two most important of the alleged discrepancies“ und meint damit „the differences in chronology and in the number of creatures taken into the ark.“²¹

Deutlich hängt in der Tat an der Frage der Chronologie auch die nach den oberen und unteren Wassern. Wäre der Regen nicht von 40-tägiger Dauer, ließen sich die verschiedenen Ursachen der Flut problemlos miteinander in Einklang bringen.

1.2 Dubletten

Westermann listet acht Züge auf, die doppelt erzählt werden²²:

- (1) Verderben der Menschen 6,5/6,11f
- (2) Entschluß zur Vernichtung 6,7/6,13

¹⁵ Auftrag zum Bau der Arche samt Ausführung; Auftrag, Nahrung mitzunehmen; Einführung der Sintflut; Verlassen der Arche. Nach Kuenen, Wellhausen zusätzlich: Abnehmen der Wasser und Trockenwerden der Erde.

¹⁶ z.B. 7,16b; 8,6a.

¹⁷ in: 6,7; 7,3; 7,7-9; 7,17a.23a; 8,20.

¹⁸ Smend, 41.

¹⁹ Westermann, 534f.

²⁰ Emerton, An Examination of some attempts to defend the unity of the flood narrative in Genesis, in: VT XXXVII/1987, 401-420 (Part I); ebd. 413 in: VT XXXVIII/1988, 1-21 (Part II).

²¹ Emerton, a.a.O. (I), 401.

²² Westermann, 535.

- (3) Auftrag zum Besteigen der Arche 7,1-3/6,18-21
- (4) Besteigen 7,7/7,13
- (5) Flut kommt 7,10/7,11
- (6) Geschöpfe kommen um 7,22f/7,20f
- (7) Ende der Flut 8,2b.3a/8,3b.5
- (8) keine Flut mehr 8,21b.22/9,17

Smend bietet drei weitere Züge²³:

- (9) Zunehmen der Flut, Schwimmen der Arche 7,17b/7,18
- (10) Sinken der Wasser 8,3a/9,3b.5
- (11) Verlassen der Arche 8,6-12.13b/8,15f

Aus Emertons Aufsatz wird indessen deutlich, daß hierbei von vornherein differenziert werden sollte: „It may certainly be agreed that not all the repetitions demand the explanation that two different sources were used, or, indeed, say precisely the same thing as their counterparts. Nor can it be said of most repetitions that they make no sense at all.“²⁴ Was Wiederholungen zu eigentlichen Dubletten werden läßt, durch die auf verschiedene Quellen zurückgeschlossen werden kann und – nach Emertons Ansicht – zurückgeschlossen werden *muß*, ist zum einen ihre große Zahl, zum anderen die Verbindung mit weiteren Kriterien und schließlich das Fehlen eines Gedankenfortschritts. Emerton verweist als Ergebnis dabei vor allem auf zwei Bereiche: 6,5/6,11f und 7,7-9/7,13-16.²⁵

1.3 „Gottesnamen“

Eindeutig über ‚Jahwe‘ bzw. ‚Elohim‘ zuordenbare Abschnitte bilden den Ansatzpunkt bei der Durchführung der Quellenscheidung in der Sintfluterzählung²⁶:

J:	P:
6,5-8	6,9-22
7,1-5	9,1-17
8,20-22	

Völlig einlinig ist dieses Kriterium allerdings nicht, da der Abschnitt 7,6-9 trotz ‚Elohim‘ (abgesehen von V 6) nicht P zugewiesen wird.

²³ Smend, 41.

²⁴ Emerton, a.a.O. (I), 412.

²⁵ Ebd., 412.

²⁶ Vgl. hierzu etwa Smend, 41; Gunkel, 137f.

1.4 Sprache und Stil

Von jenen feststehenden Abschnitten aus wird nun jeweils auf andere Verse geschlossen. Inhaltlich etwa nach der Zahl der mitgenommenen Tiere oder den Zahlen für die Dauer der Flut, sprachlich wird z.B. 7,23a über das Verb *מחה* entsprechend 6,7; 7,4 J zugeteilt; wenn bei einer Wiederholung der eine Teil P zuordenbar ist (7,18), „**muß** die Parallele 17b aus J stammen“²⁷. Weiter bietet der Sprachgebrauch außerhalb der Sintfluterzählung eine Argumentationshilfe: z.B. *זכר ונקבה* oder 9,1-7/1,29f.²⁸ In zweifelhaften Abschnitten, wie der Aussendung der Vögel, wird das Stilargument ausschlaggebend. „J bietet noch eine Reihe von poet.-naiven Einzelzügen, wie sie für volkstümliche Erzählung charakteristisch sind: das Zuschließen der Arche durch Jahwe (7,16b), das Aussenden der Vögel (8,7-12) ...“²⁹

2. Versuch einer einheitlichen Erklärung der Sintfluterzählung

Auch wenn ihre Zahl vergleichsweise gering blieb, so gab es doch seit dem Aufkommen der Urkundenhypothese Versuche, die Sintfluterzählung anders als über verschiedene Quellenstränge zu erklären. Die Intention war dabei keineswegs einheitlich konservativ-apologetischer Art, wie dies Emerton ausdrücklich vermerkt.³⁰ Ein jüdischer Forscher wie B. Jacob – auf den im folgenden immer wieder verwiesen werden wird – läßt sich über solche Schemata kaum erfassen. Bis heute scheint sein Versuch des Erweises einer einheitlichen Sintfluterzählung am besten und detailliertesten begründet. Indessen geht es ihm weder um mosaische Verfasserschaft des Pentateuch noch um so etwas wie eine „Faktizität“ der biblischen Sintfluterzählung.³¹

Ansatzpunkte, die Einheitlichkeit zu erweisen, waren einerseits durch die Argumentation der Verfechter der Urkundenhypothese vorgegeben: Erklärung der Widersprüche (2.1) und Dubletten (2.2), Analyse von Sprache und Stil (2.3), sowie Aufdeckung von Widersprüchen innerhalb der Quellenscheidung selbst (2.4). Andererseits gewann man zusätzlich Argumente durch die Analyse von Aufbau und Struktur innerhalb der Erzählung – u.a. auch über bestimmte Zahlenkombi-

²⁷ Smend, 41. „Wenn Noahs Eingang in die Arche in 7,13-16a aus P stammt, *muß* in der Parallele 7,7-9 die Version des J stecken.“ Ebd., 42. (Hervorhebungen jeweils zur Verdeutlichung).

²⁸ Gunkel, 138.

²⁹ Smend, 42.

³⁰ Emerton, a.a.O. (I), 402.

³¹ B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, 1933; 236; B. Jacob, *Der Pentateuch*, Leipzig 1905; 342-346.

nationen (2.2) – und durch den religionsgeschichtlichen Vergleich (2.5).³²

2.1 Erklärung der Widersprüche

2.1.1 Chronologie

Nach der Urkundenhypothese „stehen zwei verschiedene Typen von Zahlenangaben nebeneinander: einmal die ungefähren Zahlen 7 und 40 ..., daneben eine pedantische Chronologie, in der die Sintflut nicht nur genau datiert wird, sondern auch länger dauert, nämlich 150 Tage statt 40 ...“³³

Emerton ist zunächst zuzustimmen, wenn er sagt: „The two mentions (VII 24, VIII 3) of a hundred and fifty days appear to refer to the same period.“³⁴ Ebenso ist es naheliegend, „that the consecutive imperfect wayyalsêrû in VIII 3 is used in the ... ingressive sense“³⁵. Es ist wohl keine mögliche Lösung, das in Gen 8,2 konstatierte Ende des Regens mit dem Ende der angekündigten 40 Tage Regen gleich- (Gen 7,4.12) und den Beginn des Abnehmens 110 Tage später anzusetzen.³⁶

Wenn Emerton jedoch die entscheidende Frage stellt: „How can the hundred and fifty days be related to the forty days of rain in VII 4,12?“³⁷ – so übersieht er die Lösungsmöglichkeit in dem von ihm besprochenen Aufsatz Wenhams. Er nimmt nicht wahr, daß Wenham die 40 Tage und Nächte Regen nach 7,4.12 als eine *erste* Phase erklärt, die bis zum Schwimmen der Arche und Untergang der Menschheit währte³⁸, genau entsprechend der Ankündigung in 7,4!

Konstatiert wird dieser Untergang nach 40 Tagen in 7,17-23. Nirgends ist gesagt, daß der Regen mit jenen ersten 40 Tagen endete. Die Ankündigung an Noah in 7,4 hat also nicht die Funktion, die Gesamtdauer der Sintflut zu beziffern.

32 In den folgenden Darlegungen sind v.a. die m.E. wichtigsten vier Ansätze aufgenommen und verarbeitet:

B. Jacob, vgl. Anm. 31!

W. Möller, Die Einheit und Echtheit der 5 Bücher Mosis, Bad Salzufen 1931; 231-250.

U. Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis II, Jerusalem 1964.

G.J. Wenham, The Coherence of the Flood Narrative, in: VT XXVIII/1978; 336-348.

33 Smend, 41.

34 Emerton, a.a.O. (I), 403.

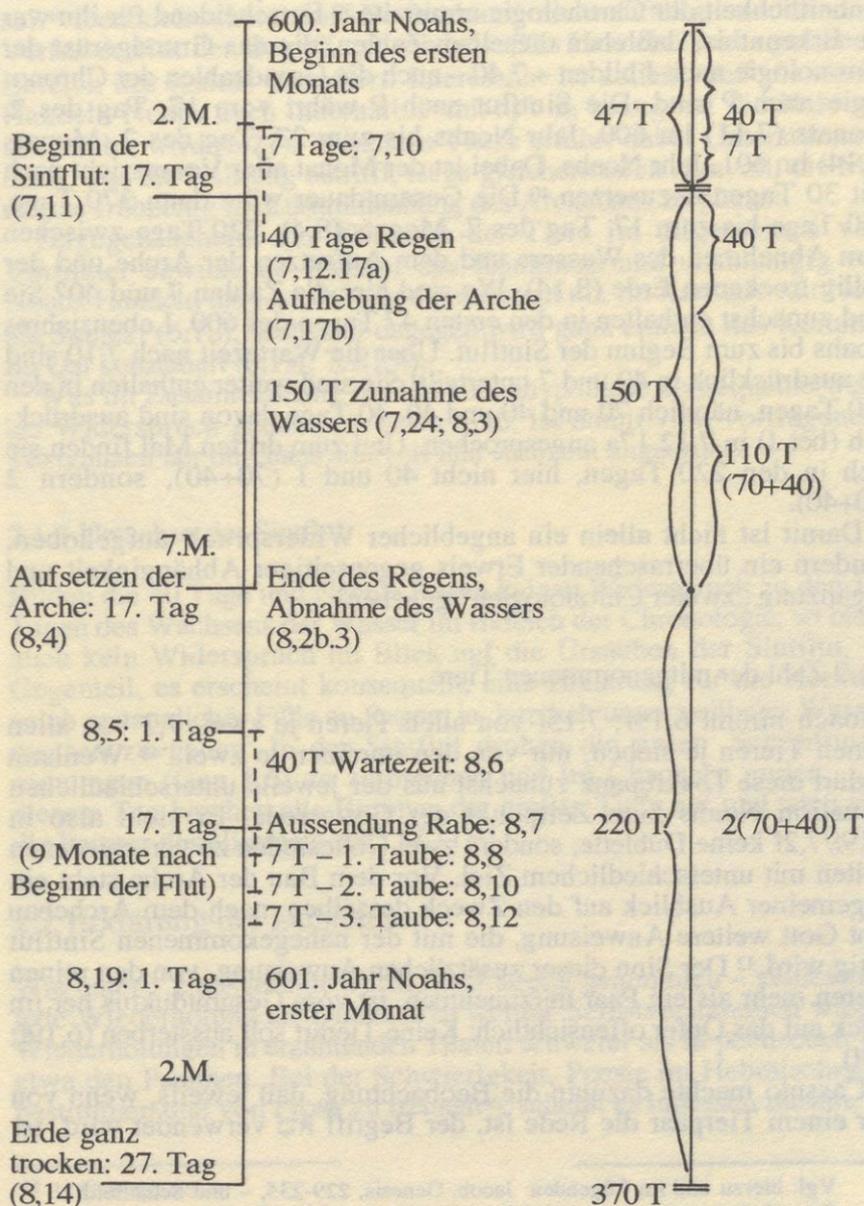
35 ebd.

36 Gegen Cassuto, 43f.102; vgl. Emerton, 415f.

37 Emerton, 403.

38 Wenham, 345: „the first 40 days and nights of rain ...“

Zeitrechnung für die Sintflut



B. Jacob war es, der schon viel früher über die Erklärung eines angeblichen Widerspruchs hinausging und einen positiven Erweis der Einheitlichkeit der Chronologie ermittelte.³⁹ Entscheidend für ihn war die Erkenntnis, daß eben dieselben Zahlen, die das Grundgerüst der Chronologie nach J bilden – 7,40 – auch die Grundzahlen der Chronologie nach P sind. Die Sintflut nach P währt vom 17. Tag des 2. Monats (7,11) im 600. Jahr Noahs bis zum 27. Tag des 2. Monats (8,14) im 601. Jahr Noahs. Dabei ist der Monat aller Voraussicht nach mit 30 Tagen anzusetzen.⁴⁰ Die Gesamtdauer wäre dann 370 Tage, 150 Tage bis zum 17. Tag des 7. Monats (8,4), 220 Tage zwischen dem Abnehmen des Wassers und dem Aufsetzen der Arche und der völlig trockenen Erde (8,14). Wo sind hier die Zahlen 7 und 40? Sie sind zunächst enthalten in den ersten 47 Tagen des 600. Lebensjahres Noahs bis zum Beginn der Sintflut. Über die Wartezeit nach 7,10 sind sie ausdrücklich in 40 und 7 unterteilt! Sie sind weiter enthalten in den 150 Tagen, nämlich 70 und 40 und 40. 40 Tage davon sind ausdrücklich (bei J) in 7,12.17a angesprochen. Und zum dritten Mal finden sie sich in den 220 Tagen, hier nicht 40 und 1 (70+40), sondern 2 (70+40).

Damit ist nicht allein ein angeblicher Widerspruch aufgehoben, sondern ein überraschender Erweis gegenseitiger Abhängigkeit und Ergänzung „zweier Chronologien“ gegeben!

2.1.2 Zahl der mitgenommenen Tiere

„Noach nimmt 6,19f; 7,15f von allen Tieren je zwei, 7,2 von allen reinen Tieren je sieben, nur von den unreinen je zwei.“⁴¹ Wenham erklärt diese Diskrepanz zunächst aus der jeweils unterschiedlichen Situation Noahs zum Zeitpunkt der Gottesrede. Er sieht also in 6,19f/7,2f keine Dublette, sondern zwei Gottesreden zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichem Ziel. Vor dem Bau der Arche steht ein allgemeiner Ausblick auf den Zweck desselben, nach dem Archebau gibt Gott weitere Anweisung, die mit der nahegekommenen Sintflut nötig wird.⁴² Der Sinn dieser zusätzlichen Anweisung, von den reinen Tieren mehr als ein Paar mitzunehmen, ist vom Gesamtduktus her im Blick auf das Opfer offensichtlich: Keine Tierart soll aussterben (6,19f; 7,3!).

Cassuto machte dazuhin die Beobachtung, daß jeweils, wenn von nur einem Tierpaar die Rede ist, der Begriff **בַּיָּחַד** verwendet wird, ist

³⁹ Vgl. hierzu und im folgenden: Jacob, Genesis, 229-235, – und Schaubild 1!

⁴⁰ Darauf deuten schon die 150 Tage hin. Vgl. die ausführliche Diskussion bei Jacob, Genesis, 229-231.

⁴¹ Smend, 41.

⁴² Wenham, 342f.

indessen von sieben Paaren die Rede, steht לקח:⁴³ Mit einem gewissen Recht hält Emerton dem entgegen, daß in 7,2f über לקח beides erfaßt sei.⁴⁴ Dennoch scheint jene Beobachtung nicht zufällig, sondern dem Verfasser über den Begriff לקח ein bewußtes Handeln Noahs gerade im Bereich des Kultus intendiert. Interessant ist zudem, daß planendes Handeln Noahs auch innerhalb P mit לקח in bezug auf die Nahrung ausgeführt wird (6,21). Wenhams These erfährt dabei Unterstützung, denn, was die Nahrung betrifft, ist es gleichermaßen sinnvoll, die Mitnahme frühzeitig im Zusammenhang des Archebaus zu planen.

Dagegen scheint das Kommen der Tiere im allgemeinen vom Verfasser bewußt als Wunder des Kommens und unabhängig von Noahs Handeln dargestellt. Nur einmal steht באו im Kausativ mit Noah als Subjekt (6,18), sechsmal dagegen wird ganz einfach das Kommen im Qal konstatiert (6,19f; 7,9.15f).

Was im Zusammenhang der Urkundenhypothese konsequenterweise als Widerspruch gedeutet werden muß, ist damit vom vorliegenden Textganzen her durchaus sinnvoll und stringent angeordnet.

2.1.3 Ursachen der Sintflut

Bilden die 40 Tage und Nächte Regen keinen Widerspruch zu den 150 Tagen des Wachsens der Wasser im Bereich der Chronologie, so bleibt auch kein Widerspruch im Blick auf die Ursachen der Sintflut. Im Gegenteil, es erscheint konsequent, eine Erklärung für die Herkunft solch erstaunlicher Fülle an Regen, ja, letztlich unvorstellbarer Wassermassen zu geben: In der Sintflut drohen die guten Schöpfungsordnungen (Gen 1,6) zu zerbrechen und im Chaos zu enden. „An diesem Tag brachen alle Brunnen der großen Tiefe auf und taten sich die Fenster des Himmels auf.“ (7,11)⁴⁵

2.2 Erklärung der Dubletten

Wie unter 1.2 ausgeführt wurde, ist – streng genommen – keineswegs jede Wiederholung als Dublette zu werten. Selbstverständlich wiegen Wiederholungen in erzählenden Texten schwerer als in poetischen wie etwa den Psalmen. Bei der Schwierigkeit, Poesie im Hebräischen zu bestimmen und von Prosa zu trennen⁴⁶, scheint es indessen ratsam, für

43 Cassuto, 39.

44 Emerton, a.a.O. (I), 414.

45 Nicht zuletzt deutet sich übrigens über den Regenbogen in 9,12ff ein Zusammenhang zwischen Sintflut und Regen auch bei P an.

46 Koch, Was ist Formgeschichte? 1974³; § 8 (119f).

die Sintfluterzählung poetische Strukturen nicht von vornherein auszuschließen.

Im folgenden soll deshalb dreifach nachgefragt werden: Was läßt sich für Stringenz, Komposition und Struktur der Sintfluterzählung ermitteln?

2.2.1 Stringenz

Wie schon Steck in seiner methodischen Grundlegung betont, ist es keineswegs unproblematisch, wenn der heutige Exeget mit seinem „Ideal eines in unserem Sinne logisch völlig stringent verlaufenden Gedankenganges“ operiert.⁴⁷ Dies sei auch hier vorausgestellt. Dennoch läßt sich die Frage nach der Stringenz nicht von der Hand weisen, wenn es um das Verstehen biblischer Texte – vielleicht gerade in ihrer Andersartigkeit – geht.

Beim Durchgang der unter 1.2 aufgelisteten Dubletten fällt auf, daß (5)-(7), (9) und (10) im Text direkt aufeinander folgen. Hier legen sich bewußte (poetische) Strukturen am ehesten nahe, jedenfalls stören jene Wiederholungen die Stringenz des Gedankengangs im eigentlichen Sinne keineswegs.⁴⁸

Schwerwiegender scheinen Wiederholungen in verschiedenen Erzählabschnitten: (1)-(4), (8). Als keine wirkliche Dublette kann von vornherein (11), „Verlassen der Arche“, ausgeschlossen werden. In 8,6-12.13b ist ja vom Verlassen der Arche nicht die Rede, so daß Westermann schreiben kann: „Bei J fehlt ... das Verlassen der Arche.“⁴⁹

Betrachtet man nun die Wiederholungen in den verschiedenen Erzählabschnitten, so fällt zunächst auf, daß in den Abschnitten zu Beginn und am Ende der Sintfluterzählung eine parallele Struktur gegeben ist: ein „Ratschluß Gottes“ (6,5-8; 8,21b.22) mündet jeweils in eine Gottesrede an Noah (6,13-21; 9,1-17). Diese Beobachtung scheint für sich schon gewichtig genug, um das Reden von einer eigentlichen Dublette auszuschließen und den Gedankengang des Verfassers zu erschließen.⁵⁰

Der Auftrag zum Besteigen der Arche (3), wird von Wenham in dem Sinne als zweifelhafte Dublette erklärt, daß Situation – vor bzw. nach dem Archebau – und Form – Ankündigung bzw. Befehl – unterschieden seien.⁵¹ Auch Emerton kommt hier in seiner Besprechung zu keiner klaren Entscheidung und endet mit einer Suggestivfrage: „is it

47 O.H. Steck, Exegese des Alten Testaments, 1989¹²; 54.

48 Vgl. hierzu unter „2.2.3 Strukturanalyse“.

49 Westermann, 535.

50 Vgl. zu (2) und (8) jedoch weiter unter „2.2.2 Aufbau“.

51 Wenham, 342. Vgl. oben unter 2.1.2!

not natural to understand the whole of the section VI, 14-21, including 18-20, as God's instructions telling Noah what to do?"⁵² Ganz abgesehen von der Frage, was ‚natural‘ in diesem Zusammenhang bedeuten soll, ist indessen eindeutig, daß der unmittelbare Kontext für 6,18-20 keinen Befehl nahelegt. Inhaltlich spricht die Aufrichtung des Bundes durch Gott (V 18) eher für eine Verheißungsrede⁵³. Formal ist der Abschnitt 6,17-20 durch ein prägnantes וַאֲנִי eingeleitet, als Gottes Handeln charakterisiert und dem Befehl in 6,21 (וַאֲזַדְרֶה) entgegengesetzt! Was bleibt – und von wo aus im Grunde auf weitere Dubletten geschlossen werden *kann* –, sind (1), Verderben der Menschen 6,5/6,11f und (4). Besteigen der Arche 7,7/7,13. Dies sind eben jene beiden Bereiche, auf die Emerton seine Argumentation gründet.⁵⁴ Es ergeben sich jedoch selbst hier Schwierigkeiten.

(4): Der Abschnitt 7,7-9 wird dem Redaktor zugewiesen, denn er besteht bis auf die Unterscheidung rein-unrein völlig aus Wendungen, die sprachlich P zugeschrieben werden müßten. Jedoch: „Wenn Noachs Eingang in die Arche in 7,13-16a aus P stammt, **muß** in der Parallele 7,7-9 die Version des J stecken.“⁵⁵ Fehlte 7,13-16a, teilte man 7,7-9 ohne Zweifel P zu und erklärte die Unterscheidung rein-unrein als redaktionelle Eintragung.

Daß sich die Argumentation hier im Zirkelschluß bewegt, ist offensichtlich. Jedenfalls kann von dieser Dublette kein berechtigter Schluß auf eine Quellenanalyse in der Sintfluterzählung erfolgen. Wenn hier von einer Dublette die Rede sein kann, ist diese als eine Dublette innerhalb P anzusehen.⁵⁶ Verstärkend kommt hinzu, daß auch 7,6 offensichtlich P-Material bietet und 7,6-9 einen in sich geschlossenen Abschnitt bildet.

Was bedeuten diese Beobachtungen für die Stringenz? Ein Gedankenfortschritt von 7,7-9 zu 7,13-16 ist tatsächlich nicht ersichtlich. Es stellt sich indessen die Frage, ob diese Redundanz in der Erzählung nicht vom Erzähler gewollt sein könnte. Auf den Befehl zum Hineingehen erfolgt eine kürzere, zusammenfassende Notiz des Gehorsams Noahs; auf die ausführliche Darstellung des Losbrechens der Flut und auf die genaue Datierung hin wird bewußt eine zweite – ausdrücklich über ביום הזה (V 11) – בעצם היום הזה (V 13) angeschlossene – aus

⁵² Emerton, a.a.O. (II), 13.

⁵³ Vgl. hierzu Gen 9,11 (Perfekt und Imperfekt); Gen 17,2ff, besonders V 4, wo der Verheißungsinhalt ebenfalls über das Perfekt consecutivum ausgedrückt wird.

⁵⁴ Siehe unter 1.2!

⁵⁵ Smend, 42. (Hervorhebung M.W.)

⁵⁶ Was sollte übrigens den Redaktor bewogen haben, nahezu ausschließlich P-Material zusammenzustellen um die J-Parallele wiederzugeben?

fürhlichere Darstellung hinzugefügt, in der übrigens auf dem Staunen über das Kommen der Tiere besonderer Ton liegt.⁵⁷

(1) 6,5/6,11f, das Verderben der Menschen, als Dublette zu bezeichnen, scheint am ehesten schlüssig. Auffällig bliebe dabei, daß auch innerhalb P die Feststellung des Verderbens der Menschheit wiederholt wird, und zwar in der Gottesrede 6,13. Ja, 6,11f selbst ist in sich voller Redundanz über eine vierfache Aussage ohne jeweils ersichtlichen Gedankenfortschritt.

Entscheidend für die letztlich Beurteilung dürfte die Bewertung der Toledot-Struktur sein. Wiederum innerhalb P findet sich eine Doppelung über 5,32/6,10. Strukturieren die Toledotformeln tatsächlich den gesamten Erzählstoff, wie dies etwa Blum für die Vätergeschichte konstatiert, so wäre es naheliegend, Wiederholungen in verschiedenen Toledot darüber zu verstehen.⁵⁸ Die eigentliche Sintfluterzählung hätte ihren Beginn dann mit Gen 6,9b! Aber diese Überlegungen verweisen schon auf die Gesamtkomposition.

Um zusammenzufassen: Was als Ergebnis einer Überprüfung der Dubletten bleibt, ist kaum geeignet, das Vertrauen in die Urkundenhypothese zu stärken.

2.2.2 Komposition der Sintfluterzählung

Bei Zugrundelegung der Urkundenhypothese ist es naheliegend, das Hauptaugenmerk auf die Intention der einzelnen Quellen zu legen – auch, was die Interpretation betrifft. In manchen Kommentaren ist dies bis zur getrennten Darlegung von J und P in der Urgeschichte zugespitzt.⁵⁹ Bis in die Gegenwart fehlt der Versuch, den vorliegenden Text schließlich doch in seiner Gesamtheit zu verstehen!⁶⁰ An diesem Punkt setzte so etwa schon Möller an und interpretierte die Toledot Noahs als ein sich in zehn Abschnitte gliederndes Ganzes, wobei diese mit ihrer Aufteilung in zweimal fünf und fünfmal zwei Abschnitte wiederum dem Gesamtaufbau der Genesis entsprechen mit zweimal fünf und fünfmal zwei Toledot.⁶¹ Cassuto hingegen teilt Gen 6,9b-9,17 in zwölf Abschnitte, die sich jeweils chiasmisch um 8,1 anordnen.⁶² Wenham wiederum findet in 6,10a-9,19 die Form einer ‚palistrophe‘, in

⁵⁷ Vier ganze Zeilen und dreimal die Wurzel אָרָב benötigt der Verfasser, um zu sagen, was er sagen will!

⁵⁸ E.Blum, Die Komposition der Vätergeschichte, 1984; 433. Erst recht gälte dies, sollte Wiseman mit seiner Toledot-Hypothese einen Schlüssel zur Genesis gefunden haben. Vgl. P.J. Wiseman, Die Entstehung der Genesis, 1971³ (144-148)!

⁵⁹ O. Procksch, Die Genesis, 1924^{2,3}; Gunkel, a.a.O.

⁶⁰ Ein Ansatz findet sich bei Westermann, 532f.

⁶¹ Möller, 247f. Vgl. „2.3.1 Gottesnamen“!

⁶² Cassuto, 30-33.

der sich 30 Aspekte chiasmisch um 8,1 anreihen.⁶³ Die beiden letzteren Ansätze bespricht Emerton mit eindeutig negativem Urteil.⁶⁴ Jene Diskussion kann hier nicht ausführlich wiedergegeben werden. Als Ergebnis scheint indessen deutlich, daß beim Erstellen einer Gesamtkomposition drei Seiten beachtet werden müssen: eine einsichtige Abgrenzung der „eigentlichen“ Sintflutzerzählung, Erfassung aller wichtigen Abschnitte derselben in jeweils sinnvoller Abgrenzung und Konsequenz der Durchführung bei Postulierung einer chiasmischen Struktur.

a) Abgrenzung

Procksch, Gunkel, Westermann⁶⁵ erblicken den Beginn der Erzählung in 6,5. Nachdenklich stimmt jedoch die Toledotformel in 6,9. Auch die spätere Parascheneinteilung orientierte sich wohl an diesem Kriterium. Überraschenderweise setzen nicht nur Delitzsch⁶⁶, Möller und Cassuto den Beginn mit 6,9, sondern auch ein Exeget wie König.⁶⁷ Auch für v.Rad hat 6,5-8 als „Prolog“ eine gewisse Eigenständigkeit.⁶⁸ Willkürlich scheint dagegen der Einsatz bei Wenham mit 6,10!

Den Abschluß der Erzählung bildet kaum erst 9,29 als Abschluß der Noah-Toledot⁶⁹, denn der genealogische Schluß korrespondiert – ganz abgesehen von dem Zwischenstück 9,20-27 – weniger mit der Sintflutzerzählung als mit der Genealogie Gen 5.⁷⁰ Wiederum willkürlich mutet der Abschluß 9,19 bei Wenham an, da 9,18.19 zur Sintflutzerzählung nichts beitragen, sondern v.a. in 18b.19 neue Fragestellungen ansprechen. Die schwierigste Frage bildet der Abschnitt 9,1-17. Cassuto und Gunkel⁷¹ rechnen ihn zur eigentlichen Sintflutzerzählung hinzu. Westermann nimmt insofern eine Zwischenstellung ein, als er 6,5-8,22 mit „Die Sintflut“ überschreibt und gesondert von 9,1-17 („Segen und Bund“) exegesiert, aber doch beides in den Abschnitten „Ziel“ (636ff) und „Form“ (528ff) zusammenfaßt. König, Procksch, Jacob, wohl auch v.Rad⁷² legen hingegen den Abschluß mit 8,22 fest. Dafür spricht einerseits die starke Rückbindung von 9,1-17

63 Wenham, 337-340.

64 Emerton, a.a.O. (I), 405-408 bzw. a.a.O. (II), 6-11. Seine Anfragen sind zum guten Teil berechtigt.

65 Westermann, 518ff; Procksch, 63ff; Gunkel, 59ff.

66 F. Delitzsch, Die Genesis, 1853²; 233ff.

67 E. König, Die Genesis, 1925^{2,3}; 347ff.

68 G.v.Rad, Das erste Buch Mose. Genesis, 1967⁸; 94ff.

69 Möller, 247f.

70 Zur Frage der Quellenscheidung im Bereich der Genealogien: Jacob, Pentateuch, 59-132!

71 Gunkel, 137ff.

72 König, 381ff; Procksch, 478ff; Jacob, Genesis, 235; v.Rad, 107f.

an 5,1f und gar 1,26-30, andererseits werden neue Themen angesprochen, die weit über die Sintflut hinausweisen.

Aufgrund der offensichtlichen Schwierigkeiten bei der Abgrenzung legt es sich nahe, die Entscheidung aufzuschieben und bei der Aufbauanalyse sowohl einen weiteren als auch einen engeren Zusammenhang ins Auge zu fassen.

b) Aufbauanalyse

Durch die Toledotformel und das vierfache Konstatieren des Gehorsams Noahs ergibt sich⁷³ für den Bereich 6,5-7,24 als deutliche Einteilung: 6,5-8; 6,9-22; 7,1-5; 7,6-9; 7,10-16a(17b); auch 7,17-24 erscheint – gerahmt über 17a.24 – als klare Einheit. (Aufteilbar wäre noch 6,9-22 in 6,9-12 und 6,13-22 als der eigentlichen Gottesrede, der die Abschlußbemerkung über Noahs Gehorsam entspricht. 7,16b fällt etwas heraus, gehört eigentlich zum vorhergehenden Abschnitt, ist jedoch durch 7,16a abgetrennt und hervorgehoben.)

Wesentlich schwieriger stellt sich die Einteilung in 8,1-22 dar. 8,1a kann als Wendepunkt bezeichnet oder zu 8,1b-5 gezogen werden. Sind 8,13f zu 8,6-12 oder eher zu 8,15-19 zu ziehen? Da schon in 8,7 das Thema ‚Trockenwerden der Erde‘ angesprochen ist und mit dem Stichwort *יבש* in 8,14 aufgenommen und vollendet wird, ist wohl 8,6-14 in diesem Sinne von der Gottesrede 8,15-19 zu trennen. Deutliche Einheiten bilden dann wieder 8,20-22 und die vierfach eingeleitete Gottesrede 9,1-17, die in sich in Segen (9,1-7) und Bund (9,8-17; 9,8-11 Bund – 9,12-17 Bundeszeichen) gegliedert ist.

c) Chiasmische Struktur?

Sucht man nun im Bereich dieser Abschnitteinteilung nach besonderen Strukturen, so treten auf den ersten Blick Entsprechungen zwischen 6,5-7,24 und 8,1-9,17 hervor. Westermann spricht davon, daß die Sintfluterzählung die Struktur eines Kreises habe, die vom Entschluß zur Vernichtung der Menschheit bis zum Entschluß zu deren Bewahrung reiche.⁷⁴ Könnte darin noch schriftstellerische Gestaltung deutlich liegen, so ist bei Archeeinzug bzw. -auszug oder auch Zubzw. Abnehmen der Gewässer chiasmische Anordnung gewissermaßen natürlich vorgegeben.⁷⁵ So wäre also die Frage nach einer bewußt gestalteten chiasmischen Struktur zu stellen, die über solche Züge hinausreicht.

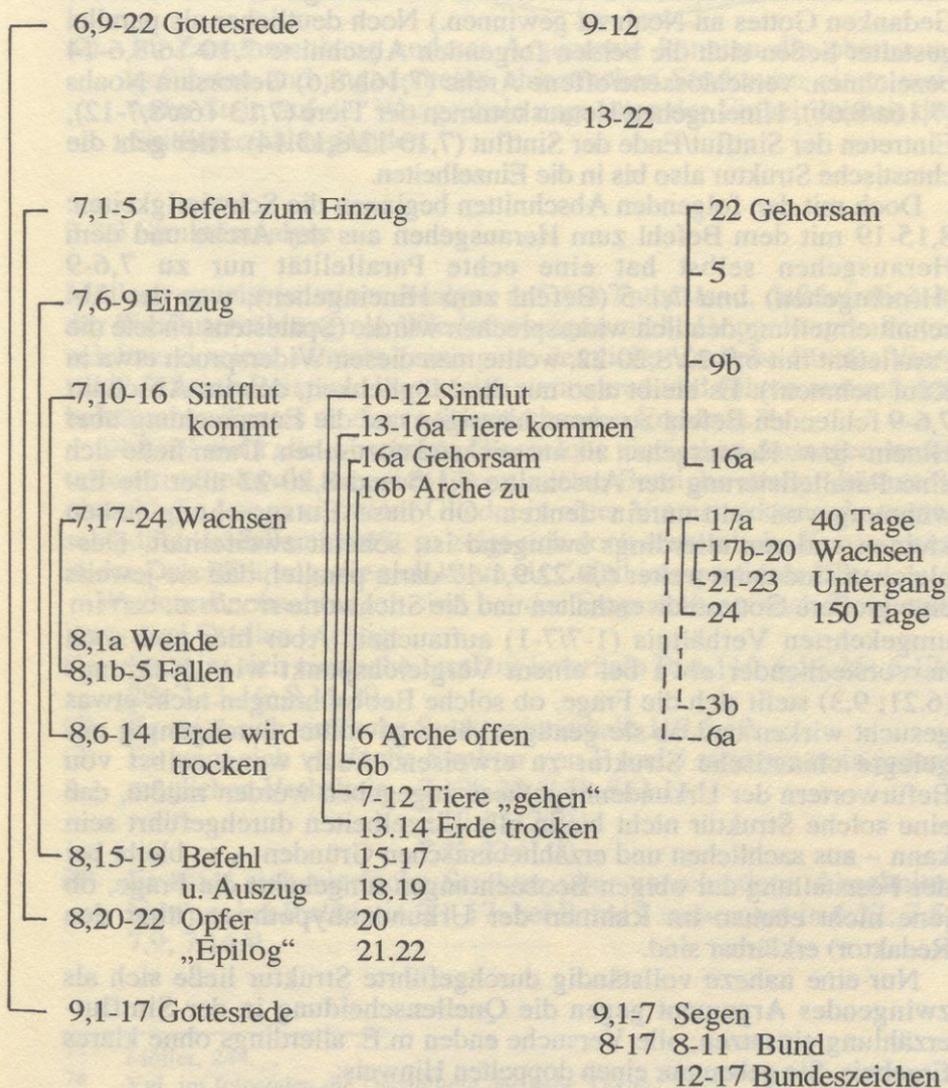
⁷³ Vgl. im folgenden Schaubild 2: Aufbauanalyse zu Gen 6,5-9,17.

⁷⁴ Westermann, 528.

⁷⁵ Emerton, a.a.O. (II), 7.

Aufbauanalyse zu Gen 6,5-9,17

6,5-8 „Prolog“



Nimmt man 8,1 als Wende- und damit auch Höhepunkt⁷⁶, so entsprechen sich die Abschnitte 7,17-24 und 8,1b-5 natürlicherweise. (Es ließe sich allerdings auch denken, 8,1a zu 1b-5 hinzunehmen und dadurch zusätzlich Parallelität zwischen Bewahrung Noahs in 7,23 und Gedanken Gottes an Noah zu gewinnen.) Noch deutlicher als parallel gestaltet ließen sich die beiden folgenden Abschnitte 7,10-16/8,6-14 bezeichnen: verschlossene/offene Arche (7,16b/8,6) Gehorsam Noahs (7,16a/8,6b), Hineingehen/Herauskommen der Tiere (7,13-16a/8,7-12), Eintreten der Sintflut/Ende der Sintflut (7,10-12/8,13.14). Hier geht die chiasmische Struktur also bis in die Einzelheiten.

Doch mit den folgenden Abschnitten beginnen die Schwierigkeiten: 8,15-19 mit dem Befehl zum Herausgehen aus der Arche und dem Herausgehen selbst hat eine echte Parallelität nur zu 7,6-9 (Hineingehen) und 7,1-5 (Befehl zum Hineingehen), was der Abschnitteinteilung deutlich widersprechen würde. (Spätestens endete die Parallelität mit 6,9-22/8,20-22, wollte man diesen Widerspruch etwa in Kauf nehmen!). Es bleibt also nur die Möglichkeit, den im Abschnitt 7,6-9 fehlenden Befehl zu vernachlässigen und die Entsprechung über Hinein- bzw. Herausgehen als ausreichend anzusehen. Dann ließe sich eine Parallelisierung der Abschnitte 7,1-5 und 8,20-22 über die Erwähnung von rein-unrein denken. Ob diese Entsprechung neben kleinen anderen allerdings zwingend ist, scheint zweifelhaft. Dergleichen sind dann weiter 6,9-22/9,1-17 darin parallel, daß sie jeweils eine größere Gottesrede enthalten und die Stichworte שוחת/בריה, חמס im umgekehrten Verhältnis (1-7/7-1) auftauchen. Aber hier und noch hervorstechender etwa bei einem Vergleichspunkt wie „Nahrung“ (6,21; 9,3) stellt sich die Frage, ob solche Beobachtungen nicht etwas gesucht wirken und ob sie genügen, eine gewollte, durchgängig angelegte chiasmische Struktur zu erweisen. Auch wenn selbst von Befürwortern der Urkundenhypothese zugegeben werden müßte, daß eine solche Struktur nicht bis in alle Einzelheiten durchgeführt sein kann – aus sachlichen und erzähltechnischen Gründen –, so bleibt bei der Feststellung der obigen Beobachtungen umgekehrt die Frage, ob jene nicht ebenso im Rahmen der Urkundenhypothese (über den Redaktor) erklärbar sind.

Nur eine nahezu vollständig durchgeführte Struktur ließe sich als zwingendes Argument gegen die Quellenscheidung in der Sintfluterzählung einsetzen; alle Versuche enden m.E. allerdings ohne klares Ergebnis. Sie geben nur einen doppelten Hinweis:

⁷⁶ Auch der Versuch, 7,17-24 mit Wachsen der Flut und Untergang der Menschheit als Höhepunkt anzusetzen, gerahmt von den Bemerkungen 7,16b; 8,1, führt zu keinem Ergebnis.

- (1) Der Abschnitt 6,5-8 ist in einer chiastischen Struktur am wenigsten einzugliedern. Es ließe sich höchstens eine Art „Chiasmus im Chiasmus“ für den Bereich Entschluß zur Vernichtung/Entschluß zur Bewahrung denken: 6,5-8; 6,9-22 - 8,20-22; 9,1-17.
- (2) Im Zusammenhang anderer Argumente könnten die oben ausgeführten und angedeuteten chiastischen Strukturen einen weiteren Stein auf der Waagschale zugunsten der Einheitlichkeit der Sintfluterzählung bilden.

2.2.3 Strukturanalyse

Möller verweist in seiner Analyse auf den Tatbestand, daß letztlich in der Sintfluterzählung als Wiederholungen nicht Doppelungen kennzeichnend seien, sondern „eine ganz deutliche Vorliebe für die Vierzahl“.⁷⁷ Seine Beispiele lassen sich vermehren und führen anhand des hebräischen Textes zu einem überraschenden Ergebnis.⁷⁸

Obwohl nicht alle Abschnitte über solche vierfachen Aussagen strukturiert sind, obwohl man sich über einzelne Bereiche streiten könnte⁷⁹, obwohl die Länge einzelner Glieder in einer Viererstruktur sehr unterschiedlich ausfallen kann⁸⁰, so zeigt sich doch erstaunliche Konsequenz in der Durchführung, die sich kaum als Zufall interpretieren läßt.

Weitere Beobachtungen sind bei der Fragestellung nach Dubletten bzw. zwei Quellen wichtig:

- (1) Es zeigt sich vierfache Struktur innerhalb P: 6,11f; 6,14-16; 6,17-20; 7,13-16; 8,16-19.
- (2) Es zeigt sich vierfache Struktur innerhalb J: 8,6-12.
- (3) Es zeigt sich vierfache Struktur von P und J zusammen in jedem möglichen Verhältnis: 7,17b-20; 8,1b-5 (3:1)
7,10-12 (2:2)
7,21-23 (1:3)
- (4) Es zeigt sich vierfache Struktur über verschiedene Abschnitte hinweg: bei P allein in 9,1-17; bei P und J zusammen in 6,22; 7,5; 7,9; 7,16.⁸¹

⁷⁷ Möller, 244.

⁷⁸ Vgl. im folgenden die Darstellung des hebr. Textes!

⁷⁹ In 6,14-16 ist 14a als eine Art Überschrift für das folgende vierfache Imperfekt interpretiert; in 7,10-12 ließe sich V 10 auch als Zusammenfassung von V 11f verstehen.

⁸⁰ Besonders auffällig ist dies in 7,13-16.

⁸¹ Hier ist die Parallelität der Aussagen bei J und P äußerst auffällig; ebenso die Linie, nach der bei jeder folgenden Aussage etwas gekürzt wird!

- וַיִּרְבוּ הַמַּיִם וַיִּשְׂאוּ אֶת-הַתְּבֵינָה וַתֵּרֶם מֵעַל הָאָרֶץ:
 18 וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם וַיִּרְבוּ מְאֹד עַל-הָאָרֶץ וַתִּלְךְ הַתְּבֵינָה עַל-פְּנֵי הַמַּיִם:
 19 וְהַמַּיִם גָּבְרוּ מְאֹד מְאֹד עַל-הָאָרֶץ וַיִּכְסּוּ כָּל-הַהָרִים הַגְּבוּהִים אֲשֶׁר-תַּחַת כָּל-הַשָּׁמַיִם:
 20 חֲמֵשׁ עֶשְׂרֵה אִמָּה מִלְּמַעְלָה גָּבְרוּ הַמַּיִם וַיִּכְסּוּ הַהָרִים:
 21 וַיִּגְזַע כָּל-בְּשָׂר וְהַמָּשׁ עַל-הָאָרֶץ בְּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבַחַיָּה וּבְכָל-הַשָּׂרִץ הַשָּׂרִץ עַל-הָאָרֶץ וְכָל-הָאָדָם:
 22 כֹּל אֲשֶׁר נִשְׁמַת-רוּחַ חַיִּים בְּאִפָּיו מִלֵּל אֲשֶׁר בְּחַרְבָּהּ מָתוּ:
 23 וְנִחַם אֶת-כָּל-חַיָּוִית וְאֶשֶׁר וְעַל-פְּנֵי הָאֲדָמָה מֵאֲדָם עַד-בְּהֵמָה עַד-רֶמֶשׂ וְעַד-עוֹף הַשָּׁמַיִם וַיִּסְחָו מִן-הָאָרֶץ:
 24 וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם עַל-הָאָרֶץ חֲמִשִּׁים וּמֵאוֹת יוֹם:
 8:1 וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-נֶחֱוֹ וְאֵת כָּל-חַיָּוִית וְאֵת-כָּל-הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אֵתוּ בַתְּבֵינָה וַיַּעֲבֹר אֱלֹהִים רוּחַ עַל-הָאָרֶץ וַיִּשְׂכַּח הַמַּיִם: 2 וַיִּסְכְּרוּ מַעֲיָנֹת תְּהוֹמֹת וְאֲרֻבַּת הַשָּׁמַיִם וַיִּכְלֵא הַנֶּשֶׁם מִן-הַשָּׁמַיִם:
 3 וַיָּשׁוּבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ הַלְלוּךָ יְיָ וַיִּסְחָו הַמַּיִם מִקְצֵה חֲמִשִּׁים וּמֵאוֹת יוֹם: 4 וַתִּגַּח הַתְּבֵינָה בַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בִשְׁבַע-עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ עַל הַרִי אֲרָרָט:
 5 וְהַמַּיִם הָיוּ הַלְלוּךָ וְחִסְרוּ עַד הַחֹדֶשׁ הַעֲשִׂירִי בְּעִשְׂרֵי בָּאֵתָד לַחֹדֶשׁ נִרְאָה רֵאשִׁי הַהָרִים:
 6 וַיְהִי מִקֵּץ אֲרֻבְעִים יוֹם וַתִּפְתַּח נֹחַ אֶת-חַלּוֹן הַתְּבֵינָה אֲשֶׁר עָשָׂה:
 7 וַיִּשְׁלַח אֶת-הָעֶרֶב וַיֵּצֵא וַיָּשׁוּב עַד-יָבֹשֶׁת הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ:
 8 וַיִּשְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה מֵאֵתוֹ לְרֵאוֹת הַקְּלוֹי הַמַּיִם מֵעַל פְּנֵי הָאֲדָמָה: 9 וְלֹא-מָצְאוּהָ הַיּוֹנָה מָנוּחַ לְכַף-רִגְלָהּ וַתָּשָׁב אֵלָיו אֶל-הַתְּבֵינָה כִּי-מַיִם עַל-פְּנֵי כָּל-הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח יְהוָה וַיִּקְחָהּ וַיָּבֵא אֵתָהּ אֵלָיו אֶל-הַתְּבֵינָה:
 10 וַיַּחַל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרָיִם וַיִּסַּף שְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה מִן-הַתְּבֵינָה: 11 וַתָּבֵא אֵלָיו הַיּוֹנָה לַעַת עֶרֶב וַהֲגִה עֲלֶיהָ-נִיִּת טָרֶף בִּפְהֵיהָ וַיַּדַּע נֹחַ כִּי-קָלוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ:
 12 וַיַּחַל עוֹד שִׁבְעַת יָמִים אַחֲרָיִם וַיִּשְׁלַח אֶת-הַיּוֹנָה וְלֹא-יָסְפָה שׁוּב אֵלָיו עוֹד:
 13 וַיְהִי בְּאַחַת וָעֶשְׂרִים מֵאוֹת שָׁנָה בְּרֵאשִׁוֹן בְּאֵתָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיִּסַּר נֹחַ אֶת-מִכְסֵה הַתְּבֵינָה וַיֵּרָא וַהֲגִה חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה:
 14 וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁנַיִ בִּשְׁבַעַת וָעֶשְׂרִים יוֹם לַחֹדֶשׁ יָבֹשָׁה הָאָרֶץ:
 15 וַיְדַבֵּר אֱלֹהִים אֶל-נֹחַ לֵאמֹר:
 16 צֵא מִן-הַתְּבֵינָה אַתָּה וְאִשְׁתְּךָ וְכָל-חַיֵּי הַבְּהֵימָה אִתְּךָ:
 17 כָּל-חַיָּוִית אֲשֶׁר-אִתְּךָ מִכָּל-בְּשָׂר בְּעוֹף וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הַרֶמֶשׂ הַרֶמֶשׂ עַל-הָאָרֶץ הוֹצֵא וְהוֹצֵא אִתְּךָ (וְהוֹצֵא) אִתְּךָ וְשָׂרֵצוּ בְּאָרֶץ וּפְרוּ וַיִּרְבוּ עַל-הָאָרֶץ:
 18 וַיֵּצְאוּ-נֹחַ וּבְנָיו וְאִשְׁתּוֹ וְנִשְׁבָּתוּ אִתּוֹ:
 19 כָּל-חַיָּוִית כָּל-הַרֶמֶשׂ וְכָל-הָעוֹף כֹּל רוּמֵשׁ עַל-הָאָרֶץ לְמַשְׁתַּחֲוִיָּה: צֵא מִן-הַתְּבֵינָה:
 20 וַיִּבֶן נֹחַ מִזְבֵּחַ לַיהוָה וַיִּקַּח מִכָּל ו הַבְּהֵמָה הַטְּהוֹרָה וּמִכָּל הָעוֹף הַטְּהוֹר וַיַּעַל עֹלֹת בַּמִּזְבֵּחַ:
 21 וַיְרַח יְהוָה אֶת-רִיחַ הַנִּיחֹחַ וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵינוּ:
 לֹא-אֶסַף לְקַלֵּל עוֹד אֶת-הָאֲדָמָה בְּעִבּוֹר הָאָדָם כִּי-צָר לִבִּי הָאָדָם רַע מֵעַגְוִי וְלֹא-אֶסַף עוֹד לְהַכּוֹת אֶת-כָּל-חַיִּי כִּי-אֲשֶׁר עָשִׂיתִי:
 22 עַד כִּלְיֵי הָאָרֶץ זָרַע וְקָצִיר וְקָר וְחֹם וְקִיץ וְחֹרֶף וַיּוֹם וְגִלְגָּלָה לֹא יִשְׁבַּחוּ:
 9:1 וַיְבָרַךְ אֱלֹהִים אֶת-נֹחַ וְאֶת-בְּנָיו וַיֹּאמֶר לָהֶם:
 אֶת-הָאָרֶץ: 2 וּמוֹרָאֵכֶם וְחַחֲכֶם יְהִיָּה עַל כָּל-חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל-עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכָל אֲשֶׁר תִּרְמֹשׁ הָאֲדָמָה וּבְכָל-דְּבִי הַיָּם בְּיָדְכֶם תִּתְּנוּ:
 3 כָּל-רֶמֶשׂ אֲשֶׁר הוּא-חַי לָכֶם יְהִיָּה לְאֹכְלָהּ כַּרְדֵּם עֹשֵׂב נִתְּתִי לָכֶם אֶת-כָּל: 4 אֶת-בְּשָׂר בְּנַפְשׁוֹ רָמוּ לֹא תֹאכְלוּ: 5 וְאֵךְ אֶת-דַּמְכֶם לְנַפְשֹׁתְכֶם אֲדִישׁ מִיָּד כָּל-חַיָּוִית אֲדִישׁוּ וּמִיָּד הָאָדָם מִיָּד אִישׁ פְּרוּ וַיִּרְבוּ וּמִלֵּא:

אָזוּ אֲרִישׁ אֶת־נֶפֶשׁ הָאָדָם:
 6 שֶׁפֶךְ דָּם הָאָדָם בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפֹךְ
 כִּי בְצַלֵּם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם:
 7 וְאַתֶּם פְּרוּ וּרְבוּ שִׂרְצוּ בָאָרֶץ וּרְבוּ־בָהּ:

8 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ וְאֶל־בְּנָיו אִתּוֹ לֵאמֹר:

9 וְאָנֹכִי הִנְנִי מֵקִים
 אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְאֶת־זַרְעֲכֶם אַחֲרֵיכֶם: 10 וְאִתְּךָ כָּל־נֶפֶשׁ הַחַיָּה
 אֲשֶׁר אִתְּכֶם בְּעוֹף בְּהֵמָה וּבְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ אִתְּכֶם מִכָּל יִצְאֵי
 הַחֶבֶת לְכָל־חַיַּת הָאָרֶץ: 11 וְהִקַּמְתִּי אֶת־בְּרִיתִי אִתְּכֶם וְלֹא־יִכָּרֵת
 כָּל־בָּשָׂר עוֹד מִמִּי תִּמְבּוֹל וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד מִבּוֹל לַשָּׁחַת הָאָרֶץ:
 12 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים

וְאִתְּךָ אֶת־הַבְּרִית אֲשֶׁר־אָנֹכִי נֹחַן בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין
 כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה אֲשֶׁר אִתְּכֶם לְדֹרֹת עוֹלָם: 13 אֶת־קִשְׁתִּי נִתְחִי בַּעֲנָן
 וְחִתִּיתִי לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵין הָאָרֶץ: 14 וְהָיָה בַּעֲנַן עָנָן עַל־הָאָרֶץ
 וְרָאִיתָהּ הַקִּשְׁתׁ בַּעֲנָן: 15 וְזָכַרְתִּי אֶת־בְּרִיתִי אֲשֶׁר בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם וּבֵין
 כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בָּשָׂר וְלֹא־יִהְיֶה עוֹד הַמָּוֶם לְמִבּוֹל לַשָּׁחַת כָּל־
 בָּשָׂר: 16 וְהָיְתָה הַקִּשְׁתׁ בַּעֲנָן וְרִאִיתָהּ לְזִכַּר בְּרִית עוֹלָם בֵּין
 אֱלֹהִים וּבֵין כָּל־נֶפֶשׁ חַיָּה בְּכָל־בָּשָׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ:

17 וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל־נֹחַ

וְאִתְּךָ אֶת־הַבְּרִית אֲשֶׁר הִקַּמְתִּי בֵּינִי וּבֵין כָּל־בָּשָׂר אֲשֶׁר עַל־הָאָרֶץ:

- (5) Die Vierzahl als solche spielt des weiteren eine Rolle:
- 7 Tage in 7,4.10; 8,10.12 (J)
 - 40 Tage (und Nächte) in 7,4.12.17; 8,6 (J)
 - Vier Männer und vier Frauen werden gerettet, so daß auch diese Aufzählungen im Viererrhythmus verlaufen: 6,18b; 7,7a; 7,13; 8,16; 8,18.⁸²
 - 8,22.

Im Blick auf die Ausgangsfrage nach den Dubletten⁸³ ist nunmehr festzuhalten: Durch die beobachtete Viererstruktur erhält die Sintfluterzählung eine ungeweine Redundanz, der Schwere des Gegenstandes entsprechend. Es erscheint nicht zufällig, daß diese Redundanz in der zweiten Hälfte eher abnimmt, um die Spannung zu erhalten.⁸⁴ Es ist offensichtlich, daß damit jene Dubletten (5)-(7), (9) und (10) – wie oben vermutet⁸⁵ – ohne Schwierigkeiten aus dem erzähltechnischen (poetischen) Willen des Verfassers zu verstehen sind. Bei der Verteilung jener Viererstrukturen auf P und J ist zudem die Wahrscheinlichkeit

⁸² Selbst bei Aufzählungen der Tiere: 7,8.14; 8,19.

⁸³ Vgl. 2.2.

⁸⁴ Besonders auffällig in 8,15-19, wo Befehl und Durchführung in einer einzigen Viereraussage zusammengefaßt werden.

⁸⁵ Vgl. 2.2.1.

höher, sie als in der Erzählung ursprünglich gegebene Struktur zu erklären, als sie als Werk des Redaktors anzusehen.

Muß jener Wille zur Redundanz indessen akzeptiert werden, stellt sich weiter die Frage, ob nicht auch eine gewisse Redundanz im Gedankengang zweier Abschnitte gewollt sein könnte. Damit erhalten frühere Überlegungen zu Dublette (4)⁸⁶ zusätzliches Gewicht, weiter verstärkt durch die Beobachtung, daß gerade hier chiastische Struktur durchgeführt ist!⁸⁷

Großes Gewicht erhält im Zusammenhang der vorigen Beobachtungen eine Entdeckung Jacobs.⁸⁸ Er stellte fest, daß die Sintfluterzählung 6,9b-8,22 über folgende Worte zusammengehalten wird:

Noah (24 mal): 6,9.9.10.13.22; 7,1.5.6.7.9.9.11.13.13.13.15.23; 8,1
8,6.11.13.15.18.20

Arche (24 mal): 6,14.14.15.16.16.18.19; 7,1.7.9.13.15.17.18.23; 8,1
8,4.6.9.9.10.13.16.19

Wasser/Flut (zusammen 24 mal): Wasser 6,17; 7,6.10.17.18.18.19.20
7,24; 8,1.3.3.5.7.8.9.11.13; Flut 6,17; 7,6.7.10.17

על-הארץ (über der Erde; 24 mal): 6,12.17; 7.3.4.6.10.12.14.
17.17.18.19. 21.21.24; 8,1.3.7.9.11.13.17.17.19

Ist dies schon an sich interessant, so verstärkt sich die Bedeutung dadurch, daß jene Worte nicht willkürlich ausgewählt sind, sondern im Zusammenhang eine kürzeste Zusammenfassung der Sintfluterzählung bilden: Noah – Arche – Wasser der Sintflut – über der Erde!

Selbst bei größter Skepsis gegenüber „Zahlenspielen“ bleibt eine solche Beobachtung doch eine immense Überraschung. Sie zeigt, daß der Verfasser der vorliegenden Sintfluterzählung die „eigentliche“ Erzählung auf 6,9-8,22 eingrenzte und dabei auch die Toledot-Überschrift nicht hinzurechnete. Damit ist der Abschnitt 6,5-8 bei aller engen Zugehörigkeit⁸⁹ doch abgegrenzt und seine Funktion als Dublette von 6,11f noch stärker in Frage gestellt. Und ob Jacobs Beobachtung nicht zumindest stärker für eine von vornherein gegebene Einheitlichkeit der Erzählung hindeutet als auf einen genialen Redaktor, darf zumindest gefragt werden!

⁸⁶ Ebd.

⁸⁷ Vgl. 2.2.2.c! Die Betonung des Hineingehens der Tiere in 7,13-16 entspricht der für Tiere schon geöffneten Arche in 8,6-14 (zweimal \aleph in 8,7/viermal in 8,16-19).

⁸⁸ Jacob, Genesis, 235.

⁸⁹ Vor allem in bezug auf 8,21f. Vgl. indessen auch die charakteristischen Unterschiede im Wortgebrauch!

2.3 Sprache und Stil

2.3.1 „Gottesnamen“

Verständlicherweise kann diese Fragestellung hier nicht ausführlich besprochen werden. Zu Gen 6-9 ergeben sich jedoch zwei wichtige Aspekte.

a) Cassuto hat den Versuch unternommen, die Setzung von ‚Jahwe‘ bzw. ‚Elohim‘ in Gen 1-11 jeweils aus dem unmittelbaren Zusammenhang zu erklären.⁹⁰ Westermann schreibt lapidar dazu: „Die Gottesbezeichnung wechselt in Gen 1-11 nicht beliebig, auch nicht bedingt durch den jeweiligen unmittelbaren Zusammenhang (das hat Cassuto vergeblich nachzuweisen versucht); sie wechselt vielmehr mit dem Wechsel von Einheiten.“⁹¹ Der kritische Leser vermißt dabei eine Begründung für diese Vergeblichkeit. Im Gegenteil, man erhält den Eindruck, daß Westermann wenige Zeilen später genau das ermittelt, was er zuvor abgelehnt hat. Er stellt nämlich die sachliche Zusammengehörigkeit für drei Einheiten fest, in denen ‚Jahwe‘ gesetzt ist (4,1-16; 6,1-4; 11,1-9; Erzählungen von Schuld und Strafe). Und für drei Einheiten mit ‚Elohim‘ gilt die sachliche Zusammengehörigkeit durch das Thema Segen des Schöpfers (1,1-2,4a; 5,1-32; 9,1-17)!

Wenn Westermann weiter behauptet, „daß der Wechsel der Gottesnamen etwas mit der Konzeption von Textganzenheiten zu tun haben muß“, so ist ihm völlig zuzustimmen. Falsch und gedanklich keineswegs stringent ist indessen die unmittelbare Folgerung: „Der Wechsel ist bei denen motiviert, die die Texte als ganze erzählt oder tradiert oder geschrieben haben.“⁹² Hier wäre genauso oder vermehrt der Singular angebracht: Der Wechsel ist bei *dem* motiviert, *der* ...

Wenn die Sintfluterzählung eine Erzählung von Schuld und Strafe und gleichzeitig eine Erzählung von der Bewahrung des einen aus der großen Weltkatastrophe ist, wenn sie zudem so etwas wie ein Gegenstück zur Schöpfung bildet und von der Freiheit Gottes spricht, das von ihm Geschaffene auch wieder zu vernichten⁹³, was ist naheliegender, als daß die Gottesbezeichnungen hier wechseln. Cassutos These scheint stimmig!

Selbst im Einzelgebrauch wird die jeweilige Verwendung aus dem unmittelbaren Zusammenhang verständlich: 7,1.5; 8,20ff geht es jeweils um den kultischen Zusammenhang, die Jahweverehrung (Altar, rein-unrein); 7,16b wird das unmittelbare Handeln Gottes an Noah be-

⁹⁰ Cassuto, 35f. (Vgl. auch Cassuto, A Commentary on the Book of Genesis. I, Jerusalem 1961, 86-88.)

⁹¹ Westermann, 769.

⁹² Ebd.

⁹³ Westermann, 66-73.

sonders hervorgehoben.

Wenn Emerton fragt, warum dann nicht auch 8,1a Jahwe gesetzt sei⁹⁴, so ist dies einerseits richtig, andererseits ist nach Cassutos Thesen ‚Elohim‘ in der Sintfluterzählung – als einer Erzählung von Gottes Handeln an der Welt allgemein – der Normalgebrauch und muß nicht gerechtfertigt werden. Nur der Gebrauch von ‚Jahwe‘ muß seine besonderen Gründe haben.

b) Möller hat über seine Beobachtungen zur Toledot-Struktur in der Genesis einen weiteren, bedenkenswerten Aspekt eingebracht. Er vermutet, daß redaktionell für die Genesis, ja, bis zur Offenbarung des Gottesnamens in Ex 3ff, die Gottesbezeichnungen in einem bestimmten System angeordnet worden seien.⁹⁵

Bis zur Berufung Abrahams setzen dreimal Abschnitte jeweils mit Toledot-Beginn mit ‚Elohim‘ ein (1,1; 5,1; 6,9). Mit dieser Berufung setzen drei Abschnitte wiederum im Toledotzusammenhang mit ‚Jahwe‘ ein (11,27; 25,19; 37,2). Alle sechs Abschnitte enden jeweils mit der entgegengesetzten Gottesbezeichnung. Diese doppelte dreifache Linie wird im Fortgang jeweils quantitativ betont. Als Ziel steht am Ende Ex 3ff mit der Namensoffenbarung an Mose. Daß dieser Sachverhalt zufällig entstanden sein soll, ist äußerst zweifelhaft. Für die Sintfluterzählung hieße Möllers Beobachtung jedenfalls, daß die Gottesbezeichnungen in 6,5-8 und 6,9-22 beim Toledotneueinsatz in 6,9 über dieses Schema gesetzt wären. Damit entfielen für angebliche Dubletten und Quellenzuweisung ein weiteres Mosaikteil.⁹⁶

2.3.2 Sprachgebrauch

Im folgenden kann wiederum nicht der Sprachgebrauch allgemein, sondern ausschließlich die Frage nach typischen Gegenbegriffen bei J und P innerhalb der Sintfluterzählung diskutiert werden.

Nach Emerton sind vier wesentlich⁹⁷:

- (1) אֱלֹהִים וְיָהוָה וְזָכַר וְנִקְבָּה (P/J) 6,19; 7,3.9.16/7,2
- (2) מוֹת/מוֹת P/J) 6,17; 7,21/7,22
- (3) מוֹדוּ/שׁוּחַת (P/J) 6.(11f)13.17.17; 9,15/6,7; 7,4.23
- (4) כָּל-יָקוּם/כָּל-בָּשָׂר (P/J) 6,12.13.17.19; 7,15f.21; 8,17; 9,11.15ff/7,4.23

Zu (1): aus der Sintfluterzählung selbst ist dieser Unterschied kaum als kennzeichnend für J bzw. P zu entwickeln: Die J-Bezeichnung

94 Emerton, a.a.O. (1), 410.

95 Möller, 184-186. Vgl. Schaubild 3!

96 Zur Fragestellung allgemein vgl. Blum, 471ff.

97 Emerton, a.a.O. (1), 410f.

Zum Aufbau der Genesis über die Toledot (Möller)

1,1-2,3			35 E	35	35 E
2,4-4,26	Toledot Himmels und der Erde	2,4-3,24 4,1-16 4,17-24 4,25	20 JE, 4E 9 J - 1 E	} 35	70! ↓
5,1-6,8	T. Adams	5,1-32	1 J 5 E		
6,9-9,29	T. Noahs	6,1-4 6,5-8 6,9-22 7,1-9,17 9,18-27 9,28f	1 J, 2 E 4 J 5 E 6 J, 11 E 1 J, 2 E -		4 J 5 E ↓
10,1-11,9	T. der Söhne Noahs	10,1-31 11,1-9	2 J 5 J		7 J
11,10-11,26	T. Sems		-		<u>3</u>
<hr/>					
11,27-25,11	T. Terachs	11,27-32 12,1-17,1a 17,1b-24,56 25,11	- 29 J wechselnd 1 E		29 J ↓ 1 E
25,12-25,18	T. Ismaels		-		
25,19-35,29	T. Isaaks	25,19-26,24a 26,24-32,10 32,29-35,29	8 J wechselnd 14 E		8 J ↓ 14 E
36,1.9-37,1	T. Esaus		-		
37,2-50,26	T. Jakobs	37,2-39,5 39,9-23 40,8-48,21 49,18 50,17-26	8 J 1 E, 3 J 27 E 1 J 5 E		8 J ↓
		Ex 1,17-2,25	6 E		11 E
					<u>3</u>
		Ex 3ff Offenbarung des Jahwe- namens an Mose			+1
					<u>7</u>

Abkürzungen: Toledot (T), Elohim (E), Jahwe (J), Jaweh Elohim (JE).

taucht gerade zweimal in einem Vers (7,2) auf; die P-Bezeichnung immerhin viermal, zweimal davon allerdings im Bereich von J, was folglich dem Redaktor zugeschrieben werden muß. Zudem vermerkt Cassuto einen inhaltlichen Unterschied⁹⁸: **אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ** weist klarer auf das jeweilige Gegenüber von einem männlichen und einem weiblichen Tier hin, während **זָכָר וְנִקְבָּה** – „männlich und weiblich“ – im Zusammenhang von 7,2 auch bedeuten könnte: sieben Tiere. Die Wortwahl erfolgt also bewußt!

Beachtet man weiter, daß **אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ** Gen 7,2 im gesamten Pentateuch das einzige Vorkommen innerhalb J bildet, ist die Argumentation darüber mehr als brüchig!⁹⁹

Zu (2): Die Basis des Beweises ist offensichtlich mit drei Stellen wiederum mehr als schmal, v.a. da er sich an das allgemein gebräuchliche Wort **מִוֶּה** bindet. (Zu P etwa: Gen 5,1-32!)

Die Zuordnung von 7,22 zu J ist außerdem nicht selbstverständlich. Der Ausdruck **רוּחַ חַיִּים** ist in 6,17 (!) und 7,15 von P und kann in 7,22 höchstens über den Zusatz **נִשְׁמָה** (Gen 2,7) J zugewiesen werden. Weiter würde die Doppelung des Ausdrucks in 6,17 eine solche für P auch beim Konstatieren des Untergangs nahelegen. Als schlagender Beweis dafür und gegen die Aufteilung der Verben überhaupt: Gerade bei P werden **נָתַת** und **מִוֶּה** direkt nebeneinander gebraucht: Gen 25,8.17; 35,29; Num 17,27f; 20,3f.28f!

Zu (3) und (4): Da die Belege hierbei zahlreicher sind und die Verwendung innerhalb J und P jeweils konsequent ist, ist die Argumentation aussichtsreicher. Zudem treten beide Ausdrucksweisen je zweimal verbunden auf (J: 7,4.23; P: 6,17; 9,15). Prüft man genauer nach, ergeben sich allerdings selbst hier teils schwerwiegende Bedenken. **מִוֶּה** ist zwar kein typisches J-Wort, taucht aber immerhin zweimal außerhalb der Genesis in J auf (Ex 17,14; 32,32f), bei P nur in Num 5,23, viermal im Dtn. Das Problem beginnt erst richtig mit dem angeblich für P typischen Gegenbegriff **שָׁחָה**. Ein Vergleich mit der Konkordanz zeigt, daß außerhalb der Sintflutzerzählung **שָׁחָה** geradezu ein typisches J-Wort bildet (Gen 13,10; 18,28; 19,13.14; Ex 8,20; 12,23 u.ö.). Allein Gen 19,29 wird P zugeordnet, nur daß hier wiederum **שָׁחָה** als Begründung herhalten muß.¹⁰⁰ Fällt indessen die eine Seite von zwei Gegenbegriffen, ist auch die andere wertlos. Verstärkt wird die Anfrage noch durch folgende Feststellungen: In 7,21-23 wird nicht, wie zu erwarten, bei der Konstatierung des Unterganges das Verbum **שָׁחָה** verwendet. In 9,11 (P) taucht hingegen ein weiterer Parallelbegriff mit

⁹⁸ Cassuto, 73f.

⁹⁹ Vgl. hierzu ausführlich Möller, 134-140!

¹⁰⁰ Rendtorff, 125f.

auf. Und auch J steht nicht zurück, denn in 8,20 fehlt *מחה*, dafür werden gleich zwei Parallelbegriffe neu eingeführt: *נכה*, *קלל*. Es erscheint damit nicht schlüssig, bei *מחה* und *שחה* von zwei typischen Gegenbegriffen zu sprechen!

Nimmt man (4) hinzu, ergibt sich als Hauptproblem, daß der Sprachgebrauch bei P und J zwar für die Sintfluterzählung typisch scheint, daß sich jedoch in den beiden Quellen kein einziger Beleg außerhalb findet. *כל-יָקום* ist überhaupt nur noch in Dt 11,6 belegt. Zudem ergibt sich wiederum ein Parallelbegriff in J: *כל-חַי* (8,21). Und in 6,19 (P) heißt es: *מכל-חַי*.

Die Frage stellt sich grundsätzlich, ob von einer doppelten oder gar mehrfachen Ausdrucksweise auf verschiedene Quellen geschlossen werden *muß*. Die Behauptung darf gewagt werden, daß bei der vorgegebenen Zahl an (schlüssigen) Komplementärbegriffen diese Folgerung kaum nachzuvollziehen wäre.

3. Widersprüche innerhalb der Urkundenhypothese

Konnten einerseits die Argumente für eine Quellenscheidung in der Sintfluterzählung weithin widerlegt und vielfach Ansatzpunkte für eine einheitliche Erklärung gewonnen werden, so bleiben umgekehrt noch einige Fragen an die Urkundenhypothese selbst.

a) Immer wieder verweist Emerton auf das Recht, gewisse Satzteile einem Redaktor zuzuschreiben.¹⁰¹ In der Tat, im Rahmen der neueren Urkundenhypothese ist ein solcher Redaktor nicht nur eine Hilfskonstruktion, sondern eine fest verankerte Größe. Allerdings müßte sich seine Arbeit im Bereich der Sintfluterzählung einigermaßen stringent erklären lassen. Sonst wird der Verdacht geweckt, daß seine Funktion darin besteht, alles Unpassende aus dem Weg zu räumen. Eben dies hat Jacob scharf herausgestellt.¹⁰²

Neben einigen kleineren Einfügungen unter Verwendung von P¹⁰³ sticht als Arbeit des Redaktors der Abschnitt 7,7-9 hervor. In ihm spricht alles außer der Unterscheidung rein-unrein für P-Material: ‚Elohim‘, Wasser der Sintflut - das Stichwort fehlt überhaupt bisher in J -, die Aufzählung der Familie, *זכר ונקבה*, 6,19f. Konsequenz wäre dies von daher, daß man in der Regel den Redaktor als P stärker verpflichtet ansieht. Deshalb versucht er P möglichst vollständig zu erhalten. Inkonsequent wäre die Arbeitsweise allerdings im Vergleich

¹⁰¹ Vgl. etwa Emerton, a.a.O. (I), 402.

¹⁰² Jacob, Genesis, 955f.

¹⁰³ Gesah dies bewußt (Angleichung der Aufzählungen) oder unbewußt (*ברא* 6,7; *זכר ונקבה* 7,3.9)?

zur übrigen Erzählung, wo der Redaktor ja bis in den Wortgebrauch hinein doch möglichst viel von der Quelle J erhält, so daß beide Quellen heute noch unter- und geschieden werden können. Warum gibt der Redaktor in Kleinigkeiten J noch das Wort, beim Einzug in die Arche indessen erfindet er ohne Not – oder sollte der Einzug in J gefehlt haben? – eine Dublette zu P? Dazu wäre dies die einzige Dublette, die einen solchen Namen wirklich verdiente.

b) Ein schwerwiegendes Problem bieten innerhalb J die Unterscheidung „rein-unrein“ (7,2.8; 8,20) und der „liebliche Geruch“ (8,21). P kennt angeblich vor dem Sinai keinen Kult¹⁰⁴, deshalb wird beides J zugeschrieben, obwohl sprachlich die Zugehörigkeit zu P näher läge.¹⁰⁵ Völlig inkonsequent wird die Zuordnung indessen durch die Beobachtung, daß es sowohl für die Unterscheidung „rein-unrein“ als auch den „lieblichen Geruch“ keinen weiteren Beleg innerhalb J im gesamten Pentateuch gibt.

Demgegenüber bildet מִכְסָּה (8,8 J) – sonst kultischer Begriff bei P – einen wesentlich geringeren Anstoß.

c) Das Problem der Tierzahl bzw. -aufzählungen wird durch die Quellenscheidung nicht gelöst. Es werden zwei theoretische „Idealtypen“ hergestellt¹⁰⁶ und P/J zugewiesen. Ein Zwischentyp soll auf den Redaktor zurückgehen, dessen Arbeit dann allerdings noch mehr Widersprüchlichkeiten hervorgerufen hat. (Am deutlichsten in 8,20, wo plötzlich auch reine Vögel auftauchen.)

Zudem wird ein J-Typ als Aufzählung ermittelt, der keineswegs zum sonstigen J-Erzähler paßt. Es wäre hierbei etwa die Aufzählung in Gen 2,19f als Orientierung möglich.

4. Religionsgeschichtlicher Vergleich

Ein interessantes Argument wird schließlich von Wenham eingebracht.¹⁰⁷ Er vermerkt, daß in der biblischen Fluterzählung und in der Erzählung im Gilgamesch-Epos zumindest siebzehn Züge, meist in der gleichen Reihenfolge, gemeinsam seien. Mit J seien davon nur zwölf, mit P zehn gemeinsam. Es sei unwahrscheinlich, daß eine Kombination beider Quellen jener Erzählung näher liege als die

¹⁰⁴ Jacob, Genesis, 963: „Daß P sie (Kultus und Opfer) erst durch Mose einführen lasse, ist unbegründet. Mose regelt sie nur für Israel, sie aber der vormosaïschen Menschheit abzusprechen, mußte jeden Autor ein Blick auf die Heidenwelt abhalten.“

¹⁰⁵ Jacob, Genesis, 963: „... und einen Ausdruck, der stärker nach P räche als יָחַח רָחַח gibt es im ganzen Priesterkodex nicht.“

¹⁰⁶ Vgl. hierzu Schaubild S. 35f!

¹⁰⁷ Wenham, 345-347.

Quellen jeweils für sich. Jedenfalls spreche die Parallele für die Kohärenz der biblischen Erzählung innerhalb der damaligen Erzählform.

In seiner Besprechung¹⁰⁸ versucht Emerton aufzuzeigen, welche Gründe P veranlaßt haben könnten, gewisse Züge in seiner Erzählung zu vermeiden.¹⁰⁹ Leuchtet dies – zumindest im Rahmen der Urkundenhypothese – für Opfer und dessen Annahme¹¹⁰ noch ein, so sind Urteile wie „too anthropomorphic“¹¹¹ und „it is inappropriate that Noah should take it upon himself to investigate the situation“¹¹² doch mehr Geschmacksurteile als echte Begründungen, geschweige denn die Verlegenheitslösung: „may have been regarded by P as unnecessary“.¹¹³ Nicht unbedingt zwingend ist auch die Erklärung für die verbleibenden zwei Züge, sie seien indirekt für P in anderen Abschnitten enthalten. Offenbar haben diese Züge traditionell ihren eigenen Stellenwert.¹¹⁴

Selbst wenn alle Lücken zu erklären wären, bliebe am Ende dennoch eine Frage offen: Wie sollte der – P so nahestehende – Redaktor gerade die von P bewußt gesetzten Lücken wieder aufgefüllt haben?

Das „Meisterstück der modernen Kritik“¹¹⁵, „eindeutige und abgeklärte Erkenntnisse“¹¹⁶ – bei genauerer Überprüfung können solche Behauptungen nicht aufrecht erhalten werden. Im Gegenteil: Es gibt gute Gründe, von einer einheitlichen Sintflutzerzählung auszugehen. Auch wer so weit nicht gehen mag, es ist jedenfalls an der Zeit, auch im Bereich der Urgeschichte die Fesseln der Urkundenhypothese abzustreifen und nach neuen Ansätzen des Verstehens zu suchen.

Michael Wacker

¹⁰⁸ Emerton, a.a.O. (II), 14f.

¹⁰⁹ Nach Wenhams Liste folgende Züge: (1) Entschluß Gottes, die Menschheit zu vernichten, (5) Befehl zum Einzug in die Arche, (7) Verschließen der Arche durch Gott, (12) Öffnung des Fensters, (13) Aussendung der Vögel, (15) Opfer, (16) Annahme des Opfers durch Gott.

¹¹⁰ Vgl. indessen hierzu unter 4c!

¹¹¹ Zu (7).

¹¹² Zu (12.13).

¹¹³ Zu (7.12.13).

¹¹⁴ Zu (1), in 6,13; zu (5), in 6,18.

¹¹⁵ Gunkel, 137.

¹¹⁶ Gunneweg, a.a.O. (1), 231.

<p>P</p> <p>6</p> <p>12 וְרָא אֲלֵהֶם אֲדֹנָיִךָ וְהָיָה נִשְׁמָתוֹ כִּי־דַשְׁמַתוֹ כִּלְבָשָׁךְ אֲדֹנָיִךְ עַל־רֵגְלָיִךָ: 13 וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם לֵחֵן לָךְ כִּלְבָשָׁךְ כִּי־לֹא־אֵלֶיךָ יִתְּנֶה תִּסַּס מִפְּנֵיהֶם וְהָיָה מִשְׁחֹתָם אֲדֹנָיִךָ:</p> <p>19 וּמְכַלְתֵּי מְכַלְבָּשָׁר עֲלֵם סֹכֵל תִּבְּיֹא אֵל־תַּעֲבֹה וְתִקְבֹה: 20 מִתְעַרְף לְמִינֵהוּ וּמִן־תַּבְּהִמָּה לְמִינֵהוּ סֹכֵל רָמַשׁ וְאֵלֶיךָ לְמִינֵהוּ עֲלֵם סֹכֵל יִבְּיֹא אֵלֶיךָ לְהַחֲיוֹת:</p> <p>7</p> <p>14 תִּמְחַ וְכָל־חַיֵּי־לְמִינֵהוּ וְכָל־תַּבְּהִמָּה לְמִינֵהוּ וְכָל־עוֹרֵי־בְּהֵמָה הַרְמַשׁ עַל־רֵגְלָיִךָ לְמִינֵהוּ וְכָל־עוֹרֵי לְמִינֵהוּ כֹל־צִפְּרָר כִּלְבָּנָיִךָ: 15 וְהָבֵי־אֵלֶיךָ אֶל־תַּעֲבֹה שְׂלָמִים סֹכֵל־תִּבְּשָׁר אֲשֶׁר־יָדוּ רִיחַ חַיִּים: 16 וְהָבֵי־לְךָ וְתִקְבֹה סֹכֵל־בְּשָׁר כִּי־אֵלֶיךָ</p>	<p>R</p> <p>6</p> <p>7 וַיֹּאמֶר יְהוָה אֲמַלְכֵם אֲדֹנָיִם אֲשֶׁר־יְהוָה אֱלֹהֵי מִעַל כִּי יִבְּיֹא מֵאֲדָם עַד־תַּבְּהִמָּה עַד־רַמַּשׁ וְעַד־עוֹרֵי תַּעֲבֹה כִּי תִסַּס כִּי־ עֲשִׂיתָם:</p> <p>7</p> <p>3 וְעַתָּה תִּפְסְחִים שְׂבָעָה שְׂבָעָה וְכָר תִּקְבֹה לְחַיֵּי וְרַע עַל־כִּי־רֵגְלָיִךָ:</p> <p>8 מִן־תַּבְּהִמָּה תִּשְׁחָרְףֵהּ וּמִן־תַּבְּהִמָּה אֲשֶׁר־ אֵלֶיךָ שְׂחָרְףֵהּ וּמִן־עוֹרֵי וְכָל־אֲשֶׁר־רַמַּשׁ עַל־רֵגְלָיִךָ:</p> <p>23 מֵאֲדָם עַד־תַּבְּהִמָּה עַד־רַמַּשׁ וְעַד־עוֹרֵי תַּעֲבֹה וְנִסְחָתוֹ מִן־רֵגְלָיִךָ</p>	<p>J</p> <p>7</p> <p>2 סֹכֵל ו תַּבְּהִמָּה תִּשְׁחָרְףֵהּ תִּקְחֵה לָךְ שְׂבָעָה שְׂבָעָה אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ וּמִן־תַּבְּהִמָּה אֲשֶׁר לֹא שְׂחָרְףֵהּ תָּוֹא עֲלֵם אִישׁ וְאִשְׁתּוֹ:</p> <p>4 וּמְחִיתִי אֶת־כִּלְעוֹקִים 22 כֹּל־אֲשֶׁר נִשְׁמַדְדוּתוֹ חַיִּים כִּאֲפִי־סֹכֵל אֲשֶׁר בְּתוֹכָהּ מוֹתוֹ: 23 וְנִסַּח אֶת־כִּלְעוֹקִים ו אֲשֶׁר ו עַל־כִּי־תִּאָחֲזֵה</p>
---	---	---

Josua und das Deuteronomistische Geschichtswerk: Zur Bedeutung von Hendrik J. Koorevaar, *De Opbouw van het Boek Jozua*.¹

Die die Exegese leitende literarische Interpretation des Buches Josua ist in unserem Jahrhundert einem grundlegenden Wechsel unterworfen. Am Anfang stand die wissenschaftliche Exegese noch voll unter dem Bann der Zuordnung des Buches zum Hexateuch. Die in der Penta-teuchkritik übliche Sezierung der Texte nach Quellen bildete das Paradi-gma, unter dem auch die vorderen Propheten gelesen wurden.²

1. *Die These Noths vom Deuteronomistischen Geschichtswerk*

Die Vorherrschaft der formkritischen Interpretation vor der literar-kritischen setzte sich durch mit dem Erscheinen von Martin Noths „*Überlieferungsgeschichtliche Studien*“, Halle 1943. Für Noth waren die Bücher Dt bis 2Kg literarisch von dem verbleibenden Tetrateuch zu unterscheiden und auch konsequenterweise unter anderen Gesichtspunkten zu interpretieren. Statt die Texte wieder und wieder mit dem Instrumentarium der Quellenkritik zu zerteilen, sah er die Zusammengehörigkeit und Einheitlichkeit der Bücher stärker ausgeprägt. Seine These eines literarisch einheitlichen Gesamtwerkes von Dt 1 bis 2Kg 25, dem Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG), hatte nach ihrer Veröffentlichung viel Anklang gefunden³ und ist bis heute das verbreitetste Interpretationsraster.

Die Einheitlichkeit wird erstens erschlossen aus der Beobachtung eines spezialisierten Wortschatzes und stereotyper Phraseologie: „Die geringe Variationsfähigkeit im Ausdruck hat zu einer häufigen Wiederholung der gleichen einfachen Redewendungen und Satzkonstruktionen geführt, an denen der ‚dtr Stil‘ leicht zu erkennen ist“ (4), und: „... der Sprachbeweis bleibt auch die sicherste Grundlage für die Zuweisung der einzelnen Überlieferungselemente an Dtr“ (4). Ein zweites wichtiges Argument für die literarische Einheitlichkeit sieht Noth in bestimmten Charakteristika, die er im Gesamtaufbau wiederfinden will. Daß bei Weichenstellungen im Ablauf der Geschichts-

¹ H.J. Koorevaar, *De Opbouw van het Boek Jozua* [Diss Theol Universität Brüssel 1990]. Leuven: Centrum voor Bijbelse Vorming België V.Z.W., 1990, 304 Seiten.

² Zuletzt noch vertreten von Otto Eißfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen: Mohr, ³1964.

³ O. Eißfeldt nennt ihn den ‚Vater des Deuteronomistischen Geschichtswerkes‘. *Einleitung*, 323.

ereignisse jeweils eine mehr oder weniger große Rede der hauptbeteiligten Person erfolgt, gilt als sicheres Indiz für die Bearbeitung des Dtr (5). Solche Reden, die Geschichte im Augenblick des Übergangs zu einer neuen Phase reflektieren, sind neben Dt 1-3(4) Jos 1; Jos 23; 1Sa 12; 1Kö 8 u.a. Sie zeigen nach Noth deutlich die Hand einer einheitlichen Gesamtbearbeitung.

Als drittes Argument verweist Noth auf eine sich in allen Teilen findende einheitliche Geschichtstheologie. Ihre Merkmale sind die Betonung des Gehorsams Jahwe gegenüber und das Fehlen eines positiven kultischen Interesses. Da diese im Tetrateuch nicht so zu finden sind, ist es für ihn eine „Tatsache, daß wir in Genesis bis Numeri keine ‚deuteronomistische Redaktion‘ haben“ (11). Die im DtrG wiedergegebenen Stoffe seien „planvoll ausgewählt“ (74ff) und durchgängig mit einem chronologischen Interesse angeordnet. Das Interesse an Chronologie, wie er es besonders ausgeprägt in Kg findet, gilt ihm als weiteres Argument für die Einheitlichkeit und Geschlossenheit des DtrG.

Die Entstehung des DtrG ist nach Noth als von einem Verfasser der Exilszeit aus Palästina⁴ stammend zu denken, der kurz nach der Haftentlassung Jojachins, also nach 562 vC aus ihm wohl reichlich zugänglichen literarischen Überlieferungen die Gesamtkomposition vornahm. Dabei sind vor allem die chronologische Anordnung und die Verbindungsstücke als von diesem Verfasser stammend anzusehen. Dieser Autor habe damit ein neuartiges literarisches Werk geschaffen, das die erfahrene Katastrophe der Zerstörung des Landes und des Verlustes von Tempel und nationaler Eigenständigkeit theologisch mit dem Ungehorsam und Abfall Israels von JHWH zu erklären sucht.

In der weiteren Diskussion vermochte sich dieser Ansatz Noths durchzusetzen. Bestritten wurde die These von der Einheitlichkeit und Geschlossenheit jedoch u.a. von Otto Eißfeldt, Artur Weiser und Georg Fohrer mit dem Hinweis darauf, daß die in der Pentateuch-Forschung gesehenen literarischen Quellen sich sicherlich bis in die Gegenwart ihrer jeweiligen Verfasser fortgesetzt hätten, und daß sie demnach auch in den Stoffen des DtrG zu suchen seien.

2. Änderungen der Noth'schen Konzeption

Die Darstellung Noths von einem einheitlichen theologischen Plan wurde dann u.a. von G.v.Rad⁵ problematisiert. Von Rad sah in der Befreiung Jojachins (2Kg 25) einen Hoffnungsschimmer, der einen

⁴ Für Babylon haben sich später ausgesprochen: J.A. Soggin, „Der Entstehungsort des DtrG“. TLZ 100. 1975, 3-8 und E.W. Nicholson, *Preaching to the Exils*. Oxford: Blackwell 1970.

⁵ Gerhard von Rad, *Studies in Deuteronomy*. SBT 9. London 1952, 74-91. (Dt 1948).

anderen Ton hineinbringe als ihn Noths negative Beurteilung zeige, daß Israel für seine eigene Schuld büßen müsse. Vor allem hätte Noth die Nathansverheißung (2Sa 7) mit der bedingungslosen Zusage einer andauernden davidischen Dynastie völlig unzureichend berücksichtigt. Außerdem sieht von Rad strukturelle Schwierigkeiten, die doch eher zyklische Abfolge von ‚Abfall – Bedrückung – Buße – Befreiung‘ im Richterbuch mit der linearen Geschichtsdarstellung der Königsbücher im Sinne Noths als literarisch einheitlich und planvoll zusammenzubringen.

In ähnlicher Weise hat auch H.W. Wolff⁶ die Darstellung Noths als zu negativ geurteilt; viele Texte sprächen von Israels Umkehr und JHWHs *hesed*, Texte, die für ihn schwerlich in Noths Darstellung der Dtr Geschichtestheologie unterzubringen seien. Die Aussage, daß Jerusalem zu recht zerstört wurde, könnte kaum die Hauptintention einer solchen umfassenden Darstellung der Geschichte sein. Vielmehr sei ein Profil der Hoffnung zu erkennen, besonders in Dt 4,25-31 und 30,1-20, auch in 1Kg 8,46-53. Diese Passagen ordnete Wolff einer theologischen Bearbeitung des DtrG durch einen Redaktor im Exil zu.

Mit den Anfragen von Rads und Wolffs erwies sich die theologische und strukturelle Einheitlichkeit des Noth'schen DtrG als nicht mehr so gesichert, wie Noth es dargestellt hatte. Wegen der beobachteten theologischen und strukturellen Disparität schlug Rudolf Smend, gefolgt und ergänzt von anderen⁷, neben dem ursprünglichen Verfasser des DtrG zwei weitere literarkritisch zu erhebende Bearbeitungsebenen vor. Eine erste Redaktionsschicht ordnet er einem DtrP zu, der Ergänzungen vornahm, die von prophetischen Aktionen handelten, und der auch gelegentlich für die prophetische Perspektive in der Bewertung der berichteten Ereignisse verantwortlich zeichnet. Während DtrG nach Smend promonarchisch geschrieben habe, stammen insbesondere monarchiekritische Passagen aus der Hand dieses DtrP. In ähnlicher Weise sei danach ein DtrN am Werk gewesen, der an einem nomistischen Interesse erkennbar sei. Er sei wie DtrP monarchiekritisch, jedoch positiv eingestellt bezüglich der Hoffnung auf einen bleibenden davidischen Thronfolger.

Das komplexere theologische Nebeneinander verschiedener Aussagen, Abfall – Gericht – Buße – Befreiung, Forderung von Gesetzes-

⁶ „Das Kerygma des DtrG“, ders. *Gesammelte Studien zum AT*, ²1973 (TB 22) 308-324. Erstveröffentlichung: ZAW, 73 (1961), 171-186.

⁷ Rudolf Smend, „Das Gesetz und die Völker: Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte“. *Probleme biblischer Theologie*, hg. H.W. Wolff. München: Kaiser 1971, 494-509. – Smends Ansatz wurde weitergeführt vor allem von: W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte*. FRLANT 108. Göttingen 1972; T. Veijola, *Die ewige Dynastie: David und die Entstehung seiner Dynastie nach der Deuteronomistischen Darstellung*. *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B 183. Helsinki 1975.

gehorsam und bedingungslose Heilszusage, Hoffnung auf Treue JHWHs u.a. wird von Smend und seinen Nachfolgern als literarkritisch zu lösendes Problem angesehen⁸ und mit dem Hinweis auf die drei genannten Verfasser entflochten.

3. Die These einer josianischen Erstfassung des DtrG der Cross-Schule

Auf eine andere Weise als Smend versucht F.M. Cross⁹ die beobachteten Widersprüchlichkeiten und ungelösten Probleme¹⁰ zu lösen. Wie Wolff unterscheidet er zwischen einer Erstfassung, seinem DtrG1, und einer exilischen Bearbeitung, dem DtrG2. Charakteristisch für sein DtrG1 hält er zwei Hauptthemen, die sich insbesondere in den Königsbüchern nachweisen lassen, das eine ist der Verweis auf die „Sünde des Hauses Jerobeam“, das andere die Treue JHWHs zu „David, meinem Knecht“ und zu „Jerusalem, das ich erwählt habe“. Regierungszeiten und Lebensführung aller Könige werden refrainartig an diesen beiden Kriterien geeicht und qualifiziert. Der Sünde Jerobeams wird durch Gericht entsprochen, dem Haus Davids wird eine Restauration angezeigt.

Mit der Pointierung auf diese beiden kontrastierenden Themen sieht Cross nun den „Sitz im Leben“ dieser Geschichtslinien als in der josianischen Reform gegeben an. Das DtrG1 mit dieser theologischen Zuspitzung ist für Cross die ideologische Propagandaschrift der Politik Josias, seiner Anstrengungen zur Durchsetzung der umfassenden Reform sowie seiner imperialen politischen Zielsetzung. Josia werde als Erfüller und Wiederbringer des goldenen davidischen Zeitalters porträtiert, der im Kultus und neuer nationaler Einheit und Größe die Hoffnung Israels verkörpere.

Vor Manasse sieht Cross keinen Hinweis darauf, daß die Hoffnung auf die David-Dynastie verblaßt sei. Deshalb gilt ihm die Datierung

⁸ Die Ähnlichkeit mit der alten Pentateuchkritik, theologische Komplexität durch literarkritisches Zerteilen zu „lösen“, ist nicht von der Hand zu weisen.

⁹ Frank Moore Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University 1973, 274-89. Den Ansatz haben aufgenommen und weiterverfolgt vor allem: R.D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. JSOT.S 18. Sheffield, 1981; R.E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*. HSM 22. Chico: Scholars, 1981; J.D. Levenson, „From Temple to Synagogue: 1Kings 8“. *Tradition in Transformation: Turning Points in Biblical Faith*, hg B. Halpern u. J.D. Levenson. Winona Lake: Eisenbrauns, 1981.

¹⁰ Dabei kann er sich auf Arbeiten beziehen, die vor und anders als Noth die Pt-Quellen bis hinauf in die Königsbücher verfolgt haben: A. Jepsen, *Die Quellen des Königsbuches*, Halle: Niemeyer, ²1956. – Vgl. R.H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper and Brothers, 1941; John Gray, *I & II Kings: a Commentary*. London: SCM, 1963.

einer Erstfassung zur Zeit Josias als gewiß. Erst mit Manasse setzt nach Cross eine massive Neuqualifizierung der davidischen Dynastie ein, die ganz auf der Folie der moralischen Begründung des Untergangs Samarias gearbeitet sei. Diese Parallelität im Urteil über die Davididen mit den Königen des früheren Nordreiches (Manasse entspricht Jerobeam, Jerusalem ergeht es wie Samaria), wird von Cross einem Bearbeiter des DtrG1 zugeschrieben. Er ergänzte das Werk nicht nur bis zu seiner Gegenwart, sondern überarbeitete auch den bisherigen Stoff gelegentlich. Cross setzt diesen Dtr2 im Exil um 500 vC an. Erst das neue Gesamtwerk sei darauf ausgerichtet, den Fall Jerusalems theologisch zu verarbeiten, die doppelte Bearbeitung sei maßgeblich für das Nebeneinander von Hoffnung und Verheißung einerseits, Gericht und Strafe andererseits.

4. Anfragen an die Hypothese der Cross-Schule

Die von Noth beschriebene Einheitlichkeit des DtrG gehört heute zum Grundbestand der theologischen Interpretation der ‚Vorderen Propheten‘. Dabei gilt die theologische Akzentuierung im Sinne des Dt als Kriterium. Die bei den verschiedenen Ansätzen jeweils unterstellte theologisch-ideologische Orientierung wird sowohl von der Smend-Schule wie auch von der Cross-Schule als Kriterium für die Herausarbeitung von literarkritisch zu erhebenden Quellen verwendet. Eine solche Methodik ist jedoch problematisch. Die Gefahr der Zirkelschlußargumentation, Selbstbestätigung durch die implizierten Voraussetzungen, ist schwerlich von der Hand zu weisen.

Für die literarkritische Herausarbeitung des Dtr1 ist das Basisargument bei Cross seine theologische Doppelorientierung: eine Gerichtslinie in der Nachfolge der Sünde Jerobeams einerseits, die Treue JHWHs gegenüber der David-Dynastie andererseits. Beides dient der Rechtfertigung und Intensivierung der reformerischen Politik Josias. Das ursprüngliche DtrG1 wird von Cross als Propagandaschrift der josianischen imperialen Kol-Israel Politik geortet. Eine dritte theologische Linie, die Kritik der Davididen, komme erst in der Ergänzung und gelegentlichen Überarbeitung aus der Zeit des Exils bei Dtr2 zum Tragen.

So einleuchtend dieses Schema auf den ersten Blick erscheinen mag, bei genauerem Hinsehen stellt sich der Sachverhalt jedoch nicht so eindeutig dar. Bereits in den den Königbüchern vorausgehenden Büchern des DtrG zeigt sich in der Darstellung des Verhaltens Israels in seiner Treue zu JHWH eine eigentümliche Ambivalenz. Einerseits wird der Besitz des Landes an Israels Treue dem Bund JHWHs gegenüber gebunden, andererseits wird Israel gleichzeitig als zum

Abfall neigend und unfähig zu dieser Treue gezeigt.¹¹ So wird es Israel im Deuteronomium zugesagt, das Land zu ererben – trotz seines chronischen Ungehorsams (Dt 29,3; 9,5-7.12-14.24; 31,29), und obwohl im Deuteronomium Landbesitz und Bundestreue miteinander verknüpft sind. In Josua wird das ganze Land Israel zugesprochen, gleichzeitig seine Unfähigkeit zum Gehorsam im Munde Josuas direkt ausgesprochen (Jos 24,19). Im Richterbuch besitzt Israel das Land, jedoch zeigt die Tendenz seines Verhaltens am Ende des Buches, daß es dazu – nach vom Deuteronomium herkommender Theologie – die moralische Voraussetzung eigentlich nicht mehr hat.

Diese innere Spannung durchzieht in ähnlicher Weise die Samuel- und Königsbücher. Der Institution des Königtums wird in Richter und Samuel bekannterweise mit Ambivalenz begegnet. Mit David bricht diese Ambivalenz nicht ab, nach der Nathansverheißung 2Sa 7 wird die moralische Qualität des Davidshauses durchaus nicht als vorbildlich hochstehend gezeichnet. Salomo erfährt vor der Schilderung seiner Regierungszeit Kritik wegen seiner Heirat mit der Tochter des Pharaos (1Kg 3,1), eine Notiz, die im Kontext eines ganzen DtrG als Beginn der „Rückkehr nach Ägypten“ (Dt 17,16)¹² zu werten ist. Auch der Hinweis auf sein „Opfern auf den Höhen“ (1Kg 3,2f) gibt sich als Tadel zu erkennen. Deutlich wird 1Kg 9,6-9 der Davidsdynastie und Jerusalem mit seinem Tempel das Gericht angesagt unter Voraussetzungen, die in 11,1ff bereits unter Salomo als gegeben gezeigt werden. Schon werden die Kräfte in Bereitschaft gezeigt (11,14ff), die dann zum Zerfall des Imperiums und zur Teilung des Reiches beitragen.

Mit der Teilung des davidischen Reiches unter Rehabeam setzt sich die beobachtete Ambivalenz fort. Daß auf den weisen Salomo ein als töricht eingeführter Nachfolger den Thron erbt, kann wohl kaum als „Hofberichterstattung“ der Davidsdynastie verstanden werden. Der fast vollständige Verlust des Reiches kurz nach Salomos Tod nimmt die Zerstörung durch Nebukadnezar vorweg. Die Plünderung Judas und Jerusalems durch den ägyptischen Pharaos Schischak läßt alle vormalige Herrlichkeit in kürzester Zeit der Vergangenheit anheimfallen. Wie Jerobeam (1Kg 14,8ff) für seinen Abfall das Gericht angekündigt wird, so werden auch Rehabeam ganz entsprechende Vergehen vorgeworfen (1Kg 14,22-24).

Auch bei den Nachfolgern Rehabeams, die im wesentlichen als „JHWH wohlgefällige“ Könige dargestellt sind, wird doch jeweils auf kritikwürdige Teilaspekte verwiesen, die das positive Urteil ein-

¹¹ Dies und das folgende nach J.G. McConville, „Narrative and Meaning in the Book of Kings“. *Biblica* 70 (1989), 31-49.

¹² Vgl. auch den Verweis auf Ägypten im Kontext der summarischen Notiz zu Manasse 2Kg 21,15ff.

schränken.¹³ Selbst die so positiv berichteten Reformen unter Joas und Hiskia fallen doch im Endergebnis politisch und ökonomisch¹⁴ schließlich sehr mager aus. Joas muß den gegen Jerusalem ziehenden Aggressor Hasael von Damaskus mit Tempelgeld abfinden (2Kg 11,18), er selbst stirbt in einer Palastrevolte. Sein Nachfolger Amazjah wird Gefangener des Nordreiches, unter ihm wird Jerusalem ausgeplündert und die Stadtmauer geschleift. Hiskia, nach der endgültigen Vernichtung Samarias, erlebt, wie die assyrischen Söldnerheere ganz Juda verwüsten und ausplündern. Der Fron, den Hiskia entrichten muß, übersteigt die Möglichkeiten der Stadt (2Kg 18,14ff). Wenn der Hinweis auf den Segen der Reform Josias, so Cross, den eigentlichen Intentionen des Dtr1 entsprechen würde, bleibt unverständlich, warum überhaupt dargestellt wird, daß vergleichbare bisherige reformerische Anstrengungen nicht zum entscheidenden Durchbruch geführt haben. Ihr jeweils berichtetes dünnes Endergebnis trägt ja nicht zu Motivation und konzentrierter Opferbereitschaft bei.

Wenn Cross sagen kann, daß vor der Perikope über Manasse im DtrG nicht zu erkennen sei, daß die Hoffnung auf das Haus Davids und auf nationale Rettung vergeblich sei, so haben die vorgenannten Überlegungen gezeigt, daß diese Einschätzung sich so als nicht zutreffend darstellt.¹⁵

5. Zur Struktur des Buches Josua nach H.J. Koorevaar

In seiner Dissertation bei H. Jagersma in Brüssel geht Koorevaar der literarischen Struktur des Josuabuches nach. Ausgangspunkt ist ihm dabei die kanonische Endgestalt des Textes. Bei dieser Vorgehensweise sieht er sich in Übereinstimmung mit dem Ansatz der von Martin Buber¹⁶ und Franz Rosenzweig inspirierten „Amsterdamer Schule“¹⁷,

¹³ Siehe die detaillierte Ausführung bei McConville, wie Anm. 11.

¹⁴ Im Sinne von Segen, Schalom.

¹⁵ Auch die Arbeit von Mark O'Brien (*The Deuteronomistic History Hypothesis: a Reassessment*, Freiburg CH: Universitätsverlag, 1989) versucht lediglich, den Dissenz der Ansätze von Smend und Cross durch eine eigene Synthese zu überwinden; die Sachgemäßheit literarkritischer Teilung theologischer Komplexität wird nicht grundsätzlich problematisiert.

¹⁶ Martin Buber, *Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch; die Schrift und ihre Verdeutlichung*. Berlin 1936.

¹⁷ M.A. Beek, „Verzadigingspunten en onvoltooide lijnen in het onderzoek van de oudtestamentliche literatuur“, *Vox Theologica* 38 (1968), 2-14; K.A. Deurloo, „Exegese naar Amsterdamse traditie“, *Inleiding tot de studie van het Oude Testament*, hg A.S. Van der Woude. Kampen 1986, 188-198; K.A. Deurloo u.R. Zuurmond, *De bijbel maakt school: een Amsterdamse weg in de exegese*. Baarn 1984.

des „canonical approach“ von Brevard S. Childs¹⁸ und der „Logotechnik“ des Österreicherers Claus Schedl¹⁹. Ohne sich einem der Ansätze ganz verpflichtet zu fühlen, untersucht Koorevaar wie sie das Buch in seiner Endgestalt.

Als hervorstechendes literarisches Strukturgerüst erkennt Koorevaar dabei die Jahwereden (1,1-9; 5,13-6,5; 13,1-7; 20,1-6) und die jeweilige zusammenfassende „Vollzugsmeldung“ des Aufgetragenen (5,1-12; 11,16-12,24; 19,49-51; 21,43-51; 24,29-33). Der so nach inhaltlich-theologischen Kriterien gewonnene literarische Rahmen weist nun eine bemerkenswerte innere Struktur von vier Hauptteilen auf: 1,1-5,12; 5,13-12,24; 13,1-21,45 und 22,1-24,33. Zwischen der Jahwerede und der Zusammenfassung finden sich in Teil I drei Abschnitte, in Teil II sechs, in Teil III neun und in Teil IV wieder drei Einheiten, insgesamt ergibt sich so die Zahl von 28 Einheiten für die literarische Anordnung des Buches, eine Zahl, die bei der theologischen Relevanz der Zahl 7 im Buch selbst (Einnahme Jerichos) für Koorevaar nicht zufällig sein kann. Als Leitwörter sieht Koorevaar fast spiegelbildlich aufgebaut zu I: „*ābar*“ – überschreiten, zu II: „*lāqah*“ – einnehmen, zu III: „*hālaq*“ – teilen, und zu IV: „*ābad*“ – dienen.

Eine für die Interpretation relevante Besonderheit ergibt sich bei der Struktur des dritten Teiles. Hier zeichnet sich eine unübersehbare chiasmatische Anordnung ab:

13,1-7	A	Dritte Initiative Gottes
13,8-33	B	Ostjordanland geht an 2 1/2 Stämme
14,1-5	C	Beginn der Verteilung
14,6-15	D	Beginn: Erbteil für Kaleb
15,1-17,18	E	Das Los für Juda und Joseph
18,1-10	F	Stiftshütte in Silo und Einteilung des Landes
18,11-19,48	E'	Das Los für die übrigen 7 Stämme
19,49-51	D'	Ende: Erbteil für Josua
20,1-6	C'	Vierte Initiative Gottes: Zufluchtsstätten
20,7-21,42	B'	Zufluchts- und Levitenstädte
21,43-45	A'	Dritter Abschluß: Zusammenfassung.

Als äußerst bemerkenswertes Ergebnis dieser Strukturuntersuchung erscheint die Errichtung des Zentralheiligtums der zwölf Stämme in Silo im chiasmatischen Zentrum des Hauptteiles. Eroberung und Verteilung des Landes kommen erst mit der Aufrichtung der Stiftshütte als zentralem Heiligtum aller Stämme zu ihrem Ziel. Das Buch weist, wie

¹⁸ Vgl. u.a. Eckard J. Schnabel, „Die Entwürfe von B.S. Childs und H. Gese bezüglich des Kanons: ein Beitrag zur aktuellen hermeneutischen Fragestellung“, *Der Kanon der Bibel*, hg G. Maier. Gießen: Brunnen-TVG, 1990, 102-152.

¹⁹ Claus Schedl, *Baupläne des Wortes: Einführung in die Biblische Logotechnik*. Wien 1974.

Koorevaar gezeigt hat, einen bewußt geplanten und kunstvollen literarischen Gesamtaufbau auf. Die kanonische Zielbotschaft des Buches in seiner Endgestalt ist die, daß die Einnahme und Verteilung des Landes erst zum Ziel gelangt sind mit der Aufrichtung des Ortes für den Gottesdienst, und zwar in Silo.

Ziel der Untersuchung Koorevaars und die Masse der diskutierten Fragen beziehen sich auf die Einteilung der Einheiten. Lediglich in der Zusammenfassung wird die Frage nach der Datierung des Buches aufgeworfen. Koorevaar schlußfolgert, da der Autor von einer Zerstörung Silos nichts wisse, daß diese bewußte und planvoll angelegte literarische Struktur des Gesamtbuches eine Abfassungszeit spätestens bei der Aufrichtung des Tempels in Jerusalem zur Zeit Salomos wahrscheinlich mache, damit wäre der Terminus ad quem gegeben.

6. *Der Beitrag Koorevaars zur Hypothese eines Deuteronomistischen Geschichtswerks*

Mit der von Noth vorgebrachten Hypothese eines einheitlichen Deuteronomistischen Geschichtswerkes lassen sich die Ergebnisse der Untersuchung Koorevaars nicht harmonisieren. Für Noth stellt Jos 23 einen wesentlichen strukturellen Pfeiler seines Gesamtwerkes dar, der erst von dem exilischen Endredaktor zu verantworten sei. Wie die Diskussion in der Weiterentwicklung der Hypothese gezeigt hat, kann von einer einheitlichen Position in der Beschreibung dessen, was man mit DtrG meint, nicht mehr gesprochen werden. Neben die drei Hauptvarianten, die traditionelle Nothsche These, die drei exilischen Bearbeitungsebenen der Smend-Schule und die mit unterschiedlicher Qualifizierung nacheinander angelegten Varianten der Cross-Schule, meldet sich mit der Dissertation Koorevaars die Sichtweise wieder zurück, nach der die biblischen Bücher des DtrG jeweils für sich in ihrer je sehr unterschiedlichen eigenständigen Struktur zu lesen und zu interpretieren sind, ohne den formalen Überbau eines literarischen Gesamtwerkes. Insbesondere die literaturwissenschaftliche Betrachtungsweise unterstützt diesen Ansatz als den biblischen Büchern sachgemäß. Dabei steht Koorevaar mit seiner Arbeit zum Buch Josua nicht alleine. Für das Deuteronomium hat M.G. Kline²⁰ eine literarisch einheitliche Struktur auf der Folie der altorientalischen Vertragsformulare nachgewiesen. Auch für das Buch Richter argumentiert

²⁰ M.G. Kline, *Treaty of the Great King: the Covenant Structure of Deuteronomy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963; ähnlich: Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1976; und J. Gordon McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOT.S 33. Sheffield: JSOT, 1984.

Barry G. Webb in seiner Dissertation²¹ von 1985 ebenfalls für eine Interpretation im Rahmen einer literarisch planvollen und einheitlichen Struktur des Buches. Mit diesen Untersuchungen zeichnet sich ein neuer Trend ab, der die Thesen einer literarischen Zusammengehörigkeit von Dt bis 2Kg grundlegend in Frage stellt.

Die Struktur der einzelnen Teile des DtrG erweist sich als literarisch eigenständig. Die inhaltliche und theologische Zusammengehörigkeit der Bücher bedarf einer anderen Interpretation als der literarischen. Die literarische Deutung des Einheitlichen in den verschiedenen Büchern des ‚DtrG‘ setzt das theologisch Verbindende als den Endpunkt der Entwicklung. Wenn die Bücher jedoch als literarisch eigenständig zu interpretieren sind, man der Hypothese eines literarisch einheitlichen DtrG den Abschied geben muß, steht die These wieder im Raum, daß das theologisch die Bücher Verbindende nicht den Schlußpunkt der Entwicklung darstellt, sondern den Umfang der gemeinsamen Wurzeln angibt – ein Gedanke, der die Arbeit an der Theologie des Alten Testaments in neue Richtungen verweisen könnte. Diese Anstöße mit vermittelt zu haben, ist auch das Verdienst von H.J. Koorevaars Arbeit. Eine ernsthafte Prüfung und künftige Berücksichtigung ist ihr sehr zu wünschen.

Herbert H. Klement

²¹ B.G. Webb, *The Book of Judges: an Integrated Reading*. JSOT.S 46. Sheffield: Academic, 1987.

Mehr Licht über Galatien?

Immer noch macht die historische und literarische Einordnung des Galaterbriefs Probleme, besonders die Bestimmung des Verhältnisses der Selbstberichte des Apostels Paulus zu den lukanischen Berichten der Apostelgeschichte. Dabei haftet das Hauptaugenmerk seit längerer Zeit am sog. ‚Apostelkonzil‘, das W.G. Kümmel schon 1948 als „das schwierigste und umstrittenste Problem der Geschichte der ältesten Christenheit“¹ bezeichnet hat. Diese Unsicherheit wiegt umso schwerer, wenn gleichzeitig zutrifft, daß es sich „zweifellos ... bei diesem sogenannten „Apostelkonzil“ um das *wichtigste* Ereignis in der Geschichte der Urkirche“² handelt, wie in jüngerer Zeit J. Roloff festgestellt hat, ein Ereignis, das „zugleich ein unentbehrlicher Prüfstein [ist], um die Angaben der Apostelgeschichte zu kontrollieren“³ (J. Becker). Ein großer Teil mindestens der deutschsprachigen Exegeten hat die Akten darüber bereits geschlossen. Es besteht hier trotz mancher Nuancen im Detail – wie die Einzelauslegungen der Kommentare belegen – weitgehend Einigkeit über vier Sachverhalte:

1. *Die Berichte des Paulus in Gal 2 und des Lukas in Act 15 beziehen sich – soweit sie als parallel angesehen werden – auf dieselben Ereignisse.*⁴

Diese Harmonie wird aber sogleich wieder zerstört, indem gewöhnlich daneben steht:

2. *Diese Berichte weichen aber so stark voneinander ab, daß sie eben doch nicht einfach zwei Berichte über ein Ereignis sein können.*⁵

Vor die Wahl gestellt, welchen der Berichte man für eine Rekonstruktion der Vorgänge am ehesten benutzen könne, fällt die dritte Grundentscheidung:

¹ So W.G. Kümmel in seinem Forschungsbericht über „Das Urchristentum“, ThR 17,1948/49,28.

² J. Roloff, Die Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1981, 222; Hervorhebung von mir.

³ J. Becker, Der Brief an die Galater, NTD 8, Göttingen 1985, 6.

⁴ G. Strecker schon 1962 in seinem Aufsatz über „Die sogenannte zweite Jerusalemreise des Paulus“ (ZNW 53,1962, 74) sehr zuversichtlich unter Rückverweis auf Joh. Weiß: „Die Identifizierung der Reise von Act 15 mit der von Gal 2,1ff ist denn auch eines der gesicherten Ergebnisse der Acta-Kritik“; ähnlich neuerdings H. Hübner in seinem Art. „Galaterbrief“, TRE 12,1984, 9. H.D. Betz schwächt in seinem großen Galaterkommentar bezeichnenderweise schon wieder ab: „... die sich *vermutlich* auf dieselben Ereignisse beziehen ...“ (a.a.O. 48; Hervorhebung von mir).

⁵ So etwa H.D. Betz, a.a.O., 48: „Es hat sich jedoch gezeigt, daß die Berichte in der Apostelgeschichte nicht mit den Informationen aus dem Galaterbrief, die sich vermutlich auf dieselben Ereignisse beziehen, harmonisiert werden können.“

3. Die Angaben des Paulus im Gal sind zuverlässiger als die der Act.⁶ Diese Anschauung geht auf den Tübinger Theologen F.C. Baur zurück, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit Hilfe der „Tendenzkritik“ erhoben hatte, daß Lukas mit seinen Act bestimmte innerkirchliche Integrationsziele verfolgt habe, wobei er mit vorgegebenem Traditionsgut sehr selbständig umgegangen sei.⁷

4. Diese Sicht der Dinge führt insgesamt meist zur Annahme, die Adressaten des Galaterbriefs seien in der „Landschaft Galatien“ im Inneren Bergland Kleinasien zu suchen (sog. „nordgalatische“ oder „Landschaftshypothese“), was dann zwangsläufig eine späte Datierung

⁶ Vgl. etwa J. Becker, a.a.O., 21; H.D. Betz: „Daher sind Versuche, die Informationen aus dem Galaterbrief in die Apostelgeschichte einzuordnen, ziemlich fragwürdig“ (a.a.O., 48); oder in anderem Zusammenhang G. Strecker über Lukas: „... wenn man erkennt, daß der Verfasser auch im übrigen mit den chronologischen data großzügig verfährt ...“ (a.a.O., 75). Unberücksichtigt bleibt meist die neuere Tendenz in der Actaforschung, Lukas als Historiker wieder mehr zuzutrauen. Es trifft die Sache nicht, wenn Strecker schreibt (a.a.O., 69), „daß die Eigenständigkeit der lukanischen Redaktion kaum zu überschätzen ... ist“. Beispielhaft für das neue Ernstnehmen des Historikers Lukas sind die Veröffentlichungen von F.F. Bruce (grundlegend hier seine John-Ryland-Lectures über „Galatian Problems“, BJRL 51,1969, 292-309; 52,1970, 243-266; 53,1971, 253-271; 54,1972, 250-267), von H.I. Marshall und neuerdings von C.J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, WUNT 49, Tübingen 1989, sowie im deutschsprachigen Bereich die Arbeiten von M. Hengel (vor allem: *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1079, 11-47; vgl. auch sein Geleitwort zum Nachdruck des Galaterkommentars von T. Zahn [Wuppertal 1990], S. V-VII).

⁷ Allerdings erhebt sich die Frage, ob der Gal, der ja eine ausgesprochene Kampfschrift ist, tatsächlich weniger „tendenziös“ und deshalb glaubwürdiger ist. Das hat auch J. Becker bemerkt, ohne allerdings daraus Konsequenzen zu ziehen; a.a.O., 21. Hübner schreibt: „Und mag auch der Brief wegen seines subjektiven Charakters nur als parteiische Interpretation und nicht als objektive Darstellung zu beurteilen sein und uns außerdem das *audiatur et altera pars* verwehrt sein, so besitzen wir doch in ihm die *authentische* Interpretation jener Ereignisse durch den, der entscheidenden Anteil an wichtigsten historischen Weichenstellungen hatte. Daher kann die Bedeutung des Gal als historische Quelle kaum überschätzt werden. Dann aber impliziert das exegetische Urteil über ihn, vor allem über seinen autobiographischen Abschnitt, das historische Urteil über wesentliche Aspekte der frühen Kirchengeschichte“ (a.a.O., 9). Damit ist F.C. Baur's Ansatz bei gleichbleibendem Endergebnis gerade umgedreht worden! Über Baur's „Tendenzkritik“ und die damit verbundene Sicht der paulinischen Geschichte, die er schon 1831 in dem großen Aufsatz über „Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde“ (TZTh 4,1831, 61-206) dargestellt hatte, informiert man sich am besten in seinem „Paulus“-Buch (Stuttgart 1945, 45ff). Über die Bedeutung des Baur'schen Ansatzes vgl. meine Arbeit „Der Stephanuskreis in der Forschungsgeschichte seit F.C. Baur“ (Gießen/Basel 1983, 23-31 u.ö.). Im übrigen lösen die Exegeten das Dilemma bezüglich des „Apostelkonzils“ auf verschiedene Weise bis hin zu der Annahme, Lukas habe dies Ereignis kurzerhand aufgrund verschiedener ihm vorliegender Informationen konstruiert (A. Weiser, *Das „Apostelkonzil“*, BZ 28,1984, 145-167: 157).

des Gal bedingt. Zur Begründung wird dabei zusätzlich auf die inhaltliche Nähe zum Römerbrief verwiesen.⁸

Aufs Ganze gesehen bleiben diese vier Thesen m.E. unbefriedigend. Sie werden weder dem geschichtsschreibenden Lukas noch dem um seine Gemeinden kämpfenden Paulus gerecht, man muß mit einer Reihe von *argumenta e silentio* arbeiten, etwa einer in Act unerwähnten frühen Mission des Apostels in der Landschaft Galatien.⁹ Dessenungeachtet stehen im deutschsprachigen Raum die Vertreter der „südgalatischen“ oder „Provinzhypothese“ scheinbar weitgehend auf verlorenem Posten.¹⁰ Sie gehen z.T. von der Identifizierbarkeit von Gal 2,1f mit Act 11,27-30 in Verbindung mit einer Frühdatierung des Gal vor dem sog. „Apostelkonzil“ aus.¹¹ Daß diese Position im wissenschaftlichen Bereich so stark zurückgedrängt werden konnte, ist umso erstaunlicher, als ihre Vertreter einige gewichtige alte und neue Argumente vorbringen können.

1 Die 2. Reise des Paulus nach Jerusalem (Act 11,30)

J. Roloff¹² listet in seinem Kommentar die *exegetischen Probleme* auf, die des Apostels 2. Jerusalemreise bietet: Zunächst sei das *Erscheinen auswärtiger Propheten* in Antiochia schwer zu erklären, da die Gruppe um Agabus in Jerusalem ansässig (also nicht umherwandernd) gewesen sei und die antiochenische Gemeinde „selbst zahlreiche Propheten in ihren Reihen (13,1)“ hatte, „also in dieser Hinsicht keiner Verstärkung aus Jerusalem“ bedurfte.¹³ *Zweitens* sei „die Begründung der Kollekte mit einer weltweiten Hungersnot ... fragwürdig“¹⁴ da sie in dieser Größenordnung unter Kaiser Claudius nicht nachweisbar sei. Die große Hungersnot in Judäa ereignete sich wohl um die Jahre 46-48, während die Verfolgungswelle unter Agrippa I. etwa in die Jahre 43/44 falle und Lukas den Eindruck erwecke, die Kollektenreise habe just in dieser

⁸ Etwa J. Becker, Galater, 6.

⁹ Die Argumente der „nordgalatischen Hypothese“ hat u.a. H. Stadelmann in seinem Aufsatz über „Die Vorgeschichte des Galaterbriefs“ in der Zeitschrift „Bibel und Gemeinde“ (82,1982, 153-165) geprüft und C.J. Hemer in seinen „Acts and Galatians reconsidered“ (Themelios 2,1877, 81-88) durchgesehen.

¹⁰ W.G. Kümmels Einleitung (20. Auflage) nennt hier nur Albertz, Michaelis und Stamm als erwähnenswerte Vertreter der „Provinzhypothese“.

¹¹ Im Anschluß an W.M. Ramsays Arbeiten, etwa: Pauline Chronology, Exp., 5. Ser., 1897, 201-211; T. Zahn vertrat dagegen die Provinzhypothese in Verbindung mit einer (relativen) Spätdatierung (vgl. seine „Einleitung“ und seinen Galater-Kommentar).

¹² A.a.O., 181f; vgl. dazu auch G. Strecker in ZNW 53,1962, 67-77.

¹³ A.a.O., 181f.

¹⁴ A.a.O., 182.

Zeit stattgefunden (Act 12,24f). Schließlich stehe *drittens* die Beteiligung des Paulus an jener Kollektenreise im Widerspruch zu Gal 1f, wo er „betont, zwischen seiner Berufung und dem Apostelkonzil nur ein einziges Mal Jerusalem besucht zu haben“.¹⁵ Als *Lösung* bietet Roloff an, Lukas habe Einzeltraditionen über die Prophetie des Agabus und eine Barnabastradition miteinander kombiniert, die Person des Paulus zusätzlich eingetragen und auf diese Weise den vorliegenden Bericht über eine angebliche Jerusalemreise des Apostels komponiert.

Hält diese Auffassung einer kritischen Nachprüfung stand?

Das *erste Argument* entbehrt m.E. jeder sachlichen Relevanz, weil es sich allein auf die Einschätzung des modernen Exegeten stützt. Wer sagt denn, daß wandernde Propheten im damaligen Palästina immer „jeweils als einzelne“ auftraten?¹⁶ Und gerade Agabus scheint doch ein Prophet gewesen zu sein, dessen Wirken sich nicht auf einen Ort beschränken läßt¹⁷, der vielmehr immer wieder zu finden war, wo etwas „los“ war. Das Auftreten einer Gruppe von Jerusalemer Propheten in Antiochia mag damit zusammenhängen, daß die judäischen Gemeinden durch die bevorstehende Hungersnot besonders betroffen sein würden. Ob zudem die Gemeinde von Antiochia Jerusalemer Charismatiker bei sich (und das heißt doch wohl: im Gottesdienst) auftreten ließ, dürfte sich unserer Einschätzung gänzlich entziehen. Es völlig auszuschließen wäre anachronistisch, ein Rückschluß von gegenwärtigen kirchlichen Verhältnissen auf die Zeit vor fast 2000 Jahren. Auch in Act 21 tritt Agabus ja außerhalb Jerusalems auf, und zwar unangefochten. Selbst in den Johannesbriefen, die historisch wie literarisch eine wesentlich andere Zeit widerspiegeln und in denen durchaus eine deutliche Zurückhaltung gegenüber wandernden Propheten zu spüren ist, werden diese nicht grundsätzlich abgelehnt. Die warnende Kritik bezieht sich vielmehr auf bestimmte Personen. In dieselbe Richtung weist auch – wiederum einige Zeit später – die Didache mit ihren nahezu kasuistischen Anweisungen hinsichtlich der Beurteilung von Wanderpropheten.¹⁸

Einer eingehenderen Erörterung bedarf dagegen Roloffs *zweite Überlegung*, die Hungersnot und die zeitliche Korrelation zur agrippinischen Verfolgung betreffend. Richtig bemerkt Roloff, daß sich „eine solche allgemeine Hungersnot unter Klaudius ... nicht nachweisen“ lasse¹⁹ – jedenfalls bisher nicht, außer eben dem Beleg in Act 11,28. Denn ἡ τις ἐγένετο ἐπί Κλαυδίου ist ja redaktions-

15 Ebd.

16 A.a.O., S. 181.

17 Auch Act 21,10 kommt er ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας „von Judäa herab“; dort wird man ihn kaum ernsthaft eliminieren können!

18 Did 11-13.

19 Roloff, Act, 182.

geschichtlich betrachtet nichts anderes als ein Rückverweis auf die (aus der späteren Sicht des Vf. der Act) bereits zurückliegende, in Act 11,28 aber erst angekündigte Hungersnot. Sie wäre nicht das einzige Beispiel für ein antikes Ereignis, für das wir nur einen einzigen Beleg besitzen. Jedenfalls ist und bleibt hier ein Problem, das der Auflösung bedarf. Allerdings stellt es m.E. andererseits auch wieder kein unüberwindliches Hindernis dar, das die gesamte Perikope historisch in Frage stellen würde.²⁰

Dies gilt auch für die *Datierungsfrage* der Ereignisse von Act 12, die ja neben dem chronologischen Faden auf der sachlichen Ebene durch die Person des Königs Herodes Agrippa I. verbunden sind. Als Eckdaten stehen uns zur Verfügung:

- der Tod Agrippa I. im Jahr 44 und
- die Hungersnot etwa zwischen 46 und 48.

Die Ausschreitungen gegen die Jerusalemer Christen fallen wohl in die Monate kurz vor Agrippas Tod, also in die Jahre 43/44. Lukas verbindet damit die Nachrichten über den Tod des Zebedaiden Jakobus (Act 12,2) und die Flucht des Petrus aus Jerusalem (Act 12,17), die demnach ebenfalls in diese Zeit fallen. Damit befinden wir uns im Vorfeld der Hungersnotzeit, denn die Art, wie über das Auftreten der Jerusalemer Propheten in Antiochia knapp berichtet wird, deutet darauf hin, daß der Beginn der Katastrophe eben noch nicht für jedermann absehbar war, daß also noch eine geraume Zeit bis dahin vergehen könne.²¹ Die zwei Jahre von 44 bis 46 sind dafür kaum zu lang. Nichts spricht gegen die Annahme, Barnabas und Paulus seien etwa im Jahr 43 nach Jerusalem gereist. Daß die Notiz über ihre Rückkehr erst Act 12,25 steht, hat m.E. kompositorische Gründe: Die an den Bericht über die Entfaltung der ersten heidenchristlichen Gemeinde in Antiochia (Act 11,19-30) angehängten Nachrichten über den Tod des Jakobus und die Verhaftung des Petrus (Act 12,1-17) sind für den Fortgang der Geschichte unentbehrlich, wogegen der Bericht über das Ende Agrippas (Act 12,18-23) zeigen soll, wie es dem Herrscher erging, der sich an der Urgemeinde vergriff.²² Lukas hat dies alles durch die Notiz Act 12,25 miteinander und mit dem Vorhergehenden verklammert und zugleich die Brücke zur nun folgenden Aussendung der antiochenischen Missionare geschlagen. Die redaktionell-verknüpfenden Sätze tragen deutlich seine Handschrift,

²⁰ Hilfreiche Überlegungen dazu stellte jüngst A. Schmidt in seiner Miscelle über „Das historische Datum des Apostelkonzils“ an (ZNW 81,1990, 122-131). Allerdings verstellt sich Schmidt m.E. selbst den Zugang zu einer adäquateren Chronologie durch den Anschluß an G. Strecker.

²¹ Zum (ja durchaus absehbaren!) Sabbatjahr vgl. unten!

²² Roloff richtig zu Act 12,23: „Es ist das typische Ende des Feindes der Gemeinde Gottes.“

was ja auch gar nicht anders zu erwarten ist, aber kein Urteil gegen ihre historische Glaubwürdigkeit impliziert. Mag sein, daß Petrus' Flucht ihn zuerst nach Antiochia führte, außerhalb von Agrippas Machtbereich, und daß es in dieser Situation zu dem Zusammenstoß zwischen ihm und Paulus kam, von dem dieser Gal 2,11-14 spricht.

Damit wären wir bei dem *dritten Argument* angelangt, dem Hinweis auf Differenzen zwischen dem lukanischen und dem paulinischen Bericht. Anders als Roloff u.a. bin ich der Meinung, daß gerade die Aussagen des Gal die Darstellung des Lukas bestätigen. Nach Roloff hat Paulus „betont, zwischen seiner Berufung und dem Apostelkonzil nur ein einziges Mal Jerusalem besucht zu haben“.²³ Dabei ist schon stillschweigend vorausgesetzt, Gal 2,4-10 beziehe sich auf dasselbe Ereignis wie Act 15,1ff. Dann – und *nur dann!* – ist dies Argument brauchbar. Lag dem Apostel aber, wie der Zusammenhang von Gal 1f voraussetzt, wirklich daran, seine Beziehungen zu den Jerusalemern *lückenlos* aufzudecken, dann wird man ausschließen müssen, er habe einen Besuch übergangen oder gar vergessen.²⁴ Und dann stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Gal und Act ganz neu. Wir werden dem später nachgehen. Für jetzt mag als Zwischenergebnis genügen: Die gegen die zweite Jerusalemreise des Paulus (Act 11,30; 12,25) vorgetragenen Argumente überzeugen nicht davon, es handle sich hier um eine literarische Fiktion oder historische Fehlkombination des Verfassers der Act, die zu eliminieren sei.

2 Synchronologie

2.1. Beobachtungen

Die im Selbstbericht des Paulus und im Bericht der Act vorliegenden Daten lassen sich nebeneinander stellen:

Galater		Act
1,13f.	Wandel im Judentum; Verfolger	8,3; 9,1f
1,15f.	Berufung & Sendung	9,3-18
1,17a	In Damaskus	9,19b
1,17b	In Arabia und Damaskus	–
1,18	1. Jerusalemreise	9,26
1,19f.	Begegnung mit Aposteln	9,27(?)
1,21	In Syria und Kilikia	9,30
–	Hungersnot-Prophetie	11,28f
2,1	2. Jerusalemreise (mit Barnabas[und Titus])	11,29

²³ Roloff, Act, 182.

²⁴ Vgl. hierzu auch H. Stadelmann, Vorgeschichte, 160f.

2,2	Anlaß: Offenbarung/Prophetie	11,28
2,3-10	Gespräche und Absprachen	–
–	Rückkehr nach Antiochia	12,25
2,11-14	„Zwischenfall“	–

Paulus führt im Gal dann, von der Auseinandersetzung mit Petrus ausgehend, seine theologischen Gedankengänge weiter (Gal 2,15ff), während Lukas sich nun der ersten von ihm berichteten Missionsreise zuwendet (Act 13,1ff). Offensichtlich ist Streckers zuversichtliche Behauptung, „daß der paulinische Bericht über das sogenannte Apostelkonzil in Gal 2 zwar charakteristische Übereinstimmungen mit Act 15“ zeige, „jedoch nicht mit 11,27ff zu parallelisieren sei“²⁵, so nicht zu halten.

Noch viel gravierender und bisher viel zu wenig beachtet ist aber eine weitere Beobachtung: Wenn wirklich Gal 2 das Ereignis von Act 15 berichten würde, wie wäre dann die von Paulus berichtete *Reihenfolge* einzuschätzen? Er erzählt nämlich Gal 2,4-10 von Auseinandersetzungen um die Heidenfrage und erwähnt in diesem offensichtlich chronologisch²⁶ strukturierten Text offenbar ganz bewußt *erst nachher* den sog. „Zwischenfall“ mit Petrus in Antiochia! Damit wäre aber die Abfolge von Act 15 (wäre denn hier dasselbe Ereignis gemeint) gerade umgedreht. Dort ist nämlich *zuerst* (Act 15,1) von den Streitigkeiten um die Beschneidung der Heidenchristen die Rede, dann von der Entsendung von Gemeindevertretern (unter ihnen Paulus und Barnabas) nach Jerusalem (Act 15,2), und schließlich von den dortigen Verhandlungen (Act 15,5-21) und deren Ergebnis, dem

²⁵ G. Strecker, Jerusalemreise, 68. Als Übereinstimmung notiert S. nur: „Allein die Tatsache der Reise des Paulus und Barnabas nach Jerusalem entspricht sich (Act 11,30 Gal 2,2)“ (ebd.). Er geht aber implizit von der Voraussetzung aus, die „Kollekte“ sei nur als eine Auflage der Apostel *nach* dem Treffen von Gal 2 denkbar. Dagegen spricht einmal die Agabus-Notiz Act 11,27ff, zweitens die soziale Einstellung des Barnabas, dem eine fürsorgliche Maßnahme für die von ihm schon früher finanziell unterstützte Jerusalemer Urgemeinde nach Act 4,36f durchaus zuzutrauen ist, und drittens die Beobachtung, daß die Unterstützung der Urgemeinde ganz offensichtlich nicht als eine aufoktroierte Pflicht verstanden wurde, sondern als herzliches Anliegen, was nicht nur aus Gal 2,10 hervorgeht. Wäre viertens die paulinische Kollekte tatsächlich nur einmalig durchgeführt worden (nämlich nach Abfassung der Korintherbriefe überbracht, also nach Mitte der 50er Jahre!), dann wäre sie als Hilfe in der etwa 10 Jahre früher bevorstehenden Notzeit gewiß viel zu spät gekommen. Erwägenswert ist der Gedanke eines Zusammenhangs zwischen dieser (meistens) zweiten Kollekte und dem Sabbatjahr 55/56^p, was auch einen Grund für die große Eile des Apostels 2Kor 8f geben würde.

²⁶ Die chronologische Struktur erweisen ganz abgesehen vom Gedankengang schon terminologische Beobachtungen, etwa das wiederholte ὅτε (Gal 1,15; 2,11.12.14) und mehr noch das ἐπειτα (1,18.21; 2,1; chronologische Überlegungen dazu bietet A. Schmidt, a.a.O., 127-130).

„Aposteldekret“ (Act 15,23-29). Das Thema ist nach dem lukanischen Bericht damit endgültig entschieden und erledigt, es kommt nicht mehr als Streitfrage zwischen Paulus und den Jerusalemer Autoritäten vor.²⁷ Will man also tatsächlich Gal 1f mit Act 15 vergleichen und dazuhin dem paulinischen Selbstbericht in Gal 1f den Vorzug vor dem lukanischen Bericht in der Act geben, dann wäre man auch hier zur Konstruktion von Hilfshypothesen genötigt – oder wieder zu einem *argumentum e silentio*.²⁸

Weiter: Während nach Act 15,2 vor dem Apostelkonzil Paulus und Barnabas Seite an Seite gegen die judaistischen Anfeindungen stritten (Gal 2,5!), hatte sich nach Gal 2,13b (nach allgemeiner Annahme also nach dem Konzil) Barnabas mit auf die Seite derer geschlagen, die damals den Heidenchristen die Mahlgemeinschaft verweigerten. Ist dieser Sinneswandel, der ja auch Petrus betrifft, eher vor oder nach dem Grundsatzbeschluß des Apostelkonzils zu denken? Vermutlich doch eher vorher!

2.2 Folgerungen

Aus diesen Beobachtungen kann man m.E. nur einen Schluß ziehen: daß nämlich der Gal gerade in der Zeit zwischen *antiochenischem „Zwischenfall“* und *„Jerusalem Apostelkonzil“* geschrieben ist und folglich Gal 1f nicht mit Act 15 parallelisiert werden darf. Die Abfolge der Ereignisse wäre dann so zu rekonstruieren:

Paulus wäre (samt Barnabas und Titus) im Vorfeld der Hungersnot aufgrund göttlicher Weisung als Vertreter der antiochenischen Gemeinde zwecks Überbringung einer Kollekte nach Jerusalem gereist, wo die Person seines heidenchristlichen Begleiters einigen Anlaß gab, die „Freiheit“ der Antiochener zu kritisieren (Gal 2,3). Es kam zu einem Disput mit ihnen, der aber doch so ernst zu nehmen war, daß „die Säulen“ Jakobus (man beachte dessen Voranstellung Gal 2,9), Petrus und Johannes sich damit befaßten. In einem Gespräch zwischen ihnen einerseits und Paulus und Barnabas andererseits (Titus wird hier nicht erwähnt!) erzielte man aber eine Übereinkunft über die Verteilung der Missionsaufgaben (Gal 2,7-9), die (V. 4-6) eine Anerkennung des Beschneidungsverzichts beinhaltete oder mindestens

²⁷ Auch nicht Act 21,18-26.28f.

²⁸ Solche Argumente spielen in unserem Zusammenhang seitens der Vertreter der „Landschaftshypothese“ eine große Rolle. Darauf hat C.J. Hemer hingewiesen (Book of Acts, 278.286f). Zum Ganzen schreibt Hemer: „The North Galatian view often maintains its status by denial“ (S. 279).

für Paulus implizierte.²⁹ Schon jetzt (vielleicht im Anschluß an die eben erst gewonnene Erfahrung der Verbundenheit zwischen Juden- und Heidenchristen in Gestalt der überbrachten ersten antiochenischen Kollekte³⁰) wurde den Heidenaposteln aber die Sorge für die Judenchristenheit und ihr Wohl aufgetragen als sichtbares Zeichen ihrer Verbundenheit. Bald schon nach der Rückkehr der Delegation nach Antiochia kam es zur Flucht des Petrus (Act 12,17), wobei die Notiz Act 12,24f aus kompositorischen Gründen und entgegen dem chronologischen Ablauf hinter dem Bericht über die Verfolgung der Gemeinde zu stehen kam. Diese Verse markieren deutlich einen Absatz und stellen die Verbindung zwischen Kap. 11 und 13 der Act her.

Nun aber, da Paulus und Petrus in Antiochia waren, sahen judaistische Kreise die Chance, die inzwischen bekanntgewordene Jerusalemer Vereinbarung noch einmal und in ihrem Sinne zu revidieren, eine „Nachbesserung“ zu erzielen. Petrus und Barnabas wurden unsicher und zogen sich aus der bisherigen (Tisch-)Gemeinschaft mit den Heidenchristen zurück, was für Paulus Grund genug war, mit ihnen scharf aneinander zu geraten (Gal 2,11.14). Dies ist die Ausgangssituation des Gal. Von einer Klärung der Unstimmigkeiten, die ja das Zentrum der paulinischen Theologie betrafen, schreibt Paulus noch nichts. Sie müssen während seiner 1. Missionsreise weiter geschwelt haben, um sich dann nach seiner Rückkehr in Antiochia (Act 15,1f) und Jerusalem zu entladen. Dies dürfte um das Jahr 47 gewesen sein.³¹

Diese Datierung erfährt von anderer Seite Unterstützung. In Gal 4,10 ist u.a. von den καιροὶ καὶ ἐνιαυτοί die Rede, auf deren Einhaltung die Paulusgegner offenbar drängten. Sieht man in ihnen Judaisten, dann legt sich die Vermutung nahe, hier sei von der jüdischen Einrichtung des Sabbatjahres die Rede. Nach Lev 25,3ff waren die Israeliten gehalten, in jedem 7. Jahr auf Aussaat zu

²⁹ Möglicherweise wurde dieser letzte Punkt weniger deutlich ausgesprochen und konnte deshalb später (Act 15) von daran interessierten Kreisen noch einmal thematisiert und problematisiert werden. Diese Übereinkunft hatte keinen offiziellen, höchstens offiziösen Charakter.

³⁰ Paulus' Äußerungen etwa im 2. Kor, also Mitte der 50er Jahre, machen deutlich, daß er die nunmehr einzusammelnde Kollekte dagegen als *seine*, und das heißt doch wohl: als von ihm *initiierte* und *organisierte* Sammlung ansah. Im Gal ist davon überhaupt nichts zu erkennen. Paulus zeichnet sich selbst lediglich als Überbringer. Es kommt hinzu, daß die spätere Kollekte sozusagen „ökumenischen“ Charakter hatte, indem nämlich Gemeinden bis nach Europa hinein an ihr beteiligt waren. Sie war eine Frucht des Lebenswerks des Apostels, wogegen es sich bei der früheren Sammlung lediglich um Gaben aus dem Bereich Syrien-Palästinas gehandelt haben dürfte.

³¹ W.M. Ramsay, *Pauline Chronology*, Exp 5/V, 1907, 204, nennt den Frühsommer 47 als Termin des Apostelkonzils; A. Schmidt, a.a.O., 131, kommt (Jesu Tod ins Jahr 27 datierend) auf das Jahr 46.

verzichten. Das Jahr 47/48³² oder nach anderer Datierung das Jahr 48/49³³ war ein solches Sabbatjahr, dessen Nahrungsmittelknappheit durch die voraufgegangenen Mißernten nur noch verstärkt wurde. Wie nun, wenn im Vorfeld dieses absehbaren kalendarisch-religiösen Ereignisses palästinische Judaisten die von Paulus gegründeten Gemeinden Südgalatiens bedrängt hätten, nach gut jüdischer Sitte das Sabbatjahr zu halten? Damit wäre für die jungen Gemeinden dort erstmals die „Gretchenfrage“ nach ihrem Verhältnis zur jüdischen Gemeinde gestellt gewesen und somit ein Anlaß für besorgte externe Interventionen gegeben.

3 Einwände

Stehen die Dinge so, dann sind nun einige Argumente zu bedenken, die diese Ansicht zu erschweren scheinen.

3.1 Paß der Galaterbrief in die Situation vor dem Apostelkonzil?

A. Schlatter schreibt dazu:

„Durch die Gründung der kleinasiatischen Kirche wurde das Verhältnis der Judenschaft zur Christenheit noch gespannter und der Riß noch tiefer, als er schon vorher war. Darauf macht Lukas dadurch aufmerksam, daß er auf die Gründung dieser Gemeinden den Kampf der jüdischen Christen gegen Paulus folgen läßt. Die beträchtliche Entfernung der neuen Gemeinden von Antiochia und Jerusalem schloß nicht aus, daß sofort Rückwirkungen auf die Zustände der älteren Christenheit eintraten, da die Judenschaften in allen, auch den entfernten Ländern die Verbindung mit Jerusalem festhielten. Nach dem jüdischen Urteil wurde durch diese Entfaltung der Mission nun auch die Diaspora überall zerspalten und zum Abfall verlockt. Denn auf jüdischer Seite gab es darüber keinen Zweifel, daß eine nach der paulinischen Regel verfaßte Gemeinde, in der Juden und Griechen mit dem gleichen Recht vor Gott gestellt und mit der gleichen Liebe miteinander verbunden waren, offenkundiger Abfall sei.“³⁴

Geht man von dieser gewiß zutreffenden Charakterisierung aus, dann ist sogleich einsichtig, daß die dem Judentum besonders verbundenen Judenchristen stark motiviert sein mußten, diese

³² Nach Joachim Jeremias, Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie, ZNW 27,1928, 98-103.

³³ Nach Ben Zion Wacholder (The Calendar of Sabbatical Cycles during the Second Temple and the Early Rabbinic Period, HUCA 44,1973, leichter zugänglich in dem Sammelband: ders., Essays on Jewish Chronology and Chronography, New York 1976, 1-44:139).

³⁴ A. Schlatter, Die Geschichte der ersten Christenheit, Stuttgart 1926, 149f.

Entwicklung einzudämmen. Nun war aber angesichts der bestehenden Fakten, nämlich der von den Leitern der Urgemeinde gebilligten, ja von ihnen teilweise mit eingeleiteten Existenz heidenchristlicher Gemeinden kaum realistisch zu versuchen, den wachsenden heidenchristlichen Zweig vom Baum der Christenheit abzusägen. Dieses Bemühen hätte den Weg zurück ins (widerchristliche) Judentum bedeutet, den gewiß nur eine verschwindende Minderheit mitzugehen bereit war. Dagegen schien der Versuch, die Heidenchristen ins Judentum „heimzuholen“ – ein Weg, der ja jüdischerseits bereits erprobt war –, gangbar zu sein. Dies bedeutete aber nicht weniger als die Aufforderung zur Beschneidung und zur Gesetzesobservanz an die Heidenchristen, theologisch aber die Aufgabe des Satzes, Jesus sei der einzige und direkte Mittler zu Gott, auch ohne Zugehörigkeit des Heilsuchenden zum atl. Bundesvolk.

Dieses Stadium der Auseinandersetzung war in Act 11,2f noch nicht erreicht. Dort blieb es, obwohl der Personenkreis der Gegner³⁵ wohl im großen und ganzen derselbe war wie später in Antiochia (Act 15,1), vorerst bei dem *Vorwurf* an *Petrus*, er sei zu unbeschnittenen Männern gegangen und habe mit ihnen gegessen (Act 11,3), ein Vorwurf, der auch hinter Gal 2,12 stehen könnte. Daß vor Act 15 die Beschneidungsfrage noch kein Hauptthema war, zeigt auch Gal 2,3, eine kurze Notiz, die in ihrem Zusammenhang auffällt und die m.E. von Paulus bei Abfassung des Gal aus nun aktuellem Anlaß (nämlich im Vorfeld des Apostelkonzils) im Rückblick aufgeschrieben wurde. Zu diesen Beobachtungen paßt genau Hübners allerdings in anderem Sinne gemeinte Formulierung, der Gal sei „als theologisches Übergangsdokument“ anzusehen,³⁶ in dem sich eine bestimmte historische Situation spiegelt.

Im Zusammenhang mit der Datierung des Gal wird häufig auf Anklänge an Sprache, Gedankengut und Theologie des Röm und der Korintherbriefe hingewiesen.³⁷ F. Mußner resümiert: „Natürlich bleibt hier vieles hypothetisch, aber eine eigenartige Nähe des Gal zu 2 KorB kann auf jeden Fall konstatiert werden, was dafür spricht, daß der Gal ungefähr zur selben Zeit wie 2KorB geschrieben worden ist: nach Borse im Spätherbst 57.“³⁸ Zurückhaltender urteilt H.D. Betz, der

35 Dort in allgemeiner Formulierung οἱ ἐκ περιτομῆς „die aus der Beschneidung“ genannt (dieser Ausdruck sonst im NT nur noch Act 10,45 und Röm 4,12).

36 H. Hübner, Art. Galaterbrief, TRE 12,10.

37 Man vgl. hierzu die Arbeiten von U. Borse, Der Standort des Galaterbriefes, Bonn 1972; ders., Die geschichtliche und theologische Einordnung des Römerbriefes, BZ, NF 16,1972, 70-83, und von U. Wilckens, Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?“, EKK 1,1969, 51-77.

38 F. Mußner, Der Galaterbrief, Leipzig 1974, 11.

zwar „Ähnlichkeiten“ konzediert, „aus denen sich jedoch weder eine bestimmte Reihenfolge noch auch nur eine zeitliche Nähe ableiten“³⁹ lasse. H. Hübner geht noch einen Schritt weiter, wenn er in diesem Zusammenhang von dem „*Faktum* der theologischen Differenz beider Briefe“ (sc. des Gal und des Röm) spricht.⁴⁰ Nun kann es natürlich nicht darum gehen, Übereinstimmungen zwischen den Paulusbriefen zu bestreiten; das wäre töricht. Für den Judenchristen Paulus konnten die Rechtfertigungsfrage, die Gesetzesfrage, die Beschneidungsfrage keine Episode seiner theologischen Arbeit bleiben. Diese Problemstellungen zogen sich durch, wenngleich sie nicht in allen Auseinandersetzungen (und deren verbliebenen Dokumenten, den Briefen) denselben Stellenwert haben und dieselbe Beleuchtung erfahren konnten. In den letzten Jahren wird aber zusehends deutlicher gesehen, daß die Grundzüge paulinischer Theologie ihre Wurzeln bereits in dem Berufungs- und Sendungserlebnis vor Damaskus haben.⁴¹ Interessanter könnte es dagegen sein, ausgehend von einer hypothetischen Frühdatierung des Gal sprachlichen und theologischen Querverbindungen zu den beiden anderen frühen Paulusbriefen, nämlich den beiden Thessalonicherbriefen,⁴² nachzugehen, eine Aufgabe, die in diesem Zusammenhang aber nicht geleistet werden kann.

Zu oberflächlich behandelt wurde in diesem Zusammenhang bisher meist die *Person des Barnabas*. Er wird in Gal immerhin als eine bekannte und bedeutende Größe dargestellt (Gal 2,1.9.13), ohne eingeführt oder vorgestellt zu werden. Das war ja auch unnötig, war er doch bei der Gründung der (süd-)galatischen Gemeinden beteiligt. Von einem Aufenthalt des Barnabas in der Landschaft Galatien wissen wir aber nichts – er scheint auch recht unwahrscheinlich zu sein. Ginge man von der „Landschaftshypothese“ aus, hätte Paulus ihn irgendwie einführen müssen, denn er war den Gemeinden ja nicht (wie Kephas, Johannes und sicher auch der Herrenbruder Jakobus, deren derzeitige Bedeutung für die Christenheit mindestens des syropalästinischen

³⁹ Ders., Galaterbrief, 50.

⁴⁰ A. a. O., 10. Hübner sieht „die eindeutig antinomistische Spitze des Gal“ im Röm „in dialektischer Sicht des Gesetzes aufgefangen“ (ebd.).

⁴¹ Darin stimmen die sonst zu recht unterschiedlichen Ergebnissen kommenden Arbeiten von Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel*, WUNT 2/4, Tübingen 1981, und von Chr. Dietzfelbinger, *Die Berufung des Paulus als Ursprung seiner Theologie*, WMANT 58, Neukirchen 1985, interessanterweise überein; vgl. auch schon früher P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I*, FRLANT 95, 1968; ders., „Das Ende des Gesetzes“, ZThK 67, 1970, 14-39; Joachim Jeremias, *Der Schlüssel zur Theologie des Apostels Paulus*, CwH 115, 1971; K. Haacker, *Die Berufung des Verfolgers und die Rechtfertigung des Gottlosen*, Theologische Beiträge 6, 1975, 1-19.

⁴² Echtheit und Frühdatierung des 2 Thess sind – wie die Einleitungen zeigen – umstritten, können aber m. E. mit guten Gründen festgehalten werden.

Raums er ja einführt [Gal 1,18f; 2,2.6-9]) bereits aus der Evangelientradition bekannt.

3.2 ὁ ἄνόητος Γαλάται

Die meisten Bedenken gegen die „Provinzhypothese“ hängen aber mit der Bezeichnung der angeschriebenen Gemeinden als ἐκκλησίαι τῆς Γαλατίας (Gal 1,2) und der Anrede als ἄνόητοι Γαλάται (3,1) zusammen. Die Diskussion um diese Frage wird – wenn überhaupt – vor allem in den Einleitungen und Kommentaren geführt. P. Vielhauer nennt als Argumente:

„... 1. der zeitgenössische Sprachgebrauch von ἡ Γαλατία, der offiziell die Landschaft bezeichnet, nicht aber die Provinz, ... 2. der zeitgenössische Sprachgebrauch von οἱ Γαλάται, der damit ausschließlich die Bewohner der Landschaft bezeichnet. ... 3. der Sprachgebrauch des Paulus, der keineswegs nur Provinznamen verwendet“.⁴³ Vorsichtiger äußert sich Hans Volkmann: „Da die Schriftsteller mit G.[alatia] oft nur die Landschaft bezeichnen, ..., ist der Wechsel in Umgang und Benennung der Provinz allenfalls aus Beamteninschr. faßbar.“⁴⁴ Kaum einmal findet man in der theologischen Literatur den Hinweis, daß das griechische Wort Γαλατία außer einer kleinasiatischen Region zuallererst geographische Bezeichnung für Gallien ist, also (grob gesagt) für das Gebiet des heutigen Frankreich. C.J. Hemer hat auf das am vollständigsten erhaltene Exemplar der *Res Gestae* des Kaisers Augustus hingewiesen, das im Tempel der Roma und des Augustus im (nord-)galatischen Ankyra gefunden wurde, das sog. *Monumentum Ancyranum*.⁴⁵ In diesem Dokument, das im Herzen der Landschaft Galatien aufgestellt war, „the word ‚Galatia‘ appears five times, and four times without any qualifying epithet. Does it refer to Northern Galatia only, or does it include the whole province entity? Neither. Either the context or the Latin version *Gallia* makes it clear that it means ‚Gaul‘ every time, yet only is it thought necessary to add τῇ περὶ Ναρθώνα. We should never have known that an Eastern Galatia existed at all from this classical document remaining *in situ* in its provincial capital“.⁴⁶ Hier wurde also ein für römische Verhältnisse unmißverständliches Dokument einfach mechanisch reproduziert, ohne Rücksicht auf lokale Bedeutungsunterschiede. Hemer befaßt sich in

⁴³ P. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, Berlin-New York 1975, 107f. Vielhauer behauptet: „Diese sprachlichen Argumente sind zwingend“ (S. 108).

⁴⁴ H. Volkmann, Art. Galatia, KP 2,669; Hervorhebung von mir.

⁴⁵ Die Inschrift ist ediert in IGRR 3,159.

⁴⁶ C.J. Hemer, *Book of Acts*, 277f.

seiner Arbeit ausführlich mit dem Quellenmaterial zu unserem Problem,⁴⁷ worauf jetzt nicht eingegangen werden soll.

Dafür weise ich auf eine Stelle bei Diogenes Laertius hin, der gleich am Anfang seinen *vitae philosophorum* schreibt:

Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοι φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι. γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ Πέρσαις Μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίους ἢ Ἀσσυρίους Χαλδαίους, καὶ γυμνοσοφίστας παρ' Ἰνδοῖς, παρὰ τε Κελτοῖς καὶ Γαλάταις τοὺς καλουμένους Δρυΐδας καὶ Σεμνοθέους, καθά φησιν Ἀριστοτέλης τῷ Μαγικῷ καὶ Σωτίων ἐν τῷ εἰκοστῷ τῆς Διαδοχῆς⁴⁸.

Jedenfalls wird hier noch im 3. Jh. n. Chr. (oder doch nicht wesentlich früher) zwischen „Kelten“ und „Galatern“ unterschieden – m. E. ein starkes Argument gegen den von Vielhauer angeführten „Sprachgebrauch“ und damit gegen die „Landschaftshypothese“.

Wäre der Sprachgebrauch des Paulus tatsächlich unklar, dann wäre doch zuerst zu fragen, ob es *Gründe* für ihn gibt. Vielhauer hat m. E. nicht recht, wenn er schreibt: „Daß der Kleinasiat Paulus Pisidier aus Antiochia oder Lykaonier aus Lystra als ‚unvernünftige Galater‘ (3,1) apostrophiert haben sollte, läßt sich schwer vorstellen.“⁴⁹ Gerade der mit kleinasiatischen Spezifika vertraute Apostel konnte so sprechen, und zwar aus zwei Gründen:

1. Wenn er wirklich die von ihm gegründeten Gemeinden im Süden der Provinz Galatia ansprechen wollte, wie sollte er es dann tun, wenn nicht unter Benutzung des *offiziellen Provinznamens*?⁵⁰ Andere Ethnica (etwa: „Phrygier“) zu gebrauchen, wären mindestens ebenso belastend wie „Galater“. Zudem dürfte das eigentlich Anstößige für die in Gal 3,1 Angeredeten weniger das Ethnicon gewesen sein, als vielmehr das damit verbundene Adjektiv ἀνόητοι! Es lag doch ganz offensichtlich in der Absicht des Apostels, seine Leser hart anzufahren, um die ἀνόητοι zur Vernunft zu bringen.

⁴⁷ A. a. O., § 7 (besonders S. 290ff).

⁴⁸ Zitiert nach der Oxforder Ausgabe von H. S. Long, Bd. 1, 1964, S. 1; Hervorhebung von mir. In der Rose'schen Ausgabe der Fragmente des Aristoteles (Leipzig 1886, S. 44) ist das angebliche Zitat noch als Nr. 35 aufgeführt. Das Werk des Diogenes Laertius über bedeutende Philosophen stammt vermutlich aus dem 3. Jh. n. Chr. Die Echtheitsfrage der zitierten Stelle im Blick auf Aristoteles, dem sie zugeschrieben ist, kann hier nicht diskutiert werden. Ich halte sie für unecht. Zugleich scheint aber vom Verfasser deutlich an die kleinasiatischen „Kelten und Galater“ gedacht zu sein und nicht an die westeuropäischen Gallierstämme. Spiegelt also die Stelle eine Unterscheidung des 3. Jhs. oder doch jedenfalls nach der „Landnahme“ der keltischen Galater wider (was ja durchaus wahrscheinlich ist), so gewinnt sie dadurch noch an Brisanz.

⁴⁹ Ders., Geschichte, 107.

⁵⁰ Auch hierzu vgl. wieder Hemer, Book of Acts, 290ff.

2. Möglicherweise beinhaltet der Begriff Γαλάται in der Tat schon eine – nun allerdings von Paulus in seinem Zusammenhang beabsichtigte – *Nebenbedeutung*. In W. Bauers „Wörterbuch“ findet sich der Hinweis auf zwei interessante Belege, wo die Galater negativ charakterisiert werden.⁵¹ In der „Hymne auf Delos“ des Dichters Callimachus (3. Jh. v. Chr.) ist von Γαλάτῃσι κακὴν ὁδὸν ἄφρονι φύλῳ die Rede.⁵² Das Stichwort ἄφρων kommt dem paulinischen ἀνόητος doch recht nahe. Ähnlich werden in dem zweiten bei Bauer genannten Beleg, in einem Hamburger Papyrus, die Galater als ἄφρονες bezeichnet.⁵³ Darf man daraus den vorsichtigen Schluß ziehen, daß der Volksstamm der Galater (vielleicht aufgrund seiner relativ isolierten Existenz in den Bergen Zentralkleasiens) als besonders „dumm“ galt, so wie auch heute noch – zu recht oder zu unrecht – manche Landsmannschaften als geistig unbeweglich oder zurückgeblieben gelten? Manche Beobachtungen scheinen diese Annahme zu stützen. Jedenfalls wäre dann nicht nur die Möglichkeit nachgewiesen, daß Paulus in Ermangelung einer anderen Terminologie und entsprechend einer damals mindestens möglichen Redeweise die Südgalater als „Galater“ angesprochen haben kann. Darüber hinaus wäre sogar eine sinnvolle Interpretation der Anrede von Gal 3,1 möglich geworden. Beide Überlegungen würden zudem von dem Faktum der Erwähnung der Gemeindegründungen in Südgalatien gestützt, wohingegen wir über die Wirksamkeit des Paulus in Nordgalatien wenn überhaupt nur Andeutungen besitzen, die exegetisch umstritten sind (Act 16,6; 18,23).

4 Fazit

Ausgehend von den Voraussetzungen der beiden gängigen Hypothesen zum Entstehungshintergrund des Gal wurde versucht, die zugunsten der „nordgalatischen“ Hypothese vorgetragene Argumente als letztlich unzureichend zu erweisen. Dabei zeigte sich die 2. *Jerusalemreise des Paulus* als weit weniger fraglich, als in der Literatur weithin angenommen wird. Weiter wurde deutlich, daß die in Gal 2 dargestellten Ereignisse weit besser in den Zusammenhang dieser Reise (Act 11,27ff) passen als zu Act 15, dem Bericht über das Apostelkonzil, das erst eine spätere Phase der Entwicklung darstellt. In Gal 2 geht es um

⁵¹ Unter dem Stichwort Γαλάτης (⁵1971, Sp. 297) in: W. Bauer, Wörterbuch zum Neuen Testament.

⁵² Callimachus, Hymns and Epigrams, ed. A.W. Mair, London 1960, S. 100 (Hymne IV, 184). A.W. Mair nimmt als Entstehungsjahr 271 v. Chr. an (a.a.O., 29).

⁵³ Leider war mir dieses Dokument nicht zugänglich. Für die genauen Angaben vgl. Bauers Wörterbuch, Sp. 297.

eine eher offiziöse Abmachung zwischen den Juden- und den Heidenaposteln, die von judaistischer Seite aus später problematisiert und revidiert werden sollte. Die *Entstehung des Galaterbriefs* selbst haben wir uns zwischen den in Gal beschriebenen Ereignissen und dem Apostelkonzil vorzustellen, möglicherweise noch in Antiochia, weniger wahrscheinlich in Jerusalem oder auf der Reise dorthin.

H.D. Betz meint, „die Argumente“ seien „auf beiden Seiten ... spekulativer Art“.⁵⁴ Diese Meinung wird man mit Zurückhaltung beurteilen müssen. Es geht nicht um Spekulation, sondern um den Grad an Wahrscheinlichkeit, den die Ergebnisse historischer Arbeit für sich beanspruchen dürfen. Im Sinne einer weiteren Bewährung derselben wollen die vorstehenden Erwägungen das weitgehend zum Stillstand gekommene wissenschaftliche Gespräch erneut anregen – vielleicht ein „nordgalatisches Tauwetter“ bewirken.

Heinz-Werner Neudorfer

⁵⁴ H.D. Betz, *Galaterbrief*, 39.

Glaube als unbedingtes Vertrauen im Neuen Testament*

Glaube bzw. glauben ist *der* Zentralbegriff im Neuen Testament. Nach den Vokabeln für Gott und Jesus Christus ist *pistis* bzw. *pisteuein* das häufigste Wort mit theologischer Bedeutung. Im Vergleich zum Alten Testament konstatieren wir eine explosionsartige Steigerung des Redens vom Glauben.¹ Die Erklärung für dieses Phänomen liegt wohl in der Missionssituation. Während der Glaube Israels sich von Generation zu Generation fortpflanzte und das ganze Gemeinwesen umfaßte, ist die Verkündigung Jesu eine neue Botschaft – die frohe Botschaft von der Ankunft der Königsherrschaft Gottes –, die für die Beziehung zu Gott eine neue Erfahrung verlangte: die Erfahrung der barmherzigen Souveränität Gottes im Handeln Jesu.² In der urchristlichen Gemeinde war die Verkündigung von Jesus Christus eine Botschaft, die Juden wie Heiden zur gläubigen Annahme der Nachricht vom Tod und von der Auferweckung Jesu aufrief. Das Wort „glauben“ bekommt hier eine ekklesiologische Funktion: der einmalige Akt des Zum-Glauben-Kommens bedeutet den Eintritt in die Gemeinschaft der Glaubenden, und „Glaube“ ist der Begriff für die Reaktion auf die Verkündigung des Evangeliums, die zum „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5), zum Gehorsam gegenüber der Herrschaft Christi als Antwort auf den Glauben führen will. Das Reden vom Glauben hat im Neuen Testament einen unauflöselichen Bezug zur Missionspredigt der Urgemeinde.

Um das theologische Zentralanliegen der missionarischen Verkündigung der Urgemeinde, den Glauben an Jesus Christus, den gekreuzigten und auferstandenen Sohn Gottes, soll es im folgenden nicht gehen, so wichtig es auch ist, das Wesen und das Werden, die Wurzel und das Wachsen des Glaubens immer wieder neu zu bedenken.³

* Leicht veränderte, um die Fußnoten vermehrte, Fassung eines Vortrags vom 3.1.1991 auf der Jahrestagung des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie zum Thema „125 Jahre Glaubensmissionen – Ihre Geschichte, Praxis und Theologie“ in Korntal (vgl. *idea-Dokumentation* 9/1991, S. 4-18).

¹ Vgl. jüngst Klaus Haacker, „Glaube II. Altes und Neues Testament,“, *TRE* 13 (1984) 277-305; 292; *Verbum* und *Substantiv* kommen je 243 mal vor, insgesamt finden sich für die Wortgruppe 602 Belege.

² Haacker, S. 296f, mit Berufung auf Rudolf Bultmann, Art. *pisteuo*, *ThWNT* 6 (1959) 174-230; 209-215 und Gerhard Barth, Art. *pistis*, *EWNT* 3 (1983) 216-231, bes. 217f.

³ Unüberholt ist immer noch die Monographie von Adolf Schlatter, *Der Glaube im Neuen Testament*, 6. Aufl., Stuttgart: Calwer, 1982 [1885]. Zu den semantischen Sachverhalten vgl. J.E. Botha, „The Meaning of *pisteuo* in the Greek New Testament: A Semantic-Lexicographical Study“, *Neotestamentica* 21 (1987) 225-240.

Uns soll ein bestimmter Aspekt des Glaubensvollzugs beschäftigen, der in der Geschichte der Glaubensmissionen von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt hat: der Glaube als unbedingtes Vertrauen. Glaube schließt im Neuen Testament immer das Element des Vertrauens, der Glaube an Gott und Jesus Christus das Element des unbedingten Vertrauens ein. Dieses Element rührt von der Tatsache her, daß die Septuaginta die Wörter des Stammes *pist-*, von einer Ausnahme abgesehen⁴, nur zur Übersetzung des hebräischen Stammes *'mn (hä'ämin)* gebraucht: „fest, zuverlässig, sicher sein; Beständigkeit gewinnen; sich unbedingt verlassen auf jemanden; einer Botschaft Glauben schenken“.⁵

Die Formulierung des Themas hat mit dem Umstand zu tun, daß unser zeitgenössisches Verständnis von Glaube das Element der Unbedingtheit und der verbürgten Zuverlässigkeit höchstens an zweiter Stelle nennt. Nach einer gängigen Definition ist Glaube die „innere Gewißheit, die von Beweisen unabhängig ist, gefühlsmäßige Überzeugung“ – erst dann kommt die Bestimmung „unerschütterliches Vertrauen, Zuversicht“.⁶ In unserer deutschen Alltagssprache fehlt dieses Element der Zuverlässigkeit und des unbedingten Vertrauens: hier entspricht Glauben dem Nicht-Wissen, dem gefühlsmäßigen Dafürhalten. Vielleicht hängt diese Konnotation von Glaube mit der germanischen Wurzel *galaubjan* zusammen, die „für lieb halten, gut-heißen“ bedeutet. Für den Hebräer war unbedingtes Vertrauen und Glaube ein und dasselbe.

Um das Wesen des Glaubens als Vertrauen und den konkreten Glaubensvollzug als unbedingtes Vertrauen zu erfassen, möchte ich unsere Aufmerksamkeit auf jene Stellen im Neuen Testament lenken, in denen das Element des unbedingten Vertrauens besonders hervortritt. Ich konzentriere mich auf Aussagen im Markusevangelium, im Johannesevangelium und in den Briefen des Apostels Paulus.

1. Glaube als Vertrauen bei Markus

Im Markusevangelium finden wir die Worte *pistis/pisteuein*, auf den Wortbestand bezogen, häufiger als bei Matthäus oder Lukas.⁷ An

⁴ Jer 25,8. Barth, 217.

⁵ L. Koehler, W. Baumgartner, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament*, 3. Aufl., Leiden: Brill, 1967; 1:61f. Zum AT vgl. Alfred Jepsen, Art. *'aman*, *ThWAT* 1 (1973) 313-348.

⁶ Gerhard Wahrig [Hrsg], *Brockhaus Wahrig. Deutsches Wörterbuch*, Wiesbaden/Stuttgart: Brockhaus/Deutsche Verlags-Anstalt, 1980-1984, s.v. Glaube.

⁷ *pistis/pisteuein*: Mt 19x, Mk 19x, Lk 20x, Joh 98x (nur *pisteuein*); vgl. mit dem Wortbestand von Mt: 18305, Mk: 11242, Lk: 19428, Joh: 15416 (Robert Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes*, 3. Aufl., Zürich: Gotthelf, 1982 [1958], S. 132, 164.

mehreren zentralen Stellen berichtet Markus von Aussagen Jesu über den Glauben, Aussagen, in denen es um den Zusammenhang von Glaube und Evangelium, Glaube und Wunder und Glaube und Gebet geht.

1.1 Glaube als Forderung Jesu: Mk 1,15

In der summarischen Kennzeichnung der Verkündigung Jesu am Anfang des Evangeliums fällt die Aufforderung zu glauben auf: „Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist nahe gekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium“ (Mk 1,15). An der Authentizität der Aufforderung „glaubt an das Evangelium!“ wird immer wieder gezweifelt⁸; die Singularität der auffälligen Formulierung, die semitische Konstruktion und der Parallelismus der gedoppelten Aussagen lassen solche Zweifel jedoch als unbegründet erscheinen.

Eine Untersuchung des Aufrufs zum Glauben an das Evangelium im Zusammenhang der gesamten Verkündigung Jesu von der Ankunft der *basileia tou theou*, der Königsherrschaft Gottes, ergibt folgende Aspekte⁹:

1. Weil die Ankunft der Gottesherrschaft die Grundlage für den Bericht vom Wirken und Leiden Jesu im Evangelium ist, ist der Glaube an das Evangelium die Antwort auf Gottes Kommen zum Heil. Auf den Heilsindikativ, daß die Zeit erfüllt und Gottes Herrschaft gekommen ist, folgt der Anspruch der Nachfolge- und Glaubensforderung. Die von Jesus angesagte Zeitenwende macht den Glauben an das Evangelium möglich und fordert ihn zugleich mit großer Eindringlichkeit.

2. Der geforderte Glaube ist Vertrauen auf Gottes gnädige Herrschaft – und, im Kontext des Markusevangeliums (1,1; 8,35; 13,10; 14,9), auch Vertrauen auf Jesus Christus als Mittler der Gottesherrschaft. Wer Jesus als Sohn Gottes bekennt (vgl. 15,39), kann dies nur dann richtig tun, wenn der gesamte „Anfang des Evangeliums“ (1,1), vom Auftreten des Täufers (1,2) bis zur Auferstehungsverkündigung im leeren Grab (16,6), Grundlage des geforderten Glaubensbekenntnisses ist. Dieses Bekenntnis zu Jesus als Messias und Gottessohn ent-

⁸ Zuletzt Haacker, S. 292. Vgl. dagegen Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium*, HThK 2, 2. Aufl., Freiburg: Herder, 1980, 1:103 und Joachim Gnika, *Das Evangelium nach Markus*, EKK II, Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benziger/Neukirchener, 1978, 1:64f.

⁹ Vgl. Thomas Söding, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Gebetsglaube und Wunderglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie*, SBB 12, 2. Aufl., Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1987 [1985], S. 133-197, 290-313 passim.

spricht nur dann der Forderung Jesu, wenn es der Ausdruck von Kreuzesnachfolge ist – einer prinzipiellen Preisgabe der eigenen Möglichkeiten, ja des eigenen Lebens, und einer Neuorientierung im Horizont der angebrochenen Herrschaft Gottes (8,27-38; 15,39-41).

3. Der Glaubensruf steht in seinem Bezug auf die Basileia parallel zu den Einlaßbedingungen in 10,14-15 und 10,17-25. Gottes Herrschaft soll wie ein Kind, d.h. als reines Geschenk, mit bedingungslosem Vertrauen, mit rückhaltlosem Gehorsam angenommen werden. Wer in das Reich Gottes kommen will, muß so klein sein, daß er durch ein Nadelöhr paßt: nur Gott kann das dem Menschen Unmögliche – den Eintritt in das Reich Gottes – möglich machen. Wer das Heil erlangen will, ist ganz und gar auf Gottes Gnade angewiesen. In diesem Kontext der Einlaßbedingungen für das Königreich Gottes hat die Glaubensforderung Jesu programmatischen Charakter und faßt sämtliche Forderungen Jesu zusammen.

4. Der von Jesus geforderte Glaube ist nicht nur Bekenntnisglaube, sondern auch, und grundlegend, Vertrauensglaube.¹⁰ Die auffällige Formulierung „glauben an“ (*pisteuein en*) das Evangelium, für die es im Neuen Testament keine Parallele gibt, ist wahrscheinlich nicht nur aus semitischem Sprachgebrauch zu erklären,¹¹ sondern zugleich ein Hinweis auf die Überzeugung, daß Glaube neben der bereitwilligen Annahme der Botschaft des Evangeliums auch das vertrauende Sich-Verlassen auf die Heilsmacht des Evangeliums meint.¹² Vertrauender Glaube erwächst aus dem Evangelium und haftet an ihm.¹³ Die Beobachtung, daß „Evangelium“ für den Evangelisten die Manifestation der Heils-Macht Gottes ist (1,9-11/15a; 8,35; 10,29), also nicht nur „gute Nachricht“, stützt diese Vermutung. Wie schon bei Abraham, Mose und den Propheten, so kommt der Glaube auch hier aus dem Angeredetsein durch Gott, auf das man sich verlassen kann und soll, ein Reden Gottes, dessen herrschaftlich-helfende Macht in Jesus gegenwärtig ist.

5. Die Forderung Jesu, des von Gott erwählten und geliebten Gottessohnes (1,9-11), an das Evangelium zu glauben, ist somit Ausdruck seiner einzigartigen Vollmacht (2,2/10; 6,2; 9,7; 11,27-33).¹⁴ Aus dem Zuspruch des neuen Heilshandelns Gottes auf Jesus ergibt sich der Anspruch des Glaubens als gehorsames Vertrauen in Jesus, als rückversicherungsfreie Nachfolge. Wenn der, durch dessen Kommen die Zeit erfüllt und die Königsherrschaft Gottes angebrochen ist, zum

¹⁰ Söding, S. 301f, 305-308.

¹¹ Pesch, 1:103.

¹² Vgl. Gnilka, 1:68.

¹³ Schlatter, *Glaube*, S. 591.

¹⁴ Söding, S. 290f.

Glauben aufruft, kann sich keiner, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören (8,18), diesem Ruf versagen.

1.2 Glaube und Wunder: Mk 9,14-29

Im Wirken Jesu besteht ein enger Zusammenhang zwischen Glaube und Wunder. Der Bericht von der Heilung des epileptischen Jungen unmittelbar nach der Verklärung macht dies exemplarisch deutlich. Jesus sagt dem Vater des Jungen, daß dem Glaubenden alles möglich ist (9,23). Die Jünger, die den dämonisch geplagten Jungen in Abwesenheit Jesu nicht heilen konnten, werden wegen ihres Unglaubens gescholten (9,19) und belehrt, daß „diese Art“ nur durch Gebet ausgetrieben werden kann (9,29).

1. Wenn Jesus mit dem Grund-Satz „dem Glaubenden ist alles möglich (*panta dynata*)“ nicht von seinem eigenen, vollkommenen Glauben redet¹⁵ (was in den Evangelien einzigartig wäre), sondern von dem notwendigen Glauben des Vaters,¹⁶ handelt der Satz nicht von der Macht des Glaubenden, sondern von der Allmacht Gottes (vgl. *panta dynata* in 10,27; 14,36). Wunder wirkender Glaube ist nach 11,22 Glaube an Gott. Nur Gott, der das All (*ta panta*) geschaffen hat, „kann alles“. Wer diesem Gott glaubt, hat teil an seiner Allmacht.¹⁷ Wer glaubt, erlebt Gottes eingreifendes Handeln. Wer glaubt, erlebt wie menschlich Unmögliches möglich wird. Authentischer Glaube ist somit bestimmt als unbedingtes Vertrauen auf die souveräne Allmacht Gottes, dem als Schöpfer des Alls nichts unmöglich ist. Was Glaube als Vertrauen auf Gott ist und vermag, wird von Jesus im Kontrast zum zweifelnden Glauben des Vaters und zum ohnmächtigen Glauben der Jünger in der unmittelbaren Heilung des Jungen demonstriert.

2. Die Korrektur Jesu an dem einschränkenden Vertrauen des Vaters („Wenn du etwas kannst“) erhellt, was eigentlicher Glaube ist: unbegrenztes Vertrauen auf Gottes Allmacht, Überwindung von verständlichen Einschränkungen menschlicher Optionen, rückhaltlos vertrauendes Bitten. Der Vater war von den Jüngern enttäuscht worden und weiß nicht, wie weit die Kunst Jesu als Arzt reicht. Glaube bedeutet für ihn, die bislang schmerzhaft erfahrenen menschlichen Begrenztheiten im Horizont der Allmacht Gottes, die im Wirken Jesu als Königsherrschaft angebrochen ist, nicht zum Maßstab der

¹⁵ So Pesch, 2:92f, als der „markinischen Intention“ entsprechenden Möglichkeit Gnilka, 2:48.

¹⁶ Haacker, S. 294.

¹⁷ Pesch, 2:92; Barth, *EWNT* 3 (1983) 223.

Möglichkeiten Gottes zu machen, sondern mit der Aktualität seiner Allmacht zu rechnen.

3. Das zwiespältige Glaubensbekenntnis des Vaters – „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!“ – erweist rechten, wirksamen Glauben als Geschenk Jesu.¹⁸ Der von dem Vater des Jungen bekannte Glaube entstand wahrscheinlich durch den Hinweis Jesu auf die Allmacht Gottes. Der Wunderbericht hebt überhaupt die Person und das Wirken Jesu stark in den Vordergrund.¹⁹ Authentischer Glaube ist von Jesus entzündeter Glaube. Der Vater schreckt nach seinem Bekenntnis sofort zurück und bittet Jesus um Hilfe zum rechten Glauben. Glaubende sind noch im Glauben hilfsbedürftig. Glaube, der Unglauben überwindet, wird von Jesus geschenkt. Wirksamer Glaube ist von Jesus am Leben erhaltener und gestärkter Glaube. Hilfe in der unüberwindlich scheinenden Krankheitsnot und Rettung von ohnmächtigem Unglauben sind allein von Gott und durch Jesus zu finden. Wirksamer Glaube als Teilhabe an der Allmacht Gottes entsteht in der Begegnung mit Jesus. Authentischer Glaube steht auf der Erkenntnis der eigenen Ohnmacht und der Erkenntnis, daß „alles“ von Jesus, von Gott selbst, abhängig ist. Für den recht Glaubenden ist Gott ganz Gott.²⁰

4. Wenn der Glaube ein Geschenk ist, ist auch das Wunder Geschenk: Gabe des allmächtigen Gottes und Geschenk Jesu, und nicht etwa Ergebnis des eigenen, vielleicht erstarkten Glaubens. Deshalb ist „Wunderglaube“ immer bittender Glaube.²¹ Das Wesen des „Wunderglaubens“ ist nicht primär die Erfahrung des machtvollen Handelns Gottes, sondern die Eröffnung eines neuen Zugangs zu Gott.²² Der Glaube an Gottes souveränes Handeln, das auch Unmögliches möglich macht, ist seinem Wesen nach vom Vertrauen auf Gottes Handeln im Wirken Jesu nicht verschieden. Im Zusammenhang der das Wirken Jesu bestimmenden Verkündigung der angebrochenen Königsherrschaft Gottes ist der „Wunderglaube“ auf diese bezogen. Der „Wunderglaube“ stellt sich somit dar als Antwort auf das in Jesu Person und Wirken sich realisierende neue Heilshandeln Gottes, und stimmt deshalb strukturell mit dem „Glauben an das Evangelium“ überein.

5. Die Aussage, das Wunder bewirke den Glauben (und sei deshalb, wie in neuerer Zeit wiederholt behauptet wird, für die Missionspraxis

18 Vgl. Söding, S. 489.

19 Gnllka, 2:48.

20 Vgl. Adolf Pohl, *Das Evangelium des Markus*, Wuppertaler Studienbibel Ergänzungsband, Wuppertal: Brockhaus, 1986, S. 349.

21 Heinz Joachim Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten*, in: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, G. Bornkamm, G. Barth, H.J. Held, WMANT 1, 7. Aufl., Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975 [1959], 155-288; 264-272; Söding, S. 503.

22 Söding, S. 493.

von grundlegender Bedeutung²³), ist exegetisch unrichtig.²⁴ Der Glaube geht dem Wunder voraus. Dieser Glaube wird durch die Begegnung mit Jesus (der Vater) und durch die Erfahrung seiner Machttaten (die Jünger) begründet, geläutert und vertieft. Wo sich der Glaube auf angeblich eindeutige Zeichen gründen will, wird Glaube zu Unglauben: Jesus hat die Zeichenforderung der Pharisäer abgelehnt (8,11-13) und vor den Zeichen und Wundern falscher Messiasse und falscher Propheten gewarnt (13,21). Der Glaube der Menschen Galiläas und Judäas, die mit der Bitte um Heilung zu Jesus kommen, wurde zwar durch Nachrichten über die von Jesus vollbrachten Heilungen erwirkt (3,8). Auffallend ist jedoch, daß der Evangelist die Bewunderung des Wundertäters Jesu im Volk nicht schon als authentischen Glauben wertet, sondern sie grundsätzlich kritisch, wenn auch differenziert, beurteilt (1,27-28, 45; 2,12; 5,17,20,42; 7,37). In den Schlußakklationen und -admirationen der Wunderberichte findet sich das Stichwort „Glaube“ nicht.²⁵ Die Bewunderung geht wohl dort in Glauben über, wo man aufgrund des Wunders Gott verherrlicht (2,12): so wäre auch hier Glaube die Anerkenntnis der Macht Gottes.

6. Der Glaube geht dem Wunder voraus, aber es ist eigentlich nicht der Glaube selbst, der das Wunder bewirkt. Das Wort „Dein Glaube hat dich heil gemacht“ (5,34; 10,52; vgl. 2,5) könnte nahelegen, daß es doch der Glaube der Kranken ist, der die Wunder gewirkt hat. Man darf hier jedoch die Tatsache nicht vergessen, daß es a) an diesen Stellen Jesus selbst ist, der das Wunder wirkt, und daß b) Jesus die Wunder der Sturmstillung, des Seewandels und der Speisungen trotz des Unglaubens der Jünger wirkt (4,40; 6,50-52; 8,17-21).²⁶ Das paradoxe Glaubensbekenntnis des Vaters in 9,24 zeigt, daß wunderwirkender Glaube seinem Wesen nach bittender Glaube ist. Die Relation von Glaube und Wunder entspricht der Relation von Bitte und Erhörung. Der Glaube geht dem Wunder voraus und ist oft Disposition für das Wunder, hat also mitwirkende, manchmal auch durchaus mitbegründende (vgl. 5,33) Kraft. Aber die eigentliche Wirkung geht von Jesus, letztlich von Gott selbst aus: nur Gott der Allmächtige kann das dem Menschen Unmögliche bewirken. Die Situation der Krankheit offenbart die Ohnmacht des Menschen und führt zum bittenden Vertrauen auf den, der alle Macht im Himmel und auf Erden hat.

²³ Vgl. John Wimber, with Kevin Springer, *Power Evangelium. Signs and Wonders Today*, 4th ed., London: Hodder & Stoughton 1986 [1985]; deutsch: J. Wimber, *Vollmächtige Evangelisation*, Hochheim: Projektion J 1986; Peter Wagner, *Church Growth & the Whole Gospel. A Biblical Mandate*, MARC Europe. British Church Growth Association, Cosmos House: Bromley, Kent, 1987 [1981], S. 15-23.

²⁴ So mit Nachdruck Söding, S. 502; Barth, 224.

²⁵ Söding, S. 502.

²⁶ Vgl. Söding, S. 502f.

7. Authentischer „Wunderglaube“ ist das in der Begegnung mit Jesus entstandene Vertrauen auf die Vollmacht Jesu, in der die gegenwärtige Realität des Reiches Gottes wirksam ist. Authentischer „Wunderglaube“ ist in diesem Zusammenhang der Basileia nicht Voraussetzung für das Eintreten des Wunders, sondern die Annahme der Verkündigung von der Ankunft der Königsherrschaft Gottes in Person und Wirken Jesu, und damit Antwort auf ihre gegenwärtige Wirksamkeit.

1.3 Glaube und Gebet: Mk 11,22-25

Für das Verständnis des Glaubens als Vertrauen ist das Wort Jesu vom bergeversetzenden Glauben wichtig. Die Stelle 11,22-25 ist die umfangreichste der vier Gebetsmahnungen Jesu im Markusevangelium (vgl. noch 9,28-29; 13,18; 14,38). Die Aussagen Jesu über Glaube und Gebet knüpfen an die Verfluchung des Feigenbaums an (11,12-14,20).²⁷ Jesus bewirkte das Wunder des verdorrten Feigenbaums, um den Jüngern eine Lektion über die Macht des Glaubens und über die Wirksamkeit glaubenden Gebets zu erteilen.²⁸

Für unser Thema sind zwei Stellen von herausragender Bedeutung: „Wahrlich, ich sage euch: Wer zu diesem Berg sagen wird: Hebe dich empor und wirf dich ins Meer! und nicht zweifeln wird in seinem Herzen, sondern glauben, daß geschieht, was er sagt, dem wird es werden“ (11,23), und: „Darum sage ich euch: Alles, um was ihr auch betet und bittet, glaubt, daß ihr es empfangen habt, und es wird euch werden“ (11,24). Folgende Elemente sind für diese Verbindung von vertrauendem Glauben und erhörungsgewissem Gebet zu beobachten:

1. Wirksamer Glaube ist immer Gottesglaube. Der Imperativ „Habt Glauben an Gott!“ steht demonstrativ vornean (11,22). Gemeint ist nicht die Anerkennung der Existenz Gottes – diese war in Palästina selbstverständlich –, sondern das rückhaltlose Vertrauen auf Gott den Allmächtigen.²⁹ Authentischer Glaube, der sich im Gebet an Gott wendet (11,22/24), ist theozentrisch und deshalb unbedingt Vertrauensglaube. Glaube ist auf Gott gerichtetes Vertrauen. Wer an Gott glaubt, weiß, daß Gott als Schöpfer des Alls Wunderbares tun kann,

²⁷ Der Bezug zur sog. Tempelreinigung, die zwischen der Verfluchung des Feigenbaums und dem Wort über Glaube und Gebet steht, bleibt im folgenden außer Betracht.

²⁸ Vgl. Don A. Carson, *Matthew*, The Expositor's Bible Commentary, F.E. Gaebelin [Hrsg.], Vol. 8, Grand Rapids: Zondervan, 1984, S.446 zum Parallelbericht in Mt.

²⁹ Gnlika, 2:134: „Der Glaube ist aufgefaßt als zu Gott gewendetes Vertrauen“; auch Söding, S. 324f.

aber er weiß auch, daß er das erbetene Wunder der Weisheit Gottes anheimstellen kann.

2. Jesus verheißt dem Glaubenden ein größeres Wunder als das Feigenbaumwunder: wer glaubt und nicht zweifelt, kann den Ölberg ins (Tote) Meer versetzen (11,23a).³⁰ Diese Aussage ist sicher nicht wörtlich gemeint: Jesus bewirkte das Wunder des verdorrten Feigenbaums als Handlung mit symbolischer Intention, die er durch seine Aussage über wirkmächtigen Glauben, der an keine Zeit und an keinen Ort gebunden ist, erläutert. [Der Verweis auf Sach 4,6-7; 14,4 und die Deutung als Ankündigung des Gerichts bzw. des Beginns der zukünftigen Gottesherrschaft kann nicht überzeugen, nicht zuletzt deshalb, weil bei Sacharja der Tempelberg bzw. Ölberg zur Ebene wird bzw. sich spaltet.³¹]

3. Im Alten Testament ist der Berg Symbol der Mächtigkeit, Unerschütterlichkeit und Festigkeit; im rabbinischen Judentum ist das Bergeversetzen ein Bild für das Möglichmachen von unmöglich Scheinendem.³² Wahrer Jünger Glaube ist das Vertrauen darauf, daß Gott dem Glaubenden an seiner unerschütterlichen Macht Anteil gibt. Glaube versetzt Berge: das heißt, wahrer Glaube erschüttert das unerschütterlich Scheinende, das mächtige Festigkeit Vorstellende, das unüberwindlich Wirkende. Die Macht, Berge zu versetzen, ist die Macht des Schöpfers, der alles geschaffen hat, der alles kann und der alles ausführt, was er will. Authentischer Glaube kennt keine unbezwinglichen Hindernisse.

4. Im Alten Testament ist auch davon die Rede, daß in der Endzeit „Berge“ beseitigt werden (Jes 40,4; 63,19-20; 41,15). Die Macht, Berge zu versetzen, ist die Macht des in der Endzeit neu handelnden Gottes als König der Erde. Wahrer Jünger Glaube ist das Vertrauen darauf, daß Gott dem Glaubenden an der Wirkmächtigkeit dieses endzeitlichen Handelns Anteil gibt.³³ Glaube versetzt Berge: das heißt, wahrer Glaube partizipiert an der helfenden Macht Gottes, die in dem angebrochenen Gottesreich gegenwärtig ist. Wer Glauben an Gott hat, zwingt sich nicht zu „glauben“, wovon er nicht wirklich überzeugt ist.³⁴ Glaube an Gott will nicht die eigenen Wünsche verwirklichen, sondern ist als bedingungsloses Vertrauen auf Gott um den Willen Gottes bemüht. Erhörungs gewisser Glaube entsteht nicht durch

³⁰ Auf diesen der konkreten Situation angepaßten Bezug verweisen Walter Grundmann, *Das Evangelium nach Markus*, ThHK 2, 7. rev. Aufl., Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1977, S. 233; Pesch 2:204 u.a.

³¹ Vgl. Gnilka, 2:134; Carson, S. 446.

³² Vgl. Werner Foerster, Art. 'oros, *ThWNT* 5 (1954) 475-487, 479; H.L. Strack, P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, 6. Aufl., München: Beck, 1974, 1:759; Söding, S. 329.

³³ Vgl. Pohl, S. 419.

³⁴ Vgl. Carson, S. 446.

Autosuggestion, wirkt nicht durch eigene Willenskraft und konzentriert sich nicht auf eigene Vorhaben. Authentischer Glaube entsteht im Anschluß an die machtvolle Königsherrschaft Gottes, wirkt in der Kraft Gottes, zielt auf die Erkenntnis des Willens Gottes und lebt in dem diesem entsprechenden Gehorsam.

5. Auch und vielleicht gerade für den Glaubenden ist der Zweifel immer wieder eine mögliche Anfechtung: „Wer nicht zweifeln wird in seinem Herzen, sondern glauben, daß geschieht, was er sagt“ (11,23b). Das Herz ist die Personmitte des Menschen, das Zweifeln (*diakrineshai*) im Herzen ist der Widerstreit im Denken, Wollen und Empfinden des Menschen.³⁵ Wer zweifelt, ist im Streit mit seinem Glauben, unterscheidet Mögliches und Unmögliches, hegt Bedenken im Blick auf Gottes Macht angesichts des menschlich Unmöglichen. Das Vertrauen auf Gott ist dann nicht unbedingt, sondern durch die eigene Einschätzung der Lage bedingt, nicht unbeschränkt, sondern durch menschliche Erwägungen beschränkt, nicht rückhaltlos, sondern Rückfallpositionen berechnend. Die Kontrastierung des Glaubens mit dem Zweifel hebt nicht auf starken Glauben ab, der als Leistung (miß-) verstanden werden könnte, sondern auf die Haltung des völligen Vertrauens auf Gott als uneingeschränktes Zutrauen zu seiner Schöpfermacht. Die Macht des vertrauenden Glaubens ist nicht die selbst erzeugte Kraft des eigenen, vielleicht starken Glaubens, sondern ist grundsätzlich zugeeignete, geschenkte Macht.³⁶ Der Zweifler hält für möglich, daß Gottes Allmacht nicht erreichbar, daß doch nicht alles möglich ist, auch nicht für den Schöpfer des Alls. Der recht Glaubende zweifelt nicht: er ist in seinem Herzen als Person, mit seinem ganzen Denken und Wollen, in seinem Vertrauen ungeteilt bei Gott.

6. Wer glaubt, daß geschieht was er sagt, dem wird es werden (11,24). Für den Glaubenden ist deshalb alles möglich, auch das Unmögliche (vgl. Mt 17,20c: „Nichts wird euch unmöglich sein“). Wirksamer Glaube muß kein Riesenglaube sein, sondern wahrer Glaube, der vertrauend erwartet, daß Gott handelt, weil er als der Allmächtige handeln kann: der Senfkorn Glaube genügt zum Bergeversetzen (Mt 17,20b). Das „Herz“ ist dann ungeteilt, wenn es sich einzig und allein von Gott inspirieren läßt.³⁷ Weil der Glaube als Vertrauen Gott alles zutraut, kann er von Gott alles erwarten. Die Macht des Glaubens gründet sich auf die Allmacht Gottes (Mk 11,22), nicht auf die Allmacht des Glaubens. Und die Macht des Glaubens gründet sich auf das Vatersein Gottes (11,25), nicht auf die Allwissenheit des eigenen Glaubens. Das „alles“ ist vom Glaubenden

³⁵ Pesch, 2:205.

³⁶ Söding, S. 330.

³⁷ Vgl. Pohl, S. 419.

Allwissenheit des eigenen Glaubens. Das „alles“ ist vom Glaubenden nicht einzuschränken: eine Grenze wird von Gott in seiner souveränen Allmacht und seiner barmherzigen Allwissenheit gesetzt. Authentischer Glaube läßt sich beim eigenen Sagen die Worte von Gott geben: und wenn Gott spricht, so geschieht's (Ps 33,9). Gott garantiert die Erfüllung seines Wortes: es kommt nie leer zurück (Jes 55,10), es gibt dem Glaubenden, was er „sagt“, so sicher wie der Regen und der Schnee auf die Erde fallen und nicht zum Himmel emporsteigen. Unerhört gebliebenes Beten erweist nicht die Ohnmacht des Glaubens, sondern verweist auf den souveränen Willen des allmächtigen Gottes.

7. Glaube ist immer Gebetsglaube: „Alles, um was ihr auch betet und bittet, glaubt, und es wird euch werden“ (11,24). Authentischer Glaube vertraut auf Gott in Anerkenntnis der eigenen Ohnmacht und Hilflosigkeit. Das bittende Gebet ist der Ausdruck dieses Glaubens. Glaube als Vertrauen sucht die Sprache des bittenden Gebets.³⁸ Im Bitten bezeugt der Glaubende, daß er auf Gottes Macht, auf Gottes Handeln angewiesen ist – für die Vergebung seiner Schuld (11,25) genauso wie für die Wirksamkeit seines Betens. Jesus verheißt nicht die Erfüllung privater oder sonst törichter Wünsche: die Zusage gilt a) der Gesamtheit der Gemeinde und b) dem betenden Bitten, das Ausdruck von Glauben an Gott ist (11,22), aus einem ungeteilten, von menschlich Eigenem freien Herzen kommt (11,23) und die Liebe zu den Brüdern praktiziert (11,25).³⁹ Der Glaubende erkennt in seinem Beten den Willen Gottes, lernt ihn bejahen und kann dann um seine Erfüllung bitten. Glaube als unbedingtes Vertrauen vollzieht sich als Anerkennung und Anbetung Gottes und von daher als Hingabe und Gehorsam. Rechtes Beten traut als vertrauendes Bitten Gott alles zu, bittet um die Erfüllung des Willens Gottes und übt sich in die Suche nach Gottes Willen ein.

8. Der Glaube an den Empfang des Erbetenen wird als Bedingung für die Erhörung genannt: „Glaubt, daß ihr es empfangen habt“ (11,24). Die Aoristform des „Empfangens“ (*elabete*) besagt nicht, daß der Glaubende weiß, daß Gott erhört, noch bevor er bittet, oder daß der Betende schon vor der Erhörung für diese Gott Dank sagen kann (und vielleicht muß, um die Kraft seines Glaubens unter Beweis zu stellen). Glaube an Gott ist kein magischer Zwang, der mit Gewalt machtvolle Wirkungen erreichen zu können meint. Der Aorist kann als Wiedergabe des semitischen Perfekts futurische Bedeutung haben, wenn er nach einer futurischen Bedingung steht. „Glaubt, daß ihr es

³⁸ Vgl. Söding, S. 332f.

³⁹ Vgl. Pohl, S. 419: „Die Mehrzahlform entwirft das Bild einer betenden Gemeinde ... Die Liebe zu Gott und zu den Brüdern (V. 25) wird schon die unziemlichen Bitten wegbrennen.“

empfangt“:⁴⁰ Jesus spricht von der Erhörungsgewißheit des Glaubens, die er verlangt, die aber dem Glaubenden, der nicht zweifelt, ermöglicht ist.

9. Jesus selbst verbürgt sich mit seiner Autorität für die Verheißung der Wirksamkeit glaubenden Gebets: „Amen, ich sage euch“ (11,23).⁴¹ Die Gewißheit der Erhörung ist nicht vom Beter autosuggestiv, ohne äußere Einflüsse herzustellen. Die Erhörungsgewißheit glaubenden Betens ergibt sich aus dem Zuspruch Jesu, aus dem Wort Gottes. Unabhängig vom Sprechen Gottes im ungeteilten Herzen gibt es keine Gewißheit der Erhörung.

2. Glaube als Vertrauen bei Johannes

Im Johannesevangelium⁴² ist auffallend häufig vom Glauben die Rede: während *pistis* nicht vorkommt, finden wir 98 Belege für *pisteuo* (die ersten drei Evangelien haben zusammen 58 Belege.) Ein zentrales Anliegen ist die Aussage, daß Glaube in der Begegnung mit Jesus als Entscheidung entsteht.⁴³ Deshalb ist häufig (27 mal) auch von negativen Entscheidungen die Rede. Im Mittelpunkt der folgenden Skizze stehen Stellen, die für das Wesen des Glaubens als unbedingtes Vertrauen besonders relevant sind.

2.1 Glaube als Bindung an Jesus: Joh 3,36

1. Glauben ist grundlegend und primär personale Bindung an Jesus als einzigen Offenbarer und Heilmittler. Die häufige Konstruktion von *pisteuo* mit *eis*, die in der klassischen Gräzität nicht vorgegeben war, bringt dieses Anliegen prägnant zum Ausdruck: authentischer Glaube ist an Jesus gebunden und bedeutet Bejahung der Selbstoffenbarung Jesu als alleiniger Heilmittler.⁴⁴ „Wer an den Sohn glaubt, hat ewiges

⁴⁰ Gnllka, 2:135, anders Söding, S. 333.

⁴¹ Vgl. Söding, S. 326f.

⁴² Traditions- und redaktionsgeschichtliche Erwägungen bleiben im folgenden außer Betracht. Der Konsens der Forschung, „daß das vierte Evangelium von der vorösterlichen Geschichte Jesu weiter entfernt ist als die Synoptiker“ (Haacker, S. 295), wird von mir nicht vorausgesetzt (anders Haacker, ebd.). Zur Begründung vgl. John A.T. Robinson, *The Priority of John*, J.F. Coakley [Hrsg], London: SCM, 1985=1987; Eckhard J. Schnabel, „Das Johannesevangelium und die Frage der Historizität: Anmerkungen zur jüngsten Forschungslage“, *Jahrbuch für Evangelikale Theologie* 2 (1988) 49-84.

⁴³ Vgl. jüngst Barth, 227; Haacker, S. 295.

⁴⁴ Vgl. Rudolf Schnackenburg, *Das Johannesevangelium*, HThK IV/1-3, 5.-6. Aufl., Freiburg: Herder, 1985/1986 [1965/71/75], 1:510f; vgl. auch R.

Leben; wer aber dem Sohn nicht gehorcht, wird das Leben nicht sehen, sondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm“ (3,36). Glaube als Bindung an Jesus erwirkt „ewiges Leben“: von Gott gestiftetes und legitimierte Leben, dauerhaft qualitatives Leben, unzerstörbar beständiges Leben. In der Bindung an Jesus steht dem Glaubenden das Leben Gottes als Heil gegenwärtig zur Verfügung. Vertrauender Glaube ist an Jesus gebunden und erwartet alles von ihm, dem Sohn des Vaters im Himmel.

2. Glaube, der die Wirklichkeit des ewigen Lebens erlebt, bindet sich an Jesus als Befreier vom Zorn Gottes, als Bringer des Heils. Solcher Glaube bedeutet Anerkennung des Selbstanspruches Jesu, schließt aber gleichzeitig Gefolgschaft und Gehorsam und damit das Vertrauen auf das von Jesus Gesagte und Gebrachte mit ein.⁴⁵ Aktive Hingabe an Jesus setzt Vertrauen in seine Person und sein Wort voraus. Anerkennender Glaube ist vertrauender Glaube, und in seiner Bindung an Jesus Heilsglaube. Vertrauender Glaube ist das gehorsame Sich-Beugen unter den vom Himmel gekommenen Sohn.

3. Glaube als anerkennende und vertrauende Bindung an Jesus ist die einzige Voraussetzung des Menschen, dem Zorn Gottes zu entkommen und das Heil Gottes zu erlangen. Solcher Glaube als gehorsamer Vertrauensglaube bedeutet die Annahme der Offenbarung und der Weisungen Jesu (vgl. 3,32-33; 8,31,51; 12,48; 15,7,14; 17,8) und damit ein ihm Nachfolgen (8,12). Die Gnosis und jede andere Ideologie bindet den Menschen an sich selbst, wahrer Glaube bindet personal-lebendig an Jesus.⁴⁶ Glauben heißt zu Jesus „kommen“ (6,35,44-45; 7,37), auf die Stimme Jesu „hören“ (5,24; 6,45; 8,43,47; 10,3,8,16,17; 12,47), in seinem Wort „bleiben“ (8,31), seine Worte bewahren und befolgen (8,51-52; 14,23-24; 15,20; 17,6).⁴⁷ Vertrauender Glaube hört auf das Wort Gottes und auf das Wort Jesu.

4. Glaube als gehorsames Gebundensein an den in die Geschichte gekommenen Erlöser Jesus Christus verlangt die Entscheidung für den Sohn Gottes. Authentischer Glaube ist keine geschichtslose Ideologie, sondern hat diakritische Bedeutung gegenüber allen anderen Heilswegen und Wahrheitsangeboten. Vertrauender Glaube ist nicht innermenschlich bestimmt, sondern abhängig von der Offenbarung Gottes im Sohn.

Bultmann, *ThWNT* 6 (1959) 210f; Haacker, S. 296.

⁴⁵ Vgl. Schnackenburg, S. 510ff. Allerdings bezeichnet Schnackenburg das Vertrauensmoment des joh. Glaubensbegriffs als „nicht wesentlich“ (S. 510), sieht es lediglich in der hebräischen Grundlage von *pisteuo* und in Joh 14,1,21 „mitschwingen“ (S. 511). Meines Erachtens läßt sich die für Joh zentrale Bedeutung von Glauben als Anerkennung des Selbstanspruches Jesu vom Vertrauen in Jesus als Konsequenz dieses Selbstanspruches nicht trennen.

⁴⁶ Vgl. Schnackenburg, S. 402.

⁴⁷ Vgl. Schnackenburg, S. 513f.

2.2 Glaube und Wissen: Joh 12,44-50

1. Glauben bedeutet „sehen“: „Wer an mich glaubt, glaubt nicht an mich, sondern an den, der mich gesandt hat; und wer mich sieht, sieht den, der mich gesandt hat. Ich bin als Licht in die Welt gekommen, damit jeder, der an mich glaubt, nicht in der Finsternis bleibe“ (12,44-47). Wer glaubt, ist ein „Sohn des Lichts geworden“ (12,36) und hat das „Licht des Lebens“ (8,12). Wer glaubt, sieht in der Finsternis der Welt die Wirklichkeit Gottes im Licht Gottes: er sieht, daß Jesus der Sohn Gottes ist und das Heil Gottes bringt. Wer glaubt, der sieht den Ort des Handelns Gottes. Glaube als unbedingtes Vertrauen heißt hier: von sich und dem eigenen Sein und Wollen absehen und merken, daß der himmlische Vater in Jesus zum Heil der Menschen wirksam gewirkt hat und immer noch wirkt.

2. Glauben bedeutet „erkennen“: Wer sieht, erkennt; wer Jesus sieht, erkennt den Sohn und durch den Sohn den Vater. „Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen; und von jetzt an erkennt ihr ihn und habt ihn gesehen“ (14,7). Glaube und Wissen klaffen nicht auseinander, sondern das Glauben ist auf das Erkennen bezogen (*ginoskein* 56 mal in Joh). Authentischer Glaube ist erkennender Glaube⁴⁸: der Glaubende versteht, jedenfalls stückweise, Gottes wirkende Wirklichkeit und damit auch die Wirklichkeit der Welt, in die Jesus gesandt wurde und in die auch seine Jünger gesandt sind (20,21). Der Glaube hat das ihm eigene Verstehen, zu dem man erst im Licht der Offenbarung des Vaters, vermittelt im Sohn, kommt. Wer glaubt, hat sein Angewiesensein auf den Sohn erkannt und ist deshalb zum Glauben gekommen. Wer glaubt, hat erkannt, daß Jesus der Sohn des Vaters ist, zum Heil der Menschen in die Welt gesandt. Wer glaubt, erkennt, daß die Welt in Finsternis ist und den Sohn als Licht der Welt braucht. Erkennender Glaube ist gewisser Glaube. Glaube als unbedingtes Vertrauen heißt hier: Unterstellung des eigenen Wissens und alles menschlichen Erkennens unter die Offenbarung Gottes und seiner und der Welt Wirklichkeit.

3. Als erkennender Glaube ist rechter Glaube auch wachsender Glaube, insofern das „Erkennen“ nach biblischem Sprachgebrauch die Stiftung und Vertiefung von Gemeinschaft bezeichnet. Der sich an Jesus bindende Glaube „erkennt“ schon, lebt im Verbundensein mit dem Sohn. Diesem Glauben ist dann aber ein immer tieferes Verstehen möglich, ein immer engeres Verbundensein mit der „erkannten“ und anerkannten Person des Sohnes. Glaube als unbedingtes Vertrauen

⁴⁸ Vgl. Bultmann, S. 229: „Das Erkennen ist also ein Strukturmoment des echten Glaubens“; Haacker, S. 296; vgl. Schnackenburg, 514f.

heißt hier: damit rechnen, daß der Glaube zu größerem Verstehen, zu tieferer Verbundenheit, zu vermehrter Liebe wächst.

2.3 Glaube und Anfechtung: Joh 6

1. Glaube hält der Prüfung und Anfechtung stand. Als die große Volksmenge versorgt werden muß, kann Philippus sich nicht vorstellen, woher das notwendige Brot kommen soll. Jesus konfrontiert den Jünger bewußt mit der unangenehmen Wirklichkeit der Situation, um ihn zu „prüfen“ (6,6) und in der Bewährungsprobe seinen Glauben zu festigen. Vertrauender Glaube weiß, daß man in der Gegenwart Jesu und in der Bindung an ihn nicht hungert und dürstet, denn er ist das „Brot des Lebens“ (6,35,48). Vertrauender Glaube erkennt, daß es außer Jesus, dem Messias und Herrn, niemanden gibt, zu dem man gehen kann (6,68). Vertrauender Glaube als erkennender und gehorchender Glaube ist rückhaltlos in seiner Bindung an Jesus und wird deshalb in der Krisis der Konfrontation mit der Welt zu größerer Festigkeit und Tiefe geführt.

2. Auch standhafter Jünger Glaube versteht nicht alles und nicht immer sofort, findet manches Wort Jesu unverständlich und anstößig (6,61).⁴⁹ Das Unverständnis der Jünger ist im Evangelium ein wiederkehrendes Motiv (4,22; 14,5,8; 16,17ff,29-30; vgl. 11,8,16; 18,10-11). Die äußere Form der Person des Sohnes und die Formulierung mancher seiner Worte bringen viele zu Fall. Wer glaubt, der geht nicht weg, weil er Jesus liebt (16,27). Der durch das Nicht-Verstehen angefochtene Glaube wird von Jesus anerkannt, wenn und wo der Glaubende die Offenbarungsworte des Sohnes aufgenommen, Gottes Wort bewahrt und gehalten und in Jesus den Sohn erkannt hat (17,6-8). Vertrauender Glaube wartet nicht auf vollkommenes Verstehen, sondern ist immer personale Bindung an Jesus und zutrauendes Halten seiner Worte.

2.4 Glaube und Wunderwerke: Joh 14,12

1. Jünger Glaube tut größere Werke als Jesus: „Wahrlich, wahrlich, ich sage euch: Wer an mich glaubt, der wird auch die Werke tun, die ich tue, und wird größere als diese tun, weil ich zum Vater gehe“ (14,12). Die Werke, die Jesus tut, sind seine Wunder, von Gott gewirkte Taten. Die „größeren Werke“, die Jesus seinen an ihn glaubenden Jüngern

⁴⁹ Vgl. Schnackenburg, S. 519f.

verheißt, meinen nicht noch erstaunlichere Wunder, als er sie vollbracht hat.

a) Im Johannesevangelium sind die Heilung des Blindgeborenen und die Erweckung des Lazarus der absolute Höhepunkt des Wirkens Jesu, und dies nicht nur als sichtbare Ereignisse, sondern auch als Zeichen, die Jesus als Licht und als Leben der Welt erweisen. b) Nach 5,20 wird der Vater dem Sohn „größere Werke als diese zeigen“ – gemeint sind die Erweckung zum Leben und das Gericht (5,21-29) – und noch größere „Werke“, buchstäblich-analog verstanden, gibt es nicht. c) Voraussetzung für die größeren „Werke“ ist die Verherrlichung Jesu (14,12) nach seinem Tod und seiner Auferstehung: die „größeren Werke“ bezeichnen das Fortwirken des erhöhten Herrn durch seine Jünger.⁵⁰

Die größeren Werke sind die Folgen des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu als Ernte, in welche die Jünger gestellt sind: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht“ (12,24). Gemeint ist die Mission der Jünger, in der die Gericht vollziehende und Leben stiftende Wirkung des Todes und der Auferstehung Jesu eine immer größere, weil soteriologisch sich aktualisierende und geographisch expandierende Wirkung bekommt. Wer an Jesus glaubt, ist von Jesus gesandt (20,21). Vertrauender Glaube impliziert die Überzeugung, daß Mission als Aufgabe der Jüngergemeinde nie aufhört, daß die Mission Gottes trotz aller Widerstände zu ihrem Ziel kommt und daß die Mission des erhöhten Herrn in der Vollmacht Jesu geschieht und wirksam wird.

2. Authentischer Glaube ist Missionsglaube. Als an Jesus gebundener und auf Gott vertrauender Glaube ist er aber nicht auf die quantifizierbare Expansion und die zählbaren Folgen fixiert. Auch wenn das „Größere“ feststellbare Quantität mit einschließt, meint es auf der Grundlage des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu die Weitergabe des ewigen Lebens unter den Menschen (17,2) und die Überführung der ungläubigen Welt (16,8-11).⁵¹ Vertrauender Glaube zielt auf sichtbaren Erfolg, weiß aber, daß auch in den „größeren Werken“ Jesus der eigentlich Wirkende bleibt (14,13).

3. Wunder sind in der Mission der Jüngergemeinde nicht ausgeschlossen, aber, wie in der Mission Jesu, nicht die genuine Ursache vertrauenden Glaubens, sondern „Zeichen“, die auf Jesus, den Offenbarer und Spender des Lebens, hinweisen sollen. Ein bloß äußerlicher Wun-

⁵⁰ Vgl. jetzt Raymond E. Brown, *The Gospel According to John*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 1984 [1966/1970], 2:633; C.K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2. Aufl., London/Philadelphia: SPCK/Westminster, 1978, S. 460; ähnlich Adolf Schlatter, *Der Evangelist Johannes. Ein Kommentar zum vierten Evangelium*, 4. Aufl., Stuttgart: Calwer, 1975, S. 295.

⁵¹ So Schnackenburg, 3:81.

derglaube versteht die Sprache der Zeichen nicht, führt deshalb nicht zum unbedingt vertrauenden Glauben an Jesus und ist deshalb unzulänglich (4,48; 6,26,36). Ein äußerlich-vertrauender Wunderglaube, der sich auf das Sehen der Werke Jesu gründet, weil ihm das Wort Jesu nicht genügt, ist ein gültiger, aber minder-wertiger Glaube (10,37-38; 14,10-22).⁵² Ein auf das Sehen fixierter Glaube ist auf Wachstum und weitere Klärung angewiesen. Authentischer Glaube verläßt sich auf das Wort Jesu, ohne die Vergewisserung durch das Sehen zu benötigen. So sagt Jesus zu Thomas: „Weil du mich gesehen hast, hast du geglaubt. Glückselig, die nicht gesehen und geglaubt haben“ (20,29).⁵³ Diese Seligpreisung ist neben 13,17 die einzige im Evangelium. Authentischer Glaube gründet sich auf das Wort des Gesandten und in der Mission der Jünger auf das apostolische Wort: Jesus bittet für die, „welche durch ihr Wort an mich glauben“ (17,20). Vertrauender Glaube braucht keinen Rückhalt in eigener sinnlicher Wahrnehmung, weder eine tangible Begegnung mit dem auferstandenen Herrn, noch ein beglaubigendes Wunder.

3. Glaube als Vertrauen bei Paulus

Bei Paulus gehört der Begriff des Glaubens zum Mittelpunkt seines theologischen Denkens.⁵⁴ Glaube ist für Paulus die Antwort des Menschen auf die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus, die gehorsame Annahme der im Sühnetod Jesu erwirkten Vergebung der Sünden, das vertrauende Sich-Verlassen auf Gottes Gnade als sein heilschaffendes Handeln im Kreuz Christi und das gehorsame Leben aus dieser Gabe. Glaube ist für Paulus wesenhaft Gehorsam, wie Unglaube Ungehorsam gegen Gott und seine Botschaft ist. Die Formulierung „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 1,5; 16,26) meint als Genitivus explicativus die Unterordnung unter die Herrschaft

⁵² Vgl. Schnackenburg, 1:346, 521.

⁵³ Nach dem späten Midrasch Tanchuma sagte Rabbi Shimon ben Lakish: „Teurer ist ein Proselyt vor Gott als jene Scharen, die am Berge Sinai gestanden haben. Denn wenn alle jene Scharen nicht den Donner und die Flammen und die Blitze und die bebenden Berge und den Posaunenschall gesehen hätten, so würden sie die Herrschaft Gottes nicht auf sich genommen haben. Und dieser [der Proselyt] hat keines von alledem gesehen und kommt und übergibt sich Gott und nimmt das Joch der Herrschaft Gottes auf sich. Gibt es einen, der teurer ist als dieser?“

⁵⁴ Vgl. jetzt Axel von Dobbeler, *Glaube als Teilhabe: Historische und semantische Grundlagen der paulinischen Theologie und Ekklesiologie des Glaubens*, WUNT 2/22, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987; Jean-Noël Aletti, „L'acte de croire pour Paul“, *Recherches de Science Religieuse*, 77 (1989) 233-250; Don B. Garlington, *The Obedience of Faith. A Pauline Phrase in Historical Context*, WUNT 2/38, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1990.

Jesu Christi.⁵⁵ Für die Beschreibung des Glaubens als unbedingtes Vertrauen im Vollzug des Glaubensgehorsams sind mindestens folgende Aspekte wichtig.

3.1 Glaube als Gnade durch Christus: Röm 3,21-26

In diesem ersten Höhepunkt des Römerbriefs, in dem Paulus mit konzentrierter Prägnanz das Wesen der Gerechtigkeit Gottes als Glaubensgerechtigkeit aufgrund der Versöhnungstat Gottes im Tod Jesu Christi formuliert, erläutert der Apostel fundamental, was in diesem Zusammenhang Glaube ist.

1. Auf dem Hintergrund der ohnmächtigen Hilflosigkeit und der ausnahmslosen Bedürftigkeit des Menschen als Sünder (1,18-3,20; 3,22b-23) ist der Glaube, der den Sünder vor Gott rechtfertigt, auf Jesus Christus vertrauender Glaube (*pistis Iesou Christou*, 3,22). Es ist ein Glaube, der durch sein „Objekt“ bestimmt ist.⁵⁶ Glaube ist nicht als Akt des Menschen gedacht, durch den er Gerechtigkeit erhält, als ihm zustehende „Belohnung“. Glaube ist der Heilsglaube an Gott, der sich nicht auf eine eigene Gerechtigkeit im Gesetz verläßt, auch nicht auf die Tatsache seines Glaubens an Jesus Christus, sondern auf Gottes sühnendes Handeln im Tod Jesu Christi. Authentischer Glaube als Heilsglaube verläßt sich in Erkenntnis der eigenen Ohnmacht nicht auf eigenes Tun, sondern auf Gottes Handeln im Tod und in der Auferstehung Christi. Authentischer Glaube ist deshalb bedingungslos vertrauender Glaube: Ohnmächtige haben nicht die Macht, Bedingungen zu stellen, Hilflose können sich nicht selbst helfen, Haltlose haben keinen Rückhalt.

2. Vertrauender Glaube ist empfangender Glaube. Wer sich selbst nicht helfen kann und sich deshalb auf einen anderen verlassen muß, nimmt an, was ihm gegeben wird. Wer „umsonst“ empfangen kann, wer das Geschenk der „Gnade“ erhält (3,24), der bekommt „alles“ (8,32): Aufhebung des Zornes Gottes über die eigene Ungerechtigkeit, Sühnung der Sünde, Vergebung der Gesetzesübertretung, Versöhnung mit Gott, Rechtfertigung im Endgericht, Gerechtigkeit, Heil, Friede – und die gewisse Hoffnung der Teilhabe an der himmlischen Wirklichkeit Gottes und Christi. Vertrauender Glaube verläßt sich auf Gottes Zusagen, daß den Erlösten die Welt gehören soll.

⁵⁵ Vgl. Peter Stuhlmacher, *Der Brief an die Römer*, NTD 6, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, S. 22.

⁵⁶ Vgl. jüngst Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK 6/1-3, Neukirchen-Vluyn/Einsiedeln: Neukirchener/Benzinger, 1978/1980/1982, 1:187f; James D.G. Dunn, *Romans*, WBC 38A-B, Dallas: Word, 1988, 1:166f.

3.2 Glaube und Verheißung: Röm 4,17-25

In Röm 4 erklärt Paulus das Wesen des Glaubens als Heilsglauben auf dem Hintergrund des Glaubens Abrahams nach Gen 15,6. Die Gerechtigkeit Gottes wird nicht durch Leistung verdient und ist nicht bedingt mit der Beschneidung verbunden, sondern ist Gabe Gottes aufgrund von Glauben. In der zweiten Hälfte des Kapitels beschreibt Paulus die Struktur des Glaubens von Abraham, durch den er der „Vater vieler Nationen“ (4,18) wurde.

1. Glaube gründet in Gottes Verheißung. Abraham glaubte „auf Hoffnung hin, damit er ein Vater vieler Nationen werde“ (4,18). Der Glaube Abrahams bestand in seinem rückhaltlosen Vertrauen auf die konkrete Zusage Gottes, daß er einen Sohn und in diesem eine unzählbare Nachkommenschaft haben würde (Gen 15,1-6).⁵⁷ Inhalt seines Glaubens war nicht die verheißene Nachkommenschaft als solche, sondern die Zusage Gottes, das heißt die allmächtige Souveränität Gottes in seinem Wort.⁵⁸ Authentischer Glaube setzt sich nicht autonom eigene Ziele, erstellt nicht nach eigenen Gesetzen subjektiv motivierte Pläne, bildet sich nicht selbst wünschenswerte Sachverhalte ein. Glaube an Gott ist nicht Einbildung, sondern verläßt sich auf konkrete Zusagen Gottes. Authentischer Glaube bedeutet nicht, einfach an das Unmögliche zu glauben⁵⁹, vielleicht nur wegen der Dramatik der Unmöglichkeit. Vertrauender Glaube verläßt sich auf die göttliche Verheißung und wird von der göttlichen Verheißung kontrolliert und bestimmt. Die Kraft vertrauenden Glaubens liegt nicht im Akt des Glaubens, sondern in der Verheißung Gottes selbst, deren Wortmächtigkeit Schöpfermacht ist.

2. Wahrer Glaube vertraut auf Gottes Schöpferkraft. Abraham glaubte an Gott als den, „der die Toten lebendig macht und das Nicht-seiende ruft, wie wenn es da wäre“ (4,17). Wie Gott am Beginn der Schöpfung durch sein Wort aus Nichts das All geschaffen hat, und wie Gott am Ende der Schöpfung in der Totenauferweckung die Toten lebendig machen wird, so kann er in der Gegenwart allmächtig und wirkkünftig Neues schaffen – neues Leben wo das Todesurteil des

⁵⁷ Vgl. Aletti, S. 249: „la structure de l'acte de croire ... une confiance totale en la parole divine“.

⁵⁸ Vgl. Adolf Schlatter, *Gottes Gerechtigkeit: Ein Kommentar zum Römerbrief*, 5. Aufl., Stuttgart: Calwer, 1975 [1935], S. 169: „Der Mensch weiß, daß Gottes Vermögen unbegrenzt ist und seinem Wort nichts die Wahrheit nehmen kann ... Dieses Wissen ist das, was ihn zum Glauben bewegt, nicht aber das, was er glauben muß. Zum Glauben ist er deshalb aufgefordert, weil ein Wort Gottes an ihn ergangen ist.“

⁵⁹ Vgl. Ernst Käsemann, *An die Römer*, 4. Aufl., HNT 8a, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1980 [1973], S. 118: „Glaube erweist sich als solcher nicht schon darin, daß er mit dem Unmöglichen rechnet.“

Gesetzes gültig ist, Friede wo Gottes Zorn offenbart wird, Gerechtigkeit wo Ungerechtigkeit besteht, Heil wo Unheil herrscht. Im Hintergrund steht in Röm 4 die Bekehrung Abrahams⁶⁰: die Bekehrung des Menschen zu Gott ist nur möglich durch die Wirkung der machtvollen Schöpferkraft Gottes. Sie ist ein übernatürliches Geschehen, das von Gott selbst verursacht wird. Authentischer Glaube ist deshalb nicht primär eine Haltung des Menschen, zu der sich dieser entschließt, sondern: Einsicht in das Geschaffensein der sichtbaren Wirklichkeit, Erkenntnis der eigenen Kreatürlichkeit, Anerkennung der Abhängigkeit von Gott. Glaube als bedingungsloses Vertrauen verläßt sich auf die Schöpfermacht Gottes.

3. Authentischer Glaube ist nicht an menschliche Kalkulation gebunden. Abraham glaubte „gegen Hoffnung“ (4,18): er verließ sich auf Gottes Verheißung, obwohl diese im Widerspruch zu aller menschlichen Erwartung stand. Menschlich gesehen gab es keine Hoffnung. Menschlich-realistisch betrachtet konnte sich Gottes Verheißung nicht erfüllen. Bedingungslos vertrauender Glaube hat sich vom Fixiertsein auf menschliche Bedingungen gelöst und sich an den Bedingungen Gottes festgemacht, auch wenn diese ihm noch unbekannt sind.

4. Bedingungslos vertrauender Glaube kennt die Realität. Abraham sah „seinen eigenen, schon erstorbenen Leib an, da er fast hundert Jahre alt war, und das Absterben des Mutterleibes der Sara“ (4,19). Abraham wußte um die biologische Unmöglichkeit der Kinderzeugung bei Hundertjährigen. Abrahams Glaube wurde mit der faktischen Realität der Unfruchtbarkeit konfrontiert. Er hat die Wirklichkeit nicht verniedlicht, verharmlost oder ignoriert, sondern sein „Augenmerk“ auf sie gerichtet⁶¹, sie bewußt wahrgenommen, die Tatsachen ehrlich anerkannt. Authentischer Glaube ist nicht oberflächlich, schwebt nicht über dem Boden der Wirklichkeit, sondern nimmt die Situation bewußt zur Kenntnis. Wer weiß, daß er bei sich selbst keine Kraft suchen kann, kommt umso klarer zur unbeschränkten Anerkennung und Annahme der Gabe Gottes.⁶² Die Stärke vertrauenden Glaubens ist seine Rückhaltlosigkeit: Abraham konnte nichts tun. Bedingungslos vertrauender Glaube ist realistisch, gibt aber der menschlich gesehen unlösbaren Situation nicht den Vorrang vor dem Vertrauen auf Gottes Schöpfermacht: er vertraut auch und gerade angesichts der Unmöglichkeit den Möglichkeiten Gottes.

5. Solcher Glaube ist nicht unangefochten, überwindet aber aufkommenden Zweifel. Abraham „zweifelte nicht durch Unglauben

60 So Wilkens, 1:274.

61 Vgl. die Übersetzung bei Käsemann, S. 111, übernommen von Wilkens, 1:272, 276 und Stuhlmacher, S. 70. Die Lesart *ou katenoesen* ist sekundär.

62 Vgl. Schlatter, Glaube 347.

an der Verheißung Gottes“ (4,20). Der selbst gewählte Ausweg Abrahams aus dem Dilemma der Unfruchtbarkeit Saras (Gen 16,1-3) wird von Paulus nicht mehr erwähnt. Abraham hat sein Vertrauen auf Gottes Verheißung und auf Gottes Schöpfermacht nicht preisgegeben. Er hat Gottes Zusage nicht weniger ernstgenommen als die Umstände, die ihr widersprachen. Vertrauender Glaube ist nicht auf die Überwindung der aussichtslosen Situation als solche gerichtet – Abrahams Glaube war kein „Glaube an Nachkommenschaft“ –, sondern auf Gottes Verheißung und Allmacht und kann deshalb in der Anfechtung bestehen.

6. Bedingungslos vertrauender Glaube erfährt die Stärkung durch Gott. Abraham „wurde gestärkt im Glauben“ (4,20). Indem Abraham auch in der Anfechtung weiter glaubte, wurde er von Gott gestärkt. Authentischer Glaube wächst nicht durch Selbstreflexion oder Meditation, sondern im konkreten Einsatz des Vertrauens. Deshalb gibt Glaube immer Gott die Ehre (4,20). Bedingungslos vertrauender Glaube, der sich auf Gottes Schöpfermacht verläßt, verherrlicht Gott: und indem der Mensch Gott verherrlicht, erreicht er die Bestimmung seines Lebens.

3.3 Glaube und Wort: Röm 10,14-17

In seiner Darstellung von Israels Ungehorsam gegenüber der Gerechtigkeit Gottes in Röm 10 reflektiert Paulus über den Glauben in einem Kettenschluß von der Anrufung Gottes auf das Gläubigwerden, das die Verkündigung wie diese die Sendung voraussetzt. „Wie werden sie nun den anrufen, an den sie nicht geglaubt haben? Wie aber werden sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben? Wie aber werden sie hören ohne einen Prediger? Wie aber werden sie predigen, wenn sie nicht gesandt sind?“ (10,14-15). Die Schlußfolgerung formuliert Paulus so: „Also ist der Glaube aus der [zu hörenden] Verkündigung, die Verkündigung aber durch das Wort Christi“ (10,17). Für das Wesen vertrauenden Glaubens ergeben sich folgende Momente.

1. Vertrauender Glaube setzt die Verkündigung des Evangeliums voraus (10,17). Ehe man vertrauen kann, muß man wissen, wer oder was vertrauenswürdig ist. Authentischer Glaube kommt aus der Verkündigung des Wortes Christi.⁶³ Wie Gott in seinem Schöpferwort und im Wort der Propheten handelt, so handelt Jesus Christus im Wort des Glaubens.⁶⁴ Wenn vertrauender Glaube entstehen soll, muß die

⁶³ Vgl. Stuhlmacher, S. 145: „In dem Lehrsatz von V. 17 faßt sich also zusammen, wovon und wofür Paulus und alle Apostel leben.“

⁶⁴ Vgl. Wilckens, 2:229.

Verkündigung des Wortes Priorität haben. Für die aktuelle evangelikale Diskussion um die rechte Relation zwischen Evangelisation und sozialem Engagement ist diese Aussage von entscheidender Bedeutung. Die Bedingungslosigkeit vertrauenden Glaubens ergibt sich einzig und allein aus der Zuverlässigkeit und Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes und Christi.

2. Das Vorhandensein des Wortes Christi in der Verkündigung des Evangeliums bewirkt allein noch keinen Glauben: das Hören des Wortes muß dazu kommen (10,14,17). Paulus lehnt die Äußerlichkeit von Werken als hinreichende Bedingung für die Erlangung der Gerechtigkeit ab, optiert im Gegenzug allerdings nicht für eine bloße Innerlichkeit. Heilsglaube entsteht aus dem Wort des Glaubens, das gehört und bekannt wird. Jesus Christus bringt sein Wort in der Verkündigung seiner Boten zu Gehör. Diese Aussage unterstreicht die Verantwortung aller Verkündigung, gerade der missionarischen: Verkündigung des Evangeliums als Wort des Glaubens sagt im Gehorsam gegenüber dem Wort Christi dieses unvermischt und unvermengt weiter. Gleichzeitig bekräftigt Paulus die Vollmacht der Verkündigung. Bedingungslos vertrauender Glaube entsteht, wo das Wort Christi, die wirksame Botschaft von seinem Tod und seiner Auferstehung, gehört wird.

3. Authentische Verkündigung des Evangeliums, die das Wort Christi wirkmächtig zu Gehör bringt und Glauben entstehen läßt, ergibt sich nicht aus menschlicher Initiative, sondern aus der Berufung, Sendung und Bevollmächtigung von Boten des Wortes Gottes (10,14,15a). Die apostolische Verkündigung, in der das Wort des Glaubens für Israel zu Gehör gebracht wurde, ist mit der Verheißung Jesajas (Jes 52,7) von Gott selbst legitimiert worden (10,15b) und deshalb wahre, wirkmächtige Verkündigung.⁶⁵ Bedingungslos vertrauender Glaube entsteht dort, wo Glaubende in der Bindung an das Wort Christi und im Gehorsam gegenüber dem Ruf Gottes beauftragt und gesandt werden und das Wort des Glaubens verkündigen.

4. Das hermeneutische Problem, daß die Argumentation von Paulus in Röm 10 nur dann einleuchtet, wenn man bereits zum Glauben an Jesus Christus bekehrt wurde, also das Problem, daß die jeweiligen Denkvoraussetzungen die Kommunikation bestimmend beeinflussen und diese zumindest im Fall der urchristlichen christologischen Schriftauslegung faktisch nur gruppenintern wirkungsvoll ist,⁶⁶ zeigt das Angewiesensein der Verkündiger und ihrer Verkündigung auf das machtvolle Wirken Gottes, der das Nichtseiende ruft, wie wenn es da

⁶⁵ Vgl. C.E.B. Cranfield, *The Epistle to the Romans*, ICC, Edinburgh: Clark, 1980/1979 [1975], 2:535.

⁶⁶ Wilckens, 2:233.

wäre (4,17). Die Entstehung von bedingungslos vertrauendem Glauben ist immer ein Wunder der Allmacht Gottes.

3.4 Glaube und Kampf: 1Tim 6,12

Ich schließe mit einer Mahnung von Paulus für Timotheus, die in der missionarischen Praxis immer wieder zitiert wird: „Kämpfe den guten Kampf des Glaubens“ (1Tim 6,12).

1. Glaube wird in Auseinandersetzung gelebt, Glaube bedeutet Kampf, auch für die Leiter der Gemeinde (vgl. 1Kor 9,24-27; Phil 3,12-14). Der Kampf (*agon*) vollzieht sich im Kampf gegen Irrlehre und gegen die Versuchung zu Gewinnsucht (6,3-10) und zum Bösen schlechthin (6,10). Die vorgegebene Marschrichtung (*dioko* 6,11) muß beibehalten und im eigenen Lebensvollzug nachvollzogen und durchgehalten werden. Das Ziel missionarischer, gemeindebauender Tätigkeit, und damit letztlich auch das Lebensziel des einzelnen Gläubigen, ist das intensive Bemühen um Gerechtigkeit als das dem Willen Gottes gemäße Verhalten in jeder Situation, um Gottseligkeit als die von der Zugehörigkeit zu Gott bestimmte Lebenshaltung, um Glauben als das dem Vertrauen in Gott gemäße Verhalten im Alltag, um Liebe zum Herrn und zum Nächsten, um Ausharren als Verwirklichung der Hoffnung auf das himmlische Erbe im alltäglichen Leben, sowie um Sanftmut als innere Ruhe angesichts von Unrecht und Fehlverhalten (6,11).⁶⁷ Authentischer Glaube kann deshalb unbedingt vertrauensvoll sein, weil der Sieg in diesem Kampf nicht vom Glaubenden selbst erkämpft werden muß, sondern von Jesus Christus als alleinigem Machthaber, als König der Könige und Herr der Herren (6,15) errungen wurde und bei seiner Wiederkunft (6,14) offenbar wird.

2. Dieser Kampf ist im Lebensvollzug der Gerechtigkeit Gottes und im Bau der Gemeinde Jesu unvermeidbar, ja notwendig. Der „Kampf des Glaubens“ ist der Kampf, den der Glaube fordert (Genitivus qualitatis),⁶⁸ der Kampf, welcher der Glaube ist⁶⁹ (Genitivus appositivus), aber auch der Kampf, der in der Kraft des Glaubens ausgefochten werden kann⁷⁰ (Genitivus possessivus). Weil das Böse mitsamt seiner Wurzel, der Gewinnsucht (6,10), noch in der Welt ist

⁶⁷ Vgl. Jürgen Roloff, *Der erste Brief an Timotheus*, EKK XV, Zürich/Neukirchen-Vluyn: Benzinger/Neukirchener, 1988, S. 346f.

⁶⁸ G. Dautzenberg, Art. 'agon', *EWNT* 1 (1980) 59-64: 63.

⁶⁹ Vgl. Ceslas Spicq, *Les Épîtres pastorales*. Quatrième édition refondue, Éditions Bibliques, Paris: Gabalda, 1969 [1947], S. 568; betont Roloff, S. 348.

⁷⁰ So Gottfried Holtz, *Die Pastoralbriefe*, ThHK, 4. Aufl., Bielefeld: Luther-Verlag, 1986 [1966], S. 141.

und weil die Erscheinung des Herrn noch aussteht (6,14-15), weil das Licht der Reinheit Gottes noch nicht offenbar, sondern immer noch unzugänglich ist (6,16), kommt es unweigerlich zum Konflikt zwischen dem auf das Materielle Vertrauenden und dem auf Gott Bauenden. Der Kampf des Glaubens erweist den Glauben als lebendiger Glaube. Deshalb ist es ein „guter Kampf“ (6,12; vgl. 2Tim 4,7): er hat die Verheißung des Lebens (4,8), das Gott dem Glaubenden als ewiges Leben fest zugesagt hat (6,12). Der Kampf des Glaubens ist gut, weil er dem Wesen des Evangeliums entspricht und mit dem Siegespreis des ewigen Lebens belohnt wird.

3. Authentischer Glaube als kämpfender Glaube ist eine die ganze Existenz des Glaubenden bestimmende Haltung (*agonizou* Imperativ Präsens).⁷¹ Glaube als unbedingtes Vertrauen erfordert den Einsatz der ganzen Willenskraft und der ganzen Tatkraft.⁷² Weil es aber Gott selbst ist, der das ganze Heil ermöglicht hat und schenkt, kann sich der Glaubende rückhaltlos und zuversichtlich, ja siegesgewiß auf den Kampf des Glaubens einlassen.

Eckhard J. Schnabel

⁷¹ Vgl. Spicq, S. 568: „l'effort sera long et coûteux“.

⁷² Vgl. Adolf Schlatter, *Die Kirche der Griechen im Urteil des Paulus. Eine Auslegung seiner Briefe an Timotheus und Titus*, 2. Aufl., Stuttgart: Calwer, 1958 [1936], S. 167.

Berichte – Dokumentationen

Wie kommen wir zu christlichen ethischen Entscheidungen?

Ein Bericht über die Konferenz der Gemeinschaft Europäischer Evangelikaler Theologen

„Making Christian Ethical Decisions“ war das Thema der 8. Konferenz der GEET im August 1990 auf St. Chrischona bei Basel. Das Exekutivkomitee der „Gemeinschaft Europäischer Evangelikaler Theologen“ (GEET/FEET) hatte dieses Thema wegen seiner außergewöhnlichen Bedeutung und Aktualität ausgewählt. Der Einfluß des Christentums auf die Moral der westlichen Welt geht rapide zurück. Die Idee menschlicher Autonomie, die in der Aufklärung des 18. Jahrhunderts so vorherrschend war, ist nach und nach in das Gebäude der westlichen Zivilisation eingedrungen und ist heute für viele der selbstverständliche Ausgangspunkt ihres Denkens und Handelns im Bereich der Moral. Der Mensch selbst legt fest, was moralisch gut oder böse ist.

Hinzu kommt der stark individualistisch bestimmte Zugang zur Moral, der in der westlichen Gesellschaft ebenfalls vorherrscht. Der Gedanke einer allgemeingültigen Moral, die für alle Glieder der Gesellschaft gilt, tritt in den Hintergrund. Es ist das Individuum, das festlegt, was moralisch gut oder böse ist.

Der bekannte amerikanische Soziologe *Peter Berger* hat gezeigt, daß diese Entwicklung die letzte Stufe der modernen Säkularisationsbewegung ist. Sie nahm ihren Anfang bei politischem und religiösem Pluralismus und ist jetzt bis zum moralischen Pluralismus vorgedrungen. Es gibt keine allgemeingültige Moral mehr, vielmehr stehen wir vor dem Problem des Nebeneinanders moralischer „Denominationen“. Jedoch – kann eine Gesellschaft ohne moralischen Grundkonsens überleben? (vgl. „From the Crisis of Religion to the Crisis of Secularity“, in: *Religion in America. Spiritual life in a secular Age*, hg. Mary Douglas & Steven Tipton, 1982, S. 14-24).

Auf den ersten Blick scheint die christliche Gemeinschaft in einer viel besseren Position zu sein. Hat sie nicht eine gemeinsame Ethik, die auf der Bibel gründet? Indem sie die moderne Autonomie ebenso zurückweist wie den modernen Individualismus, erhebt sie den Anspruch, durch die klaren Worte der Schrift geleitet zu sein, und beruft sich auf die Führung durch den Geist Christi.

Doch auch innerhalb der Christenheit gibt es viel Verwirrung und Unsicherheit. Selbst unter Evangelikalen, die sich in der Anerkennung

der Autorität der ganzen Schrift in Leben und Lehre einig sind, gibt es viel Verwirrung und Unsicherheit. Auch sie geben sehr unterschiedliche Antworten auf viele ethische Fragen und Probleme der Gegenwart. Offensichtlich ist es nicht so einfach, aus dem, was die Schrift lehrt, ethische Folgerungen zu ziehen. Deshalb das Thema der Konferenz: *Wie gelangt man als Christ zu ethischen Entscheidungen? Welche Schritte sind dazu zu gehen?*

Die Diskussion der Konferenz kreiste um zwei Brennpunkte:

1. Brennpunkt: Die Autorität der Schrift für ethische Entscheidungsfindung

In drei Vorträgen wurden unterschiedliche Perspektiven dargestellt. *Chris Wright* zeigte, daß die ethische Weltsicht des Alten Testaments auch in der modernen Welt viel zu sagen hat. *Eckhard Schnabel* skizzierte in hilfreicher Weise die Art, wie der Apostel Paulus die Schrift in seiner ethischen Verkündigung gebrauchte. *Jochem Douma* diskutierte intensiv die Frage, warum und wie die Schrift in der Ethik benutzt werden sollte.

2. Brennpunkt: Die moderne Welt

Paul Helm analysierte die Botschaft und Herausforderung dreier führender säkularer Moralphilosophen im einzelnen. *Karl-Heinz Michel* sprach über die Interaktion von Kultur und Ethik und rief die Christen zu erkennbarer Teilhabe an der modernen Welt auf, indem sie die Gelegenheit nutzen, die soziale Veränderungen bieten, um die Welt für Christus zu gewinnen. Schließlich gab *Ron McCloughry* eine Analyse der Probleme, die entstehen, wenn man anfängt, in der heutigen Welt ethische Entscheidungen zu fällen. Speziell ging es um die Frage, wie man von theologischer Erkenntnis oder privatem Glauben zu politischem Handeln gelangt.

Die Hauptthemen wurden dann in Form von Gruppengesprächen in Spezialprobleme aufgliedert. Die Probleme des Wohlfahrtsstaates, der Freien Marktwirtschaft, der unehelichen Lebensgemeinschaft, der Geschlechtlichkeit und der Euthanasie wurden heftig diskutiert.

Die Teilnehmer waren sich darin einig, daß Jesus Christus der Herr der Welt ist, daß die Heilige Schrift selbst für die komplexesten Probleme der Gegenwart Entscheidungshilfen bietet und daß der Christ aufgerufen ist, sich erkennbar in die Welt hineinzubegeben und dabei die verändernde Botschaft des christlichen Glaubens zu verkündigen und darzustellen.

Klaas Runia

Die eheähnliche Gemeinschaft – theologisch beurteilt

Die christliche Kirche muß heute das Faktum realisieren, daß immer mehr Menschen geschlechtliche Gemeinschaft außerhalb der traditionellen Ehe praktizieren. Ein Teil dieser geschlechtlichen Gemeinschaft kann am besten als Promiskuität, freier Sex, bezeichnet werden. Andere etablieren mehr oder weniger feste Gemeinschaften, sie werden 'Einhäusige' und leben zusammen in 'eheähnlicher Gemeinschaft'.

Diese Entwicklung, die in den letzten 20-30 Jahren um sich gegriffen hat, ist also nicht nur von einer steigenden Promiskuität gekennzeichnet gewesen, sondern auch davon, daß man die Normen für die eheliche Gemeinschaft erst auf die Verlobungszeit und danach auf länger dauernde Gemeinschaften übertragen hat. Mit anderen Worten hat man in hohem Grade gewünscht, Werte wie Liebe, Treue etc. festzuhalten.¹

Diese Entwicklung bedeutet aber trotzdem ein offenkundiges Problem für die christliche Kirche und Theologie, die traditionell gefordert hat, daß jede geschlechtliche Gemeinschaft innerhalb des Rahmens der Ehe geschehen muß.

Obwohl die verschiedenen Formen für geschlechtliche Gemeinschaft, die man finden kann, sich häufig in der Praxis miteinander mischen, wollen wir übersichtlich zwischen einer Reihe von verschiedenen Formen unterscheiden:

1. Promiskuität, freier Sex.
2. Voreheliche Gemeinschaft, Gemeinschaft zwischen Verlobten.
3. Eheähnliche Gemeinschaft, Gemeinschaft der Einhäusigen.
4. Ehe.
5. Untreue.²

Wir wollen in diesem Zusammenhang von der Promiskuität und der Untreue absehen, und wir wollen nicht auf die Probleme zu sprechen kommen, die sich an homosexuelle Gemeinschaften knüpfen. Die ersten (1 und 5) sind nicht ein eigentlich ethisches Problem für eine christliche Ethik, weil sie klar unethisch sind, und die letzte Pro-

¹ Vgl. H. Ringeling in: Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, in: Handbuch der christlichen Ethik, Freiburg/B. 1978, Band 2, S. 167. Vgl. W. Trillhaas: Sexualethik, Göttingen 1969, S. 98, der behauptet, daß es in den vorehelichen Gemeinschaften eine Art 'verborgene Moral' in Form von einer hohen Beurteilung des festen Verhältnisses gibt. Ebenfalls erwähnt G. Bexell, in: Etiken, Bibeln och samlevnaden, Stockholm 1988, S. 184f, daß es unter einhäusigen Paaren eine weitverbreitete Auffassung gibt, daß man auf die Dauer heiraten muß, wenn man wirklich füreinander die Verantwortung übernehmen will.

² Vgl. G. Bexell: Etiken, Bibeln och samlevnaden, S. 181.

blematik, die Homosexualität, ist ein großes, selbständiges Thema. Wir wollen uns auf die Punkte 2, 3 und 4 konzentrieren, hierunter besonders Punkt 3.

Betrachtet man die Auffassung von dem Zusammenleben, das die Einhäusigen haben, entdeckt man ein ganz breites Spektrum von Gesichtspunkten. Die einen verstehen das Zusammenleben als eine Vorbereitung für die Ehe, als eine Art ‚Versuchsehe‘, die anderen verstehen das Zusammenleben als eine Alternative zur Ehe, so wie man auch alle Formen von Variationen dazwischen finden kann, und dann von denjenigen abgesehen, die ziemlich unreflektiert zusammenleben.

Die eheähnliche Gemeinschaft ist aber nicht nur eine neumodische Sache. Sie hat auch früher – wenigstens in den skandinavischen Ländern und in Deutschland – eine gewisse Verbreitung gehabt.³ Betrachten wir aber die verschiedenen heutigen Varianten von nicht-ehelicher, geschlechtlicher Gemeinschaft, dann haben sie einen bunten Hintergrund. Unter den wichtigsten Faktoren sind: der ungezwungene Verkehr zwischen den Geschlechtern, sowohl in der Arbeitszeit als in der Freizeit; die individualistische Lebensgestaltung mit der Tendenz, das Geschlechtsleben zu privatisieren; die generelle Erfahrung, daß menschliche Ordnungen geändert werden können; daß man in einer Hochzeit in Frack und weißer Binde keinen Sinn finden kann; lange dauernde Ausbildungszeit für viele junge Menschen; große Mobilität in der Gesellschaft, verbesserte Wohnungsmöglichkeiten, das Vorkommen der Präventionsmittel. Und nicht am wenigsten eine verbreitete Tendenz in der Literatur, den Sieg der freien und starken Liebe über die kalte und lieblose Ehe zu loben, eine Tendenz, die ohne Zweifel die Auffassung von der Ehe für viele Menschen beeinflusst hat.

Die Kirche kann natürlich versuchen, diese nicht-eheliche Gemeinschaft zu ignorieren, was sie auch in hohem Grade tut. Vielleicht tut sie es in dem Gefühl, daß die Entwicklung vorbeigelaufen ist. Wenn man aber findet, daß Sexualität, Ehe und Familie Gebiete sind, die entscheidende Bedeutung für den einzelnen Menschen, für die grundlegenden Relationen zwischen Menschen und für die Gesellschaft generell haben, ist es unvermeidlich zu überlegen: welches ist biblisch betrachtet und menschlich gesehen der richtige Rahmen geschlechtlicher Gemeinschaft, und zu versuchen, ihn in dem größtmöglichen Umfang zu schaffen.

Wenn man nicht den Umfang und den Charakter der nicht-ehelichen Gemeinschaft ignorieren will, stehen verschiedene Möglichkeiten offen:

³ Vgl. G. Bexell: Etiken, Bibeln och samlevnaden, S. 183ff; Ekteskap og samlivsformer. Ei utgreiing til Bispemøtet, Oslo 1989, S. 31. Vgl. „Probenächte und ‚Kiltgang‘ während der Verlobungszeit“, H. Ringeling: Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, S. 164.

Man kann wählen, kurz und direkt jede nicht-eheliche Gemeinschaft als Sünde *abzuweisen*, als Bruch des 6. Gebotes: „Du sollst nicht die Ehe brechen“ (Ex 20,14). Oder man kann wählen, ohne weiteres eheähnliche Gemeinschaften enbloc zu *akzeptieren*. Schließlich kann man ernsthaft *überlegen*, ob ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ oder wenigstens gewisse Formen der ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ christlich gesehen als legitim betrachtet werden kann. Zu einer solchen Überlegung will dieser Aufsatz beitragen.⁴

Die Angemessenheit dieses Vorhabens wird durch die Tatsache bekräftigt, daß die Ehe nach lutherischem Gedankengang nicht ein Sakrament ist, sondern eine göttliche Ordnung auf der Ebene der Schöpfung, also etwas, das zu dem weltlichen Regiment Gottes gehört. Und in Konsequenz daraus haben die lutherischen Kirchen im Laufe der Zeit verschiedene Formen für Eheschließung akzeptieren können, je nachdem, was in einem Volk üblich war, sofern es nicht entscheidend von der christlichen Auffassung abwich. Die Frage meldet sich deshalb, ob nicht ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ als eine heutige, legitime Eheform betrachtet werden kann, eine Eheform, die mit heutigen Menschen und der heutigen Gesellschaft übereinstimmt.

Wenn die christliche Ethik zu solchen Fragen Stellung nehmen muß, wendet sie sich natürlicherweise erst an die biblischen Schriften, um eine Antwort zu finden. Hier stehen wir aber in der unglücklichen Situation, daß die Bibel die Problematik ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ nicht direkt behandelt, welches natürlich vor allen Dingen davon herührt, daß dieses nicht eine relevante Problemstellung biblischer Zeit war.⁵ Gleichfalls gibt das Neue Testament uns keine Anweisungen für die rechte Form von Eheschließung. Dagegen handeln die biblischen Schriften sowohl von der Sexualität generell als speziell von den Themen Ehe, voreheliche Gemeinschaft und Unzucht. Eine Beurteilung von dem Phänomen der eheähnlichen Gemeinschaft muß deshalb nicht zuletzt durch eine Beurteilung seines Verhältnisses zu der generellen Auffassung der Bibel von Sexualität, zu dem biblischen Eheverständnis, zu der biblischen Auffassung von vorehelicher Gemeinschaft und zu dem Verständnis von Unzucht erreicht werden. Hier haben wir also ein Beispiel dafür, wie die theologische Ethik eine Problematik behandeln muß, die nicht direkt in den biblischen Schriften behandelt ist.

⁴ Betreffs der theologischen Diskussion der Neuzeit, siehe H. Ringeling: Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, S. 171ff.

⁵ Vgl. G. Bexell: Etiken, Bibeln och samlevnaden, S. 180, 182. Siegfried Schulz: Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1972, S. 75 deutet doch an, daß der Bericht über die samaritanische Frau, Joh. 4,17, das Problem von ‚eheähnlicher Ehe‘ streift.

Unsere Hauptfrage ist: *Ist eheähnliche Gemeinschaft in gewissen Formen christlich legitim, oder ist diese unter allen Umständen Unzucht und Sünde?* Um diese Frage zu beantworten, müssen wir erst fragen:

1. Kann ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ die erforderlichen Bedingungen erfüllen, gemessen an dem, was die Ehe konstituiert? Oder ist die Rede vielmehr von ‚vorehelicher Gemeinschaft‘, Unzucht?

Darüber ist es nötig, noch einige weitere Fragen zu stellen:

2. Fördert ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ die Verantwortung für das Leben, die Gott, der Schöpfer, allen Menschen übertragen hat? Ist sie ebenso geeignet wie die Ehe, das Leben zu fördern und Chaos und Dämonie entgegenzuwirken? Gibt sie ein ebenso gesundes und sicheres Leben für alle involvierten Parteien, wie die Ehe es tut?

3. Fördert ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ ebenso viel wie die Ehe die Vision von dem Menschenleben als einer Gesamtheit?⁶

Um diese Fragen zu beantworten, müssen wir noch folgende Fragen bedenken: Wodurch unterscheidet sich ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ von der traditionellen Ehe, und wie schwerwiegend ist der Unterschied? Wie ist das Verhältnis zwischen ‚eheähnlicher Gemeinschaft‘ und ‚vorehelicher Gemeinschaft‘? Die Voraussetzung dafür, daß wir diese Fragen beantworten können, ist, daß wir sowohl abklären, was man unter ‚eheähnlicher Gemeinschaft‘ und ‚vorehelicher Gemeinschaft‘ versteht, als auch was nach christlicher Auffassung die traditionelle Ehe konstituiert. Wir beginnen damit, auf die Ehe zu sehen.

Die 3 Säulen der Ehe

Die allgemeine Auffassung von der Ehe geht darauf hinaus, daß die Ehe ein Verhältnis zwischen Mann und Frau ist, das durch eine öffentliche, juristisch verbindliche Handlung entstanden ist, und das eine Reihe von Aspekten des Menschenlebens umfaßt, zum Beispiel die geschlechtliche und wirtschaftliche Gemeinschaft und die gemeinsame Verantwortung für Kinder. Die Ehe ist also ein Verhältnis zwischen Personen und eine Institution in der Gesellschaft.⁷ Gegen diese äußere Beschreibung von dem, was eine Ehe ist, kann die Kirche nichts einwenden. Die christliche Ethik ist aber traditionell dadurch gekennzeichnet gewesen, daß sie darüber hinaus großes Gewicht auf die inhaltlichen Forderungen gelegt hat, die man an eine wahre Ehe stellen muß: Die Ehe ist ein monogames, exklusives und lebenslängliches

⁶ Vgl. Ekteskap og samlivsformer, S. 18.

⁷ G. Heiene: Ekteskap og seksuelliv, in: (Axel Smith red.) På Skaperens jord, Oslo 1984, S. 145.

Verhältnis zwischen Mann und Frau, in Öffentlichkeit geschlossen und von Liebe und Treue gekennzeichnet.⁸

Der Bibeltext, der am kürzesten und klarsten zeigt, was für das christliche Eheverständnis tragend ist, ja was nach christlichem Gedankengang die Ehe konstituiert, ist Matth. 19,5 (par): „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden, und die zwei werden ein Fleisch sein.“ Hier bestätigt Jesus die ursprüngliche Ordnung (Gen. 2,24) als Ausdruck für den ewigen Willen Gottes.

Ebenso entscheidend ist es aber, daß diese Bibelstelle den Hintergrund für das traditionelle christliche Eheverständnis gibt, nach dem die Ehe durch 3 Dinge konstituiert wird, auf 3 Säulen ruht, nämlich:

1. Die Schaffung einer neuen gesellschaftlichen Einheit.
2. Das öffentliche Treuegelöbniß.
3. Die geschlechtliche Gemeinschaft.

Lassen Sie uns diese ‚Säulen‘ genauer betrachten:

1. Die Worte „Darum wird der Mann Vater und Mutter verlassen und sich an seine Frau binden“ zeigen an, daß die Ehe nicht nur ein Ereignis zwischen zwei Personen ist, sondern auch eine Veränderung in der Relation zu den Eltern und zu der umliegenden Gesellschaft verursacht. Man ist nicht länger primär ein Kind seiner Eltern, sondern der Gatte oder die Gattin des Ehepartners und macht eine neue Grundeinheit in der Gesellschaft aus. Die Rede ist nicht nur von einer privaten Sache, sondern auch von einem öffentlichen Verhältnis mit wirtschaftlichen und juristischen Implikationen.⁹

Die Hochzeitsfeier markiert das Neue, das die Ehe bedeutet. Diese Feier ist anscheinend sehr früh Praxis gewesen (Gen. 29,22), hat Parallelen in allen Kulturen und hat durch die ganze Geschichte der Kirche existiert. Die Hochzeitsfeier, bei der alle zentralen Personen gegenwärtig sind, hat u.a. die wesentliche Funktion, daß sie für alle involvierten Parteien signalisiert, daß etwas Entscheidendes geschehen ist: Für die Ehepartner untereinander, für die Relation zu den Eltern, für die Relation der Eltern zu den Kindern, für die Relation zu Freunden und Arbeitskameraden. Die Hochzeitsfeier wirkt damit mit dazu, die Ehe zu beschützen.¹⁰

⁸ G. Heiene: Ekteskap og seksualliv, S. 153; vgl. Paul Althaus: Grundriß der Ethik, Gütersloh 1953, S. 115f.

⁹ Vgl. H. Kvalbein, in: Kvalbein, H. und Baasland, E: Seksualliv og ekteskap – Hva sier Bibelen, Oslo 1982, S. 19f.

¹⁰ Vgl. Ekteskap og samlivsformer, S. 43f.

2. Der Ausdruck „und sich an seine Frau binden“ bezeichnet etwas Andauerndes und ist zusammen mit den Worten Jesu „Was aber Gott verbunden hat, das darf der Mensch nicht trennen“ (Matth. 19,6), der biblische Ausgangspunkt für die traditionelle Gewichtung auf der grundlegenden Bedeutung des öffentlichen Treuegelöbnisses. Daß das Treuegelöbniß öffentlich sein muß, bringt sowohl eine weitere Bindung der Ehepartner als auch eine Markierung für andere Menschen mit sich.

3. „und die zwei werden ein Fleisch sein“. Dieses bedeutet ohne Zweifel die körperliche Vereinigung in dem Geschlechtsakt, aber vermutlich kann es auch breiter als eine totale Gemeinschaft überhaupt verstanden werden. Der Zusammenhang, in dem die geschlechtliche Gemeinschaft in dem Bibeltext vorkommt, zeigt ohne Zweifel etwas von dem Zusammenhang, in dem die geschlechtliche Gemeinschaft grundsätzlich ihren Platz hat, und kann vielleicht auch als ein Ausdruck davon gesehen werden, daß die geschlechtliche Gemeinschaft als letzter Teil der Eheschließung ihren Platz hat.¹¹

Diese 3 Säulen drücken aus, was nach christlicher Auffassung völlig notwendig, aber auch völlig genügend dafür ist, daß man von einer Ehe reden kann. Man kann sich mit anderen Worten nicht mit weniger als den allen 3 begnügen.

Diese 3 Säulen zeigen, daß Sexualität mit *Zusammenhang, Rahmen und Gesamtheit* zusammenhängt – im Leben des einzelnen und im Verhältnis zur Umgebung. Oder anders ausgedrückt: die Liebe ist nicht ein formaler Begriff, sondern wird von Dauer und Gesamtheit qualifiziert.¹² Auf diesem Hintergrund werden wir uns der eheähnlichen Gemeinschaft und der vorehelichen Gemeinschaft zuwenden.

Was ist eine eheähnliche Gemeinschaft?

„Eheähnliche Gemeinschaft“ oder „Einhäusigkeit“ ist kein eindeutiger Begriff, aber schließt wie angedeutet eine große Variation von Ausgestaltungen und Selbstverständnissen ein. Trotzdem kann man versuchen, etwas Generelles darüber zu sagen. Als ein erster Schritt kann man feststellen, daß man bei „eheähnlicher Gemeinschaft“, bei „Einhäusigen“ ein ziemlich stabiles Verhältnis versteht, das aber keine

¹¹ Vgl. A. Højlund: *Kærlighed og troskab*, Fredericia 1973, S. 36.

¹² Vgl. W. Trillhaas: *Sexualethik*, S. 103.

gesetzliche Ehe ist.¹³ Spezifiziert man es darüber hinaus, gilt es normalerweise für das Verhältnis der Einhäusigen, daß man hat:

1. Gemeinsame Haushaltung und Wohnung.
2. Gemeinsame oder teilweise gemeinsame Wirtschaft.
3. Geschlechtliche Gemeinschaft.¹⁴

Dagegen ist es sehr unterschiedlich, wie dauernd man sich das Verhältnis vorstellt, ob man notwendigerweise treu bleiben muß, und wie vielumfassend das Verhältnis sein muß. Es gibt aber bestimmte Verhältnisse, die von den Idealen von Liebe und lebenslänglicher Treue getragen sind.

Es ist charakteristisch für die eheähnliche Gemeinschaft, daß sie antiinstitutionell ist. Man kann heiraten, will aber nicht. Man wünscht ohne die schnürenden Bande der Ehe zusammenzuleben.¹⁵ Dieser Wunsch, das Verhältnis zu privatisieren, ist aber auf verschiedene Weise mit den Realitäten nicht übereinstimmend. Erstens hat es sich sowohl historisch als auch aktuell erwiesen, daß ein festes, einhäusiges Verhältnis immer Konsequenzen bekommt, im Verhältnis zu der umgebenden Gesellschaft, wirtschaftlich, steuerlich, was eventuelle Kinder betrifft etc. Zusammenleben ist eine Frage der Volksgemeinschaft, und die Gesellschaft kann nicht ein privates Zusammenleben von langer Dauer akzeptieren. Zweitens erweist es sich, daß es schwere seelische und juristisch-wirtschaftliche Konsequenzen im Falle einer ‚Scheidung‘, eines Todesfalles etc. mit sich bringen kann, wenn man trotzdem versucht, die Illusion von einer ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ zu erhalten.

Voreheliche Gemeinschaft

Als eine Hilfe klarzumachen, was mit ‚eheähnlicher Gemeinschaft‘ gemeint wird, kann man sie mit ‚vorehelicher Gemeinschaft‘ vergleichen. ‚Eheähnliche Gemeinschaft‘ ist ‚vorehelicher Gemeinschaft‘ teilweise ähnlich, u.a. dadurch, daß es sich erweist, daß sie in gewissen Fällen tatsächlich als voreheliche Gemeinschaft fungiert, nämlich wo das Paar später heiratet. Trotzdem ist es sinnvoll, zwischen ihnen zu unterscheiden.

‚Voreheliche Gemeinschaft‘ ist aber auch im allgemeinen Sprachgebrauch kein ganz eindeutiger Begriff. Sie kann im Gegenteil

¹³ Vgl. John W. Alexander, in: Bakers Dictionary of Christian Ethics, Grand Rapids, Michigan, S. 111.

¹⁴ Vgl. G. Bexell: Etiken, Bibeln och samlevnaden, S. 180.

¹⁵ Damit sehen wir von den Fällen ab, die Albert Stein in Theologische Realenzyklopädie Band 9, S. 357f erwähnt, wo man gern heiraten will, sich aus verschiedenen Gründen aber nicht dazu imstande sieht.

alle Dinge von freiem Sex mit vielen verschiedenen Partnern bis zu geschlechtlicher Gemeinschaft zwischen Verlobten umfassen. Es ist aber wichtig festzuhalten, daß es zwischen ‚freiem Sex‘ und geschlechtlicher Gemeinschaft zwischen Menschen, die sich füreinander verantwortlich fühlen, einen Unterschied gibt. Diesbezüglich finden wir es zweckmäßig, ‚voheliche Gemeinschaft‘ so zu definieren: geschlechtliche Gemeinschaft zwischen Verlobten oder anderen konsolidierten Paaren, die eine Eheschließung beabsichtigen, aber die keine gemeinsame Haushaltung, Wohnung oder gemeinsame Wirtschaft haben.

Das Argument für ‚voheliche Gemeinschaft‘ lautet oft – sofern man es überhaupt für nötig hält zu argumentieren –, daß man versuchen muß, ob man ‚zusammenpaßt‘, bevor man sich auf eine so ernste Sache wie eine Ehe einläßt. Als eine unausgesprochene Prämisse liegt vermutlich auch oft der Gedanke zugrunde, daß man so weit, wie man will, gehen kann, wenn es nur nicht nachweislich für mich selbst, für den Partner oder übrigens für die Gesellschaft abträglich ist.¹⁶ Gegen den ‚Versuch‘-Gedanken wollen wir einige Argumente anführen: Ob Mann und Frau zusammenpassen, das erzählt das Herz (G. Huntemann). Und Theodor Bovet sagt, daß die erotische Harmonie nie durch ein voheliches Verhältnis erprobt werden kann, so wenig wie man einen Fallschirm dadurch erproben kann, daß man in einer Höhe von 10 Metern abspringt. Alle die Voraussetzungen, die ein harmonisches Geschlechtsleben bedingen, fehlen der Situation, in der man einander erprobt: die Sicherheit, die unbedingte Hingabe etc.¹⁷ Der Vorbehalt, den das Erproben voraussetzt, kann leicht zerstörend sein, so wie das Erproben auch nicht die Entwicklung berücksichtigen kann, die alle Menschen im Laufe eines langen Lebens erfahren. Schließlich wollen wir erwähnen, daß es scheint, als ob voheliche Gemeinschaft auch die Treue innerhalb der Ehe gefährde.¹⁸

Während die Bibel, wie schon erwähnt, sich nicht ausdrücklich mit ‚ehelicher Gemeinschaft‘ beschäftigt, gibt sie eine Reihe von die ‚voheliche Gemeinschaft‘ betreffenden Gesichtspunkten. Am klarsten geht es aus 1. Kor. 7,9 hervor: „Wenn sie aber nicht enthaltsam leben können, sollen sie heiraten.“

Darüber ist also kein Zweifel, daß die zwei legitimen Alternativen in den biblischen Schriften waren: entweder enthaltsam zu leben – oder zu heiraten. Die dritte Möglichkeit, geschlechtliche Gemeinschaft außerhalb der Ehe, existierte nicht. Wenn es aber jetzt nachgewiesen werden könnte, daß ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ tatsächlich die

¹⁶ H. Ringeling: Sexuelle Beziehungen Unverheirateter, S. 167.

¹⁷ Vgl. A. Højlund: Kærlighed og troskab, S. 41, aus welchem auch die Aussagen G. Huntemanns und Th. Bovets genommen sind.

¹⁸ J. Allan Petersen: Myten om det grønnere græs, København 1990, S. 14.

Kriterien für eine rechte christliche Ehe erfüllt, dann sähe die Sache heute anders aus.

Beurteilung der ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ von den 3 Säulen der Ehe aus

Wir haben uns durch verschiedene Problemstellungen hindurchgearbeitet, um diese Frage beantworten zu können: Ist ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ in gewissen Formen christlich legitim, oder ist sie unter allen Umständen Unzucht und Sünde?

‚Eheähnliche Gemeinschaft‘ ist, wie schon erwähnt, kein eindeutiger Begriff, aber aus der Auffassung, die wir hier zugrundegelegt haben, müssen wir feststellen, daß ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ normalerweise auf die erste Säule der Ehe, die Schaffung einer neuen, gesellschaftlichen Einheit, nicht baut. Im Gegenteil, es ist charakteristisch für die ‚eheähnliche Gemeinschaft‘, daß man eine gesellschaftliche Institution nicht sein will, und nur sehr notgedrungen als eine solche fungiert.

Was die zweite Säule, das öffentliche Treuegelöbnis, betrifft, fehlt sie bei der ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ normalerweise auch, wogegen die dritte Säule, die geschlechtliche Gemeinschaft, ohne Zweifel eine Grundlage für die ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ ist.

‚Eheähnliche Gemeinschaft‘ kommt also an den 3 Säulen der Ehe gemessen, normalerweise zu kurz.

Mit anderen Worten: ‚Eheähnliche Gemeinschaft‘ fördert nicht in so hohem Grade wie die Ehe die Auffassung von dem Menschenleben als einer Einheit. Sowohl auf der persönlichen Ebene (das fehlende Treuegelöbnis) als auch auf der gesellschaftlichen Ebene (die fehlende Anerkennung von der gesellschaftlichen Bedeutung des Zusammenlebens) kommt die ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ zu kurz.

Dieses hat zur Folge, zusammen mit dem Fehlen der ‚Hochzeitsfeier‘ bei der alle zentralen Personen anwesend sind, daß die ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ generell nicht in so hohem Grade wie die traditionelle, vernünftig fungierende Ehe Rahmen und Inhalt eines gesunden Lebens für alle Involvierten liefern kann; daß sie also nicht in so hohem Grade wie die Ehe die Verantwortung für das Leben fördert, die allen Menschen gegeben ist.¹⁹

¹⁹ Vgl. die Schlußfolgerung in ‚Ekteskap og samlivsformer‘, S. 48: „Med utgangspunkt in desse kriteria for sunt familieliv blir konklusjonen at kjernefamilien jamt over har betre føresetnader ved ekteskap enn ved sambuarforhold.“ („Mit Ausgangspunkt in diesen Kriterien für ein gesundes Familienleben wird die Schlußfolgerung, daß die Kernfamilie bessere Voraussetzungen bei der Ehe als bei der einhäusigen Gemeinschaft hat.“)

Wenden wir uns zur ‚vohelichen Gemeinschaft‘, wird das fehlende Einheitsverständnis noch deutlicher. Hier versäumt man völlig, eine neue, gesellschaftliche Einheit zu bilden, und lebt ohne das öffentliche Treuegelöbniß zusammen. Die einzige von den 3 Säulen der Ehe, auf die die ‚voheliche Gemeinschaft‘ baut, ist deshalb die dritte Säule, die geschlechtliche Gemeinschaft. ‚Voheliche Gemeinschaft‘ liegt deshalb ganz klar außerhalb des Rahmens dessen, was die legitime, geschlechtliche Gemeinschaft konstituiert. Mit anderen Worten: sie ist ein Bruch des 6. Gebotes: „Du sollst nicht die Ehe brechen.“

Könnte man sich aber nicht vorstellen, daß ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ trotzdem in gewissen Fällen die Forderungen erfüllen könnte, die man von seiten der christlichen Ethik stellen muß, so daß ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ in diesen Fällen als eine legitime, neuzeitliche Eheform akzeptiert werden könnte? Zum Beispiel wenn das Verhältnis auf der gegenseitigen Voraussetzung von Treue, Lebensdauer und Totalität baut, und sie tatsächlich als eine gesellschaftliche Institution parallel zu der Ehe fungiert, und wo man sich im Falle eines Todesfalles etc. juristisch und wirtschaftlich gesichert hat?²⁰

Und wird die Kirche nicht dazu gezwungen sein, eine solche ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ zu akzeptieren, wenn eines Tages die Gesellschaft sie als eine Parallele zu der Ehe akzeptiert?

Es wird ohne Zweifel unrichtig sein, eine tiefe Kluft zwischen eine solche ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ und die traditionelle Ehe zu graben. Ebenso unrichtig wird es aber sein, die Augen vor einer Reihe von Problemen zu verschließen, die eine Anerkennung der ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ verursachen wird. Erst ein paar praktische Probleme:

1. Als eine Konsequenz von der entscheidenden Bedeutung, die die Hochzeitsfeier unserer Meinung nach hat, muß eine öffentliche Anerkennung der konkreten ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ von einer ‚Hochzeitsfeier‘ gefolgt werden. Wird man Verständnis und Tradition dafür schaffen können?

2. Die Rücksichtnahme aufeinander fordert, daß man in einer ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ gleicherweise wie in einer Ehe im Falle einer ‚Scheidung‘, eines Todesfalles etc. einander juristisch und wirtschaftlich sichert.

Danach einige mehr theologische Probleme:

3. ‚Eheähnliche Gemeinschaft‘ ist eine so breite Bezeichnung, daß es leicht, wenn man eine einzelne, selten vorkommende Gestaltung von ‚eheähnlicher Gemeinschaft‘ akzeptierte, den Signaleffekt geben könnte, daß die Kirche alle Formen von ‚eheähnlicher Gemeinschaft‘ akzeptiert, also Unzucht akzeptiert.

²⁰ Vgl. G. Bexell: Etiken, Bibeln och samlevnaden, S. 198.

4. Wenn man auch ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ so definierte, daß sie die Forderungen erfüllt, die eine christliche Ethik stellen muß, wird ‚eheähnliche Gemeinschaft‘ oft die letzte Stufe in einem Vorgang ausmachen, der mit freiem Sex begann und als ‚geschlechtliche Gemeinschaft‘ zwischen Verlobten fortfuhr. Die Frage ist deshalb, ob man die letzte Stufe anerkennen kann, ohne die vorigen Stufen zu legitimieren.

5. Eine kirchliche Anerkennung der ‚ehelichen Gemeinschaft‘ wird leicht bedeuten, daß man die Ansicht der Leute zersetzt, die die traditionelle, christliche Auffassung von der Ehe und dem Weg zu der Ehe festzuhalten wünschen.

Zusammenfassend möchten wir erstens behaupten, daß es nicht ausgeschlossen werden kann, daß es ‚eheähnliche Gemeinschaften‘ gibt, die sowohl theologisch als auch gesellschaftlich mit traditionellen Ehen verglichen werden können; sie sind aber so selten und fordern soviel Initiative und Überlegung der Involvierten, um auf die menschliche und gesellschaftliche Ebene der Ehe zu kommen, daß dies in sich selber ein Argument für die Ehe ist.

Zweitens würde eine kirchliche Anerkennung von einer bestimmten Gestaltung der ‚eheähnlichen Gemeinschaft‘ vermutlich eine solche Aushöhlung der christlichen Sexualmoral zur Folge haben, daß dieses klar darauf hinweist, daß die Kirche die traditionelle Ehe als die einzige, legitime, geschlechtliche Form des Zusammenlebens festhalten muß.

Kurt Christensen

Mediävistik und evangelikale Kirchengeschichtsschreibung

Bemerkungen zu einer Forschungsaufgabe¹

I. Situation

Die Vereinigung Deutschlands am 3. Oktober 1990 und die sie begleitenden politischen Ereignisse haben die Zeitgenossen den früher so häufig beschworenen ‚Hauch der Geschichte‘ erleben und den Sinn für historische Entwicklungen wachsen lassen. Erfolge wie Versäumnisse der jüngsten Vergangenheit werden seitdem in einschlägigen Diskussionen beschworen. Altlasten bedrängen die Gegenwart, und gute Wünsche begleiten den Blick in die Zukunft.² Geschichte ist bei alledem als unmittelbar Erlebtes stets gegenwärtig. Zum Glück trifft dies die Deutschen insofern nicht ganz unvorbereitet, als sich die Geschichte überhaupt seit mehr als einem Jahrzehnt beim Lesen und beim betrachtenden Publikum großer Beliebtheit erfreut. Allerdings steht bei dieser neuen Gegenwart der Vergangenheit überraschenderweise das Mittelalter im Mittelpunkt des Interesses.³ Mit teilweise ungläubigem Staunen registrieren insbesondere die Mitglieder der Historikerkunft den von ihnen sicherlich nicht verursachten Massenandrang zu den Objekten ihrer gelehrten Auseinandersetzung. Der Mensch der technisierten und verplanten Umwelt, so scheint es, steht dem fremden Unbekannten der Vergangenheit weitaus offener gegenüber als in früheren Zeiten. Bedingt durch die vergewaltigende Indienstnahme der Geschichte zu ideologischen Zwecken während der nationalsozialistischen Diktatur, war nach 1945 allenthalben Ge-

1 Leicht erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung einer Ansprache aus Anlaß der Verleihung des Johann-Tobias-Beck-Preises 1990 an den Verfasser im Rahmen der Konferenz der Gemeinschaft Europäischer Evangelikaler Theologen in St. Chrischona bei Basel am 14. August 1990. Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten.

2 Vgl. Lutz E. v. Padberg, „Die Deutschen und ihre jüngste Geschichte. Anmerkungen aus christlicher Perspektive“, *Licht und Leben. Evangelisches Monatsblatt* 101 (1990), S. 247-254.

3 Siehe exemplarisch Thomas Nipperdey, „Neugier, Skepsis und das Erbe. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben“, Ders., *Nachdenken über die deutsche Geschichte: Essays*, 2. Auflage (München, 1986; 1. Auflage 1986; zuerst als Dokumentation der Stadt Münster, 1985), S. 7-20; Horst Fuhrmann, „Das Interesse am Mittelalter in heutiger Zeit. Beobachtungen und Vermutungen“, Ders., *Einladung ins Mittelalter*, 4. Auflage (München, 1989; 1. Auflage 1987), S. 262-280 und Hans-Ulrich Wehler, „Das neue Interesse an der Geschichte“, Ders., *Aus der Geschichte lernen: Essays* (München, 1988), S. 26-33.

schichtsverdrossenheit festzustellen.⁴ Niemand wollte sich so recht auf die Geschichte einlassen, die nach einem Diktum von Arnold Toynbee „ein verfluchtes Ereignis nach dem anderen“ zu sein schien.⁵ Seit der sogenannten restaurativen Tendenzwende ab Mitte der siebziger Jahre hat sich das Bild grundlegend gewandelt, die Vergangenheit hat wieder Zukunft.

Ablesbar wird die Faszination der Literarisierung und Visualisierung von Gewesenem an den zahlreichen historischen Ausstellungen der letzten Jahre, die in immer größerer und aufwendigerer Form eine Flut von Besuchern anzulocken vermochten.⁶ Natürlich haben sich auch Autoren wie Verlage rasch dem auflagenfördernden Trend angepaßt und überschwemmen den Markt mit einschlägigen Produkten. Spitzenerzeugnisse wie Umberto Ecos philosophisch-theologisch-historischer Klosterkrimi⁷ *Der Name der Rose* (1980), Marion Zimmer Bradleys feministisch durchtränkter Mythosroman *Die Nebel von Avalon* (1982), Noah Gordons farbenreiche Arztgeschichte *Der Medicus* (1986) und Ken Folletts gewaltiges Panorama eines englischen Kathedralbaus *Die Säulen der Erde* (1989) erreichten Millionenauflagen. Gewiß wird in solchen Romanen Reales und Phantastisches fröhlich durcheinandergewürfelt, gleichwohl wird man ihnen das Be-

⁴ Erhellend hierzu Alfred Heuß, *Verlust der Geschichte* (Göttingen, 1959); Ders., *Versagen und Verhängnis: Vom Ruin deutscher Geschichte und ihres Verständnisses* (Göttingen, 1984); Georg G. Iggers, *Deutsche Geschichtswissenschaft: Eine Kritik der traditionellen Geschichtsauffassung von Herder bis zur Gegenwart* (München, 1971; zuerst amerikanisch 1968), S. 295ff sowie der Sammelband *Deutsche Geschichtswissenschaft nach dem Zweiten Weltkrieg (1945-1965)*, Hg. Ernst Schulin, Schriften des Historischen Kollegs 14 (München, 1989). Zum aktuellen Problem der Apologie- und Legitimationsfunktion der Geschichtswissenschaft in der ehemaligen DDR Herbert Gottwald, „Es gab nicht nur Anpassung und Stagnation“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 287 (10. Dezember 1990), S. 11.

⁵ Zitiert nach Fuhrmann (wie Anm. 3), S. 268. Vgl. *Die Zukunft der Vergangenheit: Lebendige Geschichte – klagende Historiker*, Hg. Gerd-Klaus Kaltenbrunner, Herderbücherei Initiative 8 (Freiburg, Basel, Wien, 1975).

⁶ Belege dafür sind auch die ungewöhnlichen Verkaufserfolge der jeweiligen Kataloge, etwa *Die Parler und der schöne Stil 1350-1400: Europäische Kunst unter den Luxemburgern*, 5 Bände, Hg. Anton Legner (Köln, 1978 und 1980); *Die Zeit der Staufer: Geschichte – Kunst – Kultur*, 5 Bände, Hg. Reiner Hausherr (Stuttgart, 1977 und 1979) und *Vergessene Zeiten: Mittelalter im Ruhrgebiet*, 2 Bände, Hg. Ferdinand Seibt u.a. (Essen, 1990).

⁷ Formulierung nach Ernst Voltmer, „Das Mittelalter ist noch nicht vorbei... Über die merkwürdige Wiederentdeckung einer längst vergangenen Zeit und die verschiedenen Wege, sich ein Bild davon zu machen“, *Ecos Rosenroman: Ein Kolloquium*, Hg. Alfred Haverkamp und Alfred Heit, dtv 4449 (München, 1987), S. 185-228, hier S. 186. Zum Phänomen der Mittelalterrezeption Lutz E.v. Padberg, „Geschichte und Geschichten. Zur Rezeption wissenschaftlicher Forschung im historischen Roman am Beispiel des Werkes von Umberto Eco“, *Christlicher Glaube und Literatur*, Band 4: *Wissenschaft und Literatur*, Hg. Carsten Peter Thiede (Wuppertal, Zürich, 1990), S. 24-69.

mühen um wissenschaftlich exakte Recherche nicht absprechen dürfen.⁸

Eine ganz andere Frage ist natürlich die nach dem Rezeptionsverhalten der Leser. Das neue Interesse am Mittelalter wird vermutlich gespeist aus einer merkwürdigen Mischung aus Flucht, Identifikations-suche und Nostalgie.⁹ „Der Einbindung des mittelalterlichen Menschen in Lebenskreise, die – wie Familie, Nachbarschaft, Bruderschaft, Zunft und Gilde – isolierende Anonymitäten verhinderten, entspricht ein in der Gegenwart deutlich artikuliertes Verlangen nach Nähe und Überschaubarkeit, nach unverwaltetem Leben. Gegen die Uniformierungstendenzen der modernen Welt läßt sich das Mittelalter als Epoche gesteigerter Vielfalt abgrenzen, in der ‚Verschiedenheit‘ ein Gestaltungsprinzip kulturellen und sozialen Lebens darstellte.“¹⁰ Diese Andersartigkeit der fernen Epoche macht es den Mediävisten leicht, Interesse für ihren Stoff zu wecken. Denn das „Mittelalter bedarf keiner Lobredner, Hagiographen und Ikonenmaler. Es wirkt durch sich selbst – durch seinen faszinierenden Glanz und seine tristen Schatten, seine Widersprüche und Konflikte, seine Sehnsucht nach Frieden und geformtem Leben.“¹¹ Wenn die Konsumenten entsprechender Literatur sich Geschichte durch unreflektierte Imagination aneignen und sie somit eher als Steinbruch für die eigenen Vorstellungen denn aus intellektuellem Aufklärungsstreben als Modell für die kritische Beleuchtung der Gegenwart dient, so signalisiert die erfolgreiche Rückkehr der Geschichte doch eine wahlverwandte Problem- und Stimmungslage.¹² Das Interesse an der Geschichte ist demnach in der Gesellschaft zweifelsohne vorhanden, und diesem dürften Bedürfnisse nach Orientierung und Vergewisserung zugrundeliegen.

Dieser populären Entwicklung nun kann sich die Wissenschaft nicht hochmütig entziehen und die Auseinandersetzung mit einschlägigen

⁸ Vgl. Max Nussberger und Werner Kohlschmidt, „Historischer Roman“, in: *Reallexikon der deutschen Literaturgeschichte*, 2. Auflage, Hg. Werner Kohlschmidt und Wolfgang Mohr, Band 1 (Berlin, 1958), S. 658-666 und v. Padberg (wie Anm. 7), S. 31ff.

⁹ Siehe Gerd Kruse, „Der geplante Erfolg eines Überraschungsbestsellers“, *Lektüren: Aufsätze zu Umberto Eco's ‚Der Name der Rose‘*, Hg. Hans-Jürgen Bachorski, Göppinger Arbeiten zur Germanistik 432 (Göppingen, 1985), S. 271-343, hier S. 302 und Fuhrmann (wie Anm. 3), S. 277ff.

¹⁰ Klaus Schreiner, „Wissenschaft von der Geschichte des Mittelalters nach 1945. Kontinuitäten und Diskontinuitäten der Mittelalterforschung im geteilten Deutschland“, *Die sog. Geisteswissenschaften: Innenansichten*, Hg. Wolfgang Prinz und Peter Weingart, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 854 (Frankfurt, 1990), S. 75-104, Zitat S. 103; eine ausführlichere Fassung ist abgedruckt in dem Sammelband *Deutsche Geschichtswissenschaft* (wie Anm. 4), S. 87-146.

¹¹ Schreiner (wie Anm. 10), S. 100.

¹² Vgl. Fuhrmann (wie Anm. 3), S. 262ff und Schreiner (wie Anm. 10), S. 101.

Publikationen allein auf nörgelnde Beckmesserei beschränken. Im Gegenteil, die neue Gegenwart der Vergangenheit sollte ihnen als inspirierende Herausforderung dienen. Denn gerade in der Geschichtswissenschaft ist es nötig, die unselige Kluft zwischen Wissenschaft und Laieninteresse zu überbrücken. Das bürgerliche 19. Jahrhundert kannte diese Trennung ohnehin nicht, wie man der schmunzelnden Bemerkung Wilhelm Buschs entnehmen kann: „in den historischen Verein / wünscht er eingeführt zu sein.“¹³ Weil Wissenschaft niemals Selbstzweck sein darf, hat sie im Dienste der Allgemeinheit zu stehen, weshalb sie auch auf die gegenwärtige Situation reagieren muß. Beherzigen sollte man dabei die treffende Bemerkung des englischen Historikers Trevor-Roper: Die humanistischen Fächer und somit auch die Geschichte „verdanken ihre Existenzberechtigung dem Interesse und dem Fassungsvermögen des Laienpublikums; sie existieren nicht zur Ausbildung von Fachleuten, sondern zur Erziehung von Laien; und deswegen sind sie mit Recht dazu verdammt unterzugehen, sobald sie den Kontakt mit dem Laien verlieren.“¹⁴ Das setzt freilich voraus, daß die Historiker ihre neuen Einsichten eben nicht nur in glanzloser Fachsprache dem engen Kreis der Fachgenossen zugänglich machen und sie sich überdies nicht in langatmigen Theoriereflexionen in elaboriertem Code verlieren.¹⁵ Trotz kritischer Quellenanalyse und Methodenbeherrschung müssen sie sich eine gewisse Nähe zum Forschungsgegenstand bewahren. Der große Historiker Hermann Heimpel meinte sogar, für sie müsse gelten das „vorrationalale Verhältnis zur geistigen Arbeit, dem das Schreiben und Abschreiben noch nicht bloßes Mittel zum Zweck geworden ist, so daß der Gelehrte ein

¹³ Zitiert nach Fuhrmann (wie Anm. 3), S. 268; hierzu auch Jürgen Petersohn, „Ecos Echo – ein ‚Anstoß‘ für Mittelalterhistoriker?“, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 37 (1986), S. 761-766 und v. Padberg (wie Anm. 7), S. 60ff.

¹⁴ So 1957 in seiner Antrittsvorlesung als Professor für moderne Geschichte in Oxford, zitiert bei Fuhrmann (wie Anm. 3), S. 262.

¹⁵ Vgl. Petersohn (wie Anm. 13), S. 764 und Schreiner (wie Anm. 19), S. 98. Exemplarisch zur Theorieproblematik Hans-Ulrich Wehler, „Was ist Gesellschaftsgeschichte?“, Ders., *Aus der Geschichte lernen: Essays* (München, 198), S. 115-129 und Jürgen Kocka, „Veränderungen in der Geschichtswissenschaft. Eine ‚Geisteswissenschaft‘?“, *Die sog. Geisteswissenschaften: Innenansichten*, Hg. Wolfgang Prinz und Peter Weingart, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 854 (Frankfurt, 1990), S. 134-137. Der aufklärerische Impetus mancher moderner Sozialhistoriker steht in der Gefahr, die Geschichte für bestimmte eigene Zwecke zu instrumentalisieren. Vgl. auch Otto Gerhard Oexle, „Die Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Bemerkungen zum Standort der Geschichtsforschung“, *Historische Zeitschrift* 238 (1984), S. 17-55. Hilfreich zu dieser Methodenproblematik aus anderer Perspektive Jürgen Spieß, „Die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift“, *Jahrbuch für evangelikale Theologie* 4 (1990), S. 116-129.

Schreiber bleibt.“¹⁶ Anders hat es Henri-Irénée Marrou ausgedrückt: „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.“¹⁷ Auf dieser Basis kommt Marrou zu einer treffenden Definition von Geschichte: Sie „ist das Ergebnis der gewissermaßen schöpferischen Anstrengung, durch die der Historiker als erkennendes Subjekt die Beziehung zwischen der Vergangenheit, die er beschwört, und seiner eigenen Gegenwart herstellt.“¹⁸

An dieser Stelle ist nun von den Evangelikalern, wenn dieser verkürzte Sammelbegriff gestattet ist, zu sprechen. Sie stehen, wenn ich recht sehe, der neuen Gegenwart der Vergangenheit recht distanziert gegenüber. Neben der Auseinandersetzung mit Problemen des Zeitgeistes haben eindeutig exegetische, dogmatische und ethische Fragestellungen Priorität.¹⁹ Nun sind dieses gewiß die vorrangigen Arbeitsfelder, aber es führt doch zu selektiver Wahrnehmung, wenn nicht die ganze Breite der theologischen Fächer und des gesellschaftlichen Umfeldes abgedeckt wird.²⁰ Bezogen auf die Kirchengeschichte

16 Hermann Heimpel, *Die Vener von Gmünd und Straßburg 1164-1447: Studien und Texte zur Geschichte einer Familie sowie des gelehrten Beamtenums in der Zeit der abendländischen Kirchenspaltung und der Konzilien von Pisa, Konstanz und Basel*, Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 52 (Göttingen, 1982), S. 1113f. Vgl. Hartmut Boockmann, *Der Historiker Hermann Heimpel*, Kleine Vandenhoeck-Reihe 1553 (Göttingen, 1990); ferner den Sammelband von Fernand Braudel u.a., *Der Historiker als Menschenfresser: Über den Beruf des Geschichtsschreibers*, Wagenbach-Taschenbuch 187 (Berlin, 1990).

17 Henri-Irénée Marrou, *Über die historische Erkenntnis: Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?* (Freiburg, München, 1973; zuerst Paris, 1954), S. 115; bei Spieß (wie Anm. 15), S. 120 nicht exakt zitiert.

18 Marrou (wie Anm. 17), S. 67. Sehr instruktiv auch Marc Bloch, *Apologie der Geschichte oder Der Beruf des Historikers*, Anmerkungen und Argumente zur historischen und politischen Bildung 9 (Stuttgart, 1974; zuerst Paris, 1949) sowie Pierre Chaunu, Georges Duby, Jacques Le Goff und Michelle Perrot, *Leben mit der Geschichte: Vier Selbstbeschreibungen* (Frankfurt, 1989; zuerst Paris 1987).

19 Eine Ausnahme bildet die jüngste Ausgabe der vom Arbeitskreis geistliche Orientierungshilfe für Theologiestudenten herausgegebenen Studentenzeitschrift *Ichthys* 11 (November 1990), die sich kenntnisreich mit dem Problemkreis Geschichte auseinandersetzt. Zur generellen Kritik Georg Huntemann, *Vom Überlebenskampf des Christentums in Deutschland* (Herford, 1990); Lutz E.v. Padberg, „Das Elend der neuzeitlichen Theologie“, *Diakrisis* 9 (1988), S. 61-74 und Ders., „Evangelikale Apologetik“, *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen* 53 (1990), S. 177-189.

20 Zur Klärung des eigenen Standortes wäre es hilfreich, einmal die evangelikalischen Verlagsproduktionen einschließlich der Zeitschriften bezüglich der Verteilung ihrer Thematik auf die einzelnen theologischen Disziplinen zu analysieren. Ebenso aufschlußreich wäre es, die Geschichte der Geschichtsschreibung

entsteht oft genug der Eindruck, sie habe sich in Sprüngen vom Urchristentum über den ‚verführenden‘ Konstantin zum ‚begnadenen‘ Luther und dann direkt zu Pietismus und Neupietismus bewegt. Das Mittelalter als eine vom Papsttum beherrschte und vermeintlich finstere Epoche kommt wie so manche andere Zeit gar nicht vor, denn man scheint die wissenschaftliche Beschäftigung damit für unnötig zu halten. Seit Erich Schnepels *Jesus im frühen Mittelalter* aus dem Jahre 1939²¹ ist, wenn ich recht sehe, nichts Vergleichbares mehr erschienen. Sieht man von Otto Rieckers unkonventioneller Darstellung ab²², so fehlt evangelikalen Autoren offensichtlich auch die Kraft zu Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte. Laien wie Studenten müssen deshalb noch immer auf die Arbeiten von E.H. Broadbent, Theodor Brandt oder gar Andrew Miller zurückgreifen; gut gemeinte Bücher, die fachwissenschaftlich natürlich längst überholt sind.²³

Die Evangelikalen, so ergibt sich, vernachlässigen weithin die Kirchengeschichte und haben insbesondere zur Mediävistik kein Verhältnis. Das verbindet sie zumindest mit Karl Barth, für den die Kirchengeschichte eine immerhin „unentbehrliche Hilfswissenschaft der exegetischen, der dogmatischen und der praktischen Theologie“ war.²⁴ Gerade solche Bewegungen, die aus der Negation der ‚Welt‘ ihr Selbstverständnis speisen, scheinen historiographisch besonders inaktiv

evangelikaler Werke zu untersuchen. Jedenfalls dürfte nicht von der Hand zu weisen sein, daß hier in bestimmten Gebieten erheblicher Nachholbedarf besteht.

- 21 Erich Schnepel, *Jesus im frühen Mittelalter. Die Begegnung der Germanen mit der Botschaft von Jesus in der Zeit von 300-800 n.Chr.*, Telos 222, 4. Auflage (Bad Liebenzell, 1978; 1. Auflage 1939).
- 22 Otto Riecker, *Kirche und Christen im Wandel der Zeit: Folgerungen und Perspektiven*, Telos-Bücher 4026 (Neuhausen-Stuttgart, 1984).
- 23 E.H. Broadbent, *Gemeinde Jesu in Knechtsgestalt: Ein Gang durch ihre zweitausendjährige Geschichte*, Telos-Bücher 1257, 3. Auflage (Neuhausen-Stuttgart, 1987; 1. deutsche Auflage 1965, aus dem Englischen); Theodor Brandt, *Kirche im Wandel der Zeit*, Teil I: *Von Paulus bis Luther*; Teil II: *Reformation bis Gegenwart*, 5. Auflage (Wuppertal, 1977 und 1978; 1. Auflage 1933); Andrew Miller, *Geschichte der Christlichen Kirche: Eine kurzgefaßte Darstellung der wichtigsten Ereignisse aus der Geschichte der Kirche*, 2 Bände und ein Anhang, 3., neu durchgesehene Auflage (Neustadt, 1961 und 1984; 1. deutsche Auflage 1886, aus dem Englischen). Siehe auch Albert Zeilinger, *Kirchengeschichte – Fakten und Zusammenhänge*, Band I: *Von Ostern bis zur Konstantinischen Wende*; Band II: *Vom Mönchtum bis zur Vorreformation*, Bibel, Kirche, Gemeinde 30 und 31 (Konstanz, 1990).
- 24 Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, Band 1: *Die Lehre vom Wort Gottes: Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, 10. Auflage (Zürich, 1981; 1. Auflage 1932), S. 3; dazu Bernd Jaspert, „Hermeneutik der Kirchengeschichte“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 86 (1989), S. 59-108, hier S. 81ff. Vgl. auch Klaus Bockmühl, „Die Wahrnehmung der Geschichte in der Dogmatik Adolf Schlatters“, Ders. (Hg.), *Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters*, TVG Mongraphien und Studienbücher 345 (Gießen, Basel, 1988), S. 93-112.

zu sein. Nur ein geringer Trost ist demgegenüber, daß das Mittelalter auch von den Universitätstheologen ausgesprochen stiefmütterlich behandelt wird.²⁵ Diesem Defizit entspricht das der mangelnden Reflexion über die theoretische Grundlegung des Faches Kirchengeschichte. Zu Recht bemerkt Kurt-Victor Selge dazu: „Das theologische Nachdenken über die Geschichte ist durchweg zu geschichtslos und bleibt im Programmatischen stecken; es folgt ihm keine rechte Ausführung. Die Programmierer sind alle Dogmatiker oder werden bald zu solchen; wo sie Kirchenhistoriker sind, machen sie sich ein wenig Theorie zurecht, von der aber im besseren Teil ihrer praktischen historischen Arbeit – soll man sagen zum Glück? – nicht allzu viel sichtbar wird. So kann man also sagen, daß die tatsächliche kirchengeschichtliche Arbeit, wo sie etwas wert ist, sich meist in einem Gelände diesseits der Theorie über die Kirchengeschichte vollzieht.“²⁶ Gleichwohl ist das Nachdenken darüber erforderlich, schon wegen dem von der exegetischen Arbeit zu unterscheidenden Zugang zum Stoff. Denn „Theologie denkt von Gott her, Geschichte aber notwendig vom Menschen aus“.²⁷

Bei der erforderlichen theoretischen Grundlegung wird man die Akzente mitbedenken müssen, die bekannte Kirchenhistoriker in ihren programmatischen Äußerungen betont haben. Ferdinand Christian Baur faßt die Kirchengeschichte gemäß seinem Lehrer Hegel dialektisch als die Entwicklung der ‚Idee der Kirche‘ auf.²⁸ Karl Heussi hat die Kirche allein als „rein irdische Erscheinung“ im Blick. „Ob sie mehr ist oder nicht und inwieweit sie mehr ist, kann nur Sache des Glaubens sein, nicht der Wissenschaft.“²⁹ Für Gerhard Ebeling gilt: „Kirchengeschichte ist die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift.“³⁰ Heinrich Bornkamm schreibt: „Die Kirchengeschichte ist

25 Siehe Eckehart Stöve, „Kirchengeschichtsschreibung“, *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. Gerhard Müller, Band 18 (Berlin, New York 1989), S. 535-560, bes. S. 550ff. Dort S. 546 die treffende Feststellung: „Das Mittelalter ist auch bei ausgesprochen kirchengeschichtlichen Themen fast ausschließlich Gegenstand profangeschichtlicher Forschung.“

26 Kurt-Victor Selge, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*, Die Theologie: Einführungen in Gegenstand, Methoden und Ergebnisse ihrer Disziplinen und Nachbarwissenschaften (Darmstadt, 1982), S. XII.

27 Wolfgang A. Bienert und Guntram Koch, *Kirchengeschichte I – Christliche Archäologie*, Grundkurs Theologie, Hg. Georg Strecker, Band 3, Urban-Taschenbücher 423 (Stuttgart, Berlin, Köln, 1989), Bienert S. 9-78, hier S. 12.

28 Ferdinand Christian Baur, *Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung* (Tübingen, 1852; Nachdruck Darmstadt, 1962); dazu Selge (wie Anm. 26), S. 38f.

29 Karl Heussi, *Kompendium der Kirchengeschichte*, 18. Auflage (Tübingen, 1991; zuerst 1907-1909), S. III.

30 Gerhard Ebeling, *Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift*, Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 189 (Tübingen, 1947); Nach-

die Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt. Sie hat alles darzustellen, was große Einzelne und ganze Gemeinschaften als Sinn des Evangeliums verstanden, wie sie es in Worten, Taten und Lebensformen gestaltet haben.“³¹ Für Kurt Dietrich Schmidt ist Kirchengeschichte „die Geschichte des in der Welt fortwirkenden Christus“, spezieller die Konfessionsgeschichte einzelner Christen oder Gemeinden, Gruppen und Kirchen.³² Martin Schmidt definiert: „Ist das Wort, die Botschaft (Kerygma), tatsächlich das Urdatum des Christentums, so wird Kirchengeschichte als Geschichte der Verkündigung und der Gestaltwerdung der Verkündigung zu begreifen sein. Kirchengeschichte ist Geschichte der Kirche Jesu Christi in ihrer Lebensbewegung; der Motor ihrer Lebensbewegung ist das Wort. Von da läßt sich alles weitere folgerichtig ableiten.“³³ Und der katholische Kirchenhistoriker Hubert Jedin stellt fest: „Der Gegenstand der Kirchengeschichte ist das Wachstum der von Christus gestifteten Kirche in Zeit und Raum.“³⁴ Deutlich wird bei diesen Definitionen die Spannung zwischen geschichtlicher Betrachtungsweise und fundamentaler Glaubenswahrheit, aber auch die Frage nach dem eigentlichen Referenzpunkt der Kirchengeschichte.

Von den jüngeren Ansätzen haben vor allem Ebelings Engführung der Kirchengeschichte auf die Theologiegeschichte und Wolfhart Pannenberg's Konzept der Kirchengeschichte als Religionsgeschichte des Christentums Beachtung gefunden.³⁵ In kritischer Auseinandersetzung damit hat kürzlich Bernd Jaspert versucht, ihre Schwächen durch seine Überlegungen zur „Hermeneutik der Kirchengeschichte“ zu überwinden. Er möchte Kirchengeschichte als „Wissenschaft von

druck: Ders., *Wort Gottes und Tradition: Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Kirche und Konfession 7, 2. Auflage (Göttingen, 1966; 1. Auflage 1965), S. 9-27, Zitat S. 22.

³¹ Heinrich Bornkamm, *Grundriß zum Studium der Kirchengeschichte*. Mit Zeittafeln und einem Beitrag von Kurt Goldammer über ‚Das Studium der christlichen Archäologie‘, Grundriß des Theologiestudiums 2 (Berlin, 1951), S. 13.

³² Kurt Dietrich Schmidt, *Grundriß der Kirchengeschichte*, 8., ergänzte Auflage (Göttingen, 1984; 1. Auflage 1949), S. 1; vgl. Jaspert (wie Anm. 24), S. 85.

³³ Martin Schmidt, „Kirchengeschichte I. Kirchengeschichtsschreibung“, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3. Auflage, Hg. Kurt Galling (Tübingen, 1959; Nachdruck 1986), Sp. 1421-1433, Zitat Sp. 1422.

³⁴ Hubert Jedin, „Einleitung in die Kirchengeschichte“, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Hg. Hubert Jedin, Band 1: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche* (Freiburg, Basel, Wien, 1962/1965; Sonderausgabe 1985), S. 1-55, Zitat S. 2.

³⁵ Zu Ebeling Jaspert (wie Anm. 24), S. 76ff und Gerhard Ebeling, „Heiliger Geist und Zeitgeist. Identität und Wandel in der Kirchengeschichte“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 87 (1990), S. 185-205; zu Pannenberg Jaspert (wie Anm. 24), S. 90ff.

der Erfahrung der Kirche in der Welt“ betreiben.³⁶ Da die Welt der universale Ort der Kirche ist, mache sie auch dort die Erfahrung des nahen und fernen Gottes. Kirchengeschichte ist daher „in diesem Sinne Wissenschaft von den menschlichen Zeugnissen der Gnade Gottes in der Weltgeschichte“.³⁷ ‚Erfahrung‘ wird bei Jaspert geradezu zum sämtliche Probleme lösenden Schlüsselbegriff: „Die Kirchengeschichte als theologische Disziplin sucht das ganze Leben in seinem Zusammenhang mit Gott zu begreifen. Sie tut dies mit Hilfe der umfassendsten Deutekategorie, die uns für das Verstehen der Geschichte zur Verfügung steht: Erfahrung.“³⁸ Sicher wird man Erfahrung als hermeneutische Kategorie bei der historischen Forschung nicht ausschließen dürfen, sie wird sogar den Erkenntnisprozeß des Historikers stets mitprägen.³⁹ Aber als alleiniger Interpretationsschlüssel fehlt ihr der überzeitliche Maßstab. Die Verbindung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu einem temporal geschlossenen Erfahrungsraum unterwirft die Geschichte dem subjektiven Zugriff des Menschen.

Am überzeugendsten von den letzten Entwürfen zur Kirchengeschichte scheint deshalb noch immer der des katholischen Kirchenhistorikers Hubert Jedin zu sein. Gegenüber den rationalistischen Erfahrungskonzepten betont er den göttlichen Ursprung der Kirchengeschichte in Jesus Christus, die Bedeutung des Heiligen Geistes für ihren Weg und ihre Hinordnung auf die eschatologische Vollendung. Der Charakter der Kirche „als geschichtliche Größe beruht letztlich auf der Inkarnation des Logos und auf dessen Eintritt in die menschliche Geschichte, vor allem aber darauf, daß Christus die Kirche als Gemeinschaft von Menschen (Volk Gottes) unter Führung von Menschen (Apostelkolleg, Episkopat, päpstlicher Primat) gewollt und sie damit von menschlichem Handeln, aber auch von menschlicher Schwäche abhängig gemacht hat ... Aus dem Zusammenwirken dieses göttlichen Faktors mit dem menschlichen in Zeit und Raum entsteht die Kirchengeschichte“.⁴⁰ Unbeschadet der katholischen Spezifika kommt Jedin dem biblischen Befund am nächsten, wenn er Anfang und Ende der Kirchengeschichte als nicht vom Menschen abhängig betrachtet. „Innerhalb dieser chronologischen Grenzen hat sie zum Gegenstand alle Lebensäußerungen der Kirche: die äußeren, ihre Ausbreitung über den Erdball (Mission), ihr Verhältnis zu den

³⁶ Jaspert (wie Anm. 24), S. 102.

³⁷ Jaspert (wie Anm. 24), S. 103.

³⁸ Jaspert (wie Anm. 24), S. 107.

³⁹ Vgl. Marrou (wie Anm. 17), S. 63ff und 115ff sowie Edward Hallett Carr, *Was ist Geschichte?*, Urban-Bücher 67 (Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1969; zuerst London, 1961), S. 7ff.

⁴⁰ Jedin (wie Anm. 34), S. 3.

nichtchristlichen Religionen und den von ihr getrennten christlichen Kirchengemeinschaften (Ökumene) und ihre Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft (Kirchenpolitik und kirchliche Soziologie); die inneren, Ausbildung und lehramtliche Feststellung der Glaubenslehre im Kampf mit der Irrlehre und mit Hilfe der theologischen Wissenschaft, Verkündigung des Glaubens durch Predigt und Unterricht sowie den Vollzug ihres sakramentalen Wesens durch die Feier der Liturgie und Spendung der Sakramente samt deren Vorbereitung durch Seelsorge und Auswirkung in der christlichen Caritas, Ausbau der Kirchenverfassung als des tragenden Gerüsts für die Ausübung des Lehr- und Priesteramtes, schließlich die Ausstrahlung der kirchlichen Arbeit auf alle Bereiche der Kultur und alle Bereiche des menschlichen Gemeinschaftslebens.“⁴¹ Bei aller Betonung der historischen Methode weiß Jedin, daß die Kirchengeschichte „gegen das Eingreifen und Mitwirken transzendenter Faktoren geöffnet bleiben“ muß. „Als Ganzes kann die Kirchengeschichte nur heilsgeschichtlich begriffen, ihr letzter Sinn nur im Glauben erfaßt werden.“ Deshalb ist „die Kirchengeschichte Kreuzestheologie“ und „ein Mittleres zwischen Welt- und Heilsgeschichte“.⁴² Konsequenter stellt Jedin auch den aktuellen Wert der Kirchengeschichte heraus: „Ihr Wert für die religiöse Erziehung liegt darin, daß sie den Reichtum der Möglichkeiten christlicher Existenz erschließt und mit dem Menschlichen in der Kirche, dem Problem der Macht, der Sünde und des Versagens konfrontiert.“⁴³ Letztlich versteht Jedin aufgrund seines metahistorischen Maßstabes den Kirchenhistoriker als „Deuter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes auf Erden“.⁴⁴

Dieser kurze Blick auf die Theorie der Kirchengeschichtsschreibung zeigt, wie notwendig die Reflexion über diese an der Schnittstelle von Weltgeschichte und Heilsgeschichte stehende Fachdisziplin ist.⁴⁵ Wenn auch in der Spannung von Erkenntnis und Erfahrung auf die Welt als dem universalen Ort der Gemeinde bezogen und durchaus mit profanen Methoden arbeitend, wird die Kirchengeschichte nie anthropozentrisch, sondern immer theozentrisch zu betrachten sein. Deshalb erschließt sich hier auch für die Evangelikalen eine Fülle von

41 Jedin (wie Anm. 34), S. 4.

42 Jedin (wie Anm. 34), S. 5-7.

43 Jedin (wie Anm. 34), S. 11.

44 Johannes Spörl, *Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauungen* (München, 1965), S. 20.

45 Hierzu auch Helmut Thieliicke, *Geschichte und Existenz: Grundlegung einer evangelischen Geschichtstheologie*, 3. Auflage (Gütersloh, 1985; 1. Auflage 1935); *Glaube und Geschichte: Heilsgeschichte als Thema der Theologie*, Hg. Helge Stadelmann, TVG Monographien und Studienbücher 322 (Gießen, Basel, Wuppertal, 1986) und Felix Flückiger, „Heilsgeschichte“, *Das große Bibellexikon*, Hg. Helmut Burkhardt, Fritz Grünzweig, Fritz Laubach und Gerhard Maier, Band 2 (Wuppertal, Gießen, 1988), S. 551-555.

Forschungsaufgaben, von denen einige, auf das *Mittelalter bezogene* im folgenden vorgestellt werden sollen.

II. Aufgaben

Vorangestellt seien vier Aspekte, die erhellen, warum sich gerade auch für evangelikale Kirchenhistoriker eine Beschäftigung mit dem Mittelalter lohnen kann.

1. Die in Profan- wie Kirchengeschichte übliche Epocheneinteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit ist das Ergebnis der späthumanistischen Selbstdarstellung im ausgehenden 17. Jahrhundert. „Die Aufklärung hat sich mit der Umstilisierung der Renaissance zu einem ersten großen Aufklärungsakt ihre Gründungslegende geschaffen; sie hat ihr Selbstverständnis ins 14./15. Jahrhundert zurückprojiziert, um mit der These von der Geburt des autonomen Menschen in der Renaissance sich selbst historisch zu legitimieren. Und um diese Wende um so strahlender erscheinen zu lassen, wurde das Mittelalter zu einer Epoche der Finsternis stilisiert, zu einem Negativzeitalter der Unaufgeklärtheit schlechthin, einer Zeit der totalen Autoritätsgläubigkeit und des Verzichts auf den Gebrauch der menschlichen Vernunft.“⁴⁶ Der Forschung ist seit langem bekannt, daß diese Epochenschwelle ebenso ein ideologisches Konstrukt ist wie jene zwischen Antike und Mittelalter.⁴⁷ Die Finsternismetapher eignet sich daher genauso wenig zur Einschätzung der Epoche wie die verklärte Mittelaltervorstellung der Gegenaufklärung.⁴⁸ Solche Einteilungen

⁴⁶ Walter Haug, „Experimenta medietatis im Mittelalter“, *Aufklärung und Gegen-aufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Hg. Jochen Schmidt (Darmstadt, 1989), S. 129-151, Zitat S. 130.

⁴⁷ Hierzu J.H.J. van der Pot, *De Periodisering der Geschiedenis: Een overzicht der Theorien* (s'Gravenhage, 1951); Johan Huizinga, *Das Problem der Renaissance: Renaissance und Realismus* (Tübingen, 1953); Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge, Mass., 1927); *Kulturbruch oder Kulturkontinuität im Übergang von der Antike zum Mittelalter*, Hg. Paul Egon Hübinger, *Wege der Forschung* 210 (Darmstadt, 1968) und *Zur Frage der Periodengrenze zwischen Altertum und Mittelalter*, Hg. Paul Egon Hübinger, *Wege der Forschung* 51 (Darmstadt, 1969).

⁴⁸ Vgl. Lucie Varga, *Das Schlagwort vom 'finsternen' Mittelalter*, Veröffentlichungen des Seminars für Wirtschafts- und Kulturgeschichte an der Universität Wien 8 (Baden/Wien, 1932) zur Sicht der Aufklärung; Marcel Beck, *Finsteres oder romantisches Mittelalter? Aspekte der modernen Mediävistik* (Zürich, 1950), S. 15ff und Helmut Schanze, „Es waren schöne glänzende Zeiten ...“, *Studien zur deutschen Literatur des Mittelalters*, Hg. Rudolf Schützeichel (Bonn, 1979), S. 760-771 zur Romantik; ferner Régine Pernoud, *Überflüssiges Mittelalter? Plädoyer für eine verkannte Epoche* (Zürich, München, 1979; zuerst Paris, 1977) und Klaus Arnold, „Das ‚finstere‘ Mittelalter. Zur Genese und Phäno-

gehen von einer idealistischen Geschichtsphilosophie Hegelscher Prägung aus und sollten von Evangelikalen nicht kritiklos übernommen werden, wenn man auch zur methodischen Verständigung die Epochenbezeichnungen weiter verwenden müssen. Daraus ergibt sich der Schluß, daß dem Thema Kontinuität und Diskontinuität in Phasen des historischen Wandels besondere Aufmerksamkeit zu widmen und Geschichte als Ganzheit zu betrachten ist.⁴⁹

2. Historische Abläufe sind nicht unbedingt epochenspezifisch, vielmehr weisen sie in der Regel eine Fülle von verwandten Strukturmerkmalen auf. Ohne weiteres lassen sich daher Themenbereiche wie Mission und Gemeindebau, Kirche und Staat, Theologie und Gemeindefrömmigkeit, Rechtgläubigkeit und Häresie in gewinnbringender Weise im historischen Längsschnitt betrachten.⁵⁰ Solche Analysen haben eine Doppelfunktion: sie verhelfen zum Verständnis der jeweiligen Gegenwart und ermöglichen überzeitliche Folgerungen. Auf diese Weise könnte vielleicht auch das berühmt-berüchtigte *Aperçu* entkräftet werden, man lerne aus der Geschichte, daß man aus der Geschichte nichts lernt. Um dies freilich kompetent durchführen zu können, sind, ganz lapidar gesagt, Kenntnisse erforderlich. Diese sind zunächst auf der Basis eines wohlabgewogenen methodischen Instrumentariums zu vermitteln. Dabei ergeben „erst Struktur- und Individualgeschichte zusammen ... jene asymptotische Annäherung an die geschichtliche Wirklichkeit, die zu erkennen und darzustellen Aufgabe des Historikers ist“.⁵¹ Bezogen auf die Mediävistik wird das heute durch neuere Entwürfe der Geschichtswissenschaft erleichtert. Hinzuweisen ist hier besonders auf die Sozialgeschichte, die wesentlich dazu beigetragen hat, das Alltagsleben des gemeinen Mannes als Forschungsgegenstand zu entdecken,⁵² sowie auf die Mentalitäts-

menologie eines Fehlurteils“, *Saeculum* 32 (1981), S. 287-300.

49 Vgl. den instruktiven Sammelband *Kontinuität – Diskontinuität in den Geisteswissenschaften*, Hg. Hans Trümpy (Darmstadt, 1973).

50 Das zeigt eindrucksvoll das Werk von Arnold Angenendt, *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900* (Stuttgart, Berlin, Köln, 1990).

51 Friedrich Prinz, „Von der Bekehrung der Angelsachsen bis zu ihrer Missionstätigkeit im Frankenreich“, *Angli e sassoni al di qua e al di là del mare*, *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 32 (Spoleto, 1986), S. 701-734, Zitat S. 733.

52 Einen ersten Eindruck verschaffen Klaus Tenfelde, „Schwierigkeiten mit dem Alltag“, *Geschichte und Gesellschaft* 10 (1984), S. 376-394; *Geschichte von unten: Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags*, Hg. Hubert Ch. Ehalt, *Kulturstudien* 1 (Wien, Köln, Graz, 1984); Kocka (wie Anm. 15), S. 134ff und Angenendt (wie Anm. 50), S. 45ff; zu Möglichkeiten und Grenzen sozialgeschichtlicher Fragestellungen in der Kirchengeschichte Carla Russo, „La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi“, *Società, Chiesa e Vita religiosa nell'Antico Regime*, Hg. Carla Russo, *Esperienze* 40 (Neapel, 1976), S. XII-CCXLIV, bes. S. XIXff und Wolfgang Brückner,

geschichte, die neben den von der Strukturgeschichte behandelten Aspekten der materiellen Welt auf die Analyse von Gesinnungen, Grundhaltungen, Dispositionen und Glaubensgewißheiten ausgerichtet ist.⁵³ Auch die Ergebnisse der Religionsgeschichte können namentlich für das Christentum des früheren Mittelalters fruchtbar gemacht werden.⁵⁴ Im Mittelpunkt muß natürlich das Bemühen des Historikers stehen, mit diesen Hilfsmitteln das Mittelalter aus seinen eigenen Lebensbedingungen heraus zu verstehen.

3. Der mittelalterliche Mensch verdient genauso viel Aufmerksamkeit wie der des Urchristentums oder der der Erweckungszeit. Erinnert sei an Jacob Burckhardts Bemerkung aus den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*: „Weder Seele noch Gehirn der Menschen haben in historischen Zeiten nachweislich zugenommen, die Fähigkeiten jedenfalls waren längst komplett! Daher ist unsere Präsuumtion, im Zeitalter des sittlichen Fortschritts zu leben, höchst lächerlich, im Vergleich mit riskierten Zeiten, deren freie Kraft des idealen Willens in hundert hoch-

„Gemeinschaft – Utopie – Communio. Vom Sinn und Unsinn ‚sozialer‘ Interpretation gegenwärtiger Frömmigkeitsformen und ihrer empirischen Erfäßbarkeit“, *Bayerische Blätter für Volkskunde* 10 (1983), S. 181-201.

53 Diese Forschungsrichtung geht vor allem auf französische Historiker zurück und verbindet sich mit der Zeitschrift *Annales. Economies, sociétés, civilisations* (Paris, 1946ff) und dem Zentrum *École des Hautes Études en Sciences Sociales*; vgl. Gaston Bouthoul, *Les mentalités*, Que sais-je 545, 5. Auflage (Paris, 1971; 1. Auflage 1952); Jacques Le Goff, Roger Chartier und Jacques Revel (Hg.), *Faire de l'histoire*, I: *Nouveaux problèmes*; II: *Nouvelles approches*; III: *Nouveaux objets* (Paris, 1974); Dies. (Hg.), *La nouvelle histoire*, Les encyclopédies du savoir moderne (Paris, 1978) und André Burguière, „Les ‚Annales‘ aujourd'hui. Essai d'autoanalyse“, *Lendemain* 6 (1981), S. 60-67; dazu Michael Erbe, *Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung: Die Gruppe um die ‚Annales‘*, Erträge der Forschung 110 (Darmstadt, 1979); Otto Gerhard Oexle, „Die ‚Wirklichkeit‘ und das ‚Wissen‘. Ein Blick auf das sozialgeschichtliche Œuvre von Georges Duby“, *Historische Zeitschrift* 232 (1981), S. 61-91; Volker Sellin, „Mentalität und Mentalitätsgeschichte“, *Historische Zeitschrift* 241 (1985), S. 555-598; Hagen Schulze, „Mentalitätsgeschichte – Chancen und Grenzen eines Paradigmas der französischen Geschichtswissenschaft“, *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 36 (1985), S. 247-270; Mentalitäten im Mittelalter: Methodische und inhaltliche Probleme, Hg. František Graus, *Vorträge und Forschungen* 35 (Sigmaringen, 1987) und Annette Rieks, *Französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte: Ein Forschungsbericht*, Münsteraner Theologische Abhandlungen 2 (Altenberge, 1989). Zur Umsetzung vgl. Wolfgang E. Haubrichs, *Freikirchen – eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal*, TVG Monographien und Studienbücher 346 (Gießen, Wuppertal, 1989).

54 Siehe Angenendt (wie Anm. 50), S. 49f und den Forschungsüberblick von Peter Dinzelsbacher, „Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie“, Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 13 (Paderborn, München, Wien, Zürich, 1990), S. 9-27.

türmigen Kathedralen gen Himmel steigt ... Freilich handelt es sich nicht darum, uns ins Mittelalter zurückzusehen, sondern um das Verständnis. Unser Leben ist ein Geschäft, das damalige war ein Dasein.“⁵⁵ Deshalb darf keine Zeit sich über die andere erheben und deshalb darf der Historiker auch keine Epoche auslassen. Natürlich wird er sich hinsichtlich des Mittelalters nicht von dem Wunschtraum der Verwirklichung eines reinen Christentums leiten lassen, das ja auch in Reformation und Pietismus nicht zu finden ist. Wenn man dem Mittelalter nicht einen christlichen Idealtypus aufdrängt, sondern sich mit dem geistlichen Leben des gemeinen Mannes (des *idiota*) beschäftigt, wird man rasch zu interessanten Ergebnissen kommen.⁵⁶ Erforderlich ist dazu freilich die von Marrou erwähnte Sympathie, die sich um nachfühlendes Verständnis der damaligen Vorstellungswelt bemüht.⁵⁷ Dazu muß man wissen, daß das mittelalterliche Lebensgefühl von den drückenden eschatologischen Fragen und der ständigen Suche nach Gottes Plan bewegt war. „Wer die Sehnsüchte und die Ängste mittelalterlicher Menschen nicht wahrnimmt oder sie nicht ernst nimmt, wird kaum Verständnis aufbringen für eine Epoche, deren Hinterlassenschaft in unvernünftig großen Kathedralen, in nicht benutzbaren Weltkarten und in entpersönlichten Porträts besteht, und deren Menschen, durchdrungen von dem Gefühl der Sündhaftigkeit und in der Hoffnung auf Gnade, vielfach ein ebenso hingebungs- wie entsagungsvolles Leben geführt haben. Ein Sich-öffnen zu häufig Fremden und ein geduldiges Hinhören sind hier nötig.“⁵⁸

4. Weil Gottes Heilshandeln in der gesamten Geschichte am Werke ist, verdient jeder Abschnitt Aufmerksamkeit und den Scharfblick des

55 Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Hg. Rudolf Marx, Kröners Taschenausgabe 55 (Stuttgart, 1969; zuerst 1905), S. 65f; vgl. Arnold (wie Anm. 48), S. 287.

56 Zum Sprachgebrauch Yves Congar, „Laie“, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage, Hg. Josef Höfer und Karl Rahner, Band 6 (Freiburg, 1961; Nachdruck 1986), Sp. 733-740, hier Sp. 734. Zur Spannung von ‚Elite‘ und ‚Volk‘ einführend John van Engen, „The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem“, *American Historical Review* 91 (1986), S. 519-552; Friedrich Prinz, „Der Heilige und seine Lebenswelt. Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen“, *Santi e demoni nell'alto medioevo occidentale (secoli V-XI)*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 36 (Spoleto, 1989), S. 285-311; Jean-Claude Schmitt, „Der Mediävist und die Volkskultur“, Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 13 (Paderborn, München, Wien, Zürich, 1990), S. 29-40 und an einem konkreten Beispiel Klaus Schreiner, „Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit“, ebd., S. 329-373.

57 Marrou (wie Anm. 17), S. 115.

58 Fuhrmann (wie Anm. 3), S. 279f.

Wissenschaftlers. Beachtenswert ist hier die schlichte Feststellung Calvins: „So müssen wir doch daran festhalten, daß seit Erschaffung der Welt nie eine Zeit gewesen ist, zu der der Herr nicht seine Kirche gehabt hätte, und daß auch bis zum Ende dieser Welt keine Zeit sein wird, in der er sie nicht haben würde“, denn Gott hat „es durch seine Vorsehung bewirkt, daß auch andere Überreste bestehen blieben, damit die Kirche nicht ganz und gar unterginge“.⁵⁹

Aus diesen Überlegungen ergeben sich nun, bezogen auf das Mittelalter, Forschungsaufgaben, von denen einige exemplarisch angedeutet werden sollen.⁶⁰ Die verschiedenen Themen sind bewußt mit Begriffen aus dem evangelikalischen Sprachgebrauch verbunden worden, um schon dadurch die Tragfähigkeit der eben genannten vier Aspekte zu konkretisieren.

1. Die Frage der Bekehrung. Die Christianisierung der Angelsachsen im 7. Jahrhundert und die daraus erwachsene Missionsarbeit angelsächsischer Mönche auf dem Kontinent bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts eignen sich besonders gut zur Erhellung der frühmittelalterlichen Missionsgeschichte.⁶¹ Was waren vorbereitende Faktoren der Missionsunternehmungen, welche Verkündigungsmethode wurde benutzt und was überzeugte schließlich die heidnischen Germanen, so daß sie ihren alten Glauben aufgaben? Welche Rolle spielte dabei die Predigt, welche Glaubensinhalte wurden vermittelt und welchen Stellenwert hatte die Taufe?⁶² Vor allem die hagiographische Überlieferung der

⁵⁹ Johannes Calvin, *Institutio christianae religionis*, übersetzt von Otto Weber, 3. Auflage (Moers, 1984), IV 1,17 und 2,11, S. 697 und 713.

⁶⁰ Auf Beispiele aus der Primärüberlieferung muß aus Platzgründen verzichtet werden. Die exemplarischen Literaturangaben, übrigens vorwiegend Arbeiten von Profanhistorikern, verstehen sich als Hinweise auf Arbeitsfelder und erheben keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit. Grundsätzlich verwiesen sei auf die methodische Hilfe der französischen Kirchengeschichtsschreibung, die sich unter dem Einfluß neuerer Entwürfe (siehe Anm. 53) von einer Geschichte der Institution Kirche zu einer Geschichte der glaubenden Menschen gewandelt hat; dazu Annette Rieks, „Die französische Sozial- und Mentalitätsgeschichte als Basis einer Geschichte der glaubenden Menschen“, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101 (1990), S. 58-79.

⁶¹ Siehe Knut Schäferdiek, „Christentum der Bekehrungszeit“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Begr. Johannes Hoops, 2. Auflage, Hg. Heinrich Beck, Herbert Jankuhn, Kurt Ranke und Reinhard Wenskus, Band 4 (Berlin, New York, 1981), S. 501-510; John Michael Wallace-Hadrill, *The Frankish Church*, Oxford History of the Christian Church (Oxford, 1983; Nachdruck 1985) und den Sammelband *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Hg. Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar, Band 2/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Hg. Knut Schäferdiek (München, 1978).

⁶² Wolfgang H. Fritze, „Universalis gentium confessio. Formeln, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jahrhundert“, *Frühmittelalterliche*

Zeit bietet eine Fülle von Material zu diesen Fragen, die von der Forschung längst noch nicht hinreichend beantwortet worden sind.⁶³

2. Die Frage der Nachfolge. Die Christianisierung im Frühmittelalter darf nicht einfach mit punktueller Bekehrung nach dem Schema Predigt, Taufe und Glauben gleichgesetzt werden.⁶⁴ In dem langwierigen Missionsprozeß ging es neben der Bekanntmachung mit dem neuen Glauben auch um den Wandel ethischer, sozialer und politischer Vorstellungen. Zu fragen wäre daher nach dem Charakter der neuen Glaubensformen und wie weit sich die Missionsmethoden der Konfrontation und der Akkommodation darauf ausgewirkt haben.⁶⁵ Da die eigentliche Christianisierungsarbeit nach der Taufe stattfand und das Institut des Katechumenates weitgehend verkümmert war, müßten die Quellen nach Aussagen sowohl über das geistliche Leben wie auch über Veränderungen im sozialen Bereich befragt werden.⁶⁶

3. Die Frage der Heiligung. Zu untersuchen wäre der Zusammenhang von Missionsmethode und Änderungen im gesellschaftlichen und ethischen Verhalten der Bekehrten, also im weitesten Sinne die frühmittelalterlichen Sozialformen. Welche Strukturen hatten die Sozialformen und welche Veränderungspotentiale brachte die Christianisierung? War möglicherweise die Erhöhung der Lebensqualität der eigentliche Anlaß für den Glaubenswechsel? Zu den Aspekten der entsprechenden Entwicklungsprozesse gehören etwa die Veränderung

Studien 3 (1969), S. 78-130; Prinz (wie Anm. 51), S. 701ff; Angenendt, *Kaiserherrschaft und Königstaufe: Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*, Arbeiten zur Frühmittelalterforschung 15 (Berlin, New York, 1984); Ders. (wie Anm. 50), S. 420ff und Lutz E.v. Padberg, *Wynfreh-Bonifatius*, Brockhaus Bildbiographien, Hg. Carsten Peter Thiede, Brockhaus Taschenbuch 1104 (Wuppertal, Zürich, 1989).

63 René Aigrain, *L'hagiographie: Ses sources, ses méthodes, son histoire* (Paris, 1953) und Prinz (wie Anm. 56), S. 285ff.

64 Vgl. Karl Hauck, „Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa“, *Frühmittelalterliche Studien* 1 (1967), S. 3-93; Hans-Dietrich Kahl, „Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters: Bausteine für eine Phänomenologie bis ca. 1050“, *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, Hg. Heinzgünter Frohnes, Hans-Werner Gensichen und Georg Kretschmar, Band 2/1: *Die Kirche des früheren Mittelalters*, Hg. Knut Schäferdiek (München, 1978), S. 11-76 und Lutz v. Padberg, *Heilige und Familie: Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger* (Diss. Münster, 1981).

65 Lutz E. v. Padberg, „Konfrontation oder Akkommodation. Zu den Missionsinstruktionen Papst Gregors des Großen und ihrer Wirkungsgeschichte im früheren Mittelalter“, *Martyria: Festschrift zum 60. Geburtstag von Peter Beyerhaus*, Hg. Jörg Kniffka (Wuppertal, Zürich, 1989), S. 93-115.

66 Michael Richter, „Practical Aspects of the Conversion of the Anglo-Saxons“, *Irland und die Christenheit: Bibelstudien und Mission*, Hg. Próinséas Ní Chatháin und Michael Richter, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen, kulturwissenschaftliche Reihe (Stuttgart, 1987), S. 363-376.

der Stellung der Frau, die Situation der Kinder, die neuartige Einschätzung des Lebenswertes sowie eine Neufassung der Rechtsprechung. Solche Untersuchungen könnten auch für Missionssituationen in anderen Kulturen und Zeiten von Relevanz sein.⁶⁷

4. Die Frage der Predigt. Der mittelalterliche Mensch konnte eigentlich nicht wählen, ob er Christ sein wollte oder nicht. Er lebte gleichsam automatisch in der Kirche. Insofern gab es im Hoch- und Spätmittelalter volkshkirchliche Probleme, die mit den heutigen durchaus vergleichbar sind. Wie reagieren die Prediger etwa auf die Tatsache, daß sich die volkstümlich verstandene ‚christliche Religion zweiter Ordnung‘ bestens mit magischen Vorstellungen und geradezu animistischem Bewußtsein vertrug?⁶⁸ In welchem Verhältnis standen in den Predigten Berufung auf die Heilige Schrift und auf die Tradition zueinander? Gab es so etwas wie eine offizielle Predigtlehre? Die Predigtsammlungen des 13. und 14. Jahrhunderts sind unter diesen Gesichtspunkten noch nicht wirklich untersucht worden. Gerade sie könnten Aufschluß geben über das Glaubensverständnis der Geistlichen und der Laien sowie im Rückschlußverfahren über die ethische Haltung des Volkes.⁶⁹

67 Gerade dieser Bereich müßte noch intensiver bearbeitet werden, vgl. die Ansätze bei František Graus, „Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südelemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen“, *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*, Hg. Arno Borst, Vorträge und Forschungen 20 (Sigmaringen, 1974), S. 131-176; Heinrich Schmidt, „Über Christianisierung und gesellschaftliches Verhalten in Sachsen und Friesland“, *Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte* 49 (1977), S. 1-44; Arnold Angenendt, „Die irische Peregrinatio und ihre Auswirkungen auf dem Kontinent vor dem Jahre 800“, *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter*, Hg. Heinz Löwe, Veröffentlichungen des Europa Zentrums Tübingen, kulturwissenschaftliche Reihe (Stuttgart, 1982), S. 52-79 und Wolfgang Haubrichs, „Christentum der Bekehrungszeit (Frömmigkeitsgeschichte)“, *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Begr. Johannes Hoops, 2. Auflage, Hg. Heinrich Beck, Herbert Jankuhn, Kurt Ranke und Reinhard Wenskus, Band 4 (Berlin, New York, 1981), S. 510-537 und 540-557.

68 Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Band 2: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I*, 4. Auflage (Tübingen, 1909; Nachdruck Darmstadt, 1983; 1. Auflage 1887), S. 440. Vgl. Wilhelm Koenen, *Die Heidenpredigt in der Germanenbekehrung* (Düsseldorf, 1909), Raoul Manselli, *La religion populaire au moyen âge: Problèmes de méthodes et de l'histoire* (Montreal, 1975); Arnold Angenendt, „Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter“, *Archiv für Liturgiewissenschaft* 20/21 (1978/1979), S. 28-55 und Karl Hauck, „Die religionsgeographische Zweiteilung des frühmittelalterlichen Europas im Spiegel der Bilder seiner Gottheiten“, *Fornvännen* 82 (1987), S. 161-183.

69 Siehe Schreiner (wie Anm. 56), S. 329ff; Ernst Englisch, „Deutsche Predigten als Vermittler zwischen Gelehrtenkultur und Volkskultur“, *Volkskultur des europäischen Spätmittelalters*, Hg. Peter Dinzlacher und Hans-Dieter Mück, Böblinger Forum 1 (Stuttgart, 1987), S. 147-158 und Peter Segl,

5. Die Frage des Kulturauftrages. Das Mönchtum hat im Protestantismus weithin eine schlechte Presse. Dabei wird vergessen, daß es im Übergang von der Spätantike zum Frühmittelalter die Mönche gewesen sind, die den Kampf gegen die Übermacht der heidnisch-literarischen Tradition geführt und das Verhältnis von Bildung und Glaube neu bestimmt haben. Das Mönchtum hatte in jener Zeit das Bildungsmonopol, und es hat deshalb in besonderer Weise das geistige Erscheinungsbild des christlichen Abendlandes geprägt. Eine Forschungsaufgabe wäre es daher, die Reaktionsformen der Mönche auf die herkömmliche Bildung einerseits und die Herausbildung ihres eigenen Bildungsbegriffes andererseits zu untersuchen.⁷⁰ In diesen Kontext gehört auch das Verständnis der Arbeit. Erst in der Spätantike bekam die Arbeit als positiver Wert an sich eine theologische Begründung. Im Mönchtum konnte sie dadurch zum Bindeglied zwischen Welt und dem zur Weltflucht neigenden asketischen Eifer werden. Die frühmittelalterlichen Rodungsklöster vermitteln somit einen besonderen Aspekt der Christianisierung, denn das christlich-monastische Arbeitsethos wirkte sich unmittelbar als kulturelle Pionierleistung aus und ließ die Mönche zu Trägern des Fortschrittes werden. Mit dieser christlichen Sinngebung der Arbeit hat das Mönchtum weitreichende Wirkungen hervorgerufen.⁷¹ Sie lassen sich mit den Aktivitäten des Pietismus hallescher Prägung durchaus vergleichen.

6. Die Frage des Weltverständnisses. Zu den ständig wiederholten Allgemeinplätzen einer auch bei Evangelikalern verbreiteten Geschichtssicht gehören die Markierung des cartesianischen Dualismus und der aufklärerischen Vernunft als Urheber der neuzeitlichen Säkularisierung. Diese zuweilen schlichte Betrachtungsweise muß leicht in den Verdacht der Schwarz-Weiß-Malerei geraten, wenn sie die Ver-

„Spätmittelalterliche Volksfrömmigkeit im Spiegel von Antiketzertraktaten und Inquisitionsakten des 13. und 14. Jahrhunderts“, Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer (Hg.), *Volksreligion im hohen und späten Mittelalter*, Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, NF 13 (Paderborn, München, Wien, Zürich 1990), S. 163-176.

⁷⁰ Vgl. Jean Leclercq, *Wissenschaft und Gottverlangen: Zur Mönchstheologie des Mittelalters* (Düsseldorf, 1963; zuerst französisch 1957); Wolfgang Edelstein, *Eruditio und Sapientia: Weltbild und Erziehung in der Karolingerzeit*. Untersuchungen zu Alcuins Briefen (Freiburg, 1965) und Detlef Illmer, *Formen der Erziehung und Wissensvermittlung im frühen Mittelalter: Quellenstudien zur Frage der Kontinuität des abendländischen Erziehungswesens*, Münchener Beiträge zur Mediävistik und Renaissance-Forschung 8 (München, 1971) sowie einführend Karl Suso Frank, *Grundzüge der Geschichte des christlichen Mönchtums* (Darmstadt, 1975).

⁷¹ Zentral hierzu Friedrich Prinz, *Frühes Mönchtum im Frankenreich: Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrhundert)*, 2., durchgesehene und um einen Nachtrag ergänzte Auflage (Darmstadt, 1988; 1. Auflage 1965), bes. S. 449ff und 532ff.

nunft insgesamt als negativ bewertet.⁷² Zu einer differenzierteren Sicht könnte man kommen, wenn nach Elementen aufklärerischen Denkens im Mittelalter gesucht und dieses unter dem Aspekt des Verhältnisses von Glauben und Denken analysiert wird. Denn einerseits gibt es schon im Hochmittelalter erstaunliche Ansätze der Aufklärung, andererseits wurden dort in der Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen menschlicher Vernunfttätigkeit Antworten gefunden, die noch heute tragfähig sind.⁷³ In diesen Bereich gehört auch das Verhältnis vom Staat zur Kirche, das im Frühmittelalter durch die Umdeutung der archaischen Vorstellung von der Geblütsheiligkeit in das *rex et sacerdos*-Konzept des Gottesgnadentums geschichtsmächtigen Ausdruck erhielt.⁷⁴

7. Die Frage der Heilsgeschichte. Im Mittelalter bestimmte die Gottesgewißheit die Selbstgewißheit des Menschen und nicht umgekehrt. In kaum einer anderen Epoche wurde daher so intensiv der Lauf der Geschichte unter heilsgeschichtlichen Aspekten betrachtet und bewertet.⁷⁵ Um das schon weithin zementierte Abgleiten der Kirchengeschichte in die Profangeschichte zu verhindern, verdient deshalb das Verständnis der Heilsgeschichte im Mittelalter in besonderem Maße die Aufmerksamkeit evangelikaler Forscher.

Damit sind einige Forschungsaufgaben umrissen, die deutlich

72 Vgl. Gottfried Meskemper, *Falsche Propheten unter Dichtern und Denkern*, Telos-Paperback 1239 (Berneck, 1983), S. 85ff.

73 Siehe exemplarisch Burkhard Mojsisch, „Dietrich von Feinberg. Seine Philosophie im Grundriß“, *Theologische Literaturzeitung* 113 (1988), Sp. 871-877 und *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277*, Das Dokument des Bischofs von Paris übersetzt und erklärt von Kurt Flasch, *Excerpta Classica* 6 (Mainz, 1989).

74 Zu diesen Kategorien, die von Schreiner (wie Anm. 10), S. 86f entgegen dem Quellenbefund unverständlicherweise als nicht existent zurückgewiesen werden, siehe Karl Hauck, „Geblütsheiligkeit“, *Liber Floridus: Mittellateinische Studien Paul Lehmann zum 65. Geburtstag*, Hg. Bernhard Bischoff und Suso Brechter (St. Ottilien, 1950), S. 187-240; Theodor Schieffer, *Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas* (Freiburg, 1954; Nachdruck mit einem Nachwort, Darmstadt, 1972); Hauck (wie Anm. 64), S. 53; Arnold Angenendt, „Das geistliche Bündnis der Päpste mit den Karolingern“ (754-796), *Historisches Jahrbuch* 100 (1980), S. 1-94; Ders. (wie Anm. 62), S. 165ff und Nikolaus Staubach, „Cultus divinus“ und karolingische Reform“, *Frühmittelalterliche Studien* 18 (1984), S. 546-581.

75 Hierzu mit ausführlichen Literaturhinweisen Odilo Engels, „Geschichte/Geschichtsschreibung/Geschichtsphilosophie VI. Von Augustin bis zum Humanismus“, *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. Gerhard Krause und Gerhard Müller, Band 12 (Berlin, New York, 1984), S. 608-630 sowie zu speziellen Aspekten Otto Gerhard Oexle, „Memoria und Memorialüberlieferung im früheren Mittelalter“, *Frühmittelalterliche Studien* 10 (1976), S. 70-95 und Lutz E.v. Padberg, „Archaische Tradition und christliche Intention. Zu autobiographischen und biographischen Elementen in einem hagiographischen Werk des 8. Jahrhunderts“, *Christlicher Glaube und Literatur*, Band 3: *Autobiographie*, Hg. Carsten Peter Thiede (Wuppertal, 1989), S. 17-46.

machen dürften, daß das Mittelalter auch für evangelikale Kirchengeschichtler eine Fülle von lohnenden Themen bereithält, die überdies zum Teil auch für gegenwärtige Auseinandersetzungen von Interesse sind.

III. Perspektiven

Aus dem Unverhältnis von evangelikaler Kirchengeschichtsschreibung und Mediävistik einerseits und dem reichen Themenangebot andererseits ergibt sich nahezu zwangsläufig ein Plädoyer für die Erneuerung evangelikal orientierter Kirchengeschichtsforschung.⁷⁶

1. Sie muß zunächst davon ausgehen, daß Geschichte als Lebensraum des Menschen immer ganzheitlich ist. Man darf daher weder den profanen vom kirchlichen Bereich noch die einzelnen Epochen voneinander trennen, weil sonst die Betrachtungsweise einseitig und damit schlicht falsch zu werden droht. Konkret bedeutet das, etwa Entstehung, Verlauf und Folgen der konstantinischen Wende aus kirchlicher wie politischer Perspektive zu betrachten.⁷⁷ Die dogmatischen Auseinandersetzungen der Spätantike dürfen ebenso wie die scholastische Theologie nicht isoliert werden, sondern sind auch auf ihre politischen Bedingungen hin zu befragen. Der Neupietismus wird in seinen theologischen Festlegungen erst verständlich, wenn man das politische Klima des 19. Jahrhunderts und die soziale Position seiner Protagonisten mitbedenkt.⁷⁸ So verstanden wird Kirchengeschichte in der Tat zu einer umfassenden Wissenschaft, die theologische und historische Kenntnisse gleichermaßen verlangt. Natürlich wird sich der evangelikale Forscher auch weiterhin den Zeitabschnitten zuwenden, in denen sein Glaube in besonderem Maße geschichtswirksam wurde, also beispielsweise dem Pietismus. Er sollte freilich diese berechnete Konzentration in den Gesamtverlauf der Geschichte integrieren und auch nicht vergessen, daß Gott in allen Epochen mit seiner Gemeinde ge-

⁷⁶ Damit soll der Wert entsprechender bisheriger Arbeiten keineswegs geschmälert werden, vgl. hierzu die Rezensionen zur Historischen Theologie im *Jahrbuch für evangelikale Forschung*.

⁷⁷ Vgl. die ausführliche Studie von Kurt Aland, „Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit“, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, Teil II: *Principat*, Band 23,1: *Religion*, Hg. Wolfgang Haase (Berlin, New York, 1979), S. 60-246, bes. S. 106ff.

⁷⁸ Dazu Hartmut Lehmann, „Neupietismus und Säkularisierung. Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung“, *Pietismus und Neuzeit: Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus*, Band 15: *Schwerpunkt: Die Gemeinschaftsbewegung* (Göttingen, 1989), S. 40-58.

handelt hat und es gilt, dies nachzuzeichnen.

2. Mit Nachdruck sei noch einmal an das eingangs erwähnte gegenwärtige Geschichtsinteresse erinnert. Gerade weil darin eine gewisse Orientierungssuche zum Ausdruck kommt, sollten insbesondere die Evangelikalen die Gunst der Stunde nutzen und mit entsprechenden Forschungen an die Öffentlichkeit treten. Dazu bedarf es allerdings intensiver Arbeit, deren Ergebnisse in der spannungsreichen Kombination von Detailgenauigkeit und Phantasie zu vermitteln sind. Jacob Burckhardt hat einmal bemerkt, alle echte Überlieferung sei auf den ersten Blick langweilig.⁷⁹ Das ist sicher richtig, und deshalb kommt es darauf an, Geschichte lebendig zu erzählen. Detailversessenheit und Faktenhuberei sind gewiß keine adäquaten Mittel, um den modernen Leser zu erreichen. In ihren Erinnerungen an die *Kindheit in Ostpreußen* schreibt Marion Gräfin Dönhoff: „Es sind eben nicht die Fakten, die in der Geschichte entscheidend sind, sondern die Vorstellungen, die sich die Menschen von den Fakten machen.“⁸⁰ Wenn es gelingt, diese Mentalitäten lebendig werden zu lassen, dann kann Geschichte durchaus unterhaltsam werden, weil plötzlich Brücken geschlagen werden können etwa von der Gegenwart in das frühe Mittelalter. Sache der Historiker ist es, diese Kunst zu entwickeln. Nochmals sei betont, daß es hier nicht um das vorschnelle Sich-Duzen mit der Vergangenheit geht⁸¹, sondern um solide, methodisch verantwortete Arbeit.

3. Bei alledem dürfen evangelikale Kirchenhistoriker natürlich nicht das entscheidende Proprium außer Acht lassen, das sie von anderen Forschern unterscheidet: Sie wissen um Gottes Handeln in der Geschichte. Sein zielgerichtetes Geschichtswirken ist erkennbar in seinem heilsgeschichtlichen Tun, aber verhüllt im Lauf der Weltgeschichte. Wenn Luther bemerkt, „Die ganze Welt ist Gottes Turnier und Reiterei“⁸², so konkretisiert er damit das Ineinander von Heilsgeschichte und Weltgeschichte aus Gottes Perspektive. Ein bloß säkulares Geschichtsverständnis, wie es den meisten Konzepten der Kirchengeschichtsschreibung zugrundeliegt, ist demnach eine Reduktion. Dem Menschen allerdings bleibt noch verhüllt, wo und wie Gott konkret in der Geschichte handelt. Um nicht in unglückliche Spekulationen zu geraten und dann fahrlässig geschichtliche Ereignisse mit dem Schein der Heilsgeschichte zu umgeben, kommt es auf behutsame Interpretationen innerhalb der Bahnen an, die das Neue Testament vorzeichnet.

⁷⁹ Burckhardt (wie Anm. 55), S. 19ff.

⁸⁰ Marion Gräfin Dönhoff, *Kindheit in Ostpreußen* (Berlin, 1988), S. 9.

⁸¹ Siehe v. Padberg (wie Anm. 7), S. 27ff.

⁸² Martin Luther, „Der Prophet Habakuk ausgelegt (1526)“, *Weimarer Ausgabe*, Band 19 (Weimar, 1897), S. 345-435, hier S. 360 Z. 19f.

„Geschichte ist die Erkenntnis der menschlichen Vergangenheit“ und deshalb wie alles Erkennen „ein fortwährender Prozeß der Wechselwirkung zwischen dem Historiker und seinen Fakten.“⁸³ Diese hermeneutische Vorbedingung darf nicht außer acht gelassen werden, erhellt sie doch, daß „auch die Geschichte die Relation und Konjunktion ist, die durch die Initiative des Historikers zwischen zwei Ebenen der Menschheit hergestellt wird, der von den einstigen Menschen gelebten Vergangenheit und der Gegenwart, in der sich das Bemühen um die Wiedergewinnung dieser Vergangenheit zum Nutzen des Menschen, auch der späteren Menschen, entwickelt.“⁸⁴ Der Arbeit des Historikers kommt damit durchaus eine erzieherische Funktion zu. Denn „das Bemühen, durch analytische Schärfe und methodische Strenge der geschichtlichen Wahrheit näherzukommen, klärt auf. Erinnerung stiftet Verbundenheit mit denen, die vor uns gelebt haben. Gedächtnisschwund ist ein Zeichen mangelnder Solidarität. Eine Gesellschaft, die ihr Gedächtnis verliert, verliert auch sich selbst.“⁸⁵ Es dürfte evident sein, daß gerade die Wissenschaftler, die um die Relation allen menschlichen Denkens und Handelns zu Gottes Offenbarung wissen, einen zentralen Beitrag zur Konkretisierung von Geschichte als genuinem Bestandteil einer zukunftsorientierten Gedächtniskultur leisten können.

Lutz E. v. Padberg

83 Marrou (wie Anm. 17), S. 41 und Carr (wie Anm. 39), S. 30.

84 Marrou (wie Anm. 17), S. 47f.

85 Schreiner (wie Anm. 10), S. 105.

Zum Schutz des ungeborenen Kindes

Der Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz hat am 10. April 1991 eine Stellungnahme „Zum Schutz des ungeborenen Kindes“ beraten und verabschiedet, die in der gegenwärtigen Diskussion um die Neufassung bzw. Streichung der §§ 218ff StGB als an biblisch-christlichen Grundwerten orientierte Stimme die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit und auch der Theologie verdient. Wir dokumentieren diese Stellungnahme hier im Wortlaut:

Wir sind der Überzeugung, daß sich an der Frage nach dem Wert und dem Umgang mit menschlichem Leben die Zukunft unseres Volkes entscheidet. Deshalb haben die Fragen nach der Neuregelung der §§ 218ff Strafgesetzbuch unbedingte Priorität. Wir müssen uns als Christen in Buße vor Gott beugen, daß wir nicht wirklich „Salz der Erde“ (Matth. 5,13) waren, daß es uns nicht gelungen ist (oder daß wir zu wenig eingesetzt haben), in unserem Volk den Verfall des Rechtsempfindens und die Auflösung göttlicher Ordnungen aufzuhalten. Das Schwinden des Rechtsbewußtseins ist schon so stark, daß die Anhänger der Abtreibung ihre Gegner der Intoleranz bezichtigen. Der Gesetzgeber ist mit seiner Absicht, die hohe Zahl der Schwangerschaftsabbrüche einzudämmen, gescheitert.

Den Schwächsten schützen

Es widerspricht dem Grundgesetz, wenn über Leben und Tod eines Kindes im Mutterleib allein die zur Abtreibung entschlossene Mutter entscheidet, deren Interessen offensichtlich mit den Interessen des Kindes in Widerspruch stehen. Jeder Unmündige hat die Möglichkeit, sein *Recht auf Leben* zur Geltung zu bringen. Dem noch schutzbedürftigeren ungeborenen Kind wird dieses Recht vorenthalten. Jedes Recht kann in unserem Staat eingeklagt werden. Nur das Recht auf Leben im Falle der drohenden Abtreibung kann vor Gericht nicht geltend gemacht werden, weil ein dazu Befugter im Gesetz nicht genannt ist.

Als Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz machen wir von unserem Recht der freien Meinungsäußerung Gebrauch, ohne damit Andersdenkende zu diskriminieren. Wir sagen ein deutliches *Nein* zur Fristenlösung, sowie zur eugenischen und allgemeinen (sozialen) Notlagenindikation und zur Finanzierung der Abtreibung durch Krankenkassen, mit Ausnahme bei medizinischer Indikation, und treten für eine Änderung der §§ 218ff Strafgesetzbuch zur Verbesserung des Lebensschutzes ein. Als Christen warnen wir: *Abtreibung ist Tötung menschlichen Lebens* und widerspricht dem Gebot Gottes.

Gottes Gebot ist für alle Menschen gültig. Es geht um den Schutz der schwächsten Glieder unserer Gesellschaft, der ungeborenen Kinder. Mit der Abtreibung wird der schwächste Teil unseres Volkes rechtlos und schutzlos der Tötung preisgegeben.

Das Selbstbestimmungsrecht der Frau

Wir sind nicht gegen das Selbstbestimmungsrecht der Frau, müssen aber daran erinnern, daß das Selbstbestimmungsrecht eines jeden Menschen immer seine Grenze am Lebensrecht des Schwächeren findet. Eine Frau kann *selbst bestimmen*, ob sie schwanger werden will oder nicht, aber sie kann ihr Selbstbestimmungsrecht nicht zur Tötung des in ihr wachsenden Kindes mißbrauchen.

Das Strafrecht setzt Normen

Recht und Gesetz haben normative und bewußtseinsbildende Kraft. Darum geht es nicht an, daß der Gesetzgeber sich in der Gesetzgebung nur nach der Entwicklung des allgemeinen Bewußtseins richtet. Die Fristenlösung wie die Abtreibung überhaupt lösen die Ehrfurcht vor dem Leben als einer Gabe Gottes auf und leisten einer Tötungsmentalität Vorschub. Wir sind nicht der Meinung, daß das Strafrecht das einzige Mittel sei, um die Gewissen zu schärfen, aber es ist eine letzte Notbremse, die die Hemmschwelle höher setzt, damit Menschen sich nicht am ungeborenen Kind vergeifen. Wer das *Recht des Stärkeren gegenüber dem Schwächeren* und die Lösung sozialer Notlagen durch Tötung ungeborener Kinder will, wird selber bei Behinderung oder Alter keinen Anspruch auf Lebensschutz erheben können, wenn eine spätere Generation die Lösung sozialer Notlagen durch Beseitigung alten oder behinderten Lebens will.

Das Recht auf Leben für Behinderte

In der pränatalen Diagnostik geht es um die vorgeburtliche Erkennung von Krankheiten, besonders auch Erbkrankheiten. Diese Form der Diagnostik darf nicht dazu führen, daß einer Frau im Falle eines krankhaften Befundes zur Abtreibung geraten wird. In diesem Fall ist pränatale Diagnostik nicht Verhütung von Krankheit, sondern Verhütung von krankem Leben. Die Abtreibung ist als Automatismus mit dem Verfahren selbst gegeben. Die pränatale Diagnostik wird dadurch zu einer Art Ausleseverfahren, mit dem behindertes Leben ausgemerzt werden soll. *Auch behindertes Leben ist schützenswert* und gesellschaftlich zumutbar. Jesus Christus hat Kranke und Behinderte nicht nach ihrer Nützlichkeit behandelt und bewertet.

Hilfe ist da

An zahlreichen Orten bieten die Deutsche Evangelische Allianz und andere Initiativen zum Schutz der ungeborenen Kinder bedrängten Müttern materielle Hilfe und seelsorgerliche Begleitung an.

Flankenschutz für ungeborene und geborene Kinder und Familien

Der Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz hat die Abgeordneten des deutschen Bundestages gebeten, zugleich mit der Änderung des §§ 218ff Strafgesetzbuch hin zur Verbesserung des Lebensschutzes folgende flankierende gesetzliche und finanzielle Maßnahmen zu beschließen:

1. *Kindergeldzahlungen und Kinderfreibeträge ab der ärztlich festgestellten Empfängnis.* Erhöhung bis zur Sicherung des Existenzminimums, wie es das Bundesverfassungsgericht gefordert hat. Dabei ist es unseres Erachtens verfassungswidrig und sozial höchst schädlich, wenn dies rückwirkend nur jenen zugute käme, die geklagt haben, nicht aber denen, die dem sozialen Rechtsstaat in seiner Gesetzgebung absolut vertrauen.

2. *Anerkennung der Tätigkeit der Mutter und Hausfrau als Beruf.* Die Wahlfreiheit zwischen häuslicher und außerhäuslicher Berufstätigkeit muß durch staatliche Zahlungen an Mütter, die sich ungeteilt ihren Familien und Kindern widmen, ermöglicht werden. Wir schlagen hierfür einen sozialversicherungsrelevanten Betrag pro Kind vor, der die bisherigen Zahlungen von Erziehungsgeld ersetzt bzw. weiterführt.

3. *Weil die Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel für Familien noch immer teurer ist als der Gebrauch eines Kraftfahrzeugs, halten wir es für ökologisch und familienpolitisch geboten, Kindern die Benutzung öffentlicher Verkehrsmittel kostenlos zu ermöglichen (in der Schweiz reisen Kinder in Begleitung ihrer Eltern seit Jahren schon unentgeltlich mit der Bahn).*

4. *Die Schwangere soll durch eine Verbesserung des Adoptionsrechtes schon während der Schwangerschaft ein Kind zur Adoption freigeben können. Dies verschafft Klarheit über den möglichen Verbleib des Kindes in sonst ausweglos erscheinenden Situationen.*

5. Wir bitten den Bundestag, einen *Beauftragten für das ungeborene Kind* zu berufen. Ländern, Kommunen und Kirchen empfehlen wir das ebenso. Beauftragte für benachteiligte Bevölkerungsgruppen haben sich bewährt. Niemand in unserer Gesellschaft kann sich aber so wenig selbst helfen, wie ungeborene Kinder. Wie im Erbrecht muß außerdem *für ungeborene Kinder ein Rechtsvertreter* bestellt werden, falls die Tötung beabsichtigt ist. Dieser soll die Rechtsansprüche des ungeborenen und geborenen Kindes durchsetzen, sofern Mutter oder Vater nicht dazu in der Lage sind, es nicht selbst tun oder um Unterstützung bitten. Ein kostenloser Rechtsschutz für das Kind wäre wünschenswert.

6. *Die Selbsthilfegruppen zum Schutz ungeborener Kinder* und zur Unterstützung von Schwangeren in Notlagen bedürfen dringend einer besseren Finanzausstattung. Wir bitten den Bund, diese Gruppen in ähnlicher Weise zu unterstützen, wie bisher staatlich anerkannte Beratungsstellen nach § 218b Strafgesetzbuch.

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

Das Alte Testament: Erklärt und Ausgelegt. Hg. John F. Walvoord und Roy F. Zuck. Band 1: 1. Mose - 2. Samuel. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Dr. Thomas und Christine Schirrmacher und Hans Georg Wünc. Neuhausen - Stuttgart: Hänssler, 1990. 78, — DM. Titel des amerikanischen Originals: *The Bible Knowledge Commentary*. Wheaton: Scripture Press, 1985.

Bei dem Bible Knowledge Commentary, der hier in einem ersten Teilband in deutscher Übersetzung vorliegt, handelt es sich um ein Werk, das von den Professoren und Dozenten des Dallas Theological Seminary für jedes Buch der Bibel geschrieben wurde. Das Dallas Theological Seminary ist mit über 1700 Studierenden eine der größten interdenominationalen theologischen Hochschulen der Welt. Jeder Professor und Dozent muß sich jedes Jahr neu schriftlich verpflichten, die Bibel als Gottes inspiriertes, unfehlbares und irrtumsloses Wort anzuerkennen und demgemäß zu lehren. Diese Einstellung gegenüber der Bibel hat auch ihren Niederschlag in diesem Werk gefunden. Darüber hinaus fühlt man sich einer heilsgeschichtlichen Theologie (dem Dispensationalismus) verpflichtet, d.h. man hält fest an einem theologischen Unterschied zwischen dem AT und NT, indem man glaubt, daß das NT nicht nur eine Fortsetzung des AT ist, sondern daß die Gemeinde eine neue geistliche Konstitution darstellt, die erst dem Apostel Paulus geoffenbart worden war. Erst in zweiter Linie hält der Dispensationalismus an der Entrückung der Gemeinde vor der großen Trübsal fest und an einer zweiten Wiederkunft Christi zur Errichtung des 1000jährigen Reiches. Leider kommt dies in dem vom Übersetzer erweiterten und über das amerikanische Original hinausgehenden Vorwort der Herausgeber nicht zum Tragen. Deshalb ist es auch nicht so wie die Übersetzer sagen, daß der Prätribulationismus und der

Prämilleniarismus nur dem Dispensationalismus eigen ist. Es gibt Theologen – nicht nur im amerikanischen Raum – die keine Dispensationalisten sind und doch an einer Entrückung der Gemeinde Jesu vor der großen Trübsal festhalten oder an die zweite Wiederkunft Christi zur Errichtung des Millenniums glauben.

Auf Grund ihres Schriftverständnisses arbeiten die Hochschullehrer in Dallas mit der grammatisch-historischen Methode. D. h., daß sie sich dem hebräischen, aramäischen und griechischen Text des AT und NT in besonderer Weise verpflichtet fühlen. Obwohl das amerikanische Original als Bibeltext den Text der New International Version hat – leider wird im Geleitwort zur deutschen Ausgabe nicht angegeben, welche Bibelübersetzung der deutschen Auflage zugrunde liegt – wird der Leser immer wieder auf Eigenarten des hebräischen Textes hingewiesen, und in vielen Fällen weicht man auch von der zugrunde gelegten Übersetzung ab. Historisch wird diese Auslegungsmethode deshalb genannt, weil man weiß, daß Gottes Wort nicht in einen geschichtslosen Raum hineingesprochen wurde. Deshalb muß man, um die Bibel richtig zu verstehen, auch die welthistorischen sowie die persönlichen geschichtlichen Abläufe beachten.

Was sollte an dieser Arbeitsmethode negativ sein? Auch stellt man beim genauen Lesen der Auslegungen nicht fest, daß „alles wie aus einem Guß wirkt“, wie es etwas kritisch im Geleitwort zur deutschen Ausgabe heißt. Allerdings sind die Auslegungen zu den Bibelbüchern von 1. Mose - 2. Samuel organischer als man es sonst von Kommentaren gewohnt ist.

Daß nicht alles wie aus einem Guß wirkt, wird schon an den Einleitungen zu den einzelnen Büchern deutlich. Man vergleiche nur die Einleitung zum ersten Buch Mose (13 Seiten) und die Einleitung zum vierten Buch Mose (1 Seite). Diese eine Seite Einleitung wird den Einleitungsfragen zu 4. Mose nicht gerecht. Was diese Auslegungsreihe dennoch so wertvoll macht, ist das unbedingte Vertrauen der Autoren in die Glaubwürdigkeit der Bibel.

Bevor einiges über die Übersetzung gesagt werden muß, werden kurze Bemerkungen zu der Auslegung der einzelnen Bibelbücher gemacht.

Die Einleitung zu Genesis ist sehr brauchbar und verständlich. Sie behandelt die wichtigsten Themen, die Verfasserschaft und den literarischen Charakter des Buches. Sehr informativ sind die Ausführungen über den literarischen Aufbau. Der Verfasser legt in eindrucklicher Weise dar, daß das hebr. Wort „toledot“ das Leitwort für das Buch ist. Weil dieses Wort einen Bericht über die historische Entwicklung eines Vorfahren einleitet, möchte der Autor es nicht nur als bloße Überschrift verstanden haben. Deshalb sollte es mit „Dies ist, was aus ... wurde,“ oder „Dies ist, was mit ... begann“ übersetzt werden.

Zum besseren theologischen Verstehen von 1. Mose dienen die Bemerkungen über die Hauptmotive von Segen und Fluch. Das wird noch unterstützt, indem die Entwicklung der Botschaft des Buches dargestellt wird. Ein relativ kurzer Abriß der Theologie von 1. Mose beschließt die einleitenden theologischen Aussagen.

Bevor mit der Auslegung der einzelnen Abschnitte begonnen wird, gibt Ross eine Gliederung des gesamten Buches, dabei folgt er in den Hauptpunkten den toledot-Überschriften.

Die Auslegung selbst geht auf den Text ein und nennt auch die Schwierigkeiten, die mit einem bestimmten Textabschnitt verbunden sind. Von besonderem Interesse ist, daß der erste Satz der Bibel als Überschrift angesehen wird. Der zweite Vers soll ein Chaos beschreiben. Mit den dann folgenden Schöpfungstagen wird bereits Gottes Heilshandeln vorgezeichnet.

Das Bild Gottes, der Mensch, hat zwei Komponenten. Einmal wird damit ausgesagt, daß der Mensch die kommunizierbaren Attribute Gottes erhielt, wie z.B. Gerechtigkeit, Liebe etc. Zum zweiten bezieht es sich auf die Herrschaft des Menschen auf Erden als Repräsentant Gottes. Das wird nicht nur an Hand des Textes erläutert, sondern auch am Beispiel der ägyptischen Könige, die durch das Aufstellen ihrer Symbolstatuen an verschiedenen Orten im Land ihre Regierungsgewalt darstellen wollten. Hier wäre es gut gewesen, auf den Beitrag vom Tell Fekherje zu verweisen.

Seltsam ist die Interpretation, daß Abraham aus königlichem Geschlecht stammt. Von der Namensbedeutung auf die soziale Herkunft zu schließen, wie es getan wird, erscheint fragwürdig. Ansonsten sind die Auslegungen sehr akzeptabel.

Die Einleitung zu 2. Mose ist lange nicht so umfangreich wie die zu 1. Mose. Auch J.D. Hannah hält an der mosaischen Verfasserschaft fest. Für den Auszug nimmt er das Jahr 1446 v.Chr. an. Leider ist seine archäologische Evidenz dafür etwas veraltet. Überhaupt sind die archäologischen Funde für eine Früh- oder Spätdatierung ambivalent. Nach wie vor macht auch die Identifikation von Ai Schwierigkeiten.

Gut ist der Abriß der ägyptischen Geschichte als Hintergrundinformation. Die schwierige Stelle in 2. Mose 6,4 wird folgenderweise erklärt: „Er (Gott) hatte sich den Patriarchen nicht vorwiegend mit dem Namen Jahwe zu erkennen gegeben.“ Was dieses „vorwiegend“ genau heißen soll, wird nicht erklärt. Sehr hilfreich sind die Tabellen, jedoch für Menschen mit schwachem Sehvermögen kaum zu lesen, da die Buchstaben zu klein sind.

Die Einleitung zu 3. Mose ist schwach. Es wird kein Wort über die Diskussion der Heiligkeitsetze im Verhältnis zu den anderen levitischen Gesetzen gesagt. Kein Wort darüber, daß auch die umliegenden Völker opferten und in welchem Zusammenhang, wenn

überhaupt, diese zu den Opfern in Israel standen.

Die Auslegung ist jedoch von guter Qualität. Allerdings hätte man sich klarere Aussagen zu Römer 3,25 und Hebräer 10,4 im Zusammenhang mit der Bemerkung des Autors gewünscht, daß nämlich die Sünden im AT nicht nur bedeckt, sondern durch die Opfer ausgelöscht wurden. Die Tabellen verschaffen einen sehr guten Überblick über die verschiedenen Opfer in Israel. Das englische „sinoffering“ wird von den Übersetzern in der Einleitung mit Sühnopfer, in den Tabellen jedoch mit Sündopfer übersetzt. Warum wohl? Der sachunkundige Leser könnte daraus schließen, daß es sich um zwei verschiedene Opfer handelt.

Die Einleitung zu 4. Mose ist ungerechtfertigt kurz. Hier wird kein Wort verloren über die hohen Zahlen oder die Listen der Stammesvertreter oder Reisesstationen. Aber was noch entscheidender ist, mit keinem Wort wird auf die Struktur des Buches eingegangen, was unverständlich ist, denn gerade in der Struktur liegt die Botschaft von 4. Mose.

Die Auslegung bewegt sich im Rahmen des evangelikalen Spektrums. Leider sind in den Ausführungen über Bileam (4. Mose 22-24) die Veröffentlichungen vom Tell Deir Allah nicht mitverarbeitet worden. Die Erklärungen des Bibeltexes werden auch hier durch Tabellen und Landkarten unterstützt. Leider stimmen in der deutschen Ausgabe die Entfernungen der einzelnen Ortschaften voneinander auf den Karten der Seiten 47, 280 und 312 nicht überein, obwohl alle Karten den gleichen Maßstab haben.

Die Einleitung zu 5. Mose ist kurz im Vergleich zu 1. Mose, jedoch ausführlicher als zu 3. und 4. Mose. Im Aufbau wird 5. Mose mit nahöstlichen Lehensverträgen verglichen.

Die Auslegung macht im großen und ganzen einen soliden Eindruck. Nur zu Kap. 7, wo über die vollständige Ausrottung der kanaänischen Bevölkerung berichtet wird, hätte man sich von einem evangelikalten Alttestamentler ein klareres Wort gewünscht.

Die Bemerkungen zu den Büchern Josua, Richter und Rut wollen geistliche Prinzipien im Leben des Volkes und darüber hinaus im Leben des Gläubigen sichtbar machen.

Die beiden Samuelbücher werden ähnlich behandelt wie 4. Mose. Die Einleitung ist sehr kurz gehalten. Für 2. Samuel fehlt sie völlig. Es wird kein Wort über die Struktur der Bücher gesagt. Gut ist, daß durch Landkarten mit eingezeichneten Fluchtwegen und anderen Ereignissen der Text für den Leser durchsichtiger gemacht wird. Zu 2. Sam. 7 hätte man sich etwas mehr Erklärung gewünscht.

Insgesamt stellt diese Kommentarreihe eine Bereicherung für den deutschen evangelikalen Büchermarkt dar.

Leider wird diese insgesamt positive Bewertung durch die Über-

setzung in die deutsche Sprache drastisch gemindert. Die Übersetzung stellt in manchen Ausführungen eine Zensur des amerikanischen Originals dar. So ist z.B. im Vorwort auf S. VII, dritter Abschnitt im Englischen, die Rede von konservativer biblischer Wissenschaft („conservative biblical scholarship“), die Übersetzung spricht jedoch von „fundamentalistische Bibelwissenschaftler“. Professoren und Dozenten an der Hochschule in Dallas würden sich gegen diesen oft militant gebrauchten Begriff wehren. Besonders kraß fällt die Zensur in der Einleitung zu 1. Mose aus. Hier werden gesamte Abschnitte des Originals entweder nicht übersetzt oder so umgedeutet, daß sie nicht mehr die Intention des amerikanischen Autors wiedergeben. In der deutschen Übersetzung (S. 4) werden nicht die Gründe angegeben, warum die historisch-kritische Forschung verschiedene Quellen für den Pentateuch annimmt, obwohl das englische Original sie hat.

Auf S. 5 der Übersetzung wird eine negativere Beurteilung der Formkritik vorgenommen als im englischen. Alles, was positiv im amerikanischen Original über die Formkritik und über die traditions-geschichtliche Schule gesagt wird, wird nicht übersetzt. X

Die deutsche Übersetzung (S. 7) ist eine inadäquate Darstellung des englischen, ob 1. Mose als Mythe klassifiziert werden sollte oder nicht. Am Schluß der Ausführungen über dieses Thema wird wohl die Arbeit von Prof. Hasel bibliographisch aufgeführt, jedoch seine sehr gute Zusammenfassung, obwohl im engl. Original vorhanden, bleibt unübersetzt. Auf S. 8 der deutschen Ausgabe fehlen die guten, wenn auch knappen Ausführungen über ätiologische Erzählungen. Das wörtliche Zitat von E.A. Speiser auf S. 9 wird nicht richtig wieder-gegeben. S. 10 ist keine Übersetzung des engl. Originals, sondern stellt die Gedanken der Übersetzer dar.

Da man so stark in den Gedankengang des amerikanischen Originals mit der Übersetzung eingreift, ist es unverständlich, warum deutsche Kommentare fast ausschließlich in englischer Übersetzung angeführt werden, z.B. Delitzsch, *Genesis*; B. Jakob, *Das erste Buch der Tora*. Dagegen erscheint Westermann, *Genesis*, in deutsch, jedoch vom gleichen Autor, *Die Verheißungen an die Erzväter*, in englischer Übersetzung. K.A. Kitchen, *Ancient Orient and Old Testament* lag schon in den sechziger Jahren in deutscher Übersetzung vor.

Diese Liste könnte weiter fortgesetzt werden, würde aber den Rahmen einer Rezension sprengen.

Außer dieser Zensur des amerikanischen Originals beinhaltet die Übersetzung auch viele sinnstellende Fehler (auch hier nur eine Auswahl). „Genealogies“ wird mit Familiengeschichten wiedergegeben (S. 4), statt mit Geschlechtsregister. „Hebrew psychology“ wird mit psychologische Analyse übersetzt, statt mit hebräischer Psychologie. „Ancient world“ heißt in der Übersetzung antike Welt (S. 7). Der

deutsche Ausdruck ist jedoch ein terminus technicus für die hellenistisch-römische Zeit. Der Kontext macht deutlich, daß hier aber die alte semitische Welt gemeint ist. „Topographical“ wird mit landschaftlich statt mit topographisch und „ethnological“ mit sprachlich statt mit ethnologisch wiedergegeben (S. 8). „None of these would pose a threat to the servants of the living God“ wird übersetzt mit: konnten den Dienern des lebendigen Gottes zur Bedrohung werden (S. 17). Es sollte jedoch heißen: Keiner von diesen konnte den Dienern des lebendigen Gottes zur Bedrohung werden. „God took him away – he did not die“ wird übersetzt mit: Gott nahm ihn weg, d.h. er wurde entrückt (S. 27), statt: Gott nahm ihn weg – er starb nicht. Die babylonische Gottheit, die im deutschen wie im englischen Marduk genannt wird, geben die Übersetzer den Namen Merodach (S. 40). „The spoiling of Egypt“ wird übersetzt mit: der Ruin Ägyptens (S. 459). Richtig wäre zu übersetzen: die Beute Ägyptens. „šadday is related to the Akk. word šadu“, heißt im deutschen dann: šadday ist mit der Akkusativform von šadu verwandt (S. 57). Ein Blick in das Abkürzungsverzeichnis der englischen Ausgabe hätte genügt, um zu erfahren, daß Akk. nicht die Abkürzung für den Akkusativ ist, sondern für Akkadisch. „To eat the tendon of the hindquarters of animals“ wird zu: die Hüfte am Gesäß eines Tieres zu verzehren (S. 80). Hüfte ist im Englischen immer „hip“. „Tendon“ aber ist und bleibt Sehne. Es ist eine starke Sehne, mit der der Muskel mit dem Knochen verbunden ist.

An dieser Stelle möchte ich mit den Vergleichen aufhören, obwohl diese Liste noch viel länger ausfallen könnte. Denn ein sporadisches Überprüfen der Übersetzung bestätigt nur den Eindruck der bisher vermittelt wurde.

Zum Schluß möchte ich noch einige Worte an evangelikale Verleger und Herausgeber richten. Wollen wir als evangelikale communio, daß es in unserem Land zu einer biblischen Erneuerung der Theologie kommt, haben wir keine andere Wahl, als in der Übersetzung von angelsächsischer Literatur so akkurat wie möglich zu sein, und müssen dort, wo Bücher, Kommentare und Artikel von Deutschen geschrieben werden, qualitativ besser sein als die der historisch-kritischen Schule. Wenn nicht, dann verlieren wir das moralische Recht zur Publikation.

Helmut Pehlke

Hansjörg Bräumer. *Das Erste Buch Mose*. Wuppertaler Studienbibel. Reihe: Altes Testament. Wuppertal: R. Brockhaus. 1. Teil, Kap. 1-11, 1983, 2. Aufl. 1986, 237 S. Efallin Einband, 42,— DM; Paperback, 25,— DM. 2. Teil, Kap. 12-36, 1987, 399 S. Efallin Einband, 49,— DM; Paperback, 38,— DM. 3. Teil, Kap. 37-50, 1990, 262 S. Efallin Einband, 49,— DM; Paperback, 35,— DM.

Eigentlich sollte man sich immer freuen, wenn ein Kommentar zu einem AT-Buch vorliegt, dient er doch dazu, den alten und fremden Text dem heutigen Leser zu erklären und nahezubringen. Daß der Verlag dieses Anliegen mit der Wuppertaler Studienbibel AT verfolgt, wird aus dem Vorwort des Verlags deutlich. Die Wuppertaler Studienbibel will der persönlichen Schriftforschung dienen sowie der Vorbereitung von Predigt, Bibelstunden und biblischer Unterweisung. An diesen, vom Verlag vorgegebenen Zielen muß die Auslegung von 1. Mose gemessen werden.

Zum Erreichen der Ziele besitzt der Autor hervorragende Voraussetzungen. Er studierte Altes Testament unter international bekannten Alttestamentlern wie G.v. Rad, C. Westermann und W. Zimmerli. Freunde in Jerusalem wiesen ihn auf den jüdischen Alttestamentler U. Cassuto hin. Nach dem Studium war er einige Zeit im Hochschuldienst tätig, bevor er sich fast ausschließlich der Seelsorge- und Diakoniarbeit widmete.

Als sehr positiv empfand der Rezensent, daß der Autor die Vertrauenswürdigkeit der Heiligen Schrift durchgehend ernst nimmt. Auch seine Bemerkungen zum Umgang mit dem Gotteswort (S. 24ff) sind, wenn auch kurz, hilfreich. Seine Ausführungen zu den Themen: Wissenschaft mit und ohne Gott, sowie Schöpfung und Entstehung sind lesenswert. Die Widerlegung der Quellentheorie geschah, ohne so wichtige Werke wie R. Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. Berlin, 1976; B. Jakob, *Das erste Buch der Tora: Genesis*. Berlin, 1934. Anhang: Quellenscheidung, S. 949-1049; S.R. Külling, *Zur Datierung der „Genesis-P-Stücke“*. Kampen, 1964; K.A. Kitchen, *Alter Orient und Altes Testament*. Wuppertal, 1965; oder W.H. Green, *Die höhere Kritik des Pentateuchs*. Gütersloh, 1897, S. 79-190, einzuarbeiten.

Mutig war, etwas über Evolution und biblischen Schöpfungsbericht zu schreiben. Die Ausführungen dazu wären sicherlich brauchbarer geworden, wenn mehr Literatur verarbeitet worden wäre, besonders die der Studiengemeinschaft von ‚Wort und Wissen‘. Wichtig wäre auch gewesen, wenn ausgeführt worden wäre, daß die Ergebnisse der Entwicklungslehre in den Fachbereichen der Geologie, Paläontologie sowie Phylogenetik ins Wanken geraten sind. Aber so bleibt alles etwas

allgemein, um wirklich hilfreich zu sein. Wenigstens in den Fußnoten hätte man weiterführendes Material erwartet.

Eine Eigenart aller drei Bände ist, daß viele Exkurse zu den unterschiedlichsten Themen (z.B. der alte und der neue Adam; der Sinn der Stammbäume; die Engel Gottes; Erwählung und Glaube; Friede; Segen; Monogamie und Polygamie; Träume und ihre Deutungen im AT und NT) geschrieben worden sind. Diese Exkurse, die wie Lexikonartikel verfaßt worden sind, müßten allerdings stärker für die Erklärung der vorliegenden schwierigen Textabschnitte fruchtbar gemacht werden.

Eine zweite Eigenart der drei Bände ist, daß die Ausführungen ungewöhnlich viele Zitate enthalten. Dadurch entsteht der Eindruck einer starken Abhängigkeit von anderen Kommentaren. Eine ganz besondere Rolle spielen in diesem Zusammenhang die Ausführungen des jüdischen Exegeten Cassuto. Sie erscheinen oft als das entscheidende Wort in Zweifelsfällen.

Es ist auffallend, daß für die Bedeutung der hebräischen Wörter Kommentare statt der einschlägigen Lexika zitiert werden. Hinweise auf Monographien oder Artikel fehlen so gut wie ganz. Ferner wird das Umschriftsystem für hebräische Wörter erst im letzten Band erklärt.

Speziell zum ersten Band (1. Mose 1-11) ist folgendes zu bemerken: Der Autor lehnt einen zweiten Schöpfungsbericht in 1. Mose 2 mit der Begründung ab, daß es semitischem Denken entspricht, nach einer generellen universalen Darstellung eines Ganzen ausführlich auf den eigentlichen Mittelpunkt des Geschehens einzugehen. Statt eines Hinweises auf Cassuto wären Hinweise auf andere semitische Texte hilfreicher gewesen. In 1. Mose 1,2 werden die ersten beiden Wörter als ein Satz angesehen und übersetzt mit: „Da war die Erde.“ Welche Aussagekraft dann der folgende zweite Satz hat, wird nicht genauer gesagt, nur daß das Wortpaar *tohu wa bohu* die Bedeutung Chaos habe (S. 39-40). Aber die Bedeutung Chaos läßt sich nicht halten; siehe D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2*. Sheffield, 1989, S. 17-44.

Die Finsternis in Kap. 1,2 sei kein Naturphänomen, sondern das Unheimliche. Finsternis im AT sei Symbol für Not und Gericht. Welche Not und welches Gericht soll aber hier damit bezeichnet werden? Welche nahende Katastrophe soll damit angezeigt werden? Wenn der zweite Hauptsatz von besiegten und gebannten Chaosmächten sprechen soll, muß man fragen, wo diese herkommen sollen. Der hebräische Text sagt jedenfalls nichts davon; auch nichts davon, daß diese Mächte keine Eigenwirksamkeit haben oder daß sie unter Gottes Gewalt sind.

Der Schöpfungstag, der mit Morgen und Abend umschrieben wird,

ist gemäß den Aussagen von Bräumer eine nicht an der Uhr ablesbare Einheit. Weil vor Gott ein Tag wie tausend Jahre sind, deshalb tut es „dem Schöpfungsbericht keinen Abbruch, die Schöpfung in Rhythmen von Jahrmillionen zu sehen“. (S. 44) Die biblisch haltbare Gegenposition – das hebräische Wort *jom* hat im AT nie diese Bedeutung, schon gar nicht, wenn es durch Abend und Morgen näher definiert wird – wird durch die Fußnote drei als „eine kindische, geradezu alberne Vorstellung“ abgetan. Diese unschöne Polemik ist unverständlich, da der Autor in seiner Einleitung sich gegen die Evolution ausspricht und auch weiterhin nicht von Rhythmen spricht. Die Lebensalter in den Genealogien seien nicht konkret zu nehmen. „Die Zahlen der Ur- und Endgeschichte sind keine numerischen Größen.“ (S. 134) Leider wird für 1. Mose 5 kein Vergleich mit den sumerischen und babylonischen Königslisten angestellt, die ähnlich hohe Lebenszeiten für die vorsintflutlichen Könige aufweisen. Es wird auch nicht über das „Canopy“-Modell einiger Kreationisten reflektiert.

Bezüglich 1. Mose 6,1-4 wird als einzig mögliche Auslegung gesehen, daß die „Söhne Gottes“ Menschen sind. Aber will nicht der Text gerade durch die unterschiedlichen Ausdrücke einen Gegensatz vermitteln? Der Ausdruck „Söhne Gottes“ wird in der Urgeschichte nie zur Bezeichnung von Menschen verwandt.

So vermißt man im ersten Band immer ein sorgfältiges Abwägen verschiedener Gesichtspunkte im Ringen um das Verständnis der einzelnen Aussagen in der Urgeschichte. Auf diese Weise wird der Autor seinen eigenen Auslegungsprinzipien, wie er sie in der Einleitung dargelegt hat (S. 24-26), selbst nicht gerecht. Ein Gespür für die literarischen Feinheiten verschiedener Textabschnitte tritt nicht zu Tage.

Zu Band 2 muß positiv gesagt werden, daß die Erklärungen zum Bibeltext fundierter sind. Die Bibliographie ist umfangreicher geworden. Auch enthält dieser Band viele gute geschichtliche und geographische Erklärungen. Informativ ist ferner die historische Einordnung der Ortschaften, die im Text vorkommen.

Leider enthält auch dieser Band schwer Nachvollziehbares. Die Erzväter werden als Wanderhirten beschrieben (S. 19), eine längst überholte Ansicht. Daß die Hebräer „vermutlich eine Gruppe der sogenannten Hapiru“ waren (S. 30) ist zweifelhaft. Auch wird in keinem Text belegt, daß diese Gruppen Herrschaft in Palästina ausgeübt hatten, wie behauptet wird (S. 44); es sei denn, man billigt räuberischen Gruppen, die ein Land terrorisieren, eine Herrschaft zu. Das Zahlenverständnis aus dem ersten Band wird auch im zweiten angewandt. So sind die 430 Jahre Fron in Ägypten nur Ausdruck einer sehr langen Zeit (S. 37). Auf S. 39 erfährt man dann, daß die Fron nur 100 Jahre gedauert haben soll. Melchisedek und Jethro, Moses Schwiegervater, sollen die letzten Zeugen der Religion der Urzeit

gewesen sein (S. 92). Dies wird weder durch den Bibeltext noch durch andere Texte belegt. Die typologische Deutung von 1. Mose 22 (S. 215-216) geht über die Aussagen des Textes hinaus. Denn Abraham ist weder ein Typos auf Gott noch auf Jesus. Im NT wird Jesus niemals mit Isaak verglichen.

Gut im zweiten Band ist das seelsorgerliche Anliegen von Bräumer, das oft aber nicht genügend in einer exakten Texterklärung verwurzelt ist.

Der dritte Band enthält endlich einen Schlüssel für die Umschrift der hebräischen Buchstaben. Das Literaturverzeichnis enthält außer Kommentaren und Lexikonartikeln auch Monographien. Sonst bewegt sich die Auslegung auf dem im Blick auf Band 1 und 2 dargestellten Niveau. Besonders kraß tritt es noch einmal in den Bemerkungen zu 1. Mose 49 zutage. Die Chagall-Fenster in der Krankenhaus-Synagoge zu Jerusalem werden intensiver beschrieben und erklärt als der biblische Text. Warum? Gibt es zum biblischen Text so wenig zu sagen?

Gerade weil uns als Evangelikalen der biblische Text so unvergleichlich wertvoll ist, müssen wir uns gegenseitig dazu anhalten, diesen Text so exakt wie möglich auszulegen. In dieser Hinsicht aber erscheint der vorliegende Kommentar – auch unter Berücksichtigung seines allgemeinverständlichen Charakters – verbesserungswürdig.

Helmuth Pehlke

Gerhard Maier. *Das vierte Buch Mose*. Wuppertaler Studienbibel. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1989. 484 S. DM 49,—

Es ist immer erfreulich, wenn ein vernachlässigtes alttestamentliches Buch wie das 4. Buch Mose (Numeri) von einem kompetenten bibeltreuen Theologen ausgelegt wird. So erwartet man von Gerhard Maier in seinem neuesten Beitrag zu der Wuppertaler Studienbibel, Reihe AT, besonders auf Grund seines wertvollen Kommentars zum Danielbuch (Wuppertal: 1982), eine sachliche Auseinandersetzung mit den herrschenden kritischen Meinungen, eine gründliche Exegese des Textes und eine hilfreiche Diskussion der Relevanz dieses alttestamentlichen Buches für die Gemeinde heute.

Was bei Maiers Kommentar zum 4. Mosebuch sofort auffällt, ist sein Umfang von fast 500 Seiten. Doch täuscht die Seitenzahl ein wenig, da mindestens ein Fünftel des Umfangs aus der Wiedergabe der 36 Kapitel des deutschen Textes besteht. Trotzdem findet man auch in diesem Kommentar eine ausgewogene und aufschlußreiche Auslegung zu jedem Abschnitt des Buches. Auch positiv zu bewerten ist Maiers Bestätigung, „daß Mose der verantwortliche Verfasser des 4. Mose-

buches war, und daß es demnach grundsätzlich in der mosaischen Zeit abgefaßt wurde“ (S. 19).

Aber was in seinem Daniel-Kommentar eine besondere Stärke ist – die gründliche Behandlung der Einleitungsfragen –, ist in seinem Numeri-Kommentar eher eine Schwäche. Schon ein Vergleich der Einleitungen zu den beiden Kommentaren macht den Unterschied deutlich: der Daniel-Kommentar bietet eine Einleitung von 51 Seiten, ergänzt durch 5 Exkurse zu Sonderproblemen (weitere 30 Seiten); die Einleitung zu Numeri umfaßt nur 21 Seiten, ergänzt durch einen Exkurs (eine Seite). Auffallend ist auch der Unterschied zwischen den beiden Literaturverzeichnissen: zu Daniel 16 Seiten; zu 4. Mose 3 Seiten, hauptsächlich Kommentare und Nachschlagewerke, kaum Aufsätze und Monographien.

Aber auch inhaltlich ist sein Umgang mit den kritischen Theorien grundsätzlich anders als in seinem Daniel-Kommentar, obwohl die Einleitungsfragen zum Pentateuch genauso umstritten wie die zu Daniel sind. Die wohl einstimmige Ablehnung der mosaischen Verfasserschaft in der historisch-kritischen Forschung wird in zwei kurzen Seiten dargestellt und widerlegt und die seit mehr als einem Jahrhundert in der kritischen Theologie herrschende Quellenscheidung in weniger als einer Seite abgelehnt. Folgende Argumente gegen die Theorie der Quellenscheidung werden angeführt: sie widerspricht den biblischen Aussagen und Angaben, ihre Kriterien sind nicht tragfähig, und die Existenz von Quellen ist unbewiesen. Ähnlich schließt Maier seinen kurzen Überblick der Auslegungsgeschichte: „Doch dürfte deutlich geworden sein, daß die kritische Position vieler ‚moderner‘ Theologen gar nicht so fest ist, wie man manchmal vorgibt“ (S. 31). Damit gilt diese Frage ohne weitere grundlegende Diskussion oder Hinweise auf weiterführende Literatur als erledigt.

Bei der Einzellexegese werden kritische Einwände gegen die mosaische Verfasserschaft oder ursprüngliche Einheit des jeweiligen Abschnitts kaum besprochen. Eher werden diese mit einem schlichten Satz abgetan, wie z.B. „daß das 4. Mosebuch in diesem Stück von Hesekiel abhängig sei, wie manche neuzeitliche Autoren annehmen, ist ganz abenteuerlich“ (S. 54); „daß ‚Mose‘ erst nachträglich in den Text gelangt sei ..., ist eine unbegründete Annahme“ (S. 55, N. 58); „es ist also unsinnig, V. 21 und 22ff auf verschiedene ‚Quellen‘... aufzuteilen und dann von einem ‚Widerspruch‘ zu sprechen“ (S. 185).

Andererseits ist Maiers Umgang mit scheinbaren „Widersprüchen“ und problematischen Angaben im Buch meistens einsichtsvoll und überzeugend (z.B. zu den hohen Zahlen, S. 44-45; zu den Unterschieden zwischen 1,49 und 3,15 und zwischen 4,3ff und 8,23ff, S. 61 und 133-134; zu der Zahl 22273 in 3,43, S. 69; zu Moses angeblicher „Demut“ in 12,3, S. 174; zu den fehlenden Ortsangaben in Kap. 33,

bes. S. 442-446). Als Fazit kann man dennoch festhalten, daß die manchmal heiß umstrittenen und in jedem Fall komplizierten Einleitungsfragen bzgl. der Verfasserschaft und Entstehung des Pentateuchs für manchen Leser dieses Kommentars zu kurz und oberflächlich behandelt werden, um wirklich weiterhelfen zu können. Auch sonst sind in der Einleitung die Weichen für Maiers Auslegung gelegt. Wie die meisten Kommentatoren gliedert er das Buch in drei Hauptteile (1. Ereignisse, die noch am Sinai stattfinden, 1,1-10,10; 2. der 38-jährige Wüstenaufenthalt, 10,11-20,13; 3. der Zug von Kadesch bis an den Jordan, 20,14-36,13), obwohl das 4. Mosebuch selbst diesen geographischen Angaben keine besondere Signifikanz oder gar theologischen Wert verleiht. Maier sieht das Buch als durch „einen äußerst lebendigen Prozeß... im Laufe jener 38 Jahre des Wüstenaufenthalts nach und nach entstanden“ (S. 22, obwohl er sich nicht festlegen möchte, ob dieser im 15. oder im 13. Jh.v.Chr. stattgefunden hat, S. 26).

So weist das 4. Mosebuch nach Maier keine einheitliche Struktur, keinen durchdachten Plan auf. Folglich ist seine detaillierte Gliederung des Buches mehr eine Inhaltsbeschreibung der mehr oder weniger chronologisch geordneten Abschnitte als ein Hinweis auf die Entfaltung der Botschaft des Buches, die durch die Gesamtstruktur mit ihrer Auswahl, Gestaltung und Anordnung der Einzelabschnitte vermittelt wird (vergleiche zu Letzterem: *Das Große Bibelllexikon*, Bd. 2, S. 1068-1070). Auch wird sehr wenig über die Struktur und den narrativen Stil der Einzelabschnitte gesagt, was für den Exegeten und Prediger sehr wertvoll sein kann (anders als bei G. Wenham, *Numbers*, Tyndale OT Commentaries, IVP, 1981, einer vergleichbaren englischsprachigen evangelikalischen Kommentarreihe).

Wichtige theologische Themen des Buches sind nach Maier Heiligkeit, Gehorsam („Dieses Motiv zieht sich ... vom ersten bis zum letzten Kapitel des Buches hindurch“, S. 24 – genauer betrachtet aber sind die Hinweise auf Gehorsam fast ausschließlich im ersten und letzten Teil des Buches zu finden), Israels Murren und Abfall, Listen („Sie zeigen, daß Gott in unseren Raum und unsere Zeit eingreift“, S. 25), Aufbrüche („eine wertvolle Predigt über unsern Pilgerweg in das Land der ewigen Verheißung“, S. 25) sowie Führungen und Prophetie. „Prophetie“ ist für Maier nicht nur im Sinne der messianischen Verheißung in 24,17 und der weiteren Aussagen in Kap. 22-24 bzgl. der Weltgeschichte und der Warnung in 33,55f zu verstehen, sondern auch im Sinne der christologischen Deutung des Buches, sofern man diese „mit Paulus“ bejaht. Diese christologische Deutung nimmt manchmal großen Raum ein, wenn Maier versucht, bei der Einzellexegese die Bedeutung des 4. Mosebuches für die christliche Gemeinde heute zu zeigen.

Maier vertritt in seinem neuesten Buch, *Biblische Hermeneutik* (Brockhaus, 1990), S. 352, den Standpunkt: „Lautet die Aufgabe ... einen geschichtlichen Text auszulegen, dann wird der Ausleger typologisch deuten, um die Stimme des lebendigen Gottes für die Gegenwart hörbar werden zu lassen.“ Man könnte hier ausführlicher erwägen, ob es nicht doch möglich ist, *ohne Typologie* in einem geschichtlichen Text „die Stimme Gottes“ zu hören. Wichtiger ist aber zu bemerken, daß Maier in seinem 4. Mose-Kommentar das, was üblicherweise als Typologie gilt, als „Prophetie“ bezeichnet, und, obwohl er zu „gebührender Vorsicht“ (S. 26) mahnt, in einigen seiner erwähnten Beispiele („Die Beziehungen zum Neuen Testament“, S. 31-35) diese Mahnung selbst zu wenig beachtet zu haben scheint: im Eifer des Pinhas (25,13) kann man eine Prophezeiung auf Christus (Eifer bei der Tempelreinigung, Joh 2,17) sehen; daß die Leviten kein eigenes Land haben (18,20ff), kann man als Prophetie für den priesterlichen Messias („hat nichts, wo er sein Haupt hinlege“, Mt 8,20) verstehen; in der Schilderung der Not, die Mose von der eigenen Familie bereitet wurde, lag eine Prophezeiung, daß auch Jesus als der zweite Mose von seiten seiner Familie leiden müßte.

Dieser hermeneutische Ansatz von Meier ist für den Rezensenten in verschiedener Hinsicht problematisch: 1. Durch dieses Verständnis von „Prophetie und Erfüllung“ wird diese Bezeichnung so erweitert, daß ein neuer Begriff gesucht werden müßte, wenn es um einen „klassischen“ Fall von Erfüllung geht (wie Micha 5 in Matthäus 2). 2. Es fehlen hermeneutische Richtlinien, um solche Prophetie zu identifizieren: Ist jede erkennbare Parallele zwischen den Einzelheiten in 4. Mose und den Begebenheiten und bildlichen Ausdrücken des Neuen Testaments „Prophetie und Erfüllung“? 3. Ein derartiger Umgang mit dem 4. Mosebuch erweckt den Eindruck, daß die einzelnen Abschnitte im Buch uns nichts zu sagen haben, wenn keine NT-Parallelen dazu gefunden werden, oder sogar, daß die Einzelheiten nur berichtet werden, um eine NT-Erfüllung zu ermöglichen.

Leider ist es unmöglich in diesem beschränkten Rahmen, Maiers Auslegung des 4. Mosebuches gründlicher zu besprechen. Doch auch dieser Kommentar ist durch seine knappe, aber immer verständliche „Vers-für-Vers“-Erklärung des jeweiligen Abschnitts, seine faire und hilfreiche Behandlung von verschiedenen Übersetzungs- und Auslegungsmöglichkeiten und Problemstellen und sein ständiges Bemühen, die biblisch-theologische Linie des Abschnitts weiter auszuziehen und seine heutige Relevanz aufzuzeigen (oft durch den wiederholten Satz eingeleitet: „Was lernen wir [geistlich] aus ...“, S. 46, 48, 54, 60, 67, usw.), gekennzeichnet. Auch wenn zu fragen bleibt, ob alle diese Vorschläge tatsächlich aus dem exegetisch erarbeiteten Skopus des Textes abgeleitet werden, wird gerade diese praktische Ausrichtung von

Maiers Auslegung dem Verkündiger des 4. Mosebuches viele Denk-
anstöße bezüglich der Anwendung der Texte geben.

Richard Schultz

Dieter Schneider. *Der Prophet Jesaja. 1. Teil. Kapitel 1-39.* Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1988. 496 S. DM 42,— 2. Teil. Kapitel 40-66. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1990. 335 S. DM 35,—

Daß ein Kommentator das ganze Jesaja-Buch auslegt, ist im 20. Jahrhundert leider eine Seltenheit geworden, aber daß ein deutscher evangelikaler Exeget einen Kommentar über Jesaja 1-66 schreibt, ist wohl nicht mehr seit Delitzsch (4. Auflage 1889) geschehen. So sind die beiden Bände von Dieter Schneider über Jesaja in der Wuppertaler Studienbibel, Reihe AT, in jedem Fall zu begrüßen. Umso erfreulicher ist es aber, daß es ihm gelungen ist, eine Auslegung zu bieten, die sowohl für den Laien als auch für den Theologen hilfreich ist.

Da es so viele wörtliche und thematische Parallelen zwischen Jesaja 1-39 und 40-66 gibt, muß jeder Kommentar, der nur einen Teil des Buches behandelt, als unvollständig und von daher als unbefriedigend gelten. Auch in der kritischen Forschung wird die grundsätzliche Einheit des Jesaja-Buches immer häufiger betont, obwohl diese Einheit sehr unterschiedlich erklärt wird. Auch Schneider hat sein eigenes nuanciertes Verständnis von der Einheitlichkeit des Buches, das schon in dem Vorwort zum Kommentar (S. 17-20) zum Ausdruck kommt, nämlich daß 1) das ganze Buch unter der Autorität des Jesaja, Sohn des Amos, steht, 2) „die verschiedenen Stücke *sachlich* ineinandergreifen“ und 3) Jesaja als Autor, d.h. geistiger Urheber, für alle 66 Kapitel anzusehen ist.

Für Schneider schließt das aber nicht eine selbständige, jedoch nicht eigenmächtige Mitarbeit von „Schülern“ aus. Wie Rendtorff und Childs betont er die Endgestalt des Buches, anders als sie aber, sieht er „jeden kompositorischen Prozeß nicht als Gegensatz zur, sondern als Fortsetzung der ursprünglichen Geschichtsschau Jesajas“. So kann er, im Anschluß an Steck (*Bereitete Heimkehr – Jesaja 35 als redaktionelle Brücke ...*, Stuttgart, 1985, S. 88f) „mit gutem Gewissen zu jedem einzelnen Kapitel sagen: Jesaja spricht hier“, ohne eine eigentliche jesajanische Verfasserschaft beweisen oder behaupten zu müssen. Daß ein solcher Ansatz problematisch ist (s.u.) und wahrscheinlich von Theologen verschiedener Überzeugungen bestritten werden wird, liegt auf der Hand. Doch bietet er sich als ein nützlicher Ausgangspunkt an, damit die größeren Texte des Jesaja-Buches ausgelegt werden können, ohne daß der Ausleger sich durch die ständige Auseinandersetzung mit

den gängigen kritischen Meinungen erschöpft, denn viele allgemeine Argumente für und wider die jesajanische Verfasserschaft treffen bei den einzelnen Abschnitten nicht zu.

Schneiders Vorgehen in der „Einleitung“ zum Kommentar ist auch typisch für seine Einzellexegese: nachdem er im Überblick die kritische Jesaja-Auslegung (Entstehung, Aufbau und Inhalt der Hauptteile) behandelt hat, faßt er die Botschaft des ganzen Buches zusammen, ohne sich zuerst mit dieser Forschungsgeschichte auseinanderzusetzen. Danach beschreibt er die politischen Verhältnisse zur Zeit Jesajas und des Jesaja-Buches, ohne zu behaupten, daß die exilisch-nachexilischen Umstände *schon existierten*, als das Buch geschrieben wurde, sondern im Gegenteil: „Darum kann man diese Verse nicht Jesaja absprechen und sie einem Propheten ‚Deuterojesaja‘ zusprechen (obwohl gerade an solchen Stellen eine aktualisierende Redaktion einer Schülergruppe des Propheten stattgefunden haben mag)“ S. 39. – Doch bleibt die Postulierung eines solchen Schüler- oder Überliefererkreises eine äußerst fragliche, wenn auch sehr beliebte Hypothese, die kaum eine Verankerung *im biblischen Text* findet.

Schneiders Kommentar fährt auf zwei Gleisen. Für den allgemeinen Leser bietet er zu jedem Abschnitt eine sehr hilfreiche und oft einsichtsvolle Behandlung des literarischen Kontexts, meistens eine Gliederung des Abschnitts und eine stark synthetische Auslegung, ergänzt durch 16 Exkurse, die die weitere biblisch-theologische Entwicklung (innerhalb und außerhalb Jesajas) der Hauptthemen des Buches (z.B. Rest, Völkerwallfahrt, Tag Jahwes, Verstockung, messianische Herrschaft, neuer Exodus, Gottesknecht, Erneuerung der Gottesstadt) darstellen. Für den Leser, der sich mehr mit den Problemen der Auslegung beschäftigen möchte, gibt es Anmerkungen zur Übersetzung, eine kleingedruckte Zusammenfassung und Abhandlungen über die kritischen Meinungen (ausgehend von Wildberger und Kaiser in Kap. 1-39, von Elliger und Westermann in 40-66) und viele längere Fußnoten, die bezeugen, daß Schneider mit der wichtigsten wissenschaftlichen Literatur zu Jesaja vertraut ist. (Auch in seiner Einzelauslegung zitiert er häufig daraus).

Der Rezensent kann diesen Kommentar auf jeden Fall empfehlen. Auch 800 Seiten (einschließlich 66 Kapitel Textübersetzung) reichen nicht aus, dieses gewaltige Prophetenbuch befriedigend auszulegen. Doch Schneiders starke Betonung des Zusammenhangs, seine selektive Behandlung von kritischen Meinungen und sein synthetisches Vorgehen führen dazu, daß dem Leser viel mehr als nur eine Orientierung zum Jesaja-Buch gegeben wird. Band 2 scheint qualitativ ein wenig hinter Band 1 zu bleiben (durch die Anzahl der Exkurse, in der Auseinandersetzung mit verschiedenen Auslegungen und der kritischen Literatur, in der Gründlichkeit der Exegese, in der Behandlung von

literarischen und thematischen Parallelen innerhalb Jesajas).

Vielleicht die größte Schwäche des Kommentars ist seine oft mangelnde Diskussion der gegenwärtigen Relevanz der Texte, obwohl die Exkurse einen guten Anfang machen. Da kein traditionelles eschatologisches „System“ für Schneider befriedigend ist, wählt er einen „dritten“ Weg, prophetische Verheißungen auszulegen: weder geschichtlich-real noch geistlich-übertragen, sondern „das Zeichen ... weist hin auf die bezeichnete Sache, die sich im Zeichen anfängt zu erfüllen“ (Bd. 2, S. 299-302, vgl. auch Bd. 1, S. 78-82). Dieser Ansatz löst zwar einige schwierige Auslegungsfragen bezüglich Prophe- tie/Erfüllung (z.B. Gibt es nur eine Erfüllung für dieses Prophetenwort? Welche?), wirft aber andere auf (z.B. Wie entschiedete man, ob das Prophetenwort tatsächlich auch auf diese Erfüllung hingewiesen hat?).

Es bleibt nur, einige Einzelergebnisse von Schneiders Exegese auf- zuführen: Er sieht Jesaja als Urheber der Zions-Prophe- tie in 2,1-5, die Micha dann übernommen hat. Jesaja 6 soll nicht als eine Erstberufung des Propheten, sondern als eine Neubeauftragung verstanden werden. Jes 7,14 ist zwar keine messianische Verheißung (28,16 auch nicht), wie sie in Jes 9 und 11 verkündet wird, doch ist Matthäus' Verständnis von diesem Text in *seinem jesajanischen Zusammenhang* berechtigt. Der „neue Exodus“ bezieht sich hauptsächlich auf die Rückkehr aus der babylonischen Gefangenschaft. In Jesu Weg des Leidens und der Erhöhung ist Jesajas Prophe- tie in 52,13-53,12 in Erfüllung gegangen, ohne daß die Identifikation des Gottesknechts auch mit Israel als dem erwählten Volk dadurch ausscheiden muß.

Richard Schultz

Jerusalemmer Bibellexikon. Hg. Kurt Hennig. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler-Verlag, 1989 (Englische Originalausgabe: *Illustrated Dictionary and Concordance of the Bible*. The Jerusalem Publishing House, Ltd., 1986). 987 S. DM 128,—

Nachdem Fritz Rieneckers altbewährtes *Lexikon zur Bibel* (R. Brockhaus Verlag, 1. Auflage, 1960) durch *Das Große Bibellexikon* (3 Bde., R. Brockhaus Verlag, 1987-89) übertroffen wurde, ist im Hänssler-Verlag jetzt ein Lexikon erschienen, das in seinem Niveau, seiner theologischen Ausrichtung und seinem Umfang ein eher ebenbürtiger Nachfolger für Rieneckers Lexikon werden könnte. Mit 1500 Farb- bildern, Artikeln über 3500 biblische Begriffe und den neuesten Ergebnissen der israelischen Archäologie darf dieses Lexikon mit Recht gemäß dem Werbungsblatt des Verlags als „das neue Standard- werk für Bibelleser und Mitarbeiter“ bezeichnet werden.

Kurt Hennig als Herausgeber schreibt in seinem Vorwort: „Der Glaube an die verbindliche Wahrheit biblischer Gottesoffenbarungen ... ist das Fundament aller Beiträge, auch dort, wo von Fall zu Fall auf Ergebnisse und Hypothesen der theologisch-exegetischen Wissenschaft hingewiesen wird.“ Da aber viele bekannte Vertreter der historisch-kritischen Forschung (z.B. James Charlesworth, James Crenshaw, David N. Freedman, Delbert Hillers, Jerome Murphy-O'Connor, Shalom Paul, Jeffrey Tigay) die Artikel in der englischen Originalausgabe verfaßt haben, mußte das englische Lexikon vermutlich einer gewaltigen Überarbeitung unterzogen werden mit zum Teil neu verfaßten Artikeln, damit das deutsche Lexikon „bis ins Detail biblisch sattelfest“ ist, denn der Rezensent hat recht wenige Spuren von Bibelkritik entdecken können. (Es wäre interessant, die zwei Ausgaben miteinander zu vergleichen, doch ist das englische Lexikon dem Rezensenten nicht zugänglich gewesen.) Daß die deutsche Ausgabe sogar einen von der Studiengemeinschaft Wort und Wissen verfaßten schöpfungstheoretischen Anhang enthält (S. 961-87), erweist klar die konservative theologische Ausrichtung des neuen Lexikons.

Grundsätzlich vertritt das Lexikon bekannte bibeltreue Standpunkte: die Historizität des Sündenfalls, der Jonageschichte und der Sintflut (und die literarische Einheit des Sintflutberichts), die paulinische Verfasserschaft der Pastoralbriefe, die Frühdatierung von Daniel. Einige Fragen werden offengelassen: der Inhalt des Predigerbuches ist wichtiger als die Frage nach dem Verfasser – einiges spricht für Salomo, einiges dagegen (S. 705); der Auszug aus Ägypten geschah entweder im 15. oder im 13. Jh.v.Chr. (S. 93). Gelegentlich werden kritische Theorien nur erwähnt und abgelehnt: zu Amos – „es besteht kein Grund, diese abschließende Weissagung A. abzusprechen, wie dies manchmal geschieht“ (S. 50); zu EfoD – „einige Forscher sind der Ansicht, daß die Verwendung der Urim und Thummim bereits in der Zeit des zweiten Tempels aufhörte, doch ...“ (S. 192).

Bei einigen biblischen Büchern wird eine längere Entstehungsgeschichte vorgestellt: Schüler oder andere Bearbeiter haben dem Hesekielbuch seine jetzige Gestalt und Anordnung gegeben (S. 337); bzgl. Jes 40ff – „die meist ungeschriebenen, also mündlich überlieferten Prophetenworte wurden im babyl. Exil niedergeschrieben und zu einem Glaubensdokument zusammengefaßt“ (S. 410); zu 1. Mose – „auch für die G.[enesis] kann es Vorstufen des jetzt vorliegenden Wortlauts gegeben haben. Maßgeblich ist aber allein seine uns vorliegende Endform; dieser Text ist die Grundlage für den christl. Glauben“. (S. 275).

Inhaltlich orientiert das Lexikon sich sehr stark an den biblischen Aussagen selbst, an den eher gesicherten Ergebnissen der modernen Archäologie und dem Konsens der konservativen Bibelwissenschaft, so

und dem Konsens der konservativen Bibelwissenschaft, so daß es eine zuverlässige Informationsquelle ist. Dennoch kommen ab und zu fragliche Äußerungen vor: „alle Apokryphen [außer Weisheit Salomos und 2. Makkabäer] wurden in einer semit. Sprache in Palästina geschrieben“ (S. 58); „auch in der wissenschaftl. Theologie besteht kein Zweifel mehr, daß der Kern des [Sprüche-]Buches auf Salomo zurückgeht“ (S. 835); „die Bücher der Früheren P.[ropheten] bestehen in erster Linie aus biograph. Berichten über das Leben dieser P.“ (S. 710 – trifft das bei Josua und Richter überhaupt zu?)

Die meisten Artikel im *Jerusalemmer Bibellexikon* können in fünf Hauptkategorien aufgeteilt werden: biblische Orts- und Personennamen, Einführung in die biblischen und apokryphen Bücher, theologische Begriffe, Sitten und Gebräuche, Flora und Fauna. Zusätzlich gibt es einige Artikel über wichtige Ausgrabungsstätten (z.B. Tell El-Amarna, Essener, Nuzi, Ugarit). Bei den Artikeln über Namen wird hauptsächlich eine klare Zusammenfassung der biblischen Aussagen zum Ort oder zur Person gegeben, ergänzt durch neuere archäologische Erkenntnisse. Der Versuch, *alle* biblischen Namen zu behandeln, führt zu einigen unerwarteten Stichwörtern, wie z.B. „Brennender Dornbusch“, „Schrecken um und um“, „Stuhl des Mose“. Zu den einzelnen biblischen Büchern findet man eine relativ knappe Behandlung der Einleitungsfragen, eine Inhaltsübersicht und bibelkundliche Zusammenfassung und eine kurze Behandlung der Botschaft oder Bedeutung des Buches.

Die Artikel über theologische Begriffe betonen erfreulicherweise eher die biblisch-theologische Entwicklung des jeweiligen Begriffs als systematische Kategorien und Überlegungen, aber auch manchmal die praktische bzw. ethische Wichtigkeit der biblischen Lehre. Die NT-Bedeutung des Begriffs wird meistens zuerst dargestellt, danach die des AT, häufig ausgehend von einem griechischen oder hebräischen Begriff (z.B. bei „Buße“ *metanoia* und *schub*, ohne Hinweis auf *nicham*; siehe auch „Glaube“). Der Herausgeber scheint hier für eine einheitliche theologische Linie gesorgt zu haben. Zum Beispiel behaupten alle betreffenden Artikel, daß eine „Jenseitshoffnung“ nur „am äußersten Rand des AT“ vorkommt („Auferstehung“ S. 90). In diesen und auch einigen anderen Artikeln ist der Unterschied bzw. die Diskontinuität zwischen AT und NT besonders betont, zum Teil überbetont (siehe „Buße“ S. 151, „Eschatologie“ S. 224-25, „Gebet“ S. 268, „Glaube(n)“ S. 295-96, „Hoffnung“ S. 349-50, „Leben nach dem Tod“ S. 531).

Die Artikel über Sitten und Gebräuche sowie Flora und Fauna werden dem Bibelleser eine große Hilfe sein. In diesen Kategorien findet man u.a. die Stichwörter „Brot und Backen“, „Jagd und Fischfang“, „Münzen und Währungen“, „Musikinstrumente“, „Parfüme

und Salben“, „Schmuck“ und „Schreibmaterial“. Besonders umfangreich sind die Artikel über „Tiere“ und „Pflanzen“ (jeweils 14 Seiten) mit einem alphabetischen Kurzlexikon von allen in der Bibel vorkommenden Arten. Bei diesen Artikeln leisten die begleitenden Bilder einen besonderen Beitrag.

Ansonsten ist das Bildmaterial von unterschiedlicher Qualität und Nützlichkeit. Im Lexikon findet sich eine Vielfalt von Bildern: Karten, biblische Szenen aus der Kunstgeschichte, Fotos von Statuen, Siegeln, Inschriften, Wandgemälden und Münzen aus der biblischen Zeit, Fotos von der israelischen Landschaft und archäologischen Ausgrabungen. Die Fotos sind fast alle farbig mit einer relativ guten Qualität, meistens 8 x 12 cm oder kleiner. Nur bei vielen der kleineren Fotos ist die Landschaft so ähnlich, daß sie kaum zum Verständnis der biblischen Ortschaft beitragen können. Es gibt überraschend wenig detaillierte Landkarten mit zahlreichen Ortsnamen (der Rezensent hat nur 3 gefunden: S. 372, 417, 451), andere sind zu ungenau (z.B. S. 66 zu „Aram“); vermißt werden Karten zum assyrischen bzw. babylonischen und römischen Reich. Ab und zu hat man den Eindruck, daß ein Bild erscheint, nur um die Seite bunter zu machen, z.B. werden zur „Apostelgeschichte“ auf S. 60-61 abgebildet: „Der Felsen im Inneren der Himmelfahrtskirche, der angeblich einen Fußabdruck Jesu trägt“ und „Gamla im Golan, östlich des Sees Genezareth. Paulus kam auf seinem Weg nach Damaskus wahrscheinlich hier vorbei.“

Das Lexikon ist angesichts seines Umfangs erstaunlich fehlerfrei (der Rezensent hat nur einige Fehler gefunden: das Stichwort „Baummaterialien“ für Baumaterialien, S. 107; die Stichwortquerverweise: „*REUE* Siehe *BUSSE, UMKEHR*“ S. 735, „*UMKEHR* SIEHE *BUSSE, UMKEHR*“ (und kein Artikel über Umkehr), S. 907. Bei der Auswahl der Stichwörter gibt es wenige auffallende Auslassungen (z.B. Griechisch, Hebräisch, während Aramäisch behandelt wird; Furcht Gottes) oder Überschneidungen (z.B. Ehescheidung, Scheidung; auch zwischen dem Anhang und dem Hauptlexikon). Die Entscheidung für eine breite Textspalte mit relativ großem Druck statt einige schmalere kleingedruckte Spalten (wie *Das Große Bibellexikon*) erleichtert das Lesen, reduziert aber entsprechend den Gesamtinhalt.

Eine auffallende Eigenschaft des Lexikons ist seine populäre Ausrichtung. Das fängt mit der Entscheidung des Herausgebers an, auf die Angaben einschlägiger Literatur zu verzichten; solche sind nur im Anhang zu finden. Neben den Artikeln gibt es jeweils, als gesonderte Spalte auf dem Innenrand der Seite, eine meistens vollständige Konkordanz zu dem betreffenden Stichwort. Die vielen Farbbilder bieten manchmal eine hilfreiche Ergänzung zum Text; in jedem Fall machen sie die Benutzung des Lexikons interessanter. Die Artikel sind relativ kurz – nur einige davon sind länger als vier Seiten – sowie

einfach und verständlich geschrieben. Bibelzitate stammen aus der Lutherübersetzung 1984.

Diese populäre Tendenz zeigt sich ab und zu in „griffigen“ Formulierungen (z.B. der Sündenfall als „äußerste Selbstverwirklichung“ S. 846, vgl. auch S. 247); „Shalom wird nie zur Tat ... von Politikern oder von Pazifisten“ S. 252; die Bergpredigt ist „die Magna Charta des Evangeliums“ S. 120), droht aber in dem Beitrag über das „Tausendjährige Reich“, der aus prämillennialistischem Standpunkt geschrieben ist, auszuufernd („Wir haben deine Zukunft! ..., So folgt also auf eine dunkle, harte Arbeitswoche der Weltgeschichte noch ein wunderbarer Sabbat, Sonntag und Sonnentag, da Christus selber die Sonne ist.‘... Wie können wir uns auf dieses Friedensreich vorbereiten? a) Indem wir jetzt unser Leben Jesus Christus, der bei uns anklopft, öffnen und es ihm anvertrauen, d.h. in dem wir *glauben* ...“ usw., S. 861).

Der Fachtheologe mag vielleicht wenig Neues oder wissenschaftlich Tiefgehendes in dem *Jerusalemmer Bibellexikon* entdecken, aber der interessierte Bibelleser oder Gemeindemitarbeiter wird darin einen für den Umfang preislich erschwinglichen, (bibel-)treuen hilfreichen Begleiter finden.

Richard Schultz

Rita Maria Steurer. *Das Alte Testament: Interlinearübersetzung Hebräisch-Deutsch und Transkription des hebräischen Grundtextes.* Band 1, Genesis-Deuteronomium. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1989. XVI. + 1290 S. DM 128,—

1986 erschien beim Hänssler-Verlag eine Interlinearübersetzung zum Neuen Testament (von Ernst Dietzfelbinger). Diesem Werk folgt nun der erste von fünf Bänden des alttestamentlichen Gegenstücks. Wie die Übersetzerin, Frau Rita Maria Steurer, im Vorwort deutlich macht, erhebt dieses Werk keinen wissenschaftlichen Anspruch, sondern möchte „Lern- und Orientierungshilfe“ sein. Es handle sich nicht um eine „wörtliche“, sondern einfach um eine „dem hebräischen Grundtext folgende“ Übersetzung. Zwischen dem normalen Bibeltext in Quadratschrift (*Biblia Hebraica Stuttgartensia* ohne textkritischen Apparat) und der Interlinearübersetzung steht eine Fassung in lateinischer Umschrift (zwar nicht nach einem konventionellen, trotzdem aber sinnvollen System, allerdings ohne Unterscheidung der beiden Qames-Arten). In einem einleitenden Vorspann werden die für die Benutzung nötigen Hinweise geboten; es wird auch eine Auswahl von Eigentümlichkeiten des Hebräischen genannt. Die Typographie und der Einband sind von eindrucklicher Qualität.

Sieht man von einer Reihe etwas problematischer Aspekte ab¹, kann das Werk im Rahmen der gewählten Zielgruppe als recht gut gelungen bezeichnet werden. Für ein erstes Beschnuppern der Materie oder einen leichteren Wiedereinstieg mag eine Interlinearübersetzung manch einem eine willkommene Stütze sein. Wer regelmäßig mit Sprachen arbeitet bzw. solche unterrichtet, wird aber seine Skepsis solchen Hilfsmitteln gegenüber kaum unterdrücken können: Wie die Erfahrung zeigt, kann es sich keiner, der am seriösen Umgang mit Originaltexten interessiert ist, leisten, lange von solchen Krücken abhängig zu sein.

Heinrich von Siebenthal

Bruce K. Waltke und Michael P. O'Connor. *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake (Indiana): Eisenbrauns, 1990. XIII + 765 S. \$ 37.50.

Zahlreiche Hebräischkenner haben mindestens seit 1981² gespannt auf diese Veröffentlichung des prominenten evangelikalen Alttestamentlers Prof. Bruce K. Waltke (zunächst Dallas Theological Seminary, später Regent College, Vancouver, seit einigen Jahren Westminster Seminary, Philadelphia), dem sich in einer späteren Projektphase der bekannte

¹ (a) Recht schwerwiegend erscheint mir, daß zwar mit den normalen Qere/Ketiv-Stellen in der Umschrift sinnvoll umgegangen wird (in der Quadrat- und in der Umschrift werden beide Formen vokalisiert angegeben [das Qere in Klammern]), daß aber das Tetragramm sowie das Personalpronomen der 3. Fem. Sg. (Qere perpetua) in der Umschrift unkorrekterweise in einer Mischung von Qere und Ketiv erscheinen (die falsche Lesung des Gottesnamens als „Jehova“ droht damit neuen Auftrieb zu bekommen!). (b) Müßte man nicht gerade von einem solchen Übersetzungstyp eine konsequente (bei gleichem Sinn gleiches deutsches Wort), wenn auch nicht konkordante (ein hebräisches Wort wird stets durch ein und dasselbe deutsche Wort wiedergegeben) Vorgehensweise erwarten? Wie kommt es dann, daß z.B. das satzeröffnende Waw ohne grammatisch ersichtlichen Grund einmal als „Und“ (z.B. Gen 1,2), dann als „Nun“ (z.B. Gen 1,9), „Da“ (z.B. Ex 6,1), „Darauf“ (z.B. Gen 2,18), „Als“ (z.B. Gen 1,12), „Weiter“ (so Gen 1,11) und schließlich überhaupt nicht (Ex 6,4) – in einer idiomatischen Übersetzung durchaus angebracht, in einer sonst am Wortlaut klebenden (für die Angehörigen der Zielgruppe) aber verwirrend – übersetzt wird? (c) Der Vorspann enthält eine Reihe von fragwürdigen bzw. romantisierenden Äußerungen (z.B. sind die Bemerkungen zum hebräischen Tempussystem z.T. irreführend [S. XIII]; aus der lexikalischen Bedeutung von *shabat* [S. XIV] wird zu viel gemacht; die Betonung der Besonderheiten des Hebräischen auf S. XII ist etwas überzogen; vgl. auch: „In Israel gab es nur ein Buch, das Buch schlechthin“ [S. XV]).

² Vgl. John R. Kohlenberger, *The NIV Trilog Old Testament* (Grand Rapids, 1981), S. XIX: „the writer has been informed that there is forthcoming from Dr. Waltke a thorough and well-documented grammar ... This will be a major contribution ...“

römisch-katholische Semitist M. O'Connor als Mitautor hinzugesellte, gewartet und freuen sich nun über ihr Erscheinen.

Diese neue Syntax des Bibelhebräischen läßt sich m.E. ohne Übertreibung als die wichtigste wissenschaftliche Publikation im Bereich der hebräischen Grammatik seit Jahrzehnten bezeichnen.

Zwar ist das Werk, wenigstens laut ursprünglicher Zielsetzung, als Lehrbuch für Fortgeschrittene gedacht, was sich in der Auswahl der Themen, im Aufbau³ (wo eine Kombination von thematischer und didaktischer Gliederung versucht wird) und in den z.T. recht elementar gehaltenen einleitenden Erläuterungen zu manchen Kapiteln (z.B. 4 oder 21) niederschlägt. Doch der Umfang (über 750 Seiten [25 x 20 cm!]), die Gründlichkeit, mit der die gewählten Themen aufgearbeitet werden, die Beispielfülle (mit sorgfältiger Übersetzung), die kompetente Berücksichtigung nicht nur nahezu aller relevanten hebraistischen, sondern auch einer Auswahl wichtiger allgemeinlinguistischer Publikationen (ohne der Versuchung nachzugehen, alles Herkömmliche terminologisch umzukrempeln), die fast lückenlose systematische Bibliographie sowohl zur Syntax als auch zur hebräischen, ja sogar zur vergleichenden semitischen Sprachwissenschaft, die vier Register (Sach-, Personen-, hebräisches Wort- und Bibelstellenregister) und die allgemeine überall zu beobachtende Akribie der Durchführung, heben dieses Buch zweifellos in den Rang eines wissenschaftlichen Standardwerks, das nicht nur in die Hand fortgeschrittener Sprachstudenten, sondern – wie ich meine – jedes Hebraisten und Exegeten gehört.

Der Verlag ist zur hervorragenden Gestaltung (Typographie, Papier- und Einbandqualität) wie auch zu dem günstigen Preis zu beglückwünschen.

Natürlich finden sich auch bei „Waltke-O'Connor“ Aspekte, die nicht nur dem Rezensenten weniger gut gefallen. Das Hauptnegativum scheint mir die Tatsache zu sein, daß das Werk weder wirklich ein Lehrbuch darstellt – dazu ist es an manchen Stellen zu detailliert, die Analyse und Beschreibung mancher Phänomene zu komplex (es besteht öfter die Gefahr, daß man „den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr sieht“, z.B. bei der Behandlung des Verbs) –, noch erfüllt es wichtige an eine vollständige wissenschaftliche Syntax zu stellende Erwartungen – dafür sollte es m.E. noch systematischer und von der Themenwahl her umfassender gestaltet sein.⁴ Auch ließe sich in dem

³ Das Werk umfaßt fünf Hauptteile, auf die gesamthaft 40 Kapitel verteilt sind: I. Einleitung (Kapitel 1-4 [enthält auch guten sprach-, text- und forschungsgeschichtlichen Überblick]), II. Substantive (Kapitel 5-13), III. Adjektive, Zahlwörter und Pronomina (Kapitel 14-19), IV. Verbalstämme (Kapitel 20,28), V. Konjugationsarten und Nebensätze (Kapitel 29-40).

⁴ Eine vollständige wissenschaftliche Syntax müßte, wie ich meine, aus mindestens drei Hauptteilen bestehen, einem ersten, der von Wörtern, Wortformen und Wortgruppen (Ausdrucksseite) ausgeht und die von diesen versehenen

einen oder anderen der vielen in diesem Werk angesprochenen kontroversen Themenbereichen (etwa bei den „Tempora“ und Verbalstämmen), sei es in der Sache oder bei deren Beschreibung oder in bezug auf terminologische Entscheidungen, Fragezeichen anbringen oder auch da und dort (unverhältnismäßig selten!) ein Druckfehler nennen (ein Dagesch zu viel in Beispiel 7 oder Seite 412). All dies tut jedoch der Bedeutung dieses wichtigen neuen Werkes keinen Abbruch.
Heinrich von Siebenthal

Neuerscheinungen

D.J.A. Clines, *Job 1-20. Word Biblical Commentary 17*. Dallas: Word, 1989 (S. 501).

M. Dreytza, *Der theologische Gebrauch von ruach im Alten Testament: Eine wort- und satzsemantische Studie*. Giessen: Brunnen Verlag, 1990 (S. 272).

V.P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990 (S. 522).

D.T. Tsumura, *The Earth and the Waters in Genesis 1 and 2: A Linguistic Investigation*. JSOT, Suppl. 83, Sheffield: Academic Press, 1989 (S. 201).

C.J.H. Wright, *God's People in God's Land: Family, Land, and Property in the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1990 (S. 304).

K.L. Younger, Jr., *Ancient Conquest Accounts: A Study in Ancient Near Eastern and Biblical History Writing*. JSOT, Suppl. 98, Sheffield: Academic Press, 1990 (S. 392).

syntaktischen Aufgaben (z.B. Satzgliedrollen) aufzeigt, einem zweiten, dessen Ausgangspunkt der Satz und Satzgliedrollen (Inhaltsseite) ist und der darstellt, von welchen formalen Elementen diese übernommen werden können, und schließlich einem dritten, der die Satztypen (Haupt- und Nebensätze mit den verschiedenen Verbindungsregeln und Funktionsarten) behandelt.

Neues Testament¹

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft:

Ferdinand Rohrhirsch. *Markus in Qumran? Eine Auseinandersetzung mit den Argumenten für und gegen das Fragment 7Q5 mit Hilfe des methodischen Fallibilismusprinzips.* Wuppertal und Zürich: R. Brockhaus Verlag, 1990. 152 S. DM 28,80.

Die Debatte um das kleine Fragment 7Q5 aus der 7. Höhle von Qumran ist eine ‚unendliche Geschichte‘ eigener Art. 1955 entdeckt, 1962 ediert, aber nicht identifiziert, gelangte es 1972 in die Schlagzeilen, als der spanische Papyrologe José O’Callaghan, international renommiert als Herausgeber der Fachzeitschrift *Studia Papyrologica* und als Haupteditor der Papyri der Palau-Ribès-Sammlung, für 7Q5 und einige weitere der ausschließlich griechischen Fragmente aus Höhle 7 neutestamentliche Texte vorschlug. Für 7Q5 war das Markus 6, 52-53. Einige Jahre lang wogte der Streit um die Identifizierung des nur 3,9 x 2,7 cm großen Fragments, das mehr als die anderen für Aufmerksamkeit sorgte, unentschieden hin und her, ehe nach einer Reihe sehr emphatischer Verurteilungen aus der Feder Kurt Alands die Ablehnung gesichert schien. Seit 1984 wird jedoch neu debattiert, teils auch dank neuen Materials zum paläographischen Befund des Papyrus, mit dem die bisher bekannten Informationen über die zwanzig teils stark beschädigten Buchstaben auf fünf Zeilen (bei weitem nicht das kleinste Fragment der antiken Literatur!) ergänzt werden konnten. Daß in den seitdem vergangenen sechs Jahren ständig weiter publiziert wird, mag auch damit zu tun haben, daß jetzt nicht mehr, wie in der ersten Phase der siebziger Jahre, die Neutestamentler fast unter sich sind. Historiker und Papyrologen haben sich verstärkt zu Wort gemeldet, unter letzteren drei führende Vertreter ihres Fachs, die sich für die Identifizierung O’Callaghans aussprachen (Hunger, Daris und Montevecchi). Mit dem hier zu besprechenden Buch ist nun auch ein Philosoph dazugestoßen, wenngleich einer mit theologischem Examen: der Eichstätter Ferdinand Rohrhirsch.

Sein Buch ist auf mehreren Ebenen hilfreich: Es führt gründlich in die Debatte ein und läßt die verschiedenen Positionen zu Wort kommen (S. 21ff), es operiert mit eigener Forschung zur Identifizierungsdebatte (vornehmlich in dem Nachweis und in der Widerlegung eines elementaren Verfahrensfehlers Kurt Alands bei dessen Versuch,

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

die Identifizierung als unmöglich zu erweisen [S. 95ff]), und es bietet eine ausführliche, alle wesentlichen Arbeiten zur Debatte erfassende Bibliographie.

Kern von Rohrhirschs Ansatz ist das Karl Poppersche Fallibilismusprinzip. Bekannt ist das Prinzip in verschiedenen, oft mißverständlichen Aufbereitungen. Rohrhirsch, der zu verstehen gibt, daß er mit der theologischen und philosophischen Auseinandersetzung um Popper gut vertraut ist, faßt es für seine Zwecke so zusammen: „Wenn schon die ‚sicherste‘ Theorie nicht als wahr zu erweisen ist, dann kann, grundsätzlich gesehen, keine Theorie diesen Status erhalten. Als geeignetes Methodenprinzip kann die Umkehrung des klassischen Erkenntnisideals dienlich sein. Wenn wir schon keine Theorie als wahr erweisen können, so können wir doch prinzipiell eine Theorie – logisch sicher – einer Falsifikation unterziehen. Positiv formuliert: Eine Theorie ist solange brauchbar, solange sie nicht als falsifiziert gilt“ (S. 15). Und, auf 7Q5 angewandt: „Das bedeutet, daß es bei der Auseinandersetzung um die postulierte Zuordnung von O’Callaghan, 7Q5 enthaltene Mk 6,52-53, nicht darum geht, Hinweise für die Identifizierungstheese zu finden, sondern um Argumente, die der These widersprechen. Zeigt sich aber bei den einzelnen Prüfungsschritten, daß nichts qualitativ Entscheidendes (damit sind Argumente in Absetzung von bloßen Meinungen gemeint) dagegen spricht, dann kann wissenschaftlich vertretbar die These O’Callaghans als gegenwärtig plausible Arbeitshypothese benutzt werden.“ (S. 20)

Die eingangs sorgfältig dargestellte Poppersche Methode wird daraufhin in detaillierten Einzelschritten auf die Identifizierung selbst und auf die wesentlichen (d.h., im Sinne der oben gemachten Aussage, argumentierenden und nicht bloß meinenden) Kontrahenten angewandt. Auch für den mit der Thematik nicht vertrauten Leser sind diese Seiten eine gut nachvollziehbare, jargonfreie Einführung in methodisches Analysieren und Argumentieren. Das gilt selbst dann, wenn man der ganzen 7Q-Frage am liebsten aus dem Wege ginge: Nimmt man das Fragment als ‚pars pro toto‘ für eine denkbare Vielzahl anderer Probleme, dann dient Rohrhirschs Buch umso mehr als eine grundsätzliche Darlegung methodisch sauberen Argumentierens in den Geisteswissenschaften. Vor allem im kurzen Schlußkapitel („Die Identifizierungstheese ist zur Zeit nicht falsifizierbar“, S. 130ff) gelingen Rohrhirsch einige nachdenklich stimmende Aussagen, die weit über 7Q5 und Qumran hinausweisen.

Carsten Peter Thiede

Gerhard Hörster. *Markenzeichen „bibeltreu“: Die Bibel richtig verstehen, auslegen, anwenden.* Gießen/Basel – Witten: Brunnen – Bundes Verlag, 1990. 92 S. DM 6,95.

An den Anfang seiner Erörterungen über einen angemessenen Umgang mit der Bibel, stellt Hörster in ansprechender Weise die Freude an Gottes Wort: Kap. 1. „*Ich freue mich über dein Wort*“ oder: *warum Menschen so viel an der Bibel finden* (9-21). In drei Hauptabschnitten geht der Vf. sodann auf das Verstehen, Auslegen und Anwenden der Bibel ein: Kap. 2. *Die Bibel – Gottes Wort im Menschenwort oder: Warum Menschen mit der Bibel Schwierigkeiten haben* (23-47); Kap. 3. *Wege zum Verständnis der Bibel oder: Was man bei der Auslegung der Bibel beachten muß* (49-69); Kap. 4. *Die Bibel als Grundlage der Ethik oder: Wie wir mit der Bibel im Alltag umgehen können* (69-92).

Das vorliegende Buch wird es in der Öffentlichkeit nicht leicht haben, soll es doch als Veröffentlichung von Vorträgen, die der Autor in der Düsseldorfer Freien evangelischen Gemeinde gehalten hat, einen größeren Leserkreis erreichen und auf *knappem* Raum eine *breite* Palette schwieriger Themen (u.a. Schriftverständnis, Kanonwerdung, Exegetische Methode, Ethik) erörtern und verständlich machen.

Da der Autor von dem begrüßenswerten Leitgedanken getragen ist, Freude am Wort Gottes zu leben und zu vermitteln, wünscht man sich auch für die breite Öffentlichkeit schlicht mehr Erläuterung zu *jedem* der angesprochenen Themenbereiche (vgl. etwa die allgemeinverständlichen, detailliert vorgetragenen Positionen von I.H. Marshall, *Biblische Inspiration* und E. Schnabel, *Inspiration und Offenbarung*). Sonst besteht die Gefahr, daß die sachliche Klärung der strittigen Punkte und substantielle Hilfestellung gerade für die Gemeinde auszubleiben droht.

Vor allem die Frage des Schrift- und Kanonverständnisses bedarf in ihrer sachlichen Klärung einer eingehenden Auseinandersetzung mit wertvollen, differenziert vorgetragenen Beiträgen aus dem angelsächsischen Bereich. Hier wäre etwa *Hermeneutics, Authority and Canon*, Hrsg. von den zwei Trinity-Professoren D.A. Carson, J.D. Woodbridge. Leicester: IVP, 1986 (vgl. meine Rez. hierzu in *JET* 1989, S. 158-163) hervorzuheben. Der Sammelband bringt erfolgreich die Position der Irrtumslosigkeit der Schrift gegenüber vielfältigen, modernen Anfragen in verantwortungsvoller Weise zur Sprache.

In dieser sachdienlichen Art sollte auch die Diskussion in Deutschland voranschreiten.

Hans F. Bayer

Die beiden Verfasser, der Wuppertaler Neutestamentler K. Haacker und der durch eine Reihe von Publikationen zu philosophisch-theologischen Themen (z.B. Kritischer Rationalismus und Theologie als Wissenschaft, 1980) bekannt gewordene Autor H. Hempelmann, veröffentlichen in dem vorliegenden, aus drei Teilen bestehenden Büchlein zwei ursprünglich unabhängig voneinander verfaßte, für den Druck jedoch überarbeitete und durch eine Einführung von Prof. Haacker (Teil I) erweiterte Referate (Teile II und III).

1. In Teil I („Einführung: Vom christlichen Alten Testament zur »Hebräischen Bibel«“) greift K. Haacker „das Grundproblem der Biblischen Theologie“, das „Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament“ (S. 7) auf. In einem auf das zwanzigste Jahrhundert konzentrierten forschungsgeschichtlichen Rückblick führt er dem Leser die sich wandelnde Einschätzung des Alten Testaments durch die protestantische Theologie vor Augen und stellt schließlich die Frage nach dem, was der Bibel Alten und Neuen Testaments ihre Einheit gebe (S. 15). Weder die „christologische Engführung“ noch „ein rein traditionsgeschichtlicher Ansatz“ (S. 15) vermögen seiner Meinung nach eine befriedigende Antwort zu bieten. Erfolgversprechender scheint ihm (wie auch seinem Mitautor) eine von G. von Rad aufgezeigte Spur zu sein: die den beiden Testaments gemeinsame Sprache „in dem weiteren Sinne des Wortes ... als jenes menschliche Vermögen, die Wirklichkeiten des Lebens zu benennen und zu bezeichnen“ (S. 16 [aus einem Von-Rad-Zitat]). Während Prof. Haackers (exegetischer) Beitrag (Teil II) diesen Eindruck des Alttestamentlers „durch Beispiele bestätigen und dabei zugleich seine Relevanz für die Auslegung des Neuen Testaments vor Augen stellen“ möchte (S. 16), behandelt Hempelmanns (systematischer) Beitrag (Teil III) „die sprachphilosophischen Grundlagen und ... die fundamentaltheologischen Konsequenzen der Einsicht in die prägende Kraft der Sprache des Alten Testaments“ (S. 16).

2. Unter dem Titel „Hebraica Veritas im Neuen Testament: Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem“ zeigt Haacker anhand ausgewählter Beispiele verschiedene Aspekte des semitischen Hintergrundes des zu einem guten Teil in einem zweisprachigen Milieu entstandenen griechischen Neuen Testaments auf, die bei der Auslegung und Übersetzung berücksichtigt werden müssen, und wie damit umzugehen ist, d.h. Probleme, die z.B. mit den hebräischen und

aramäischen Zitaten und Zitatwörtern (*talitha koum*, *Abba* usw.), Ketiv und Qerê im Neuen Testament (*tä* [!] *Baal* in Röm 11,4 [1Kön 19,18], offenbar zu lesen als *tä aischynä* „vor der Schande“ bzw. „vor dem Schandgötzen“) oder den Bedeutungslehnwörtern (z.B. *grammateus – sofer*) zusammenhängen.

3. Im dritten Teil, „Veritas Hebraica als Grundlage christlicher Theologie: Zur systematisch-theologischen Relevanz der biblisch-hebräischen Sprachgestalt“, ruft H. Hempelmann die Theologen in sieben Thesen dazu auf, ihr Denken bei ihrer Arbeit entschlossen dem durch die „hebräisch-biblische Sprachgestalt“ bestimmten, an den lebendigen Gott zurückgebundenen Denken, der *Hebraica Veritas* (ein von Hieronymus übernommener Ausdruck [vgl. S. 17 sowie 47, Anm. 19]), unterzuordnen und davon verändern zu lassen („hermeneutische Demut“ [s. These V]). Er sieht darin eine unabdingbare Voraussetzung für ein echtes Verstehen („Wahrnehmung der Entäußerung Gottes im Wort Jesu“ [s. These V]) und erfolgreiches Bezeugen (Erreichen „des *metanoein* [der] Hörer“ [s. These VI]) des Wortes Gottes. Seine „Überlegungen skizzier[t]en nur ein Forschungsprogramm, das nach semitistischer Arbeit und Ausfüllung verlangt“ (S. 74). Es gehe ihm darum, „zu zeigen, daß sprachphilosophisch (und linguistisch) wie sprachtheologisch einem solchen Vorhaben keine grundsätzlichen Bedenken entgegenstehen, daß im Gegenteil die in der neueren Sprachphilosophie geführten Debatten Mut machen sollten, sich der Frage nach der theologischen Relevanz der *veritas hebraica* neu anzunehmen“ (S. 75).

Was ist von dieser Veröffentlichung zu halten?

Meinem akademischen Hintergrund getreu habe ich mein Augenmerk vor allem auf linguistische bzw. philologische Aspekte gelenkt. Unter diesem Gesichtspunkt muß ich bei aller Sympathie für das darin zur Sprache kommende Grundanliegen und bei allem Respekt vor der Qualität verschiedener Einzelteile wie auch dem wissenschaftlichen Format der beiden Autoren das Büchlein als Ganzes vor allem wegen seiner Hauptthese als enttäuschend bezeichnen, wobei ich die beiden ersten Teile weniger problematisch empfinde als den dritten, bei dem die Hauptthese weit stärker zum Tragen kommt.

1. Positiv zu bewerten sind m.E. folgende Punkte:

a) Das von beiden Forschern klar vertretene Anliegen, sich mit den Grundsprachen der Bibel optimal vertraut zu machen (u.a. S. 38 und 50), teile ich von Herzen. Denn zu einer sorgfältigen, in echten Sprachkenntnissen verankerten Auseinandersetzung mit dem Wortlaut der Primärquellen gibt es für den philologisch sauber Arbeitenden, an soliden Ergebnissen Interessierten, keine Alternative.

b) Das Bemühen der Verfasser, die für die Kohärenz des biblischen Kanons verantwortlichen Faktoren aufzuspüren (s. vor allem Teil I),

aufzuspüren (s. vor allem Teil I), sowie die besonders von H. Hempelmann proklamierte Forderung, sich bei der Textinterpretation möglichst weitgehend auf den Horizont bzw. die Präsuppositionen des Autors (im Fall der Bibel für Hempelmann – wie für den Rezensenten – in besonderem Maße des lebendigen Gottes) einzustellen, kann ich nur begrüßen.

c) Sympathisch ist mir auch die Behutsamkeit, mit der besonders Hempelmann seine Thesen formuliert („Wenn ..., da ...“) bzw. einstuft („nur ein Forschungsprogramm“, s.S. 74f).

d) Teil II enthält einen, wenn auch für den Eingeweihten nichts Neues bietenden, so doch kompetent verfaßten Bericht über die ausgewählte Thematik. Seinen Ausführungen kann ich mich fast ausnahmslos anschließen.¹

2. Daß ich trotz dieser Positiva zu einem ziemlich negativen Gesamturteil komme, ergibt sich vor allem aus folgenden Beobachtungen:

a) Aus linguistischer Sicht fragwürdig ist die an von Rad anschließende Hauptthese des Büchleins, wonach die Gestalt einer Sprache nicht nur eine eigenständige „Welt“ schaffe, sondern auch das Denken der Glieder der betreffenden Sprachgemeinschaft determiniere; die hebräische Sprachgestalt sei daher mit einer charakteristischen Denkweise untrennbar verknüpft, so daß man von einem „hebräischen Denken“ reden könne, das sich von dem mit anderen Sprachen verbundenen Denken deutlich abhebt. Zwar mag diese These – deutlich von einer etwas extremeren Variante der „neo-humboldtianischen“ bzw. „neuromantischen“ Sprachauffassung bzw. der Sapir-Whorf-Hypothese beeinflusst² – aus rein theoretischer Sicht annehmbar, vielleicht sogar zwingend erscheinen. Sie ist jedoch m.E. – wenigstens in der von den beiden Autoren postulierten Form – ohne

¹ Zu den Ausnahmen zählen: a) Der unten unter 2a erwähnte Punkt, der aber für Haackers Bericht nur von untergeordneter Bedeutung ist. b) Die auf S. 29f zu findende Berufung auf die Aoristbedeutung (in seiner normalen Funktion bezeichnet der Aorist den „Verbalinhalt als Handlung oder Vorgang schlechthin. Der Sprechende berichtet oder konstatiert nur den *Vollzug*, die Durchführung, ohne etwas über den Verlauf [!] oder das Ergebnis anzudeuten“, Bornemann-Risch, *Griechische Grammatik* [Frankfurt am Main, 1973] §208, vgl. auch Hoffmann-von Siebenthal, *Griechische Grammatik zum Neuen Testament* [Riehen, 1985] §194/199). c) Der hypothetische Charakter der Rückübersetzungen ins Aramäische sollte m.E. noch stärker betont werden. Zu viel muß spekulativ bleiben: Wie sah die von Jesus und seinen Jüngern verwendete aramäische Sprachvariante genau aus? Auf welche Quellen kann ich mich bei ihrer Rekonstruktion stützen? Welche Übersetzungsprinzipien liegen der postulierten Übersetzung zugrunde? usw.

² Vgl. D. Crystal, *The Cambridge Encyclopedia of Language* (Cambridge, 1987), S. 14f; H. Bußmann, *Lexikon der Sprachwissenschaft* (Stuttgart, 1990), S. 519 und Querverweise.

ausreichende empirische Basis. So finden sich denn zumindest unter den in der empirischen Erforschung konkreter Einzelsprachen engagierten Linguisten, besonders in der kontrastiven Linguistik, kaum Anhänger dieser These (auf jeden Fall nicht in dieser überspitzten Form). Zu sehr widerspricht sie den ihnen täglich entgegentretenden Fakten. Daß die von den beiden Autoren verworfenen Thesen Barrs zu dieser Thematik (vgl. S. 17 und 23) aus linguistischer Sicht nach wie vor unanfechtbar sind, zeigen z.B. die von Cotterell-Turner³ anhand allgemein anerkannter linguistischer Erkenntnisse vertretenen Thesen. Eine gute allgemeinverständliche Zusammenfassung des Konsens bietet D. Crystal:

„in its strongest form it [die Sapir-Whorf-Hypothese] is unlikely to have any adherents now. The fact that successful translations between languages can be made is a major argument against it, as is the fact that the conceptual uniqueness of a language such as Hopi can none the less be explained using English. That there are some conceptual differences between cultures due to language is undeniable, but this is not to say that the differences are so great that mutual comprehension is impossible. One language may take many words to say what another language says in a single word, but in the end the circumlocution can make the point. Similarly, it does not follow that, because a language lacks a word, its speakers therefore cannot grasp the concept ... However, a weaker version of the Sapir-Whorf hypothesis is generally accepted. Language may not determine the way we think, but it does influence the way we perceive and remember, and it affects the ease with which we perform mental tasks.“⁴

Der Hauptthese des Büchleins, durch die das charakteristische Gepräge der hebräischen Sprachgestalt als theologisch besonders relevant erwiesen werden soll, fehlt also (mindestens bisher) die empirische Basis. Dafür symptomatisch könnte der Umstand sein, daß Hempelmanns Ausführungen kaum von einleuchtenden konkreten bibelhebräischen Beispielen begleitet sind, die seine Hauptthese auch nur veranschaulichen, geschweige denn beweisen könnten. Doch sicher ist dies auch auf die eingeschränkte Zielsetzung seines Aufsatzes zurückzuführen (vgl. o. 1c).

Daß uns in den sprachlichen Äußerungen der hebräischen, aramäischen bzw. griechischen Bibeltexte eine *veritas* besonderer Dignität entgegentritt, hängt – wie ich meine – nicht (auf jeden Fall nicht in dem von den beiden Autoren angedeuteten Ausmaß) mit einer charakteristischen Sprachgestalt, mit Besonderheiten auf der Ausdrucks- (Wörter, Wortformen, Syntaxregeln) oder Inhaltsseite (die Art, wie die Welt lexikalisch segmentiert wird), sondern mit dem darin zum Aus-

³ *Linguistics and Biblical Interpretation*, 1989. S. meine Rezension dazu in der vorliegenden JET-Nummer und die angegebene Standardliteratur.

⁴ *Encyclopedia of Language*, S. 15.

druck gebrachten *Mitteilungsgehalt* zusammen. Die darin verkündete „Sache“ mit ihrem „Weltbild“, Wertesystem, ihren Forderungen und Verheißungen – nachweislich mittels aller bisher dafür eingesetzter Sprachen, wenn z.T. auch umständlich, so doch stets adäquat kommunizierbar – ist es, was unser von Gott losgelöstes natürliches Denken und Handeln in Frage stellt, und nicht irgendwelche dabei wirksamen formalen Faktoren (es sei denn, wir zählten gerade zum Kreis gestreßter Sprachstudenten!) wie etwa das angeblich unikale hebräische Tempussystem (vgl. S. 49), das z.B. auch für das Moabitische und Ammonitische bezeugt ist, oder die Tatsache, daß die Begriffsbereiche „Wort“ und „Ereignis“ (vgl. S. 64) von einem einzigen Wort abgedeckt sind, wahrscheinlich einfach ein Beispiel für lexikalische Polysemie, wie wir ihr in allen Sprachen nebst geeigneten Disambiguationmechanismen tausendfach begegnen (s. Cotterell-Turner). Zu bedenken ist auch, daß nach dem Zeugnis des Alten Testaments die falschen Propheten, die Baalverehrer, ja der Satan sich derselben hebräischen Sprachgestalt bedienten. Dabei waren ihre Äußerungen nicht wegen ihrer Ungrammatikalität, sondern wegen ihres *Gehaltes* verwerflich!

b) Neben der Hauptthese des Büchleins gibt es weitere Aspekte, die mir problematisch erscheinen. Ich möchte nur den auffälligsten nennen: Mit welcher Berechtigung kann Hempelmann zunächst von theologisch so relevanten Charakteristika der Gestalt einer bestimmten Sprache, nämlich der des Hebräischen, sprechen, und dann plötzlich das (auch im semantischen Bereich) strukturell doch recht verschiedene Griechisch des Neuen Testaments (bis auf bestimmte Bereiche des mit der „Sache“ verbundenen Spezialwortschatzes genauso in mehr oder weniger zeitgenössischen auch profanen Autoren zu finden⁵) und das (in einem bescheideneren Maße) andersartige Aramäisch (vor allem in profanen bzw. heidnischen Texten bezeugt), ja schließlich sogar – mindestens indirekt – die ganze semitische Sprachfamilie (S. 50) miteinbeziehen? Wäre es nicht viel naheliegender, davon auszugehen, daß die von den beiden Autoren eigentlich gemeinten Charakteristika, die in der Bibel vorgenommenen theologisch relevanten Unterscheidungen, primär übersprachlicher, sachlicher Natur sind und daß das, was der Heiligen Schrift ihr unverwechselbares Gepräge gibt (auch hinsichtlich testamentübergreifender Aspekte), nicht in erster Linie in einer *veritas hebraica* (*aramaica* oder *graeca*) – in der Gestalt irgendeiner Sprache –, sondern in der *veritas biblica* – im *Mitteilungsgehalt* der biblischen Botschaft – zu suchen ist?

Dem am sachgerechten Umgang mit den Grundsprachen der Bibel

⁵ Vgl. dazu z.B. Marius Reiser, *Syntax und Stil des Markusevangeliums*, Tübingen, 1984.

Interessierten empfehle ich, sich nicht nur mit der Grammatik und dem Wortschatz der biblischen Sprachen, sondern auch mit den wichtigeren linguistischen Erkenntnissen vertraut zu machen, Erkenntnissen, die es ihm erlauben, die theologische Relevanz formaler und semantischer Elemente der (biblischen und außerbiblischen) Sprachen richtig einzuschätzen. Eine hervorragende Einführung in diesen Bereich bieten Cotterell und Turner.⁶ Das vorliegende Büchlein enthält zwar manch Lobens- und Lesenswertes. Doch, vor allem seine Hauptthese ist m.E. aus empirisch-linguistischer Sicht unannehmbar.

Heinrich von Siebenthal

Peter Cotterell und Max Turner. *Linguistics and Biblical Interpretation*. London: SPCK/Downers Grove (U.S.A.): IVP, 1989. 348 S. £9,95.

Da die Bibel in menschlichen Sprachen geschrieben ist, müßten Exegeten und alle, die die Heilige Schrift richtig verstehen und auslegen möchten, eigentlich einen besonders guten Zugang zur Linguistik (internationale Bezeichnung für die heutige [vornehmlich empirisch orientierte] Sprachwissenschaft) haben, zu jener Disziplin, die sich um ein gründliches Verständnis eben menschlicher Sprache bzw. Sprachen bemüht. In Wirklichkeit findet jedoch zwischen Theologie und Linguistik kaum ein Austausch statt, und nur wenige Exegeten sind selbst mit denjenigen Aspekten der Linguistik vertraut, die von offensichtlicher Bedeutung für sie sind.

Diesem Mißstand wollen die beiden britischen Forscher gemeinsam entgegenwirken, der eine als Linguist (P. Cotterell, London Bible College), der andere als Exeget (M. Turner, University of Aberdeen): Sie möchten (vgl. Vorwort) dem Leser einige für die Exegese besonders relevante Erkenntnisse der Linguistik, vor allem aus dem Bereich der Semantik (fragt nach Wort-, Satz- und Textbedeutung) und der Pragmatik (untersucht die Funktion von Äußerungen in spezifischen Situationen) vorstellen, Erkenntnisse, die es ihm erlauben, nicht nur mit Sprachlichem zusammenhängende Einzelprobleme klarer zu erfassen und besser begründbaren Lösungen zuzuführen, sondern auch Texte als Ganze sinnvoller und effektiver zu analysieren (semantische Struktur- bzw. Diskursanalyse).

Das Buch umfaßt neun Kapitel. In Kapitel 1-3 liegt der Schwerpunkt auf Grundfragen, in Kapitel 4 und 5 auf dem Umgang mit Wortbedeutungen. Kapitel 6-8 sind dem Bereich jenseits der Wortgrenze gewidmet (Satz, Abschnitt, Kapitel, Text), Kapitel 9 der Sonderfrage

⁶ Siehe die folgende Rezension.

des uneigentlichen Sprachgebrauchs.

1. Im ersten Kapitel („Language, Linguistics and Biblical Interpretation“) werden die Grundlagen durch Behandlung folgender Themen gelegt: die Sprache als unvergleichlich komplexes Zeichensystem; ihre Erforschung durch die Linguistik, insbesondere deren semantische und pragmatische Komponenten; wichtige Begriffe und Unterscheidungen; die bisherige Unterbewertung der Linguistik durch Exegeten bzw. eingeschlagene Irrwege (z.B. der auf Claude Lévi-Strauss zurückgehende literaturwissenschaftliche „Strukturalismus“).

2. Die Relevanz wichtiger semantischer Forschungsergebnisse für die Hermeneutik wird im zweiten Kapitel („Semantics and Hermeneutics“) anhand zahlreicher konkreter Beispiele und mit ständigem Bezug auf die aktuelle Diskussion aufgezeigt. Dabei wird u.a. gefordert, zwischen (a) der vom Autor intendierten Textbedeutung („discourse meaning“; s. sprachlichen Kontext, Diskurs-Kontext und Situation) und (b) der vom Ausleger anzunehmenden aktuellen Bedeutung des Textinhaltes („significance“) zu unterscheiden.

3. Die verschiedenen „Dimensionen“ der Textbedeutung bilden den Gegenstand des dritten Kapitels („Dimensions of the Meaning of a Discourse“): Die Unterscheidung von Wort-, Satz-, Abschnitt- und Textbedeutung wie auch von (sprachlich signalisierter) Bedeutung (z.B. der Ausdruck „Lügenapostel“ in 2Kor 11,13) und dem (außersprachlichen) Bezeichneten (die in 2Kor 11,13 konkret gemeinten Personen aus Fleisch und Blut) – die Verwechslung des letzteren Gegensatzpaares ist besonders häufig und folgenschwer –; die Rolle der Präsuppositionen („presupposition pool“) von Autor und Leser sowie der Gattungszugehörigkeit des Textes.

4. Das vierte Kapitel („The Use and Abuse of Word Studies in Theology“) ist der Frage des sachgerechten Gebrauchs von Wortstudien gewidmet. Aufgezeigt werden nicht nur die Irrtümer, die dem in unserem Jahrhundert vorherrschenden Ansatz zugrunde liegen (der Arbeit Cremers [1867] entsprossen, blühte der Ansatz besonders in den Erscheinungsjahren des Kittelschen Wörterbuches [von 1933 an]; durch Barr [1961] wurde er zwar in seinen Grundfesten erschüttert, z.T. konnte er sich aber bis heute behaupten), sondern auch die positiven Lehren, die aus dieser Fehlentwicklung zu ziehen sind.

5. Die für Exegeten besonders interessanten Aspekte der Wortsemantik werden im fünften Kapitel ausführlich dargestellt („The Grammar of Words: Lexical Semantics“). Behandelt werden u.a. folgende Themen: der Stellenwert der Etymologie (Wortbildung; ursprünglicher Sinn); das Problem der Mehrdeutigkeit fast aller Wörter; die Unterscheidung von individuellem Wortgebrauch und konventioneller Wortbedeutung bzw. Kontextbedeutung (die Eigenschaften des Bezeichneten, die der Autor im speziellen Kontext in den Blickpunkt rückt) und lexikalischer Bedeutung (semantisch essentielle, prototypische Elemente); die Sinnbeziehungen zwischen Wörtern (Kollokation; Synonymie, Antonymie). Zum Schluß dieses längsten Kapitels werden die für sachgerechte theologische Wortstudien relevanten wortsemantischen Punkte zusammengefaßt.

Ein wichtiger Themenkreis, der in den meisten vergleichbaren Publikationen höchstens angedeutet wird, wird von Cotterell und Turner in den restlichen Kapiteln ausführlich entfaltet: Sie überschreiten Wort- und Satzgrenze und wenden sich der Frage zu, wie in sprachlichen Äußerungen, u.a. in Bibeltexten, Wortbedeu-

tungen zu Satzbedeutungen und diese zu Abschnitt- und schließlich zu Textbedeutungen kombiniert werden und wie sich diese dem Exegeten bei seiner Suche nach dem vom Autor intendierten Sinn erschließen.

6. Hauptgegenstand von Kapitel 6 („Sentence and Sentence Clusters“) ist die sogenannte semantische Strukturanalyse von Texten, die das vom Autor intendierte (nicht unbedingt grammatisch zum Ausdruck gebrachte) semantische Verhältnis zwischen verschiedenen Textelementen herausarbeitet, d.h. zwischen den einzelnen Satz- bzw. Teilsatzinhalten (Propositionen) eines Abschnittes (z.B. das Verhältnis FOLGE [Hauptproposition]-Bedingung zwischen den beiden Propositionen von Hb 2,3: „Wir werden nicht entrinnen“ – „wenn wir ... mißachten“ [Verhältnis nicht grammatisch signalisiert]), zwischen den Hauptpropositionen der einzelnen Abschnitte eines Kapitels usw. bis hin zur Textebene (vgl. etwa das Verhältnis AUFFORDERUNG-Grund zwischen der Hauptproposition von Hb 1 [„Gott hat abschließend durch seinen Sohn gesprochen“) und der Hauptproposition von Hb 2,1-4 [„Wir müssen um so mehr ... achtgeben“) [grammatisch durch *dia touto* signalisiert]) – ein Verfahren, in dem die Autoren zwar nicht ein Patentrezept für die Lösung exegetischer Probleme sehen, auf jeden Fall aber ein vortreffliches Hilfsmittel, die inhaltlichen Strukturen des Textes zu verstehen und die Interpretationsergebnisse so eindeutig darzustellen, daß sie leichter falsifizierbar sind.

7. Im siebten Kapitel („Discourse Analysis“) wird nach den Regeln gefragt, die ein Konglomerat von Sätzen als kohärenten Text erkennen lassen, und gezeigt, wie, objektiv feststellbar, Texte verschiedener Gattungen unterschiedlich strukturiert sein können – ein linguistischer Teilbereich (Textlinguistik bzw. Diskursanalyse), für den die Forschungsergebnisse noch am wenigsten gut gesichert sind –, exemplifiziert am Erzählstück der Tamarperikope in 2Sam 13.

8. Daran anschließend werden im achten Kapitel („Discourse Analysis: The Special Case of Conversation“) die methodischen Möglichkeiten für einen sachgerechten Umgang mit der Textsorte Konversation im Detail entfaltet und u.a. auf verschiedene Evangelienperikopen, vor allem aber auf die Nikodemusperikope angewandt, was z.T. zu neuen exegetischen Einsichten führt.

9. Das Problem des uneigentlichen Sprachgebrauchs wird im Schlußkapitel („Non-Literal Language“) aufgegriffen. Zu den behandelten Themen zählen: der richtige Umgang in der Exegese mit Metaphern (Beispiel Röm 12,20), den vielfältigen Aspekten der Gleichnisse (entsprechend dem semitischen *maschal*) und der z.B. in apokalyptischen Texten verwendeten Symbolik. Den Abschluß des Buches bildet ein recht detailliertes Anwendungsbeispiel: 1Kor 11,2-16 wird mit Hilfe vorgestellter Methoden exegisiert.

Ein alphabetisches Literaturverzeichnis sowie ein Personen-, Sach- und Bibelstellenregister runden die Publikation ab.

Wie ist dieses Werk zu beurteilen?

M.E. ist den beiden Autoren ein erstklassiger Wurf gelungen. Sowohl das, was sie sagen, als auch die Art, wie sie es sagen, sind von solch überzeugender Qualität und Relevanz, daß „Cotterell-Turner“ – wie ich meine – von jedem exegetisch Interessierten gründlich durchgearbeitet werden sollte. Keiner, der um solid begründbare Bibel-

exegese bemüht ist, kann es sich in Zukunft leisten, die in diesem Werk vermittelten Erkenntnisse zu ignorieren. Folgende Vorzüge möchte ich besonders nennen:

a) Mit der gewählten Thematik bringen die Autoren eines der akutesten Probleme zur Sprache: Die Semantik ist zweifellos der Bereich sprachwissenschaftlichen Bemühens, in dem sich auch Exegeten nur sehr unsicher bewegen. Während sich die im Bibeltext anzutreffende Schrift, Lautung und Grammatik verhältnismäßig (!) klar bestimmen, beschreiben bzw. deuten lassen (ob es immer geschieht, etwa im Bereich der Tempora oder Diathesen, ist eine andere Frage), scheint sich der genaue Bezug zwischen diesen Elementen und dem, was der Text aussagt und meint (Wort-, Satz- und Textbedeutung) unserem analytischen Zugriff immer wieder zu entziehen. Die von Cotterell und Turner aufgezeigten Irrtümer beim Einsatz von „Wortstudien“ in der Theologie sind nur eine der bekanntesten Folgen. Zwar sind Cotterell und Turner nicht die ersten, die solche Themen aufgreifen (siehe z.B. der bereits erwähnte J. Barr [Pionier] sowie B. Kedar, J.P. Louw, M. Silva, D.A. Carson¹). Doch keine der bisherigen Darstellungen war so systematisch (etwa Barr oder Carson), so umfassend (Kedar auf das AT beschränkt, Louw auf das NT, Kedar und Silva auf die Wortsemantik, Barr und Carson auf ausgewählte Aspekte davon) bzw. so praxisorientiert (Carson steht in dieser Hinsicht dem besprochenen Werk am nächsten). Daß fast die Hälfte des Buches der Satz- und Textbedeutung gewidmet ist, stellt einen besonders hervorzuhebenden Fortschritt dar (dieser Bereich fristete trotz Louw und der außerhalb der Übersetzungswissenschaft wenig beachteten Werke von J. Beekman und J. Callow, K. Barnwell oder M.L. Larson² eher ein Schattendasein; K. Berger³ enthält ermutigende, aber noch zu stark im Theoretischen verharrende Ansätze).

b) Nicht nur Wahl und Abgrenzung der Thematik beeindrucken, sondern auch die fachliche Kompetenz und Ausgewogenheit, mit der die Autoren ans Werk gehen. Daß es sich bei ihnen um Experten der beiden im Blickpunkt stehenden Disziplinen handelt, wirkt sich hier natürlich besonders positiv aus. So kommt es m.E. bei allem Bemühen um Beschränkung auf das Wesentliche weder auf der linguistischen

¹ J. Barr, *The Semantics of Biblical Language/Biblexegese und moderne Semantik*, Oxford/München, 1961/1965; B. Kedar, *Biblische Semantik*, Stuttgart, 1981; J.P. Louw, *Semantics of New Testament Greek*, Philadelphia, 1982; M. Silva, *Biblical Words and their Meaning*, Grand Rapids, 1983; D.A. Carson, *Exegetical Fallacies*, Grand Rapids, 1984.

² J. Beekman and J. Callow, *Translating the Word of God*, Grand Rapids, 1974; K. Barnwell, *Introduction to Semantics and Translation*, Horsleys Green (GB), 21980 (deutsch: *Einführung in Semantik und Übersetzung*, Burbach, 41988); M.L. Larson, *Meaning-Based Translation*, Lanham (MD), 1984.

³ *Exegese des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1984.

noch auf der exegetischen Seite zu unsachgemäßen Verkürzungen. Meisterhaft gelingt es weiter auch, statt auf dem Steckenpferd einer bestimmten linguistischen Schule mit all den damit zusammenhängenden terminologischen Komplikationen zu reiten, sich auf dem Boden des allgemein anerkannten, empirisch (zu einem guten Teil von Wycliff-Linguisten) erhärteten Erkenntnisgutes voranzubewegen. Von besonderer exegetischer Fachkompetenz zeugt u.a. die Tatsache, daß auf Schritt und Tritt aktuelle, in der heutigen exegetischen Literatur diskutierte Probleme und Lösungsvorschläge (vor allem, keineswegs aber ausschließlic, des NT) aufgegriffen und treffsicher beurteilt werden, wobei fast alle für die Fragestellung des Buches relevanten Nachschlagewerke mitberücksichtigt werden.

Für besonders hilfreich halte ich u.a. die Kritik an dem literaturwissenschaftlichen Strukturalismus (S. 29f).

Unter den zahlreichen Beispielen aus der exegetischen Praxis befinden sich m.E. wahre Leckerbissen, etwa der Exkurs zu *kephalä* (S. 141-145) oder die Analyse der Nikodemusperikope, in der anhand von Erkenntnissen der Konversationsforschung deutliche Kennzeichen einer echten (d.h. nicht fiktiven) Konversation nachweisbar sind (S. 278-287).

Die evangelikale Grundorientierung der beiden Autoren (nicht des britischen Verlags!) findet an verschiedenen Stellen ihren wohl für die meisten Leser von JET willkommenen Ausdruck. So wird der durch den Inspirationsglauben implizierten menschlich-göttlichen Doppelautorschaft bei der Behandlung semantisch-hermeneutischer Fragestellungen Rechnung getragen, wobei mich die von Cotterell und Turner angeregte methodische Einordnung eines möglichen (m.E. aus gesamtkanonischer Sicht mit großer Wahrscheinlichkeit anzunehmenden) *sensus plenior* besonders beeindruckt (S. 66-68).

c) Eine besondere, für seinen Erfolg vielleicht entscheidende Stärke des Buches hebt es von der Mehrzahl vergleichbarer linguistischer Abhandlungen oder Handbücher ab: Zwar wird eine ganz erhebliche Zahl von Fachausdrücken (notwendigerweise) eingeführt; doch bleiben Wortwahl, Satzbau und Argumentationsweise – bis auf wenige Ausnahmen – wohlthuend schlicht und durchsichtig, und zwar keineswegs auf Kosten der von der Sache her erforderlichen Gründlichkeit. Der angenehme, z.T. sogar unterhaltsame – für den Spezialisten (!) gelegentlich zu wortreiche – Schreibstil macht die Lektüre dieses inhaltlich so gewichtigen Buches für die anvisierte Zielgruppe zu einem Vergnügen.

Daß sich in diesem umfangreichen Werk auch Stellen finden, die mich nicht ganz zufriedenstellen oder nicht deutlich bzw. differenziert genug formuliert zu sein scheinen, ist kaum erstaunlich. Z.B. frage ich mich, ob die Gattungszuordnung von Lk 16,19-31 als so gesichert

angesehen werden kann, wie es auf S. 41 zum Ausdruck kommt. Übertrieben scheint mir die Feststellung auf S. 43, „that most ancient text do not have clear meanings readily discernible by us today“ (meine Hervorhebung). Das Verhältnis zwischen den beiden Begriffen „discourse sense/concept“ und „referent“ stellen die Autoren zu wenig deutlich heraus, was die Durchsichtigkeit der sonst so klar formulierten Ausführungen zu diesem komplexen Thema gelegentlich beeinträchtigt (S. 146ff und S. 164ff). Für den Exegeten wäre es in verschiedener Weise hilfreich (für das Bestimmen nicht nur des intendierten Wortsinns [vgl. S. 164ff], sondern auch der Gattungszugehörigkeit [vgl. S. 98ff]), ihn auf das „Hauptbedeutungsprinzip“ hinzuweisen, wonach in Fällen, wo weder Kotext noch Kontext polyseme Ausdrücke disambiguieren, der Ausleger von der Hauptbedeutung ausgehen sollte, d.h. von derjenigen Bedeutung, die als die vorherrschende, dem Hörer bzw. Leser zuerst ins Bewußtsein kommende, zu verstehen ist.⁴ Ähnlich müßte man m.E. Exegeten dazu ermutigen, zwar auf die Möglichkeit von lexikalischen Bedeutungsunterschieden zwischen den Sprachvarianten zweier zeitgenössischer Autoren (etwa Petrus und Jakobus) beim Gebrauch desselben Wortes gefaßt zu sein (für diese *Möglichkeit* spricht der dynamische Charakter des sprachlichen Codes), beim Fehlen klar dafür sprechender Hinweise aber von einer Bedeutungsübereinstimmung auszugehen (dafür spricht der für die Kommunikation notwendige grundsätzlich konventionelle Charakter der Sprache).

Kaum erwähnenswert sind die geringfügigen formalen Mängel: kleinere Ungereimtheiten in der Gliederung (gehört z.B. 9.7 [Exegese von 1Kor 11,2-16] wirklich ins neunte Kapitel [uneigentlicher Sprachgebrauch?]; inkonsequente oder unkorrekte Rechtschreibung (weshalb das amerikanische „analyze“ statt „analyse“ bei der sonst konsequent britischen Orthographie?; statt „descendents“ sollte es auf S. 144 „Descendants“ heißen; auf Seite 36 steht irrtümlicherweise „Die Philipperbriefs“). Der Inhalt von Anm. 38 des achten Kapitels gehört offensichtlich zu Anm. 13; die für Anm. 38 vorgesehenen Informationen scheinen untergegangen zu sein.

Ich verstehe nicht, was den Verlag oder die Autoren zu dem für den Leser etwas mühsamen Verfahren bewogen hat, die Anmerkungen als Kapitelendnoten statt als Fußnoten wiederzugeben.

All diese Kritikpunkte stellen die Qualität und Bedeutung dieses wichtigen Werkes jedoch in keiner Weise in Frage. Es sei jedem exegetisch Arbeitenden wärmstens empfohlen.

Heinrich von Siebenthal

⁴ Vgl. meinen Aufsatz „Die Mehrdeutigkeit sprachlicher Ausdrücke und Textinterpretation“, *Fundamentum* 1/1984, S. 204-227.

Thomas O. Lambdin. *Lehrbuch Bibel – Hebräisch*. Herausgegeben von Heinrich von Siebenthal. Gießen/Basel: Brunnen Verlag und Neuhausen/Stuttgart: Hänssler Verlag, 1990. 349 S. DM 49,—. Titel des amerikanischen Originals: *Introduction to Biblical Hebrew*. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

Mit dem vorliegenden Lehrbuch der hebräischen Sprache liegt ein Buch in deutscher Fassung vor, das seit zwanzig Jahren vielen Studenten in der angelsächsischen Welt als Lehrbuch gedient hat. Im Englischen ist in der Zwischenzeit ein Lösungsbuch für die Übungen erschienen, und es gibt auch Tonkassetten, auf denen die hebräischen Texte vorgesprochen werden.

Die deutsche Ausgabe besticht durch ihren sehr klaren Druck und durch ein attraktives Äußeres. Der Preis ist erstaunlich und erfreulich niedrig für ein Buch dieser Art. Es wurden Berichtigungen sowie kleinere Erweiterungen und Erklärungen des ursprünglichen Verfassers eingearbeitet. Der Herausgeber hat das Lehrbuch dem deutschen Niveau angeglichen. Die ursprüngliche Anordnung des Stoffes blieb jedoch erhalten.

Das Buch umfaßt 55 Lektionen, in denen der Stoff, den ein Anfänger beherrschen sollte, erklärt wird. Die Übungen am Ende einer jeden Lektion bestehen in der Regel aus drei Teilen: dem Wortschatz, Übungssätze in Hebräisch und Deutsch, mit denen das in der Lektion Erklärte geübt werden soll, sowie biblische hebräische Lektüre. Die biblischen Lesestücke sind am Anfang leicht modifiziert, weil verschiedene im biblischen Text vorkommende Verbformen noch nicht behandelt worden sind.

Die Umschrift folgt nicht dem Schema, das sonst im Deutschen üblich ist. Dafür ist es aber genauer und entspricht dem internationalen Standard. Sehr hilfreich für den Anfänger ist die Umschrift eines jeden hebräischen Wortes und der Übungssätze bis Kapitel 10. Danach werden die Übungssätze und Lesestücke nicht transliteriert.

Nun zum Aufbau des Buches: Die Laut- und Schriftlehre wird in einem Vorspann zum eigentlichen Lehrbuch behandelt. Dann werden in den ersten acht Kapiteln Dinge wie Substantive, Artikel, Präpositionen, Adjektive, aktives Partizip, das sogenannte Akkusativzeichen und ähnliches behandelt. Bis zur Einführung des Verbs muß man bis Kapitel neun warten. Die präformative Konjugation wird nicht vor Kap. 22 erklärt. Die Stammesmodifikationen erscheinen erst ab Kap. 37. So manches, was zusammengehört, wird über mehrere Lektionen verteilt erklärt: z.B. die Regeln für den Artikel oder die Formen und Funktionen des aktiven Partizips, die Pluralendungen des Substantivs oder der Gebrauch des 'ašer. Es ist nur gut, daß im Text ständige

Querverweise erscheinen.

Was der Anhang D mit der hebräischen Sprache zu tun hat, wird weder im amerikanischen Original, noch in der deutschen Fassung deutlich.

Das Buch ist als Lehrbuch des Bibel-Hebräisch zu empfehlen. Es ist in seinen Erklärungen sachbezogen und klar formuliert.

Helmuth Pehlke

Weitere Literatur:

C. Blomberg. *Interpreting the Parables*. Leicester: IVP, 1990.

R. Bauckham, R.T. France et al. Hg. *Jesus 2000: Die faszinierendste Gestalt der Geschichte – Damals, heute, morgen*. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1991. 240 S. DM 49,80.

2. Einleitungswissenschaften:

Gerhard Maier (Hg.). *Der Kanon der Bibel*. Gießen/Basel – Wuppertal: Brunnen – R. Brockhaus, 1990. 199 S. DM 29,—.

Der vorliegende Sammelband enthält Hauptreferate und Referate der Arbeitsgruppenleiter, die während der 6. Theologischen Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) vom 27. bis 30.8.1989 in Tübingen gehalten wurden. Dieser Sammelband steht keineswegs isoliert in dem Anliegen, die Fragen der Kanonwerdung neu aufzugreifen. Allein das ebenfalls 1990 erschienene *Jahrbuch für Evangelikale Theologie*/4 dokumentiert das breite internationale Interesse an diesem Thema (vgl. ebd. den Aufsatz von E. Schnabel, „Der biblische Kanon und das Phänomen der Pseudonymität“, S. 59-96 sowie die Rezensionen zu D.A. Carson, J. Woodbridge, Hrsg. *Hermeneutics, Authority and Canon*, 158-163; F.F. Bruce, *The Canon of Scripture*, 168-169; B. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction*, 170-171; I. Baldermann u.a. Hg., *Jahrbuch für Biblische Theologie: Zum Problem des Biblischen Kanons*, 172-175; B. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, 176-179).

Aufgrund der Zweiteilung in Hauptreferate und Referate der Arbeitsgruppenleiter bauen die Beiträge nicht chronologisch von Esra über Jabne/Jamnia, die altkirchliche Kanongeschichte bis zu modernen Entwürfen aufeinander auf, noch sind sie thematisch in Beiträge zum alttestamentlichen, neutestamentlichen und gesamtbiblischen Kanon gegliedert.

Die Beiträge von H. Stadelmann, „Die Reform Esras und der Kanon“, 52-69, H.-W. Neudorfer, „Das Diasporajudentum und der Kanon“, 83-101, O. Betz, „Das Problem des ‚Kanon‘ in den Texten von Qumran“, 70-82, G. Maier, „Der Abschluß des jüdischen Kanons und das Lehrhaus von Jabne“, 1-24, beziehen sich auf das jüdische Kanonbild.

Die Vorträge von R. Riesner, „Ansätze zur Kanonbildung innerhalb des Neuen Testaments“, 153-164 und U. Swarat, „Das Werden des neutestamentlichen Kanons“, 25-51 widmen sich der Frage der Kanonwerdung des Neuen Testaments.

F. Stuhlfhofers Beitrag „Die altkirchliche Kanongeschichte im Spiegel evangelikaler Literatur“, 165-197 sowie E. Schnabels Beitrag über „Die Entwürfe von B.S. Childs und H. Gese bezüglich des Kanons“, 102-152 haben den gesamtbiblischen Kanon im Blickfeld.

Folgende Ergebnisse lassen sich u.a. in den verschiedenen Beiträgen ausmachen:

1. Zum Werden des AT Kanon:

– Stadelmann (62/65) konstatiert, daß weder die frühjüdischen Quellen noch Esra 7,11-28a/Neh 7,72-10,40 die neuzeitliche These bestätigen, daß Esra den Pentateuch als kanonisch *durchgesetzt* habe. Vielmehr geht diese These auf Hypothesen der Quellenscheidung zurück und verliert bei einer Infragestellung der letzteren ihr Fundament. Man kann mit Neudorfer (86) ergänzen, daß Neh 8,1 einen *terminus ad quem* der Kanonisierung des Pentateuch markiert, nicht weniger, aber auch nicht mehr.

– Für das Diasporajudentum (vgl. Neudorfer, 93 und 96f) ergibt sich im Vergleich zum palästinischen Judentum ein weniger klares Bild der Kanonwerdung. Jedoch wirkt sich die normative Bedeutung des Pentateuch im Diasporajudentum wegen der Übersetzung ins Griechische (LXX) weniger hemmend für die Ausweitung des Kanons über den Pentateuch hinaus aus, als dies zunächst im palästinischen Judentum zu sein scheint. Wenn sich Philos Kanontheorie zunächst allgemein auf Autorität, Definitivität und Zweckbestimmtheit beruft, so ist bei Josephus zu bemerken, daß er „formal die kanonische Zahl der Schriften“ (S. 97) hervorhebt, sowie „die festgelegte Periode ihrer Entstehung und die inhaltliche und formale Integrität“ (S. 97) beachtet.

– Betz konstatiert für Qumran eine besondere Vorliebe für Jesaja

und die Psalmen (wobei David als Prophet gilt: 4QPs 151; vgl. Apg 2,30), wogegen Philo, Josephus und die Rabbinen vor allem dem Pentateuch zugewandt sind.

– Maier betont (13), daß seit dem Sirachbuch „drei Gruppen anerkannter heiliger Schriften“ in Form von Tora, Propheten und Ketubim vorlagen und seit Ben Sira „nach Aussage der Quellen keine Schrift mehr in den Kanon gelangt(e)“ (13). Somit kommt Maier entgegen Vertretern der Jamnia-Hypothese zu dem Schluß, „daß der jüdische Kanon ... um 200 v.Chr. abgeschlossen war, und zwar prinzipiell in demselben Umfang, in dem wir ihn heute vorfinden“ (S. 13/14). Abschließend zieht Maier einige mutig formulierte „systematische Konsequenzen“. U.a. betont Maier, daß aufgrund der Sachlage der „prinzipielle Ausschluß der Apokryphen“ aus dem AT Kanon gerechtfertigt sei. Allerdings hätte Maier insgesamt noch etwas mehr auf das Problem der hohen Bedeutung der LXX im Urchristentum eingehen können (vgl. Neudorfer, S. 93).

2. Zum Werden des NT Kanon und des gesamtbiblischen Kanon:

– Riesner untersucht das NT dahingehend, inwieweit schon hier Ansätze zur Kanonbildung vorliegen. Zunächst geht Riesner auf explizite Aussagen in den Briefen ein, die von verschiedenen Exegeten als Indizien für Anfänge ntl. Kanonbildung gesehen werden (1Kor 15,3f; Rö 15,4; 2Kor 3,14; 2Kor 8,18; Rö 16,26; 1Tim 5,18; 2Petr 3,16). Das Ergebnis ist ernüchternd und bescheiden: allenfalls 2Petr 3,16 kommt als ernstzunehmendes Indiz in Frage. Allerdings scheint 1Tim 5,18 doch mehr auszusagen, als Riesner andeutet, denn es ist entgegen der Annahme von Riesner nur entfernt an ein stilistisches Zeugma zu denken. Von Zeugma als Sonderform der Ellipse ist nur dann die Rede, wenn ein Satzelement z.B. auf zwei folgende Objekte bezogen ist, obwohl es nur zu einem *paßt*. Eben dies läßt sich für 1Tim 5,18 nicht konstatieren. Grammatikalisch und inhaltlich ‚paßt‘ *hê graphê* zu *beiden* Satzteilen.

Der weiterführende Teil der Ausführungen Riesners enthält wichtige und hilfreiche Hinweise, die programmatisch der Frage nachgehen, wo indirekte Indizien im NT für die Kanonbildung zu beobachten sind.

– Swarat sondiert umsichtig zwischen Festlegung des endgültigen Umfangs des NT und „eine(r) ihnen (den ntl. Schriften H.F.B.) selbst innewohnende(n) Autorität“ (44). Vor allem das Zusammenspiel dogmatischer Denkarbeit hinsichtlich der Kanonwerdung und der historischen Rekonstruktion der Rezeption ntl. Schriften wird vorsichtig umrissen. Bei aller treffsicheren und abwägenden Beschreibung der historischen Umstände, die bei der Bestimmung des Umfangs des ntl. Kanons von Bedeutung sind, ist es umso erstaunlicher, daß Swarat zum Schluß seines Beitrags ernsthaft in Erwägung zieht, heute wie im

4. Jahrhundert die ‚umstrittenen‘ 20 % des ntl. Kanons nach der ihnen ‚selbst innewohnenden Autorität‘ neu zu befragen. Swarat vermittelt selbst die Einsicht, wie kompliziert die Frage der Kanonwerdung ist und wie unvollständig unser historischer Informationsstand zu diesem Themenkomplex ist (wer weiß z.B. genau, was Justin tatsächlich vom NT kannte?, vgl. S. 37). Dieses Unterfangen scheitert allein an der Frage der Auswahl der konkreten Kriterien. Ansonsten bietet Swarat einen empfehlenswerten Über- und Einblick.

– Stuhlhofers Beitrag illustriert eindrücklich, wie in verschiedenen evangelikalen Publikationen durchaus mit mehr Vorsicht gearbeitet werden sollte. Die Orientierung am Faktischen, die Stuhlhofer hinsichtlich altkirchlicher Kanonslisten im ersten Teil seines Beitrags eindrücklich und übersichtlich dokumentiert, ist von manchem Autor ernster zu nehmen. Ob man – bei aller Berechtigung des Anliegens – allerdings so spitz formulieren muß, wie Stuhlhofer dies in der Auseinandersetzung tut, möchte ich in Frage stellen.

– Schließlich ist der längere Beitrag von Schnabel zu würdigen, der besonders hinsichtlich des ‚canonical approach‘ von B.S. Childs mit vielen bibliographischen Hinweisen (vgl. z.B. den Überblick über wichtige Publikationen von Childs S. 134, Anm. 6) eine hilfreiche Einführung bietet. Hier wird nun ein moderner Ansatz vorgestellt, in dem der Kanon als Faktum in der Exegese und biblischen Theologie ernstgenommen wird. Schnabel arbeitet eine stattliche Anzahl positiver und negativer Aspekte des Ansatzes von Childs heraus. Mit Schnabel ist nach wie vor zu fragen, wie Childs den „canonical approach“ im Paradigmenrahmen der historisch-kritischen mit dem damit verbundenen paradigmatischen Entfremdungseffekt *sachlich integriert* einsetzen kann. Ist man sich jedoch dieses Grundproblems in Childs Ansatz bewußt, so eröffnet der ‚canonical approach‘ durchaus wichtige Perspektiven.

Wie der Herausgeber mit Recht bedauert, konnte die vorgesehene systematisch-theologische Behandlung des Themas aufgrund eines ausgefallenen Hauptreferates nicht einfließen. Die Darlegungen von Schnabel enthalten jedoch wenigstens Ansätze in diese Richtung.

Insgesamt stellen die vorliegenden empfehlenswerten 200 Seiten ein engagiertes, sachliches und offenes Ringen mit den sehr komplexen Fragen des Kanons dar, wobei durchaus eine gewisse Meinungsverschiedenheit bestehen bleibt.

Hans F. Bayer

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen:

Chrys C. Caragounis. *Peter and the Rock*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1990. VIII + 157 S. DM 64,—.

Chrys Caragounis greift mit der vorliegenden Monographie bereits zum zweiten Mal ein Thema auf, zu dem eine fast unübersehbare Forschungsliteratur vorliegt (vgl. die Besprechung seines „The Son of Man: Vision and Interpretation“ durch Rainer Riesner in JET 3 [1989], S. 185-86), und zum zweiten Mal gelangen ihm Zuspitzungen, die bereichern. Was der Titel des Buches noch nicht verrät – ein Untertitel fehlt –, sondern bestenfalls vermuten läßt: Es geht um nichts anderes und auch nicht um mehr als um eine umfassende Analyse von Mt 16,18 und dessen Umfeld.

Die Arbeit ist übersichtlich in zwei Teile getrennt (Part One: The Philological Evidence; Part Two: The Exegesis), die ihrerseits in fünf bzw. vier Kapitel gegliedert sind.

Ausgangspunkt ist die philologische Frage, wie es um die Berechtigung des „consensus“ steht, daß *petra* und *Petros* identisch seien und „consequently“ der Apostel Petrus „as the foundation of the Church“ betrachtet werde. Schon in der Einleitung hält Caragounis fest, daß die Ergebnisse seiner Untersuchungen diesen Konsens nicht stützen. Dabei beansprucht er, daß die „unjustified assumptions“ und die „outdated or otherwise inadequate data“, die zum bisherigen Konsens geführt hätten, von ihm korrigiert und zu einem Ergebnis, das in die „opposite direction“ weist, geführt werden.

Klingt dies allzu absolut, so trennt der Autor dann doch (S. 2ff) zwischen verschiedenen Ansätzen und faßt katholische und protestantische Positionen knapp zusammen. Daß ihm dabei einige wichtige neuere Arbeiten entgehen, ist bei einem wenig umfangreichen Buch vielleicht mit der Notwendigkeit der Auswahl zu begründen, bleibt jedoch, nicht nur hier, sondern das ganze Buch hindurch, ein bedauerlicher Mangel. Stellvertretend genannt sei hier nur Gerhard Maiers „The Church in the Gospel of Matthew: Hermeneutical Analysis of the Current Debate“, in: D.A. Carson (Hrsg.), *Biblical Interpretation and the Church. Text and Context*, Exeter: The Paternoster Press, 1984, S. 45-63; deutsch: „Die Kirche im Matthäusevangelium: Hermeneutische Analyse der gegenwärtigen Debatte über das Petrus-Wort Mt 16,17-19, in: C.P. Thiede (Hrsg.), *Das Petrusbild in der neueren Forschung*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1987, S. 171-191.

Das philologische Material, das Caragounis vorlegt, ist beeindruckend. Gegliedert nach griechischen, lateinischen, aramäischen und syrischen Befunden, untersucht er die Belege für *petra* und *Petros*

als Sach-, Orts- und Personennamen. Im griechisch-lateinischen Bereich ist dabei die Erinnerung nützlich, daß der Personennamen und seine Ableitungen bereits in vor-neutestamentlicher Zeit geläufig waren. Dem Autor geht es aber vor allem um die Frage, ob *petra* und *Petros* als bedeutungsidentisch aufgefaßt werden dürfen; und hier kommt er für die griechischen ebenso wie für die syrischen Belege zu einem negativen Urteil („unequivocal as to the distinction“, S. 43), während er die Situation im Aramäischen für „ambiguous“ hält, da das aramäische Wort, das *petra* zugrunde liegt, nicht eindeutig zu sichern sei (S. 30,43).

Gleichwohl schließt er, daß es sich in den untersuchten Sprachformen um ein Wortspiel („word-play“) handelt, für das selbst geringfügige Anklänge und Assoziationen häufig ausreichend gewesen seien (S. 57).

In diesem Zusammenhang geht Caragounis leider nicht auf eine These von J.H. Charlesworth ein, die nach wie vor ernstzunehmen ist: daß nämlich das provisorisch so bezeichnete Qumranfragment 4Q Therapeia den Eigennamen *Petros* in aramäischer Schreibung beinhalte (in: „The Discovery of a Dead Sea Scroll [4 Q Therapeia]: Its Importance in the History of Medicine and Jesus Research“, Lubbock: Texas Tech University, 1985, und id., „4Q Therapeia [43.407]. Cryptic notes on the Medical Rounds of Omriel. A New Text and Translation“, in: H.C. Kee, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge: CUP, 1986, S. 128-145). Zwar ist die Kernthese Charlesworths, daß es sich hier um eine medizinische Schrift handle, inzwischen widerlegt worden (J. Naveh, *A Medical Document or a Writing Exercise? The So-Called 4Q Therapeia*, in: *IEJ* 36 (1986), S. 52-55) und wird auch von Charlesworth selbst nicht mehr verteidigt, doch hält dieser nach wie vor an dem Vorkommen des Namens *Petros* in dieser Schreibübung fest (Brief an den Rezensenten vom 20. Juni 1990).

Die Exegese von Mt 16,18 nimmt anschließend breiten Raum ein (S. 61-119). Die Schlußfolgerungen können hier nur knapp angedeutet werden. Korrekt verstanden sagt Jesus zu Petrus: „As sure as you are (called) *Petros*, on this rock (i.e. of what you have just said, sc. that I am the Christ) I shall build my church.“ Mit anderen Worten: „the force of the utterance“ läge darin, daß Jesus eine feierliche, eidesgleiche Erklärung abgibt, mit der seine Verheißung, daß er, Jesus, der Christus sei, als der Fels, *petra*, verstanden werden müsse, auf dem die *ekklesia*, metaphorisch als Gebäude verstanden, errichtet werde (S. 113).

Caragounis hat eine beeindruckende Belegfülle für die dieser Schlußfolgerung vorausgehende Aussage zusammengetragen, daß *petra* sich nicht auf Petrus selbst beziehen könne, weder philologisch, noch auch exegetisch im Kontext des Matthäusevangeliums. Gerade sein

Insistieren auf dem Wortspielcharakter (so auch wieder S. 109-113, 117) weist aber zugleich auf eine der Schwächen der These: Jeder (ursprüngliche) Hörer, jeder (damalige und heutige) Leser dieses Jesus-Worts kann es, *gerade weil* der Assoziationscharakter eine so große Rolle spielt, durchaus – und, trotz aller Versuche des Autors, das philologisch auszuschließen! – auch sprachlich legitim als einen Bezug auf Petrus verstanden haben. Gegen seine These scheint darüber hinaus auch die historische Situation der Urgemeinde zu stehen: Wenn die ersten Kapitel der Apg auch nur annähernd zuverlässig über die Situation in Jerusalem berichten, dann haben dort keine Zweifel daran bestanden, daß mit *petra* Simon *Petros* gemeint war.

Unter dem Gesichtspunkt des Wortspiels bleibt ferner zu bedenken, ob beide Deutungen und Bedeutungen sich tatsächlich ausschließen müssen. Es ist doch wohl auch eine Selbstverständlichkeit, daß jener Fels beides beinhaltet: das Messiasbekenntnis des Petrus und dessen Bestätigung durch Jesus, und daß ohne letztere auch Petrus selbst nie *petra* hätte sein können.

Das vorliegende Buch ist eine ungemein stimulierende Untersuchung, die künftig für die Auseinandersetzung mit dieser Perikope eine wichtige Rolle spielen wird. Die zahlreichen Druckfehler sind, daran gemessen, ein zu verschmerzendes Ärgernis.

Carsten Peter Thiede

Franz Delitzsch. *Der Hebräerbrief. Mit einem Geleitwort von Otto Michel.* TVG. Nachdruck der 1. Aufl. von 1857. Gießen: Brunnen, 1989. XLII + 770 S. DM 98,—.

Der ausgewiesene Kommentator des Hebräerbriefes, Otto Michel, bemerkt zum vorliegenden Nachdruck: „In der gegenwärtigen Situation wäre es gut, die Stimmen unserer Väter neu zu hören. Zu ihnen zähle ich Franz Delitzsch (1813-1890), der ein großer Bibelkenner, ein genauer Ausleger der jüdischen Tradition und ein Liebhaber des lutherischen Bekenntnisses gleichermaßen ist. In den Auflösungserscheinungen unserer Zeit ist gerade diese Verbundenheit bemerkenswert“ (S. III) und „Ein Neudruck eines so wichtigen Kommentars soll Anregungen und Hilfen für die Zukunft weitergeben“ (S. VI). Der Kommentar von Delitzsch bestätigt das positive Geleitwort durch Michel.

Schon der Aufbau des Kommentars ist methodisch beachtenswert. Zu jedem fortlaufenden Teilabschnitt bietet D. einen *zusammenfassenden Überblick* und diverse Beobachtungen zur *Kontexteingliederung*, sodann eine Vers für Vers Kommentierung mit vielen auch

heute noch wertvollen semantischen, grammatikalischen, patristischen und, wie erwartet, vor allem alttestamentlichen Notizen. Dabei geht es D. bewußt um eine „reproduktive“ Auslegung im Gegensatz zur herkömmlichen „glossatorischen“ Auslegungsart. Nicht ohne Aktualität beschreibt D. die reproduktive Auslegung als Kommentierung in der „der gesamte exegetische Stoff durchweg in lebendigen Fluß gebracht“ wird und eine „zusammenhängende Fortbewegung ohne klaffende Lücke, ohne unvermittelte Zerstückelung“ (S. VIII) verfolgt wird. D. verweist ausdrücklich auf J.Chr.K. von Hofmann, der ihm in dieser Art der Auslegung Vorbild ist. Aber nicht nur an diesem Punkt besteht Kontakt zwischen von Hofmann und Delitzsch. Auch von Hofmanns Auslegung des Hebräerbriefs (*Der Schriftbeweis I und II.1./II.2.*, 1852 und 1853/55) nimmt eine wichtige Stellung ein. D. bemerkt: „Obwohl der Verf. (von Hofmann, H.F.B.) durch individuelle Ansichten über Logos, Opfer und Versöhnung nicht selten vom einfachen Schriftsinn abgezogen wird, so sind dennoch diese Beiträge zur Auslegung des HB (Hebräerbriefes, H.F.B.) ... das Ausgezeichnetste, was bisher für Erkenntnis des Zwecks, Planes und Gedankenzus. des HB geleistet worden ist ...“ (S. XL).

Trotz der lobenden Töne steht D. nicht nur in der Einzelkommentierung in kritischem Dialog mit von Hofmann. Vielmehr fügt D. eine dogmatische Auseinandersetzung mit von Hofmann über die „Stellvertretende Genugthuung“ (S. 708ff) bei. Mit Recht kritisiert D. verschiedene abwegige Lehren von Hofmanns hinsichtlich des Heilswerkes Christi.

Der Anhang enthält einige Einzelstudien u.a. „Der Opfercharakter des h. Abendmahls“, S. 747f, „Der Ritus des Versöhnungstages“ (nach Maimunis *Hajad hachazaka*; vgl. den ähnlichen Wortlaut in Mischna, *Yoma*) S. 749-761 und „Das tägliche hohepriesterliche Speiseopfer“, S. 761.

Wer unter der heute schier unüberschaubaren Flut an Neuveröffentlichungen leidet, sei getröstet: 1857 schreibt D. hinsichtlich der Literatur zum Hebräerbrief: „...die Literatur ist ungeheuer und ohne Selbstbeschränkung würde man sich selbst an sie verlieren.“ (S. XXIX).

Es ist sehr zu begrüßen, daß der Brunnen Verlag diesen, auch im methodischen Vorgehen, bedeutsamen Kommentar aus der Mitte des letzten Jahrhunderts als Reprint vielen Lesern zugänglich macht. Dabei wird der heutige Leser die eine oder andere archaische Formulierung gerne in Kauf nehmen.

Hans F. Bayer

Robert Schlarb. *Wir sind mit Christus begraben: Die Auslegung von Römer 6,1-11 im Frühchristentum bis Origenes*. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 31. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1990. x+291 S. DM 148,—.

Die 1987 in Wien eingereichte Dissertation von Robert Schlarb versteht sich als Beitrag zur Auslegungsgeschichte des Neuen Testaments, speziell von Röm 6,1-11 als wichtigste paulinische Taufstelle. Die Arbeit ist, dies sei trotz mancher Kritik im einzelnen gleich eingangs betont, ein hilfreicher Beitrag für die Diskussion neutestamentlicher Taufstellen, in der immer wieder die Theologie und die Exegese der Alten Kirche eingebracht werden.

Im 1. Hauptteil der Arbeit (S. 10-49) untersucht Schlarb die Textgrundlage der Väterzitate von Röm 6,1-11. Der konkrete textkritische Ertrag ist nicht allzu groß, es ergeben sich zumindest keine Änderungsvorschläge für NA²⁶. Der 2. Hauptteil (S. 50-206) stellt die Auslegung von Röm 6,1-11 bei den frühen Kirchenvätern vor. Behandelt werden die Frühzeit vom Hebräerbrief bis Ignatius von Antiochien, Irenäus, Tertullian, Cyprian, Hippolyt, Klemens, Methodius und Origenes. Schlarb liegt an einer kontextualen Darstellung der Wirkungsgeschichte von Röm 6: er will die einzelnen Aussagen der Väterexegese im Zusammenhang des gesamten Denkens des jeweiligen Kirchenvaters interpretieren. Unter der Überschrift „Leben und Lehre“ findet man in den einzelnen Abschnitten eine biographische und theologische Skizze (bei Origenes immerhin 9 S.). Hier vermißt man einen Hinweis auf die entsprechenden Artikel der TRE, die bis auf das Philippusevangelium, Methodius und Origenes 1987 vorlagen; überhaupt fällt auch dem Nichtpatristiker auf, daß die Benutzung einschlägiger Literatur zum jeweils behandelten Kirchenvater sehr selektiv ist und wichtige Monographien unbeachtet bleiben (bei Ignatius wird weder die Studie von H. Paulsen 1978 noch der Kommentar von W.R. Schoedel 1985 erwähnt, bei Klemens von Alexandrien fehlt die Arbeit von M. Mees 1970, die immerhin Klemens' Zitate aus dem Neuen Testament behandelt). Nach „Leben und Lehre“ behandelt Schlarb „Die Auslegung“ des Kirchenvaters: die relevanten Stellen werden im Originaltext zitiert und im Kontext des Gesamtwerks analysiert. Die exegetischen Aussagen des Kirchenvaters werden in chronologischer Reihenfolge präsentiert; nur bei Origenes weicht Schlarb auf eine Darstellung gemäß der Versreihenfolge von Röm 6 aus, was infolge des Umfangs dieses Abschnitts (55 S.) verständlich ist. Leider fehlt dafür bei Origenes die sonst übliche und immer hilfreiche Zusammenfassung, die den Beitrag für die Auslegungsgeschichte von Röm 6,1-11 auf den Punkt bringt.

Im 3. Hauptteil (S. 207-246) behandelt Schlarb „Röm 6,1-11 bei den

Frühvätern insgesamt“: Nach einer „Katenensammlung“ zur Stelle, in der die relevanten Stellen aus den Vätern noch einmal zitiert werden, und einer Auswertung der Väterexegese nach formalen Gesichtspunkten faßt Schlarb den Ertrag des zweiten Hauptteils in einer Vers-für-Vers-Auslegung inhaltlich zusammen. Abschließend kommentiert er die Schlußfolgerungen, die sich für die Christologie, Anthropologie, Tauftheologie, Tauftypologie, Eschatologie, die Allegorese und die Frage nach dem Paulinismus der frühen Ausleger ergeben.

Im 4. Hauptteil (S. 247-262) bietet Schlarb einen Vergleich zwischen der Väter- und der modernen Exegese (vor allem mit Cranfield, Käsemann, Michel, Schlier, Schnackenburg, Wilckens), der knapp ausfällt, jedoch die Hauptlinien der Berührungs- und Kontrastpunkte hinreichend deutlich erkennen läßt.

Schlarb kommt zu dem (nicht neuen) Schluß, daß die Auslegung der Väter von Rö 6,1-11 vorwiegend „ethisch-diesseits-bezogen“ (S. 239) war: die Aussagen über den Tod mit Christus in der Taufe wurde auf die Umkehr des Täuflings ausgelegt. „Die Taufe setzt Umkehr voraus; nicht umgekehrt ... Eine Taufhandlung, die unabhängig vom Glauben des Täuflings Gottes Gnade herbeizwingt, kennt diese Zeit nicht. Zur gültigen Taufe bedarf es je der völligen Einwilligung des Menschen in das von Gott im Blick auf die Taufe Versprochene“ (S. 235f, vgl. S. 244). Die Rede vom *mysterium baptismi* meint auch bei Origenes nicht den Ritus, sondern das christologische Geheimnis, die göttliche Wahrheit, die erfaßt werden soll, die Erfahrung des Heils. Schlarb bestätigt, daß ein wesentliches Moment des Taufverständnisses der Väter in der Vorstellung besteht, daß die Taufe von den im „alten Leben“ begangenen Sünden reinigt.

Unterschiede zu Paulus stellt Schlarb in den folgenden Bereichen fest: a) Das Interesse an Tod und Auferstehung Christi ist anthropologisch „versteigt“: wichtiger als die Heilsgeschichte ist ihnen das „Nacherlebnis des Menschen“ (S. 243). b) Angesichts der Erfahrung einer laxen Gemeindewirklichkeit haben die Väter kein Verständnis für die „ideale Schau“ des Apostels im Blick auf die Neuschöpfung in Christus: an die Stelle der durch den Heiligen Geist „plötzlich vollzogenen Neuschöpfung des Menschen“ rückte die hellenistische Vorstellung von der progressiven Neuschöpfung; die „Betonungsverschiebung“ vom Wasserbadritus zur Umkehr resultiert in einem tendenziellen Moralismus, der die Beziehung zu Christus weniger personal denn als „Schülerverhältnis zum tugendhaften Vorbild“ versteht (S. 243f). c) Die paulinische Dialektik von göttlicher Souveränität und Willensfreiheit des Menschen steht bei den Vätern in der Gefahr, durch die starke Betonung der individuellen ethischen Verantwortung aufgehoben zu werden (S. 245). Schlarbs Urteile über den „Paulinismus“ der frühen Väter setzt Sicherheit im Urteil über das von

Paulus Gemeinde voraus – ein mutiges, vielleicht waghalsiges Unterfangen, wenn der Abschnitt über die moderne Exegese erst folgt (S. 247ff) und auch nur ein „Vergleich“ ist, also keine genuinen exegetischen Entscheidungen trifft.

Die Verwendbarkeit der Arbeit wird sich zumindest für den Exegeten aus dem Stellenregister ergeben. Am Beispiel von Röm 6,3a *hosoi ebaptisthemen eis Christon Iesoun* ergibt sich folgendes Bild:

(1) Die textkritischen Bemerkungen S. 13,19 (Tertullian, Irenäus) sind von rein technischer Relevanz.

(2) Die Didache spricht in Kap. 7 über die Taufe, nimmt auf Röm 6 explizit jedoch nicht Bezug; Schlarb spekuliert mit G. Delling S. 53 auf die Entsprechung der Taufformel *eis to onoma tou hyiou* zu *eis Christon*, kann aber trotzdem keinen Bezug auf Röm 6,3 erkennen.

(3) Der Hirte des Hermas spricht in 9,16 vom Taufwasser als Siegel, in das der Mensch als Toter hinansteigt und als Lebendiger wieder heraufsteigt; diese Redeweise weist laut Schlarb S. 55 Berührungspunkte mit der der gnostischen Taufvorstellung auf (vgl. *Acta Pauli et Theclae* 34.40), nach der dem Neugeweihten das Wesen und der Charakter Gottes aufgeprägt wird, ist aber nur mit Vorbehalt als Erklärung zu Röm 6,3 anzusehen.

(4) Irenäus erwähnt Röm 6,3f in *Adv haer* 3,16,9 als Beleg für eine antiadoptianistische Christologie; die Taufe kommt, so Schlarb S. 65f, nicht eigens zur Sprache.

(5) Tertullian kommentiert Röm 6,3f in *De resurrectione* 47,7-10; von Schlarbs Ausführungen S. 89f ist für 6,3a höchstens die Bemerkung relevant, daß Tertullian die Taufe als Wiedergeburt im Sinn der „Todesgemeinschaft mit Christus“ versteht.

(6) Bei Methodios von Olympos erhält die Formulierung Röm 6,3 eine vielseitige Interpretation: die Taufe in Christus ist die Stiftung einer spirituellen Beziehung zum Logos, eine mystische Vereinigung mit Christus, mit dem Ziel der Nachbildung der Wesensmerkmale Christi im Menschen aufgrund der Teilnahme an seinem Geist (S. 140).

(7) Die Darstellung der Interpretation von Röm 6,3 durch Origenes S. 160-164 ist charakteristisch für Schlarbs „Vorgangsweise“ (S. 8): im Mittelpunkt steht weniger der Text selbst als die Tauftheologie des Kirchenvaters, obwohl Schlarb gerade für diesen Vers feststellen muß: „Es ist bemerkenswert, daß Origenes diese Stelle, Röm 6,3, nicht vornehmlich als Taufstelle betrachtet, sondern zunächst als Entfaltung des Grundes für den Tod Christi und zweitens als Mahnung zur echten Umkehr... Für Origenes ist das dogmatische Hauptanliegen von Röm 6,3 Christi Sterben für uns, das ethische hingegen unser Sterben mit ihm“ (S. 161). Konkret erfährt man, daß die Formulierung *eis Christon* für Origenes „nur eine unverbindlich verstandene räumliche Beziehung zum Ausdruck bringt“ (S. 162). In Aufnahme grundlegen-

der Motive der alttestamentlichen Durchzugserzählungen, in denen das Wasser die „mythologische Bedeutung“ eines furchtbaren Mittels, das zugleich Untergang und Heil darstellt, bekommt, versteht Origenes die Taufe in Christus „als knappes Entkommen vor der verfolgenden Weltmacht und zugleich als Befreiung von deren Knechtschaft“ (S. 163).

8) Im Vergleich der Väterauslegung mit der modernen Exegese zu 6,3 erfährt man S. 249 folgendes: die Väter scheinen einen Gebrauch von *baptizein eis Christon* zu kennen, der die einfachere lokale Bedeutung von *eis* voraussetzt (bei der Überprüfung von Anm. 14 stellt man fest, daß Tertullians Bezugnahme auf 6,3f, auf S. 89f behandelt, im Stellenregister fehlt). Schlarb schließt, daß die Formulierung in 6,3a für die Väter „nicht unbedingt einen Hinweis auf den Taufritus als Untertauchen in Christus hinein darstellt“. In Übereinstimmung mit der heutigen Exegese verbinden die Väter die Kraft der Taufe in Christus mit dem Kreuzestod Christi, bekräftigen dann aber stärker als dies heute geschieht „die Notwendigkeit der echten Umkehr im Zusammenhang mit der Wassertaufe“ (die Belege für diese Aussage in Anm. 15 enthalten nur bei Origenes einen Verweis auf 6,3; die entsprechenden Bemerkungen zu Irenäus, Tertullian, Hippolyt und Clemens haben 6,1-11 allgemein im Blickfeld; im Stellenregister fehlt für 6,3f der Verweis auf S. 154, und für 6,1-4 auf S. 82). Aufgrund der anderen Weltanschauung, wo man an Dämonen glaubte und das Verständnis für unsichtbare kosmische Vorgänge nicht verloren hatte, konnten sich die Väter die Versetzung in den Machtbereich Christi bildhafter vorstellen als dies heute geschieht.

Die Arbeit von Schlarb ist für Patristiker sicher interessanter als für Exegeten. Daß in der Väterauslegung von Rö 6,1-11 die Bekehrung der beherrschende Aspekt ist und die Taufe als solche kaum besondere Beachtung findet, wußte man spätestens seit K.H. Schelkle, *Paulus: Lehrer der Väter*, 1956 (vgl. U. Wilckens, *Der Brief an die Römer*, EKK VI/2, 1980, S. 24 Anm. 78) – eine Studie, die auch Schlarb als Grundlage diente (S. 1).

Was fehlt, ist eine Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlich behaupteten Abhängigkeit der Aussagen in 6,1ff von den Mysterienkulten. Die Bemerkungen S. 55 und S. 238 mit Anm. 108 sind zu kurz. Der Satz „das Moment der *metanoia* als konstituierendes Glied der Taufhandlung insgesamt macht eine Beziehung des Taufverständnisses dieser Zeit zum mysterienkultischen Denken äußerst unwahrscheinlich“ (S. 235) wird leider nicht begründet. Die Diskussion von Tertullians Bemerkungen in *De Baptismo* 5 hätte sich für eine solche Auseinandersetzung angeboten. Es fehlt weiter eine Auseinandersetzung mit der Arbeit von G. Kretschmar, „Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche“, *Leiturgia* 5 (1970) 1-348, der die für das Thema nicht unerhebliche These vertritt, Röm 6 sei erst

nach dem 4. Jh. zum locus classicus der Tauftheologie geworden. Die Bibliographie der „Exegetischen Studien zu Röm 6,1-11 bzw. zur Taufe im Neuen Testament“ (S. 275-276) umfaßt nur 22 Titel, davon sind 5 Römerbriefkommentare; man vermißt mindestens die Monographien von G. Barth, G. Braumann, H. Frankemölle, H. Halter und H. Schwarzmann.

Der Verfasser schreibt im Vorwort S. III, daß „die Last der konfessionellen Zerspaltung“ ihm immer mehr „zum persönlichen Leidensdruck geworden“ ist. Daß er Baptist ist (was unerwähnt bleibt), tut der Sachlichkeit der Darstellung keinen Abbruch, läßt aber aufhorchen, wenn man feststellt, daß eine Auseinandersetzung mit der Frage der Säuglingstaufe fehlt. Wenn der die zentrale paulinische Taufstelle beherrschende Gedanke in der Umkehr des Täuflings gesehen wird, ist es ein sehr mutiger Wille, wenn ein Kommentar zur Diskussion von K. Aland und J. Jeremias vermieden wird. Ob das Schweigen über diese für Baptisten mindestens früher existentielle Frage eine Art passive Trauerarbeit darstellt?

Der Druckkostenzuschuß kam nicht von einem „Arbeitskreis für evangelische Theologie“ (Vorwort S. IV), sondern vom Arbeitskreis für evangelikale Theologie (AfeT) – ein bedauerliches Versehen, das allerdings infolge des Buchpreises keine allzu große Breitenwirkung haben wird.

Eckhard J. Schnabel

Weitere Literatur:

Robert A. Guelich. *Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary, 34A. Dallas: Word Books, 1989.

J.D.G. Dunn. *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark und Galatians*. London: S.P.C.K., 1990.

D.R. Bauer. *The Structure of Matthew's Gospel. A Study in Literary Design*. JSNT Supp., 31. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989. 182 S. \$ 42,50.

*B. Blackburn. *Theios Anêr and the Markan Miracle Tradition*. WUNT, 2/40. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990.

Don B. Garlington. „*The Obedience of Faith*“. *A Pauline Phrase in Historical Context*. WUNT, II/38. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990. 380 S.

4. Zeitgeschichte und Archäologie:

Martin Hengel. *The „Hellenization“ of Judea in the First Century after Christ*. London: SCM Press/Philadelphia: Trinity Press International, 1989. 114 Seiten. DM 24,85.

Anstelle eines Folgebandes seiner vor 20 Jahren erschienenen Monographie „Judaismus und Hellenismus“ (inzwischen 3. Auflage 1988) soll das vom Umfang vergleichsweise bescheidene Werk des Tübinger Neutestamentlers Martin Hengel nur eine Auswahl an Perspektiven der Hellenisierung Judäas im ersten Jahrhundert nach Christus bieten (vgl. 5). Um so mehr erstaunt die Fülle des Quellenmaterials, das auf engstem Raum geboten wird. Der Anmerkungsteil umfaßt die Hälfte des gesamten Buches. Gegenstand der Untersuchung ist die Frage nach nachweisbaren Wirkungen griechischer Einflüsse in den unterschiedlichsten Lebensbereichen wie Sprache, Wirtschaft, Erziehung, Philosophie, Religion etc. im jüdischen Palästina (vgl. 5) während des ersten Jahrhunderts nach Christus.

Hengel wendet sich gegen eine simplifizierende Verwendung der Wörter „hellenistisch“ und „Hellenismus“, die zu Fehlinterpretationen oder zumindest nicht ausreichend begründeten Behauptungen in der Theologie führt.

Folgende Bereiche umfaßt die vorliegende Arbeit:

- 1) „The Linguistic Question and its Cultural Background“
- 2) „Greek Education and Literature in Jewish Palestine“
- 3) „The Political and Social Aspects of ‚Hellenization‘“
- 4) „‚Hellenistic‘ Traditions in Jewish Palestine“

Zusammenfassend werden vier Folgerungen aufgezeigt:

1) Als Unterscheidungsmerkmal erweise sich das Adjektiv „hellenistisch“ im frühen Christentum als unbrauchbar, da nicht nur das alexandrinische, sondern vor allem auch das Judentum Palästinas 300 Jahre unter dem Einfluß griechischer Kultur stand. Sowohl Judentum als auch Christentum und die ganze westliche Welt seien das, was sie sind, durch die Prägung des Alten Testaments und der griechischen Tradition geworden (vgl. 53).

2) Ein nicht näher definierter Gebrauch des Begriffes „hellenistisch“ sei wissenschaftlich unqualifiziert, da er zuviel impliziere und damit zu wenig besage. Er trage nichts zur Klärung bei, sondern vergrößere die historische Konfusion (vgl. 53f).

3) Sowohl das geistige als auch das religiöse Klima habe wesentliche Voraussetzungen zur Formung christlicher Lehre geboten. Es gäbe kaum ein Thema christlicher Lehre, das nicht schon in Palästina gelebt oder gedacht worden sein könnte. Eine größere Vorsicht sei deshalb

bei der Formulierung von Hypothesen zum christlichen Kerygma geboten (vgl. 54f).

4) Der für die Überlieferung der neutestamentlichen Botschaft in Frage kommende Trägerkreis habe sich mehrheitlich aus der Mittelschicht der griechisch-sprechenden Juden rekrutiert. Diese seien wohl kaum mit der Literatur der griechischen Klassiker und Philosophen vertraut gewesen. Mit der Überwindung dieser Bildungsschranke zur Zeit Hadrians (117-138) sei ein wesentlich entscheidenderer Wechsel erfolgt als der Wechsel vom palästinischen zum hellenistisch-jüdischen Christentum. Man könne erst ab diesem Zeitpunkt vom Beginn der Hellenisierung des Christentums sprechen (vgl. 55f).

Sowohl dem fachkundigen Experten als auch dem interessierten Laien wird eine Vielfalt an Information und damit beträchtliche Argumentationshilfe gegen vorschnelle „Hellenismus-Hypothesen“ geboten, die z.B. massive gnostische Einflüsse in verschiedenen Bereichen des NT behaupten. Zu fragen bleibt allerdings, ob die traditions- bzw. religionsgeschichtliche Engführung der Formung neutestamentlicher Lehre gerecht werden kann, wobei Hengel den „Spitzensatz“ vorsichtig genug formuliert: „There is hardly any doctrinal theme in the New Testament which could not also have been thought or taught in Palestine“ (55).

Dirk Scheuermann

Allan Millard. *Schätze aus biblischer Zeit: Die Zeit der ersten Christen. Ausgrabungen – Funde – Entdeckungen.* Gießen/Berlin/Basel: Brunnen Verlag, 1990. 189 S. DM 39,80.

An Bildbänden zum Heiligen Land besteht kein Mangel, an kompetenten bebilderten Einführungen zur Alltagswelt in Palästina im 1. Jahrhundert sehr wohl. Das neueste Buch von Allan Millard, Professor für semitische Sprachen in Liverpool und aktives Mitglied der englischen Tyndale Fellowship, dem Pendant zum AfeT, füllt hier ein Lücke. Millard hat sich zum Ziel gesetzt, die ergiebigen Entdeckungen der Archäologie und der Geschichtsforschung der letzten dreißig Jahre zum Umfeld der Evangelien darzustellen. Wer sich für die „Umwelt des Neuen Testaments“ bzw. die „neutestamentliche Zeitgeschichte“ interessiert, findet in diesem Buch ein zuverlässiges Update. Millard zeigt durch seine allgemeinverständliche Sprache und die durch Photos, Karten, Skizzen und Tabellen aufgelockerte Darbietung des Materials, daß informative Fachbücher mit wissenschaftlichem Anspruch nicht trocken oder langweilig sein müssen. Die Diktion ist detailgenau aber anschaulich. Das Buch ist schon deshalb kein aus der Distanz geschriebenes Werk, weil es aus einem Forschungsaufenthalt

an der Hebräischen Universität von Jerusalem und der Zusammenarbeit mit dem bekannten israelischen Archäologen Nahman Avigad heraus entstand.

Die „Hintergrundinformationen“ (S. 8) zum Schauplatz der vier Evangelien werden in sechs Kapiteln dargeboten: 1. Das tägliche Leben, 2. Die Herrscher des Landes, 3. Die Religion, 4. Der Tod und die Bestattungsformen, 5. Bekannte Autoren (Philo, Josephus, römische Schriftsteller, jüdische Schriften), 6. Neutestamentliche Handschriften. Millard schildert die Häuser der armen und der reichen Juden, die Reinheitspraktiken, die Müllkippe Jerusalems, das 1985 im See Genezareth gefundene Boot, das zur Zeit Jesu benutzt worden sein könnte, eine Synagoge aus der Zeit Jesu, die von den jüdischen Handwerkern und Geschäftsleuten beherrschten Sprachen, die politische Großwetterlage im 1. Jh., die Aktivitäten von Herodes dem Großen und seinen Söhnen, Spuren von Pilatus, Geld- und Wechselkurse, den herodianischen Tempel, die Essenergemeinschaft in Qumran, Gräber, das Grab Jesu, die Kreuzigung, das Turiner Grabtuch u.a.m.

Archäologische Funde sind häufig nicht eindeutig. Millard liegt durchaus an der Bekräftigung der Zuverlässigkeit der Bibel auch in ihren historischen Angaben. Aber er hat dieses Anliegen nicht der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit geopfert und nach dem Motto „die Bibel hat doch recht“ Hypothesen als Tatsachen deklariert. Millard argumentiert immer mit großer Sorgfalt, so zum Beispiel im Fall des in Qumran gefundenen Papyrusfragments 7Q5, das vor dem Jahr 68 n.Chr. geschrieben worden sein mußte und das von manchen als Fragment von Mk 6,52-53 betrachtet wird. Er würde es mit Freude begrüßen, wenn diese Identifikation als gesichertes Ergebnis betrachtet werden könnte: „Viele langlebige Theorien würden dann zusammenbrechen ... Die Argumente für die Verlässlichkeit der Evangelien würden an Stärke gewinnen“ (S. 115). Aber gerade weil die Konsequenzen sensationell wären, müssen die Behauptungen, die für diese Identifikation ins Feld geführt werden, „besonders sorgfältig überprüft werden“ (ebd.). Nach einer Darstellung der jeweiligen Argumente kommt er „leider“ zu dem Schluß, daß das Fragment zu klein und die Buchstaben zu undeutlich sind, um es mit dem Etikett „Teil des Markusevangeliums aus dem ersten Jahrhundert“ versehen zu können (S. 116).

Natürlich könnte man „Lücken“ monieren: weil das Buch aber keine erschöpfende Dokumentation jüdischer und hellenistischer Kultur im 1. Jh., kein Reportsband zur Archäologie des Heiligen Landes, keine Zitatensammlung antiker Autoren, keine jüdische Geschichte, kein Bildband und schon gar kein archäologischer Kommentar zum

Neuen Testament sein will, wären entsprechende Klagen müßig. Und über den Preis ist man positiv erstaunt.

Eckard J. Schnabel

Weitere Literatur:

Edwin Yamauchi. *Die Welt der ersten Christen: Kultur, Religion und Politik im ersten Jahrhundert*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1990. 128 S. DM 14,80.

E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. London: SCM Press, 1990. 400 S. £17,50.

5. NT Theologie:

J.D.G. Dunn. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 2. Auflage. London/Philadelphia: SCM Press/Trinity Press International, 1990. 482 S., DM 49,—.

Phil H. Towner. *The Goal of our Instruction. The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles*. JSNT Suppl., 34. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990. \$ 46,50.

6. Biographien:

Otto Michel. *Anpassung oder Widerstand: Eine Autobiographie*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1989. 197 S. DM 29,80.

Es ist sicher nicht zu viel gesagt, wenn man Otto Michel als einen der bedeutendsten deutschsprachigen Neutestamentler unserer Zeit bezeichnet. Seine Dissertation über „Paulus und seine Bibel“ von 1929 erfuhr über 40 Jahre später in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft eine Neuauflage: Zeichen dafür, daß diese wissenschaftliche Pionier-

arbeit auch nach so langer Zeit immer noch als grundlegend und unentbehrlich angesehen wurde. Seine in vielen Auflagen weitverbreiteten großen Kommentare zum Hebräer- und zum Römerbrief sind seit Jahrzehnten die maßgebenden wissenschaftlichen Auslegungen dieser biblischen Bücher. Seine kritische und mit Anmerkungen versehene Ausgabe des „Jüdischen Krieges“ von Josephus hat international vorbehaltlose Anerkennung gefunden. Vor allem aber in der Krise, in die die Blütezeit der Theologie R. Bultmanns in den 50er und 60er Jahren Theologie und Kirche stürzte, wurde er wie kaum ein anderer Universitätslehrer zum Fels in der Brandung und half zahllosen verunsicherten Theologiestudenten, in den Spuren einer im gesamt-biblischen Zeugnis verwurzelten Theologie zu bleiben oder in sie hineinzufinden – ohne ihnen doch zu erlauben, der historischen und systematisch-theologischen wissenschaftlichen Herausforderung der sog. modernen Theologie auszuweichen. So ist es außerordentlich zu begrüßen, daß der inzwischen im hohen Alter stehende Theologe sich der Mühe des Rückblicks auf die Wegführungen seines Lebens und Denkens in einer Autobiographie unterzogen hat.

O. Michel ist nie bequem gewesen, weder als Mensch noch als Theologe. Auch dieses Buch ist kein bequemes Buch. Mancher wird z.B. Anstoß nehmen an mancher sehr persönlichen Darstellung und Wertung von Personen und Ereignissen. Und doch: zieht man die Summe, so wird man in diesem Buch nicht nur ein wichtiges Dokument der neueren Theologiegeschichte sehen dürfen, sondern auch ein außerordentlich bewegendes, nachdenklich machendes Lebenszeugnis.

Biographien neigen bekanntlich zur Heroisierung und Glorifizierung ihres Gegenstandes (nicht zuletzt auch Autobiographien). O. Michels Buch will dies ausdrücklich vermeiden. Nicht Selbstrechtfertigung ist sein Ziel, wohl aber „Rechenschaft vor sich selbst“, die als solche schließlich „zur Beichte vor Gott führen“ muß. Und so entfaltet sich vor den Augen des Lesers nicht etwa das Panorama einer zielgerichteten, großartigen akademischen Karriere, sondern die sehr persönliche, offene Nachzeichnung des Weges eines oft gegen seinen Willen vorangestoßenen, oft gleichsam (einmal, als Studentenpfarrer in Halle, sogar wirklich) geprügelten, in die Erniedrigung geführten, in dem allen aber doch als Zeuge des Glaubens festgehaltenen und von Gott vielfältig gebrauchten Menschen: Von den oft niederdrückenden Jugenderlebnissen, über die Zeit des Theologiestudiums in Halle und Tübingen, durch die den Einsatz der ganzen Existenz fordernde Zeit des Kirchenkampfes und des 2. Weltkriegs hindurch bis zu dem langjährigen Wirken an der Universität Tübingen (zuerst 1940 bis 1943 als Vertreter von G. Kittel, seit 1946 als Ordinarius) und weit hinein in verschiedene Kreise der Christenheit (Studentenmission, Feriensemi-

nare der Pfarrer-Gebets-Bruderschaft, Herausgeberkreis der Theologischen Beiträge, Bekenntnisbewegung u.v.a.m.) und darüber hinaus – ihm selbst vor allem nach den Ereignissen im Dritten Reich zu einem zentralen Lebensauftrag geworden – in das Gespräch mit dem Judentum.

So reich diese Biographie auch im einzelnen an theologischen Einsichten und Reflexionen ist (nicht nur in den „Grundsätzliche(n) Erwägungen“ der letzten Kapitel, sondern auch im z.T. brillant erzählten biographischen Hauptteil), so kann theologisch Relevantes natürlich meist nur angedeutet werden. Wer, davon angeregt, O. Michels theologisches Denken, gerade auch in seiner systematisch-theologischen Dimension, näher kennenlernen möchte, ist vor allem auf den 1986 erschienenen Aufsatzband „Dienst am Wort“ hinzuweisen (vgl. dort etwa den für O. Michels Beitrag im Kampf um die existentielle Interpretation kennzeichnenden und damals für viele wegweisenden Aufsatz „Heilsereignis und Wortgeschehen im Neuen Testament“).

Sich selbst hat O. Michel dabei, auch in Württemberg, auch als bewußter Amtsnachfolger A. Schlatters, theologisch immer als „Hallenser“ gefühlt, d.h. als in der Tradition Tholuck – Kähler – Lütgert stehend, also als in die Linie eines biblisch-reformatorisch-erwecklichen Pietismus hineingestellt.

„Anpassung oder Widerstand“ – dieser Titel ist sehr treffend gewählt. Kampf als Lebenselement war O. Michel an sich stets fremd. Er suchte immer wieder zunächst die „Anpassung“. Aber wo der Kampf um der Treue willen zum aufgetragenen Zeugnis unausweichlich wurde, scheute er den leidenschaftlichen Widerstand bis hinein in persönliche Konsequenzen nicht, auch nicht die des Diffamiert- und Ausgegrenztwerdens durch akademische Zunftgenossen.

Eine kleine persönliche Korrektur sei abschließend gestattet: zwar bin ich O. Michel seit meinem Studium dankbar verbunden – sein Assistent aber bin ich (entgegen S. 136) nie gewesen – denn die etwa vierzehn Tage, die ich im Sommer 1963 während einer Israelreise O. Michels für einen Mitarbeiter des Instituts beim Korrekturlesen des „Bellum Judaicum“ einspringen durfte, kann man dafür ja nicht rechnen.

Helmut Burkhardt

Weitere Literatur:

Werner Neuer. *Adolf Schlatter*. Wuppertal: Brockhaus, 1988. DM 16,80.

Systematische Theologie:

Helmut Burkhardt. *Wiederkehr der Religiosität?* Gießen/Basel: Brunnen, 1990. 96 S. DM 14,80.

Helmut Burkhardt, Dozent am Seminar der Pilgermission St. Chrischona und Vorsitzender des AfeT, geht der Frage nach, ob die in den letzten Jahrzehnten zu beachtende Wiederkehr der Religiosität aus christlicher Sicht positiv zu beurteilen sei, etwa in dem Sinne, daß sich ganz neue Möglichkeiten für die Verkündigung des Evangeliums ergeben.

Schon im ersten Kapitel (‚Wiederkehr der Religiosität – Eine gute oder schlechte Nachricht?‘) mahnt er zur Skepsis. Denn ein Blick in die Geschichte zeigt, daß es immer wieder religiöse Aufbrüche gegeben hat. Vor allem aber bleibt die Frage K. Barths berechtigt, wie weit nicht auch gerade Religion Ausdruck menschlicher Eigenmächtigkeit und insofern die Kehrseite des Säkularismus ist.

Im zweiten Kapitel bietet der Verfasser eine Bestimmung des Begriffs ‚Religion‘ aus sprachgeschichtlicher, religionswissenschaftlicher und biblisch-theologischer Sicht; er tastet exegetisch die biblischen Begriffe ab, die in das Umfeld von ‚Religion‘ gehören und verteidigt die neutestamentliche Frömmigkeit gegen eine einseitige Religionskritik. Die Ausrichtung des Lebens auf Gott darf nicht einseitig ethisiert werden, sondern muß ihren Ausdruck auch im gottesdienstlichen (‚religiösen‘) Leben finden.

Das dritte Kapitel (‚Gott und die Götter‘) ist das ausführlichste. Es setzt sich biblisch-theologisch mit der Vergötzung Gottes in den Religionen auseinander und begründet den biblischen Ausschließlichkeitsanspruch Gottes als Schöpfer und Erlöser gegenüber dem Anspruch anderer Religionen, aber auch gegenüber allen Versuchen, den biblischen Glauben zu relativieren. Dabei setzt er sich u.a. mit Paul F. Knitter, der eine ‚Relationale Einzigartigkeit Jesu‘ vertritt, auseinander.

In Kapitel 4 widmet sich H. Burkhardt dem Gespräch zwischen christlichem Glauben und den nichtchristlichen Religionen. In der Spannung zwischen Synkretismus einerseits und ‚Kreuzzug‘ andererseits plädiert er für einen missionarischen Dialog, der sprachlich und inhaltlich auf den Gesprächspartner eingeht und ihm verständnisvoll das Heil in Christus bezeugt.

Kapitel 5 faßt zusammen: Das neue Aufbrechen von Religiosität zeigt, daß der Mensch als Ebenbild Gottes die Frage nach Gott nicht los wird. In der Frage liegt aber noch nicht die Antwort. Sowohl der Säkularismus als auch eine verschwommene Religiosität können nur

durch eine ‚geistliche Erneuerung aus den Kräften des Evangeliums‘ überwunden werden.

Der Glaube an Gott, den Schöpfer und Erlöser, muß in allen Lebensbereichen, im Denken, Fühlen und sozialem Verhalten, prägend und gestaltend wirken. ‚Religion im biblischen Sinne ist uns geboten.‘

Als biblisch-theologisch fundierte christliche Standortbestimmung ist das Buch von H. Burkhardt allen zu empfehlen, die in unserer pluralistischen Gesellschaft Klärung und Wegweisung im Blick auf alle Phänomene nichtbiblischer Religiosität suchen. Gleichzeitig bietet es allen Unterrichtenden ein übersichtliches, gedanklich klares und theologisch ausgewogenes Hilfsmittel an.

Eberhard Troeger

Johannes Fischer. *Glaube als Erkenntnis: Zum Wahrnehmungscharakter des christlichen Glaubens*. Beiträge zur evangelischen Theologie, 105. München: Chr. Kaiser, 1989. 202 S. DM 56,—.

In der Diskussion über das Verhältnis von Glauben und Denken stellt sich immer wieder die Frage, inwiefern der Glaube auf eine Weise der Erkenntnis zurückgreifen kann, bzw. selbst eine solche darstellt. Nur wenn dies für den Glauben positiv aufgewiesen werden kann, ist er von Relevanz für unsere Sicht der Wirklichkeit, und erst dann ist es überhaupt sinnvoll, Glaubensinhalte zum Gegenstand wissenschaftlichen Arbeitens zu machen. Fischer will in seinen Aufsätzen aufzeigen, wie der Glaube als eine Form der Erkenntnis verstanden werden kann. Glaube ohne einen Kontakt mit der Wirklichkeit hat keine Auswirkungen in der Wirklichkeit des Glaubenden und auf seinen Heilszustand. Dieser Kontakt kann allein durch Erkenntnis hergestellt werden. Die hier angedeuteten bis in die Soteriologie hineinreichenden Konsequenzen machen die Brisanz der behandelten Fragestellung deutlich.

Fischer sieht den Glauben aus zwei Komponenten zusammengesetzt: 1. Eine spezifische Art der Erfahrung. 2. Die kreative Wahrnehmung. In erster Linie wird diese zweite Komponente in den zu einem Buch zusammengefaßten fünf Aufsätzen entfaltet:

1. Die Erkenntnis des Glaubens und die Erkenntnis der Theologie.
2. Die Glaubenserkenntnis als Schlüssel der Soteriologie.
3. Die Wahrnehmung durch den Glauben als Proprium und Aufgabe christlicher Ethik.
4. Die Glaubenswahrnehmung als das die Gegenwart erschließende Element der Hermeneutik.
5. Kausalität, Kontingenzerfahrung und christlicher Glaube.

Der Ansatz Fischers gleicht der kopernikanischen Wende Kants in der Epistemologie. Der Glaube ist für ihn eine Weise der Wahrnehmung

des Glaubens. Mit der Betonung dieser Komponente des Glaubens wendet er sich gegen die landläufige Auffassung, daß der Glaube auf propositionale Wahrheit ausgerichtet sei.

Die christliche Glaubenserkenntnis hat ontologische Konsequenzen. So führt die Glaubenserkenntnis zu einem neuen Sein in Christus. Allein das Verstehen des Geglaubten reicht nicht aus. Das Erkennen der Wirklichkeit des Geglaubten zeichnet die Glaubenserkenntnis aus. Die Veränderung der Gegenwart, unserer Realität als Folge des erkannten Tatbestandes muß mitbegriffen werden. Aber nicht nur die Auswirkungen des Geglaubten werden in der Erkenntnis des Glaubens eingeschlossen, sondern, und das ist wohl das eigentliche Zentrum der These Fischers, der Glaube selbst kann die Wirklichkeit verändern.

Wenn Erkenntnis Wirklichkeit konstituiert, dann, so folgert Fischer, haben die verschiedenen Wahrnehmungs- und Erkenntnisweisen auch verschiedene, ihnen jeweils zugehörige Wirklichkeitsräume. Insofern ist der Glaube als Wahrnehmung eine Form neben verschiedenen anderen, wie z.B. die der Naturwissenschaft oder der von anderen Religionen. Die Konsequenz dieser Behauptung ist epistemologisch nicht unerheblich: Es gibt keine gemeinsame, universal einsehbare Wirklichkeit. Diese Idee hält Fischer für eine Fiktion. Man kann nur von verschiedenen Wahrnehmungsweisen mit den ihnen eigenen Wirklichkeitsräumen sprechen.

In seinem ersten Beitrag („Die Erkenntnis des Glaubens und die Erkenntnis der Theologie“) unterzieht Fischer die Universitätstheologie teilweise einer sehr harten Kritik. Er wirft ihr vor, daß sie sich durch das Vorurteil, der Glaube sei das Gegenteil von Erkenntnis, in die Gefahr begibt, den Glauben zu entmündigen. Dabei weist sie sich selbst die Aufgabe zu, das, was der Glaube glaubt, auf die Ebene der Erkenntnis zu heben. Nach Fischers These entzieht sich der Glaube eben nicht der Erkenntnis, indem er lediglich als eine axiomatische Basis der Theologie fungiert, sondern er selbst ist Erkenntnis. Die Bestrebungen der Theologie, den Glauben mit Hilfe der Wissenschaft abzusichern, haben letzten Endes nur zur Auflösung des Glaubens geführt. Als Beispiel dient ihm hier die historisch-kritische Methode. Auf dem wissenschaftlich-historischen Wege sollte Gewißheit erlangt werden. Am Ende dieses Weges steht heute eine Gelehrten-Religion. Der Glaube gründete sich eben nicht nur auf theoretische Erkenntnis über die Vergangenheit. Keine historische Erkenntnis kann die Wirklichkeit Gottes zeigen. Fischer sieht auch den Kreationismus und die Debatte um die Jungfrauengeburt als solche Versuche, diesen ungeeigneten Weg einer historischen Begründung zu gehen. In dem Moment, in dem Theologie Wissenschaft wird, verkauft sie sich an die Wissenschaft. Ein entscheidendes Axiom der säkularen Wissenschaft ist der methodische Atheismus (etsi deus non daretur). Die hier ge-

wonnenen Erkenntnisse entspringen einer anderen Wahrnehmungsweise und gehören damit einer anderen Wirklichkeit an. Das Fazit daraus ist für ihn, daß es keine wissenschaftliche Theologie geben kann. Vielmehr muß sich der Glaube als wirklichkeitskonstruierende Wahrnehmungsweise von den epistemologischen und wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen der säkularen Wissenschaft lösen und, im Anschluß an Kurt Hübner, sein Verhältnis zu mythischen Erfahrungen prüfen. Erst – so lautet Fischers befremdliche These – durch den Mythos, das ist im christlichen Glauben die historische Person Jesus Christus, ist der Glaube lebendiger Glaube. Er ist eben nicht nur Weltansicht oder Welterklärung, sondern er stellt den Glaubenden in eine andere Wirklichkeit. Die hierbei beteiligte „Praktische Erkenntnis“ des Glaubens lokalisiert den Erkennenden im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkannten. Diese Wirklichkeit wird u.a. durch die Heilige Schrift vermittelt. Die theoretische Erkenntnis hingegen, wie sie in der Wissenschaft anzutreffen ist, lokalisiert das Erkannte im Zusammenhang der Wirklichkeit des Erkennenden.

Fischer grenzt sich mit seinem Standpunkt gegen drei Fronten ab. Zunächst gegen die HKM und die von ihr thematisierte Frage nach der Historizität der biblischen Berichte. Ein solches Vorgehen gehört seiner Meinung nach ausschließlich dem Bereich der theoretischen Erkenntnis an. Dem Fundamentalismus lastet er an, daß er beweisen wolle, die biblischen Aussagen seien mit dem Stand der heutigen Wissenschaft völlig vereinbar (Bsp. Kreationismus-Debatte). Existentialismus und Pietismus, mit dem für sie typischen Ruf in die Entscheidung, sehen die Rechtfertigung als eine durch den Menschen zu realisierende Möglichkeit an. Hier steht wiederum die Handlung im Vordergrund. Damit wird die Bedeutung der Erkenntnis für die Heilszueignung mißachtet.

In seinem zweiten Beitrag („Die Glaubenserkenntnis als Schlüssel zur Soteriologie“) sieht Fischer in der die Wirklichkeit verändernden Wirkung der Glaubenserkenntnis den soteriologischen Charakter des Glaubens verankert. Die Wirkung des Sühneopfers Christi, die Rechtfertigung des Sünders, beruht nach Fischer nicht auf einer Art Stellvertretung, sondern auf dem Sühneopfer als Ritual. Durch das Ritual wird die für eine soziale Beziehung notwendige Erkenntnis vermittelt. Gott erkennt das Sühneopfer, wodurch ihm erst Wirklichkeit verliehen wird. Hieraus folgt, daß sich das Entscheidende nicht auf der Handlungsebene sondern auf der Erkenntnisebene abspielt. Der Sühnetod Christi soll beim Menschen eine Erkenntnis bewirken, die ihn dann in die Gottesbeziehung stellt. Die soteriologische Wirkung des Kreuzes wird vom Glauben vollzogen, indem er den Glaubenden in die Gottesbeziehung stellt. Nur – ist dies, wenn das Sühneopfer Christi im Sinne Fischers verstanden wird, noch der Heils Glaube, von dem das NT spricht?

An den Anfang seiner Überlegungen zur Ethik stellt Fischer in seinem dritten Beitrag die These auf, daß das ethische Urteil von der ihm zugrunde liegenden Wahrnehmung der Wirklichkeit bzw. der einzelnen Situation dirigiert wird. Somit kommt der Glaubenserkenntnis, die geistliche Zusammenhänge im menschlichen Handeln realisiert, in der Ethik eine zentrale Stellung zu. Fischer zeigt am Beispiel von 1Kor 12,12 wie die Erkenntnis einer geistlichen Wirklichkeit das Handeln der Gläubigen verändern soll. Die Gemeinde erkennt sich als Leib Christi. Die Erkenntnis soll bewirken, daß die Gemeinde ihrem ontologischen Status entsprechend handelt. Die ethische Veränderung will Paulus nicht mit Imperativen herbeiführen, sondern durch eine Veränderung der Wahrnehmung. Die Ethik der Wahrnehmung ist folglich nicht als eine Verantwortung für Dinge zu verstehen, sondern sie ist eine Achtung vor der den Dingen eigentümlichen Wirklichkeit.

Fischer setzt sich in seinem vierten Abschnitt mit der tiefenpsychologischen Hermeneutik von E. Drewermann kritisch auseinander, der seinen Ansatz selbst als eine Erweiterung der HKM ansieht. Mit Drewermann verbindet ihn die Kritik an der einseitigen Historisierung der HKM. Drewermann stellt an die Hermeneutik die Forderung, daß sie der biblischen Botschaft zu einem zeitlosen Anspruch verhilft.

Für Fischer ist die grundlegende Voraussetzung der Hermeneutik, daß Gott nicht Teil dieser Wirklichkeit ist, sondern seine eigene Wirklichkeit mit sich bringt. An dieser Stelle macht Fischer eine nicht unwesentliche Unterscheidung. Für ihn ist der Text der biblischen Botschaft nur ein Konstrukt der theoretischen Erkenntnis. Das Wort Gottes hingegen ist Gegenstand mythischer Erfahrung. Dagegen bewertet er die protestantische Theologie allgemein sehr kritisch, weil sie nicht genügend zwischen biblischem Text und Wort Gottes differenziert. Hier ginge eine Kritik vom evangelikalischen Standpunkt aus allerdings in eine ganz andere Richtung, als Fischer das will.

Im letzten Abschnitt („Kausalität, Kontingenzerfahrung und christlicher Glaube“) stellt sich Fischer der Frage, ob man kausale Zusammenhänge zwischen Gott und der Welt aufzeigen kann. Ist dies nicht möglich, so kann man in der Theologie bestenfalls zu einem Deismus gelangen. Fischer zeigt nun auf, daß man den Ursache-Wirkungs-Zusammenhang als einen Dialog in Form von Antwort und Frage verstehen kann. Jede Dialog-Konstellation konstituiert eine Wirklichkeit. So ist die Dialog-Konstellation zwischen Gott und seiner Schöpfung eine andere als zwischen der Naturwissenschaft und der Welt. In den jeweiligen Bereichen werden andere Antworten auf andere Fragen gegeben, was jeder Dialog-Konstellation ihren Wirklichkeitsraum zuweist. Dieser Ansatz Fischers läßt die Welt in verschiedene Wirklichkeiten zerfallen.

Abschließend noch einige Bemerkungen zum Buch als solchem. Da

es sich hier um eine Zusammenstellung von einzelnen Aufsätzen handelt, vermißt man eine durchgehende Entwicklung der Gedanken, was für die hier abgehandelte z.T. doch sehr abstrakte und komplizierte Thematik sehr von Vorteil gewesen wäre. Register und Bibliographie sind daher leider auch nicht vorhanden. Ein Verdienst des Buches ist es hingegen, daß es durch den Bezug zum Gemeindealltag, wie er insbesondere durch Predigtbeispiele hergestellt wird, die Diastase von Universitäts-Theologie und Gemeinde-Glaube zu überbrücken sucht. Hier spiegelt sich ein Stück der Biographie Fischers wieder, der sowohl im akademischen Leben (Studium der Theologie, Soziologie und Mathematik, Assistent am Institut für Hermeneutik in Tübingen, Promotion und Habilitation) als auch in der Gemeindegarbeit zu Hause ist (seit 1984 Pfarrer auf der Schwäbischen Alb).

Raffael Itturizaga

Gerhard Maier. *Biblische Hermeneutik*. Wuppertal u. Zürich: R. Brockhaus, 1990. 404 S. DM 49,80.

Für die evangelikale Theologie des deutschsprachigen Raumes ist das Erscheinen von Gerhard Maiers „Biblischer Hermeneutik“ ein Ereignis von hoher Bedeutung. Seit fast zwei Jahrzehnten hat der heutige Rektor des Tübinger Bengel-Hauses der hermeneutischen Diskussion immer wieder neue Impulse gegeben, indem er deutlich wie kaum einer die historisch-kritische Methode in Frage stellte, das Problem von Methode und Geist thematisierte, die heilsgeschichtlich-apokalyptische Bibelauslegung historisch untersuchte und eine Überprüfung gängiger Theorien in der Kanonfrage initiierte. Seine „Biblische Hermeneutik“ ist die reife Frucht jahrelanger Beschäftigung mit hermeneutischen Fragen. Zugleich ist sie das bedeutendste hermeneutische Werk, das der wissenschaftliche Pietismus im 20. Jahrhundert im deutschsprachigen Raum hervorgebracht hat. Im 19. Jahrhundert fehlte eine pietistische Hermeneutik von Rang. Man muß schon bis ins 18. Jahrhundert zurückgehen, um im Umfeld des halleschen Pietismus (vor allem bei J.J. Rambach) einen vergleichbaren Gesamtentwurf zu finden.

Schon der Titel macht deutlich, daß Maier von einem Weg abweicht, den vor allem Schleiermacher vehement einschlug: nämlich Hermeneutik als allgemeine Verstehenslehre zu definieren und davon abzusehen, juristische, biblische und andere Spezialhermeneutiken zu entwickeln. Die Bibel als Buch der Offenbarung Gottes erfordert eine Hermeneutik, die der Besonderheit ihres Gegenstandes gerecht wird, d.h. eine biblische Hermeneutik. Maier begründet dies in Auseinandersetzung mit gegenteiligen Meinungen (S. 12-18; vgl. S. 35-52 u. 332ff).

Seine hermeneutica sacra setzt konsequent bei der Offenbarung an, was ihn durchgehend bei jedem Thema nach den biblischen Selbstaussagen zur Sache fragen und von da aus seinen Einsatz nehmen läßt. Die hermeneutica sacra geht Hand in Hand mit einer theologia regenitorum (S. 38ff). Maier sammelt für diese im Pietismus bis heute durchgehaltene Position nicht einfach Argumente, wie sie in der Theologiegeschichte im einzelnen genannt wurden. Vielmehr analysiert er sie kritisch und zeigt, daß eine anthropozentrische Fragestellung (etwa: Was der wiedergeborene Ausleger denn besser kann als der nicht wiedergeborene?) nicht weiterhilft, sondern durch eine streng pneumatozentrische ersetzt werden muß, die danach fragt, was Gott durch seinen Geist durch die Schrift erreichen will (S. 44). Sperrt sich der Ausleger im Unglauben gegen den Anspruch des Wortes, hat er es im biblischen Sinn nicht verstanden.

Vergleicht man die Maier'sche Hermeneutik mit der Stuhlmachers, fällt auf, daß er sich weit weniger auf eine Schilderung der Geschichte der Hermeneutik mit anschließender Skizze des eigenen Entwurfs beschränkt, sondern systematisch einen eigenen hermeneutischen Entwurf entwickelt. Dabei wird in jedem Kapitel das Gespräch mit den unterschiedlichen geschichtlichen und aktuellen Positionen zum jeweiligen Thema geführt. Insgesamt gewinnt die vorliegende „Biblische Hermeneutik“ so eine Geschlossenheit der Argumentation. In insgesamt 14 Kapiteln wird der Stoff entfaltet: 1. Definition und Aufgabe; 2. Eine spezielle biblische Hermeneutik?; 3. Ansatz der Hermeneutik; 4. Theologische Hermeneutik als Wissenschaft; 5. Der Ausleger; 6. Offenbarungsverständnis; 7. Inspiration der Bibel; 8. Der Kanon; 9. Autorität der Schrift; 10. Einheit der Schrift; 11. Geschichtlichkeit der Schrift; 12. Offenbarung und Kritik (eine überaus lesenswerte Auseinandersetzung mit dem historisch-kritischen Ansatz); 13. Offenbarung und Methode (= Begründung methodischer Arbeit in Auseinandersetzung mit der pneumatischen Exegese und Analyse verschiedener methodischer Ansätze von der vorkritischen Schriftauslegung bis zur neueren „gemäßigten Kritik“); 14. Die biblisch-historische Auslegung. Ausführliche Register beschließen das Werk.

Jeder Leser, dem es um eine biblische Erneuerung der Theologie geht, wird dieses Buch mit besonderem Gewinn lesen. Auch wenn man in der einen oder anderen Frage anders urteilt als der Autor, erweist es sich als hilfreich, daß Gerhard Maier jeweils in klarer Weise die Evidenz pro und contra darlegt und die Gründe für seine Entscheidung offenlegt. Besonders zu Kapitel 6 („Wege des Offenbarungsverständnisses“) wird der Autor manche Rückfragen erhalten. Hier spricht er sich gegen eine Verengung auf das historische Verständnis der Bibel aus, das eine (auf Herder und Schleiermacher zurückgehende) Engführung auf die Frage nach der ursprünglichen Aussageintention des

biblischen Autors darstelle und mit der Ablehnung eines mehrfachen Schriftsinnes einhergehe. Verstehen der biblischen Offenbarung ereigne sich auf drei Ebenen: es gebe ein (unmittelbares) dynamisches, ein ethisches und ein kognitives Verstehen (wobei sich das kognitive Verstehen in historisches, dogmatisches, typologisches, allegorisches und prophetisches Verständnis untergliedern lasse). Verdunkelt diese Flut von „Verständnissen“ nicht das Verständnis dessen, was der Text seiner klaren Aussage nach meint? Schon das dynamische Verständnis hat doch eine kognitive Grundstruktur! Denn wer den Wortlaut einer biblischen Aussage nicht versteht, wird dadurch nicht wirklich angesprochen! Und auch das ethische Verständnis läßt sich nicht isolieren; vielmehr geht es bei dem, was Gerhard Maier beschreibt, doch eher um die Bereitschaft zu ethischem Handeln in Konsequenz (kognitiven) Verstehens. Umgekehrt läßt sich kognitives Verstehen nicht von dem Sich-Ansprechen-Lassen und der ethischen Konsequenz trennen. Verstehen schließt biblisch immer ein noetisches Wahrnehmen des Gemeinten und dessen Anwendung in sich. Geht die wissenschaftliche Exegese nur kognitiv mit dem Text um, hat sie ihn nicht so verstanden, wie er verstanden werden muß. Von daher lassen sich allenfalls quantitative Differenzierungen vornehmen, nicht aber eine qualitative Unterscheidung unterschiedlicher Verstehensweisen. Letztlich muß diesen bloß quantitativen Unterschied auch der Autor zugestehen, wenn er beim kognitiven Verständnis vermerkt, hier werde „der Weg zur Anwendung in der Regel länger als beim ethischen Verständnis“ (S. 65). Speziell das kognitiv-typologische sollte m.E. stärker begrenzt werden – etwa auf die Fälle, in denen vom gesamtbiblischen Kontext her wahrscheinlich gemacht werden kann, daß die Schrift (nicht unbedingt der ursprüngliche Autor) ein typologisches Verständnis intendiert. Ansonsten ist der Gewinn der Typologie doch nur der, daß der Typologe auf geheimnisvolle Weise aus bestimmten Bibelstellen etwas herausliest, was an anderer Stelle der Bibel klar und offen zu finden ist. Was hier aus dem typologischen Zylinder herausgezauert wird, hat man zuvor von klaren Stellen aus hineingelegt.

Sehr erfreulich ist das Eintreten Gerhard Maiers für die uneingeschränkte Inspiration, Wahrheit und Einheit der Heiligen Schrift. Ob man auf der kognitiven Ebene von „Fehlern“ reden könne, läßt er – in leicht abweichender Akzentsetzung vom wissenschaftlichen Fundamentalismus – offen (S. 97, 109, 118-125), macht es andererseits aber der historisch-kritischen Methode zum Vorwurf, daß sie von Irrtümern innerhalb der Bibel spricht (S. 255), und meint, „daß auch die Lehre von der inerrancy gut reformatorische Wurzeln hat“ (S. 323). Überhaupt versteht er, entgegen dem allgemeinen Diskriminierungstrend den wissenschaftlichen Fundamentalismus in fairer Weise zu würdigen (S. 319-326). Als Pietist setzt er aber doch in Nuancen ab-

weichende Akzente – speziell im Blick auf einen vornehmlich induktiv-exegetischen Umgang mit der Bibel (der sich aber kaum von der neueren stark exegetisch bestimmten Richtung des wissenschaftlichen Fundamentalismus unterscheidet). So bleibt die Hauptdifferenz, daß Maier, verwurzelt in der Geschichte des Pietismus, die Mehrdimensionalität des Schriftverständnisses festhalten möchte, das der wissenschaftliche Fundamentalismus strenger am *sensus literalis* ausrichtet.

Dieses Buch verdient weite Verbreitung. Ich habe lange nicht mehr ein Buch gelesen, das so konstruktiv und argumentativ zur biblischen Erneuerung der Theologie beiträgt.

Helge Stadelmann

Rudolf Keller. *Der Schlüssel zur Schrift: Die Lehre vom Wort Gottes bei Matthias Flacius Illyricus*. Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1984. 211 S. DM 25,—.

Gott „will niemand den geyst noch glauben geben on das eusserliche Wort..., so er dazu eyngesetzt hat“ (W.A. VIII, S. 136). Diesem Lutherzitat von 1525 ist zu entnehmen, daß die Frage nach der Bedeutung der Schrift keineswegs nur ein aktuelles Problem darstellt. Wenn darum heute eine lebendige Diskussion hinsichtlich der Hermeneutik im Gange ist, und die Frage der Schriftlehre die Christenheit nach wie vor als „heißes Eisen“ beschäftigt, scheint es unverzichtbar, in diesem Zusammenhang auch die Stimmen der Reformation zur Geltung kommen zu lassen.

Rudolf Keller weist in seiner Dissertation auf eine solche Stimme, indem er die Schriftlehre von Matthias Flacius untersucht. Dabei beleuchtet er einen Mann, dessen Anliegen in der Bibelfrage es dringend zu bewahren gilt. Das Leben des 1520 in Illyrien geborenen, von Humanismus und Luthertum gleichermaßen beeinflussten Theologen, zeugt von ungewöhnlicher Schaffenskraft und ausgeprägter Streitbarkeit. Als markanten Repräsentanten der Gnesiolutheraner sehen wir ihn unter anderen in die Auseinandersetzungen des adiaphoristischen, des majoristischen, des osiandrischen und des synergistischen Streits involviert. Daraus erklärt sich auch sein unermüdliches Verfassen von Kampfschriften.

1. Die Kontroverse zwischen Schwenckfeld und Flacius

Besonders anhand dieser Art von Werken erläutert Keller den Streit zwischen Caspar von Schwenckfeld und Flacius. Durch eine Fülle von Belegmaterial gelingt es dem Autor, der hier einen Schwerpunkt seiner

Arbeit setzt, die Positionen der in den fünfziger Jahren stattgefundenen und oftmals sehr polemisch geführten Diskussion deutlich zu machen.

a. Die Schwärmerei von Schwenckfeld: *verbum internum* statt *verbum externum*

Schwenckfeld (1489-1561), ein Landedelmann aus Schlesien, wurde aufgrund seiner Haltung in der Schriftfrage von lutherischer Seite als „Schwärmer“ gebrandmarkt. Obwohl er der Bibel als Zeugnis von Gottes Wort durchaus Wertschätzung entgegenbrachte, bezeichnete er sie andererseits in Anlehnung an Offb 5,1 als ein mit sieben Siegeln versiegeltes Buch, das allenfalls in der Hand des Christen einen Wert habe. Zur Hervorbringung des Glaubens schien sie ihm gänzlich ungeeignet, da er davon überzeugt war, „das Gott nicht durch Mittel/sonder on alles Mittel der Creaturen oder eusserlichen dinger die seligkeit inn der Seelen des menschs durch den ainigen Mittler Jesum Christum würckt im hailigen gaiste“ (Corpus Schwenckfeldianorum 12, S. 501,12-14).

Schwenckfeld betonte die alleinige Wirksamkeit des *verbum internum*, der unmittelbaren Stimme Christi, weil er Gottes Souveränität nicht mit der Bindung an äußere Mittel oder Werkzeuge in Einklang bringen konnte. Er verfocht darum die Unabhängigkeit Gottes vom schriftlichen wie vom mündlichen Wort der Prediger, was eine Entsprechung in der Gleichsetzung von Wort Gottes und Christus fand. Allein die zweite Person der Trinität konnte für Schwenckfeld Anspruch auf dieses Prädikat haben. Nicht der Buchstabe, sondern Christus sollte herrschen. Nicht der Buchstabe, sondern Christus sollte selig machen.

Die Hervorhebung der unmittelbaren Christusbeziehung ging einher mit der Sicht, daß zwischen der Zeit der biblischen Gestalten und der Gegenwart Schwenckfelds keinerlei Unterschiede bestünden, da das innere Wort Christi ohne temporale Begrenzung zu vernehmen sei.

Keller stellt somit Schwenckfeld als einen Feind jeglichen Instrumentalismus dar, für den Gott dann nicht mehr Gott sein konnte, wenn man ihn in einer Bindung an ein unklares Buch oder an nicht selten unwürdige Prediger glaubte. Die Majestät Gottes und die Niedrigkeit der Schrift konnten in den Augen Schwenckfelds nicht zusammengebracht werden. Daß dies auch mit einer Christologie zu tun hat, die das *vere homo* stark unterdrückte, erweist Keller im Zusammenhang mit der Darstellung der Position von Flacius.

b. Die Forderung von Flacius: Die Exklusivität des äußeren Worts
Die teilweise heftigen Reaktionen des Illyrers suchten Schwenckfeld als einen vom Satan angestifteten Verächter der Schrift zu entlarven: „Wie konnte man aber ... teuflischers / erdenken/ damit man die heilige

schriftt ... vernichtigete/ vnd verhonlehelte/ denn eben diese ... Schwenckfeldische schwermerey?“ (Vom fürnemlichem Stücke/ punctt/ oder artickel der Schwenckfeldischen schwermerey [1553?], B1b). Gerade als Kirchenhistoriker wußte Flacius um die verheerenden Folgen einer Vernachlässigung der Schrift, die er unmißverständlich als Wort Gottes bezeichnete.

Er proklamierte die Schrift als klares, ansprechendes und von Gott autorisiertes Wort. Nicht toter Buchstabe sei die Bibel, sondern glaubensschaffendes Mittel (Joh 20,30f). Nicht totes Wort seien die Predigten der Pfarrer, sondern lebendiger Ruf zu Christus (Joh 17,20). Für Flacius gab es keinen Zweifel daran, daß sich der Glaube nach der Schrift richte und nicht umgekehrt wie bei Schwenckfeld.

Dem entspricht sein Eintreten für die allein auf äußerem Weg stattfindende Ansprache Gottes an den Menschen, wofür er genug Belegstellen in der Schrift selber fand (z.B.: Mt 28,18-20; 1Kor 1,18; 2Tim 3,16f; 2Petr 1,19). Flacius deutete die Wirksamkeit von schriftlichem und mündlichem Wort als ein dem Menschen helfendes Entgegenkommen Gottes, dessen gnädige Zuwendung gerade in der Einsetzung des Worts als ein Werkzeug zum Ausdruck komme.

In der Abgrenzung gegen Schwenckfeld vertrat Flacius die Zusammengehörigkeit von Geist und Buchstabe, weil nur dann auch von der *efficacia* der Schrift gesprochen werden konnte. Die Grundlagen für die Wirksamkeit des externen Worts entdeckte Flacius eigentlich erst in der Beachtung der christologischen Dimension. Zum einen bestätigte Christus als der Gekommene die Schrift, zu deren Gebrauch er durch eigenes Vorbild aufforderte, zum anderen sah Flacius in der Niedrigkeit der Schrift eine Analogie zur Inkarnation des Gottessohns. Im Unterschied zu Schwenckfeld betonte er das *vere Deus* und das *vere homo* gleichermaßen, was er auf seine Schriftlehre übertrug. Die Bibel war für ihn ganz Gotteswort, zugleich aber ganz durch Menschen gesprochenes und damit in „Knechtsgestalt“ (Phil 2,7) vorfindliches Wort.

2. Die *Clavis Scripturae Sacrae*: Christus als der Schlüssel zur Schrift

Keller stellt in einem zweiten Schritt Flacius als versierten Experten vor, indem er dessen großes Werk zu Auslegungsfragen der Schrift (1567) im Anschluß an die Darstellung der Schwenckfeld-Kontroverse erläutert.

Auffällig ist hier die Zurückhaltung von Aussagen bezüglich des Inspirationsvorgangs. Der Illyrer kann nicht einfach den Befürwortern der Verbalinspiration zugerechnet werden. Hatte er zwar noch 1546 festgehalten: „*Quod sacra scriptura integre, non tantum consonantibus, sed et uocalibus inde ab initio scripta fuerit...*“ (*regulae et tractatus*,

1551, 142-160), so äußerte er sich in der *Clavis* relativierend dahingehend, daß er die ganze Schrift als von Gott eingegeben wußte, jedoch auch die Persönlichkeit und Bewegungsfreiheit bei den Schreibern annahm.

Alles zielt in der *Clavis* dann wieder auf Christus, den Inhalt und Verstehensschlüssel (Lk 24,45) der Schrift.

Ein Resümee

Rudolf Keller gelingt es durch äußerst gründliche Darstellung, auf einen Theologen aufmerksam zu machen, der als keineswegs „biblizistischer“ Schriftforscher dazu aufrief, die Bibel nicht zu „verhöhneln“, sondern sie als Gottes Wort an uns ernstzunehmen. Die Arbeit Kellers bietet eine gute und zudem erschwingliche Gelegenheit, die Bibeldiskussion einer Periode des 16. Jahrhunderts historisch nachzuverfolgen und als Hilfe in die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Bedeutung der Schrift aufzunehmen. In einer Zeit, in der die Schrift wegen Unglaubens oder Schwärmerei ihre zentrale Bedeutung zu verlieren droht, ist das Bekennen zu ihr als dem Wort Gottes an uns gefordert.

Ulrich Scheffbuch

Erich Lubahn und Otto Rodenberg (Hg.). *Lebendige Hoffnung: Apokalyptik als zentrales Thema der Theologie*. Theologische Studienbeiträge, 2. Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1989. 176 S. DM 19,80.

Die apokalyptischen Schriften oder Schriftteile gehören zweifelsohne zu den umstrittensten, am wenigsten verstandenen und am meisten gemiedenen Abschnitten der Heiligen Schrift. Und seit Klaus Kochs „Streitschrift über ein vernachlässigtes Gebiet der Bibelwissenschaft“, *Ratlos vor der Apokalyptik* (Gütersloh 1970), sollte es klar sein, daß wir weder in der Lage sind, „Apokalyptik“ eindeutig zu definieren noch über ihre Ursprünge klare Aussagen machen können.

Von daher ist es zu begrüßen, daß E. Lubahn das von ihm ausgerichtete Ferienseminar für Studierende der Theologie im Februar 1989 dem Thema der Apokalyptik widmete. Die dabei vorgetragenen Bibelarbeiten und Referate liegen in diesem Sammelband vor. Gemäß der Tradition dieser Ferienseminare verbinden sich dabei wissenschaftliche Arbeit, gemeinsames Leben und seelsorgerliche Begleitung. Gerade der letzte Aspekt ist allen Beiträgen abzuspüren. Die Referate selbst zeigen bemerkenswerte Unterschiede, sind sich aber in der Bewertung der Apokalyptik als zentralem Thema der Theologie einig. Den meisten Beiträgen folgen Anmerkungen, die eine Überprüfung der

Aussagen und ein Weiterforschen ermöglichen. Auf S. 61-63 findet sich ein Literaturverzeichnis zur Apokalyptik, S. 170 werden die Referenten mit einer Kurzbiographie vorgestellt, und S. 171-175 folgen ein Sach- und ein Namenregister. So ergibt sich ein brauchbares Studien- und Arbeitsbuch.

Die meisten Beiträge liefert Otto Rodenberg. Er eröffnet den Band mit einer Besinnung über „Gelebte Hoffnung“ (S. 9-13). In einer Bibelarbeit über „Die Verborgenheit des Christus“ (S. 64-74) stellt er heraus, daß Apokalyptik nur von ihrer Kehrseite, der „Verbergung Gottes“, her verständlich ist. Schließlich vergleicht er in einem kirchengeschichtlichen Aufsatz „Luther und Münzer“ (S. 124-133), um an der Gestalt und am Wirken Münzers die Gefährlichkeit und die Konflikte aufzuzeigen, die sich aus einer falschverstandenen Verwendung apokalyptischer Motive ergeben können. Der zweite Herausgeber, Erich Lubahn, steuert zwei Beiträge bei. In einer geistlichen Besinnung fragt er „Wer ist Apokalyptiker?“ (S. 13-16), wobei mit „Apokalyptik“ eine „Beziehung zu dem lebendigen Gott durch den ‚Blick nach oben‘ und ‚nach vorne‘, dem Ende und Ziel der Wege Gottes“ gemeint ist. Die Umschreibung bleibt allgemein, weil das Wesen der Apokalyptik von den Texten her nicht geklärt ist. In dem ausführlichen Hauptreferat „Apokalyptik als Thema biblischer Theologie“ (S. 17-74) werden zunächst Wesen, Sprache und Deutungen der Apokalyptik besprochen. Anschließend wird auf ‚Paränetische Aspekte zur Apokalyptik‘ hingewiesen, wobei dafür plädiert wird, daß Apokalyptik ein „unaufgebbarer, nötigenfalls ein zurückzugewinnender Bestandteil biblischer Theologie“ ist, denn „ohne sie ist vollmächtige Verkündigung und Seelsorge nicht möglich“, weil man mit der Apokalyptik immer auch Himmel und Hölle verliert.

Otto Michel widmet sich in dem Beitrag „Der Menschensohn“ (S. 75-100) – wie er sagt – einer „Teilfrage“ der Apokalyptik. Er schreitet zunächst die Forschungsgeschichte ab, weist traditionsgeschichtliche Zusammenhänge auf und möchte die Apokalyptik vor allem mit der *chokma* verbunden wissen. Dabei fragt er zugleich nach dem Werden der synoptischen Tradition, dem Bild des Menschensohns im vierten Evangelium und in der Johannesoffenbarung. Er schließt mit „Aufgaben für die Gegenwart: a) Wir sollten das apokalyptische Weltbild nicht nur verstehen, sondern auch innerlich aufnehmen. ... b) Wir sollten eine apokalyptisch bestimmte Geschichtsschau haben.“ (S. 99). Warnend fügt er hinzu, daß die Apokalyptik mit „Chiffren und Symbolen arbeitet“, was eine wörtliche Bindung und ein Festhalten an einem vergangenen Weltbild ausschließt (S. 99). Leider sagt der Verfasser nicht, wie die „Chiffren und Symbole“ zu deuten sind. Joachim Cochlovius stellt „Daniel als Seelsorger Israels“ vor (S. 101-123). Es ist zu bedauern, daß manche Allgemeinplätze einfließen, die

weder theologisch noch exegetisch abgedeckt sind. Dieter Sackmann fragt nach den ethischen Konsequenzen für die Gegenwart in dem Referat „Zum ‚Streit um den Frieden‘ in einer eschatologisch-apokalyptischen Perspektive“ (S. 134-156). Der gut recherchierte und dokumentierte Beitrag führt in die gegenwärtige Diskussion ein, klärt den Unterschied zwischen Apokalyptik und Prophetie und schließt mit konkreten Konsequenzen in Thesenform (S. 148ff). Schließlich zeigt Otto Betz in dem Aufsatz „Die Güldene Zeit – Apokalyptisch-Eschatologisches Denken bei Fr.Chr. Oetinger“ (S. 157-169) wie es von der Apokalyptik zum Chiliasmus kommt und welche ethischen und sozio-politischen Konsequenzen das nach sich ziehen kann.

Die Besonderheit des Bandes liegt darin, daß er biblisch-theologische, seelsorgerliche und kirchengeschichtliche Aspekte vereint. Man wünscht sich, daß an einer Stelle konkret exegetisch mit apokalyptischen Texten gearbeitet und die Umsetzung in die Verkündigung gezeigt wird. Dann würde das unüberhörbare Plädoyer für die Unaufgebbarkeit der Apokalyptik in Theologie und Kirche, Seelsorge und Verkündigung noch glaubwürdiger.

Helmuth Egelkraut

Bernhard Rothen. *Die Klarheit der Schrift*. Bd. 1: *Martin Luther: Die wiederentdeckten Grundlagen*. Bd. 2: *Karl Barth: Eine Kritik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.

Bekanntlich hat Martin Luther in seiner Schrift vom unfreien Willen gegenüber dem Humanismus nachdrücklich die Klarheit der Schrift bekannt. Der Humanismus vertrat – namentlich in der Gestalt des Erasmus – die Ansicht, daß die Schrift an verschiedenen und aus der Sicht Luthers zentralen Stellen dunkel sei, so daß menschliche Worte nicht mehr geeignet seien, die angedeuteten Inhalte auszusagen. Demgegenüber postulierte er eine Methode, die es erlaubte, die Intentionen der Schrift zugänglich zu machen, mit dem Resultat, daß das Evangelium, die klare, offenbare und assertorische Zusage Gottes in Christus, zugunsten einer Werkfrömmigkeit preisgegeben wurde.

Rothen sieht auf dem Hintergrund der reformatorischen Lehre von der Klarheit der Schrift ein grundlegendes Problem in der neueren Theologie, das durch die historisch-kritische Betrachtung der Schrift genährt wird, nämlich die Ungewißheit und Relativität des theologischen Urteils und die jegliche dogmatisch-bekennende Aussage entschärfende Skepsis. Es führt unweigerlich zu der Grundsatzfrage, ob die neuere „wissenschaftliche“ Betrachtung der Schrift überhaupt angemessen ist. Sein Anliegen ist es, unter Verweis auf ihren Charakter als *heilige Schrift*, als *Wort Gottes*, „einen neuen Zugang zu finden zu

den Grundfragen aller Theologie“ (I,7). Daß er dazu aus der Theologie Luthers schöpft, ist mehr als nur eine gelungene Wahl, denn er steht damit am Fundament evangelischen Denkens.

Rothen entfaltet in einem ersten Kapitel Luthers Umgang mit der Schrift als Wort Gottes. Er verdeutlicht darin, daß die Schrift für Luther „ein faktisch vorhandenes Buch“ ist, „das in seiner nicht begrifflichen, sondern ‚leibhaftigen‘ Präsenz zugänglich ist“ (I,73), „ein göttliches Dichtwerk“ (I,75), das – und das redet Rothen zu seinen Amtsbrüdern im Dienst der Gemeinde – „nur im Rahmen der Kirche, dort, wo eine ernsthafte und leidenschaftliche Liebe zur Herde Christi und zu ihren geringsten Gliedern die Gedanken leitet, dort, wo der Mensch in der überschweren Aufgabe des Kirchenregimentes an seinen Kräften verzweifelt, so daß alle bloße Rechthaberei verstummt und der Mensch für sich und die anderen zum Bettler wird“ (I,76), verstanden wird.

Hinsichtlich der Vorgabe für alle Theologie wird konstatiert, daß Theologie nicht im Glaubensbewußtsein der Menschen ihren Gegenstand finden kann, sondern daß Gott sich auf der Erde hat hören lassen, mithin also, daß er sich geoffenbart hat. Das Wort von Christus „begegnet als ein mündliches oder geschriebenes Wort“ (I,38). Die in der Lutherdeutung verschiedentlich betonte und von einem existentialen Aktualisierungsinteresse geleitete Vorordnung des gepredigten Wortes wird damit zurückgewiesen und Schrift um der Vergewisserung willen als Notwendigkeit aufgezeigt.

Ein wesentliches Interesse des Verfassers ist es, das mit dem reformatorischen *sola scriptura* herausgestellte Prinzip sachlich richtig zu erfassen. Es gehe Luther damit nicht nur um die formale Berufung auf die Schrift, sondern auch darum, „daß man vermehrt und mit einer einzigartigen Hingabe und mit unvergleichlichem Vertrauen die Bibel liest, die Bibel – und nicht eine Menge von anderen Büchern, die viel zweifelhafter, unklarer, inhaltsarmer, unpädagogischer, geistloser – ganz einfach schlechter sind als die Bibel“ (I,43). Damit wird die Schrift praktisch einem methodisch-technischen Zugriff entzogen. Die bei Luther sehr heikle Frage der Kanonskritik wird in neuer Klarheit von der Schriftkritik abgegrenzt. Letztere rechne nicht damit, daß es überhaupt *Heilige* Schrift gebe, jene aber setze gerade die Existenz derselben voraus. In sehr einfühlsamer Weise werden Luthers Probleme mit den von ihm ans Ende des neutestamentlichen Kanons gestellten Bücher geschildert.

Die Klarheit der Schrift wird begründet durch ihren göttlichen Ursprung. Luthers Argument ist: „Summa, wenn die Schrift dunkel oder zweideutig ist, wozu war es dann gut, daß sie uns von Gott übergeben wurde?“ (I,58; WA 18,655,25f). Mit anderen Worten, die Klarheit der Schrift ist theologisch begründet. Daß die Schrift von Gott

gegeben wurde, war zur Zeit Luthers allgemein akzeptiertes Glaubensgut, aber wurde und wird seit der Aufklärung grundsätzlich in Frage gestellt. Weil Luther inkarnatorisch denkt, begegnet er der Schrift ganz menschlich: er hört auf ihr Wort, er identifiziert die in ihr angesprochenen Fragen als menschliche, er sieht die Vielgestaltigkeit der Schrift und den Facettenreichtum als ganz normale, menschliche Gegebenheiten an und hat gerade in dieser menschlichen Nähe ihres Wortes Gottes Wort. „Er versucht nirgends das Rätsel des Miteinanders von Göttlichem und Menschlichem begreifbar zu machen, sondern er behauptet und bewährt nur in offener Auseinandersetzung die Klarheit der Schrift“ (I,70).

Eine Rückfrage aus bibeltreuer Sicht ergibt sich aus Rothens Ablehnung der „Inverbation“ des Heiligen Geistes. Der Autor verweist auf die Freiheit des Geistes gegenüber dem Wort. Er wirke mit Hilfe des Wortes auf unbegreifliche Weise den Glauben. „Wer von einer Wortwerdung des Geistes redet, vermischt die Personen der Trinität und ihre spezifischen Werke, und er kommt in die dogmatisch unhaltbare Position, daß er das eine Wort als in zweierlei Substanzen gekommen, und damit wirklich auch als zweigeteilt und zerrissen ansehen muß (teils die Substanz des Menschen Jesus, teils die Substanz des biblischen Papiers und seiner Buchstaben hätten dann das Wort angenommen)“ (I,72f). Wir meinen, daß dies keine Zweiteilung des Wortes ist, weil das biblische Wort in Kontinuität zu der Inkarnation steht. Wenn Jesus sagt, daß die Worte, die er rede, „Geist und Leben“ (Joh 6,63) seien, dann waren dies seine menschlichen Worte, die mit menschlicher Stimme ebenso wie auf irgendeinem anderen Datenträger (also auch auf dem Papier) weitergegeben werden können. Und sie bleiben Geist und Leben, wenngleich, um einmal in Anlehnung an Luther zu reden, Hannas und Kaiphas sie redeten. Die Kontinuität besteht ferner darin, daß ebenso wie die menschliche Natur Christi zur Vollbringung der Heilswerke notwendig und daher relevant war, auch das menschliche Wort und die materielle Dimension zur Kommunikation notwendig sind. Schließlich besteht die Kontinuität auch darin, daß das Wort keine eigenständige Größe neben Christus ist, sondern eben den fleischgewordenen und in die Dimension des Aussagbaren getretenen Christus bezeugt und, da es von seinem Geist gegeben ist, sein eigenes Wort ist. Die Rückfrage an dieser Stelle bleibt umso mehr, als auch Rothen mit Luther sieht, daß das Wort Jesu, also das geisterfüllte Wort, nicht automatisch wirksam ist, sobald es geredet wird, weil die Schrift auch das Phänomen der Verstockung kennt und auch Jesu Werk menschlichem Widerstand ausgesetzt war (I,57).

Im zweiten Kapitel wird die Klarheit der Schrift in ihrer Relevanz für die jeweilige kirchliche Gegenwart nachgezeichnet. Erneut wird betont, daß sie keine empirisch gewonnene Aussage ist, sondern „ein

Prinzip, eine Annahme und Voraussetzung“ (I,84). Äußere und innere Klarheit der Schrift werden definiert. Anfechtbar erscheint die Aussage, „die innere Klarheit ist ein Geheimnis zwischen Gott und dem einzelnen Menschen und ist letztlich nicht kommunikabel und keinem anderen zugänglich: Keiner kann prüfen, was ich glaube, und keinem ist zuzumuten, daß er sich blind vertrauend meinem subjektiven Urteil beugt und sich meinem persönlichen Glauben anschließt“. Wird hier nicht doch wieder wortloser und vom Monismus geprägter Mystik das Wort geredet? Luther sieht vielmehr auch die subjektive Überzeugung getragen von der Klarheit des äußeren Wortes, wobei allerdings auch Rothen wieder die Abhängigkeit der inneren Klarheit vom äußeren Wort wahrnimmt.

Dem Ansatz, daß die Schrift der Kirche – und nicht einer distanziert urteilenden Fachwelt – gegeben ist, entspricht auch die Beobachtung, daß die Klarheit der Schrift im Streit bewährt werden muß. Luthers Schriftgebrauch im Abendmahlstreit und in seinen Auseinandersetzungen mit der mittelalterlichen Theologie und mit Erasmus wird zur Veranschaulichung ausführlich herangezogen. Dabei gilt, daß die Hure Vernunft kein Recht hat, über die Schrift zu urteilen. „Sie hat vielmehr sich dem Wort der Schrift zu unterstellen, auch wenn sie die Inhalte nicht begründen kann. Nur als auf das Wort hörende Vernunft hat sie ihr Recht. Die Schrift ist nicht ein passives Objekt, das vom Licht des Menschengeistes erhellt wird, sondern sie ist das Subjekt, das vielfältig ‚aufklärend‘ die dunklen Schatten über dem Leben vertreibt“ (I,145). Darin liegt zugleich eine Antwort auf das hermeneutische Problem, welches Luther sehr wohl sieht, aber er disqualifiziert es, wie Rothen treffend bemerkt, als ein Problem der Vernunft. Die Vernunft möchte Gott im Unglauben begreifen und wird darin zur Hure (I,157). Sie ist der Meinung, „Erkenntnis der Wahrheit ließe sich als eine einheitliche gewinnen, und man könne also die verschiedenen Einsichten miteinander vermitteln und könne ihr Zusammenstimmen faßbar machen“ (I,205). Gott aber begegnet dem Menschen in der Doppelheit von Gesetz und Evangelium. Diese Paradoxie allein ist geeignet, die Vernunft zu überwinden und sie ins Heil zu stellen. Ein freies und ungezwungenes Verhältnis zu Sprache und Logik ergibt sich daraus (I,195), so daß auch die Vernunft der Theologie dienen kann, wie Luther etwa in den Disputationen erkennen läßt.

Doch ist damit schon die Aussage gerechtfertigt, „daß es im Umgang mit dem biblischen Wort, wie überhaupt in allem Erkenntnisbemühen, durchaus ein intuitives und ahnendes Verstehen gibt, das richtig ist und der Erkenntnis des grammatikalischen Wortsinnes doch vorausläuft“ (I,198)? Es müßte erklärt werden, wie beschaffen dieses ahnende Verstehen angesichts der Doppelheit von Gesetz und Evangelium und von Verstockung und Erwählung ist. Wenn allerdings

das mehr gefühlsmäßige Verstehen an das Wort gebunden wird, so daß es keine selbständige Größe neben dem Verstehen des Wortes ist, ist es Ausdruck eines nicht auf den bloßen Intellekt beschränkten, sondern ganzheitlichen Verstehens.

Es wird deutlich, daß Theologie für Luther nicht im Elfenbeinturm humanistischer Wissenschaft geschieht, sondern im Gebet, in der Meditation über dem Wort und in der Anfechtung, also im Leben des Christen und der Gemeinde. Indem aber der in dieser lebendigen Umgebung genährte und bewährte Glaube auf das Wort hört und aus dem Wort lebt, ist er gewisser Glaube und erweist sich die Klarheit der Schrift als gewißheitsbegründendes Wort. Auf diesem Hintergrund befragt Rothen die gegenwärtige Theologie nach ihren Grundlagen, ja implizit nach dem inneren Recht ihres Tuns.

Im zweiten Band setzt sich Rothen unter Anwendung der zuvor dargelegten Koordinaten mit der Theologie Karl Barths auseinander. Positiv würdigt er, daß Barth die Kirche bejaht als von Gott gegebene Vorgabe und Rahmen für die theologische Arbeit, ferner die disziplinierte Offenheit des Barth'schen Denkens sowie sein Vertrauen in die Texte der Bibel, daß sie ohne Zwischeninstanzen zu uns reden. Er anerkennt, daß bei Barth viele reformatorische Elemente wirksam werden. Jedoch möchte Rothen aus einer grundlegenden Kritik an der neueren Hermeneutik heraus, die einen Menschen von seinen Intentionen her begreifen will, und aus der Sicht dafür, daß das Wort für Luther nicht ein uneigentliches, sekundäres Mittel der Äußerung von an sich wortlosen Intentionen ist, sondern daß das Wort vielmehr die Klärung des Gedankens ist, Barth beim Wort nehmen und das, was er tatsächlich gelehrt hat und wodurch er als Lehrer der Kirche wirksam geworden ist, kritisch unter die Lupe nehmen.

Ein erster Unterschied zu Luther ergibt sich darin, daß Luther für die Schrift als solche Klarheit behauptet. Barth hingegen sucht den Gegenstand der theologischen Erkenntnis in Jesus Christus selber, jenseitiger als die diesseitige Schrift, aber auch unmittelbarer zum Menschen, vor allem indem Christus im Akt der Offenbarung, bei dem das biblische Zeugnis nur Medium ist, seine Herrschaft wirksam setzt. In der Erwartung eines solchen Ereignisses liest er die Schrift. Rothen folgert zu Recht: „So scheint die Präsenz des Göttlichen bei Barth von einer Qualität zu sein, die sich mit einer irdischen Zeitlichkeit nicht vergleichen und in Beziehung bringen läßt“ (II,51).

Christus wird ferner zu einem monistischen Prinzip, das in der Schrift einzig wahrgenommen wird. Hier wird Barth vorgeworfen, daß er von einem *Begriff* aus spekulativ denke (II,66-67). Für die Schrift hat dies zur Folge, daß sie zwar der stärkste Hinweis auf dieses Offenbarungsgeschehen ist, aber selbst doch nur als eine zufällige Geschichtswahrheit Zeugnis von einer ebenso zufälligen Geschichte

Christi ist (II,75). „Von der Bibel angewiesen gilt es die bezeugte Sache selbst zu sehen. Wenn das dem Leser geschieht, dann wird die Bibel Gottes Wort (...)“ (II,78). Mit anderen Worten: die *claritas interna* wird beansprucht zur Überwindung der äußeren Unklarheit der Schrift (II,82). Das äußere Wort wird damit der Relativität geopfert.

Rothen verfolgt diese Art der Erkenntnis weiter und stellt fest, daß sie im Grunde nichts anderes ist als die Einsicht in die Folgerichtigkeit und Zwangsläufigkeit, in der die Aussagen der Schrift dem Christusbegriff entsprechen. Es gehe also um den *intellectus fidei*, der, wie Rothen mit Luther konstatiert, der natürlichen Vernunft entspricht, die alles einem Einheitsbegriff ein- und unterordnet: erkenntnistheoretischer Idealismus (II,157).

Für die Soteriologie ergibt sich daraus ein Unterschied zu Luther in der Hinsicht, daß für Luther das Heil durch das Wort vermittelt und im Glauben empfangen wurde. Barth aber hat im Akt der Offenbarung unmittelbar Anteil an „Christus“. Die lutherische Differenzierung von Gesetz und Evangelium wird damit, wie Rothen treffend beobachtet, monistisch aufgehoben. Das Gesetz erscheint nicht mehr als Anklage und spricht kein Verdammungsurteil mehr aus, sondern tritt als Imperativ zum Indikativ der mit der Offenbarung gesetzten „Christuswirklichkeit“ beim Menschen hinzu und beschreibt deren Ausgestaltung. Der Ereignischarakter dieser Offenbarung erscheint dabei lediglich als Sicherung gegenüber der menschlichen Verfügbarkeit.

Als das Herz der Barth'schen Theologie identifiziert Rothen die Gnadenlehre, die „Herablassung und die ungeschuldete Zuwendung Gottes zum Menschen“ (II,189). Doch: „Barth löst ... den Begriff der Gnade aus dem Versöhnungsgeschehen heraus und läßt ihn viel allgemeiner bestimmt sein durch eine Gott zugeschriebene uranfängliche Neigung“ (II,189), dergegenüber das, was sich in der geschöpflichen Dimension ereignet, im Grunde irrelevant wird. Es ist das zutiefst berechnete Anliegen des Autors, dieses – und dazu gehört die Theologie ebenso wie der pastorale Dienst und das menschliche Wort – zur Klarheit der Schrift zu rufen und mit dieser zu begründen.

Das Anliegen des zweibändigen Werkes spricht für sich. Mit großer Treffsicherheit erkennt Rothen die Schwächen der modernen Theologie, doch er zeigt zugleich im Rückgriff auf die Reformation die positive Alternative, nämlich die in sich klare Schrift als die Antwort auf die fraglos problematische Situation der Theologie in der Gegenwart.

Bernhard Kaiser

Historische Theologie

1. Allgemeines

Wolfhart Schlichting. *Maria: Die Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus*. ABCteam, 431. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1989. 176 S. DM 24,80

Mindestens seit zehn Jahren basteln feministische Theologinnen an einem neuen Marienbild. Verschüchtert und hilflos sah die wissenschaftliche Theologie diesem Treiben zu. Um sich nicht dem Vorwurf auszusetzen, patriarchalen, sexistisch-verklemmten Denkmodellen anzuhängen, gingen die Theologen beider Konfessionen mutig in Deckung und schwiegen wider besseres Wissen. Dankbar ging die Feministische Theologie in diesem „kritiklosen Raum“ ihren „Theophantasien“ nach. Leidenschaftlich versuchte man bzw. „frau“, Maria von ihrer „Magd-Funktion“ zu befreien und aus ihr eine selbstbewußte, revoltierende, emanzipierte Frau zu machen. Einige feministische Theologinnen erhoben sie sogar in den Stand der „geheimen Göttin des Christentums“. Gott Vater und Sohn hingegen degradierten sie zu Stroh Männern, hinter denen die eigentliche Göttin im geheimen agierte.

Das im Brockhaus Verlag erschienene Buch von Wolfhart Schlichting: *Maria: Die Mutter Jesu in Bibel, Tradition und Feminismus* setzt sich kritisch mit dieser feministischen „Umerziehung“ auseinander.

Der promovierte evangelische Pfarrer zeigt den feministischen Theologinnen die Stirn. Den Feminismus bezeichnet er als „Einfallstor des Heidentums in die Kirche“. Mit großer theologischer Sachkompetenz und seelsorgerlicher Sensibilität – beides geht den „feministischen Schwestern“ völlig ab – begibt er sich auf die biblischen Spuren Marias. Der Leser seines Buches kann ihn auf seinem „Weg“ begleiten und dabei Maria neu entdecken.

Der Autor spricht eine klare Sprache, die auch von theologischen Laien ohne Mühe verstanden werden kann. Mit der Feministischen Theologie rechnet er mutig ab: „Die Theologie- und Kirchengeschichte ist reich an Irrlehren. Man hat Gott und Christus auf vielfältige Weise interpretiert und entstellt. Aber noch nie hat eine Gruppe von Christen erklärt, den biblischen Gott nicht mehr als ihren Gott anerkennen zu können, sondern ihn nach ihrem Bilde umgestalten zu wollen, wie es heute Frauen tun. So offenkundig haben sich Christen noch nie gegen Gott und für Götzen entschieden, wie es im Rahmen des Feminismus geschieht“ (S. 12).

Das Buch erschöpft sich jedoch nicht nur in einer kritischen Auseinandersetzung mit dem feministischen Marienbild, das Maria beschreibt als „Sympathisantin“ moderner Befreiungsbewegungen (Dorothee Sölle) oder als „eine Maria zum Anfassen, eine konkrete Frau, eine von uns, eine Frau, die nicht irgendwo oben schwebt, weit weg und entrückt, sondern unten bei den Einfachen, denen sie auch in der Normalität des Alltags etwas zu sagen hat“ (S. 20f).

Wolfhart Schlichting entfaltet auch die Mariologie von ihren Anfängen bis hin zur Gegenwart. Dadurch werden die Unterschiede zwischen evangelischer und katholischer Theologie deutlich. Mutter-Gottes-Lehre, Mutter-Gottes-Kult, heidnische Elemente im Marien-Kult und synkretistische Tendenzen in der Volksfrömmigkeit warnen den Leser vor Irrwegen und auch vor ökumenischen Illusionen. Gerade in der Mariologie scheiden sich die Geister und auch die Kirchen. Das Buch von Schlichting vermittelt Sachkenntnis für den notwendigen und wichtigen interkonfessionellen Dialog.

Das letzte Kapitel des Buches ist überschrieben: „Zurück zu Maria!“ Schlichting geht noch einmal auf den Satz ein, der Marias Glauben in großer Klarheit und Schlichtheit charakterisiert. Es ist die demütige Antwort auf die Ankündigung des Engels Gabriel, daß sie schwanger werden würde. „Siehe, ich bin des Herrn Magd; mir geschehe, wie du gesagt hast“ (Lk 1,38).

Wolfhart Schlichting kommentiert diese Aussage Marias mit seiner unmißverständlichen Absage an den Feminismus: „Wer in dieses selbstgewisse ‚Ich bin‘ einstimmen kann, für den werden die Zielsetzungen des Feminismus (und seiner maskulinen Entsprechungen) weitgehend gegenstandslos“ (S. 154).

Elisabeth Motschmann

Kirchenlexikon: Christliche Kirchen, Freikirchen und Gemeinschaften im Überblick. Hg. Sigrid u. Karl-Wolfgang Tröger. München: C.H. Beck, 1990. 254 S. DM 34,—.

In handlichem Format und leinengebunden liegt hier ein neues konfessions- und sektenkundliches Nachschlagewerk vor, das in etwa 150 Artikeln „über die heutigen Kirchen, Freikirchen und christlichen Gemeinschaften“ (Vorwort) von A (Adventisten) bis Z (Zeugen Jehovas) informiert. Der durchgehend erkennbare Versuch, so neutral wie möglich zu informieren, zeigt sich in dem Verzicht auf die Bezeichnung ‚Sekte‘. Interkonfessionelle Bünde (z.B. ‚Evangelische Allianz‘) und einzelne Missionsgesellschaften etc. finden kaum Berücksichtigung. Die Artikel sind von acht Fachleuten für Religions-

geschichte, Konfessionskunde und Ökumenik aus dem Gebiet der ehemaligen DDR sachkundig verfaßt und jeweils namentlich gezeichnet. Durch den geographischen Entstehungshintergrund erhält der Leser (nachträglich) manche Zusatzinformation über Verbreitung und Lebensverhältnisse der entsprechenden Gemeinschaften in der DDR, und auch die Ostkirchen erfahren eine ausgewogene Berücksichtigung. Die Artikel informieren in der Regel zunächst über die Entstehung und Geschichte der jeweiligen Kirche oder Gruppe, stellen dann deren Lehre, Kultus und Sonderbetonungen dar und geben schließlich einen knappen Überblick über die jeweiligen internationalen Bezüge.

Deutlich ist das Bemühen, möglichst objektiv das Selbstverständnis der jeweiligen Gemeinschaft zur Darstellung zu bringen. Kritik fließt daher nur sehr vorsichtig ein, z. B. zur anthroposophischen Christuslehre: „Doch bleibt zwischen christlicher Theologie und Anthroposophie umstritten, ob der Christus des Neuen Testaments mit dem Steinerschen Christus zu identifizieren ist“ (S. 29f). Oder zum Thema ‚Heiligung und Heiligungsbewegung‘: „Wo sich die H. gegenüber der Rechtfertigung verselbständigt, kommt es zu Mißverständnissen und Fehlentwicklungen“ (S. 96). Selten einmal fallen Wertungen auf, die das Selbstverständnis der Betroffenen verzeichnen. So würden ‚Fundamentalisten‘ wohl kaum den Satz unterschreiben: „Den F. zeichnet die Absage an ein geschichtliches Verständnis der Bibel bzw. des christlichen Glaubens und an ein problembewußtes, theologisch-kritisches Denken aus“ (S. 80). Wer die Ursprünge der (später) so genannten fundamentalistischen Bewegung, nämlich die Princeton-Theologie, und den heutigen wissenschaftlichen Fundamentalismus kennt, könnte den Satz so nicht nachvollziehen. Ansonsten wird aber immer wieder deutlich, daß in diesem Werk nicht vom Standpunkt der etablierten Großkirchen her andere Gemeinschaften beurteilt, sondern in ihrem eigenen konfessionsgeschichtlichen Beitrag gewürdigt werden. Vielleicht ist auch dies ein Vorteil, der aus dem geographischen Hintergrund der Autoren erwuchs, die in einem Staat zu arbeiten hatten, in dem ‚etablierte‘ Kirchen nicht mehr so etabliert waren wie anderswo. Als Beispiel folgender Satz zu den Freikirchen: „Es muß anerkannt werden, daß die F.n oft Forderungen der Reformation aufnahmen und auf ihre Weise verwirklichten, wozu die Reformation selbst und die aus ihr entstehenden Kirchen zu ihrer Zeit und in ihrer Situation nicht in der Lage waren“ (S. 78). Ob so auch eine Verlautbarung aus der Bayerischen Landeskirche klingen würde? Daß sich in ein Werk mit so vielen Detailinformationen auch kleine Fehler einschleichen, ist verständlich (z.B. wurde die erste Gemeinde der ‚Offenen Brüder‘ nicht erst 1883 in Berlin, sondern bereits 1843 in Stuttgart gegründet). Doch fiel mir insgesamt, soweit ich diese beurteilen kann, die Verlässlichkeit der gegebenen Informationen auf.

Das Nachschlagewerk weist eine übersichtliche Anordnung des Stoffes und viele nützliche Querverweise auf. Es wird durch ein Literaturverzeichnis und ein Personenregister abgeschlossen. Insgesamt ein nützliches Buch zu einem erschwinglichen Preis!

Helge Stadelmann

Weitere Literatur:

Kurt Aland. *Supplementa zu den Neutestamentlichen und den Kirchengeschichtlichen Entwürfen*. Zum 75. Geburtstag hg. von Beate Köster, Hans-Udo Rosenbaum und Michael Welte. Berlin, New York: de Gruyter, 1990. VIII, 516 S. DM 198,—.

Edward Norman. *Das Haus Gottes: Die Geschichte der christlichen Kirchen*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 320 S. 300 Abb. DM 128,—.

Rudolf von Thadden. *Weltliche Kirchengeschichte: Ausgewählte Aufsätze*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989. 219 S. DM 38,—.

Siehe die Rezension von Kurt Nowak in *Theologische Literaturzeitung* 115 (1990) Sp. 511-512.

2. Alte Kirche

Kurt Aland. *Die Frühzeit der Kirche in Lebensbildern*. 5., veränderte Auflage. ABCteam-Taschenbuch, 3409. Gießen/Basel: Brunnen, 1990. 304 S. DM 17,95.

Unermüdlich arbeitet der 76jährige Münsteraner Neutestamentler und Kirchengeschichtler an der Abrundung seines Lebenswerks. Daß dabei neben den großen Würfeln, die schon in Arbeit sind, auch die überarbeitete Neuauflage eines populären Handbuchs für Nichtfachleute möglich wurde, kann man dankbar begrüßen. „Von Jesus bis Justinian“ – der Hauptteil der voraufgegangenen Auflage ist weggefallen; hinzugekommen ist ein Vorwort, in dem Kurt Aland bedenkenswerte Sätze formuliert: „Auch der Kirchenhistoriker ist von ‚missionarischem Drang‘ erfüllt oder sollte es sein.“ Und, zum Schluß: „Möge diese Neuauflage dazu mithelfen, ... die Brücke von der

Vergangenheit in die Gegenwart zu schlagen und aus der einen Lehren für die andere zu ziehen.“

Ist dieses Denken für Aland charakteristisch, so ist es auch der Absolutheitsanspruch, den er meist mit seinen Veröffentlichungen verbindet. „... Dieser Band erhebt auf seine Weise durchaus den Anspruch auf eine vollständige Darstellung der Kirchengeschichte der ersten sechs Jahrhunderte“, und zwar so, „daß hier alles geboten wird, was zur Kenntnis, zum Verständnis und zur Beurteilung der Entwicklung erforderlich ist.“

Tatsächlich ist der Band „auf seine Weise“ eine konkurrenzlose Veröffentlichung. In 48 Kapiteln auf leicht verständliche Weise übersichtlich und in jedem Schritt nachvollziehbar fast sechs Jahrhunderte Kirchengeschichte zu präsentieren, auf gerade einmal 273 Textseiten, das ist eine Meisterleistung, die nur ein profunder Kenner der Materie so souverän vorlegen kann. Das Buch gehört in die Hand eines jeden, der in die Anfänge und die Entwicklung der Kirche eingeführt werden will, ohne eine der großen, alten, aber in vielem längst als überholt oder einseitig erwiesenen Standardkirchengeschichten durcharbeiten zu müssen. Daß die Benutzbarkeit durch das Fehlen chronologischer Tafeln oder ähnlicher zusammenfassender Überblicke erschwert wird, daß etwa den einzelnen Lebensdarstellungen die Daten (da, wo sie auch nur annähernd bekannt sind) nicht vorangestellt werden, sondern erst aus dem Verlauf des Textes erschlossen werden müssen – solche Einwände mögen dagegen wie Beckmessereien klingen. Doch schwerer wiegt der Maßstab des eigenen Anspruches. Leider ist es keinesfalls so, daß hier eine „vollständige Darstellung“ vorliegt, in der „alles geboten wird, was zur Kenntnis, zum Verständnis und zur Beurteilung ... erforderlich ist“. Beispiele müssen genügen. So fehlt etwa Minucius Felix, Autor des ersten bedeutenden apologetischen Dialogs in lateinischer Sprache, des „Octavius“. Er ist noch nicht einmal im Sammelkapitel 16 („Die Apologeten“) aufgeführt, noch an irgendeiner anderen Stelle auch nur erwähnt. Daß man über ihn nicht viel wisse und sogar das Datum seines Werks umstritten ist (ca. 165 oder nach 200), schlägt als Einwand nicht. So viel wie über Celsus, dem das 21. Kapitel gewidmet ist (in dem er allerdings kaum vorkommt) oder über die „Martyrer von Scilli“ (18. Kapitel) können wir von ihm allemal zusammentragen.

An anderen Stellen sind faktische Angaben von der neueren Forschung überholt. So schreibt Aland immer noch (im Kapitel „Klemens von Rom“, S. 58), daß Petrus und Paulus in der Christenverfolgung des Nero im Jahre 64 zu Tode gekommen seien. Nicht nur ist das Datum der Verfolgung inzwischen plausibel in Frage gestellt worden – doch wohl erst im Frühjahr 65 –, vor allem kann inzwischen als überaus wahrscheinlich gelten, daß zumindest Petrus,

vermutlich aber auch Paulus, erst im 14. Herrschaftsjahr Neros (vom 14. Oktober 67 bis zum 9. Juni 68) zu Märtyrern wurde. Natürlich kann Aland da anderer Meinung sein, aber gerade in einer allgemeinverständlich gedachten Einführung irritieren absolut gesetzte Daten angesichts der neueren Forschungsentwicklung.

Auch und vor allem in den ersten neun Kapiteln, die sich mit Jesus, Lukas, Paulus, Stephanus, Barnabas, Aquila und Priscilla, Onesimus, Jakobus und Petrus befassen, kann man sich gelegentlich fragen, wie gründlich die Überarbeitung wirklich gewesen ist. An anderen Stellen mag man sich, durchaus im Bewußtsein des knappen Raumes, wichtige Ergänzungen wünschen – etwa im Kapitel über die „Märtyrer von Scilli“ den Hinweis, daß der Text dieses Martyriums in lateinischer Sprache verfaßt ist und für 180 n.Chr. in Nordafrika bereits eine lateinische Fassung der Evangelien und des paulinischen Briefcorpus voraussetzt.

Ersetzen kann diese „Frühzeit der Kirche“ eine solide neuere Kirchengeschichte also nicht. Aber so lange wir die nicht haben, führt auch an diesem Buch Kurt Alands kein Weg vorbei.

Carsten Peter Thiede

Gustave Bardy. *Menschen werden Christen: Das Drama der Bekehrung in den ersten Jahrhunderten*. Hg. Josef Blank. Freiburg: Herder, 1988. 364 S. DM 48,—.

Wer ein Buch vierzig Jahre nach seiner Erstauflage in deutscher Übersetzung vorlegt, kann mit diesem Unternehmen nur eine besondere Absicht verfolgen. Der Neutestamentler Josef Blank führt zwei Gründe an, die ihn zur Übersetzung des Buches veranlaßt haben: Einmal ist inzwischen auch in Deutschland die Entchristlichung fortgeschritten, so daß die Bekehrung zum Christentum eine aktuelle Frage wird; weiter bescheinigt Blank dem Werk, daß „es sich um ein vorzügliches Buch handelt, was viele Kenner bestätigen werden, das man nur mit den bedeutendsten Arbeiten auf diesem Gebiet vergleichen kann“ (S. 7). Bei der Lektüre kann sich der Leser dem Urteil des Übersetzers nicht entziehen. Das Leben der Christen in der Antike ersteht vor seinen Augen, weil mit der Frage nach dem *Christwerden* in der antiken Welt zugleich auch die Frage nach dem *Christsein* und *-bleiben* gestellt ist.

In den ersten drei Kapiteln, etwa dem ersten Drittel des Buches, erörtert der Verfasser das Problem in der griechisch-römischen Umwelt des Christentums, in der antiken Philosophie und im Judentum. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Bekehrung der griechisch-römischen Mentalität lange Zeit hindurch völlig fremd bleibt, weil die

antiken Religionen unlösbar mit dem Leben der Familie und der Polis verbunden sind (S. 17). Häufiger gab es die Hinwendung zu einer bestimmten philosophischen Richtung (S. 76); dem Judentum war ein verhältnismäßig geringer Missionserfolg beschieden (S. 121).

Die Bekehrung zum Christentum untersucht der Autor nach ihren Motiven, ihren Forderungen, den Widerständen, die sich ihr entgegenstellten, und ihren Methoden. Das Verlangen nach der Wahrheit steht an der ersten Stelle der Motive für eine Bekehrung; die Befreiung vom Schicksal und von der Sünde spielen jedoch eine ebenso wichtige Rolle wie das Streben nach der vorbildlichen christlichen Heiligkeit. Etwas ausführlicher hätte sich der Leser aufgrund der heutigen Diskussion über die Charismata die Darstellung der Rolle des Wunders bei Bekehrungen gewünscht; nach Bardys Forschungen sind sie keineswegs ein dominierender Grund für Konversionen (S. 167). In dieser Frage und im Blick auf den Stellenwert der anderen Gnadengaben wären tiefergehende Untersuchungen wünschenswert. Andererseits hat die Lektüre der Heiligen Schriften viele zum christlichen Glauben geführt, ebenfalls die Erwartung des Weltendes (Naherwartung war immer aktuell, S. 169).

Bardys Untersuchungen über die Forderungen, die mit der Bekehrung verbunden waren, führt den Leser ein in die Voraussetzungen und in die Konsequenzen der altkirchlichen Taufpraxis. Die Annahme des Dogmas und die Ausrichtung der christlichen Ethik an der Forderung vollkommener Heiligung macht anschaulich, was Absage an die Vergangenheit und exklusive Bindung an Christus bis hin zum Martyrium inhaltlich bedeutet. So konnten auch die Widerstände aus der Umwelt: die Abwerbungsversuche von Familie, Gesellschaft, Religion und Staat nicht ausbleiben. Die Diskussion, ob ein Christ bestimmte Berufe ergreifen oder auch sonst an „weltlichen“ Veranstaltungen teilnehmen dürfe (vgl. auch die Untersuchung von Werner Weismann über das Urteil der Kirchenväter zu den Schauspielen), wurde nicht minder heiß geführt als heute. Moralistische Gesetzlichkeit und Weltflucht einerseits, zu Sektentum und Möncherei führend, und Verweltlichung des Christentums auf der anderen Seite, diese beiden Extreme bestimmen damals wie heute die Extrempositionen ethischer Entscheidungsfindung, die es zu vermeiden gilt. Daß Irrtum und Wahrheit sich trotz ihrer Wandlungen zu allen Zeiten gleichen, dürfte dem Leser spätestens an dieser Stelle deutlich werden; er ist betroffen durch die Aktualität der angeblich so „antiken“ Welt: *tua res agitur*.

Haupt„methode“ der Bekehrung zum Christentum scheint schon in der Antike das Zeugnis der vielen Christen gewesen zu sein, die ihren Glauben im Volk bekanntmachten. Der Verfasser gesteht ein, daß seine Aufzählung der Mittel längst nicht erschöpfend ist – auch hier wären

weitere Untersuchungen angebracht. Auch das Thema der Massenbekehrungen eines ganzen Volkes zusammen mit seinem König kann er nur am Rande erwähnen (S. 305). Das Buch schließt mit einer Betrachtung der Frage, weshalb aus Christen Apostaten wurden; wobei der Verfasser in diese Gruppe auch jene einreicht, „die sich für die Religion nicht mehr interessieren und die wieder einen heidnischen Lebenswandel aufnehmen, ohne sich über ihre geistlichen Bedürfnisse auch nur die geringsten Gedanken zu machen“ (S. 327).

Man kann dem Übersetzer zustimmen, daß dieses Werk auf seinem Gebiet wirklich seinesgleichen sucht. Bardy beschreibt nicht nur trocken die Ekklesiologie und die Rechtfertigungslehre der Alten Kirche, sondern nimmt den Leser in langen, kleingedruckten Zitaten mit hinein in das Ringen um das Wesen des Christentums in der Antike. Ungeachtet der Tatsache, daß Bardy nicht eines der großen dogmatischen Standardthemen abhandelt, lernt der Leser vieles über die Dogmatik der Alten Kirche im Kontext des Ringens um die richtige christliche Entscheidung. Selten ist wohl auf eine lebendigere Art und Weise Kirchengeschichte geschrieben worden. Der Leser vermißt nur ein Register, das die im Verlauf der Untersuchung angeschnittenen Themen leichter auffinden läßt – vielleicht könnte der Verlag ein solches bei einer Neuauflage nachliefern?

Jochen Eber

Johan Bouman. *Glaubenskrise und Glaubensgewißheit im Christentum und im Islam*. Band 2: *Die Theologie al-Ghazalis und Augustins im Vergleich*. TVG-Monographien und Studienbücher. Gießen/Basel: Brunnen, 1990. 364 S. DM 39,—.

Nachdem bereits 1987 der erste Band dieser ausführlichen Studie über al-Ghazali (1058-1111) und Augustin (354-430) erschienen ist, der dem Leben und der Theologie Augustins gewidmet war (vgl. die Rezension in JET 2/1988, S. 170 v. Lutz E.v. Padberg), erschien nun der zweite Band, der Leben und Werk al-Ghazalis darstellt und dann beide Theologen miteinander vergleicht. Die auf drei Teile angelegte Studie ist nun also in zwei Bänden erschienen. Der vorliegende 2. Band enthält im Gegensatz zum Untertitel nicht nur einen Vergleich beider Theologien, sondern vor allem die Vorstellung al-Ghazalis und einige seiner Werke, die immerhin 2/3 des Bandes ausmacht.

Wenn man darüber staunt, daß der Marburger Theologe und Orientalist hier einen christlichen und einen islamischen Theologen aus zwei verschiedenen Jahrtausenden miteinander in Beziehung setzt, so muß man berücksichtigen, daß dieser Gedanke nicht ganz neu ist. Er wurde und wird in vergleichbaren Arbeiten mit der Bedeutung beider

Theologen für ihren jeweiligen Kulturkreis begründet. Zudem entspricht dieser Ansatz durchaus dem Forschungsschwerpunkt Boumans, der bereits in mehreren seiner Veröffentlichungen islamische und jüdisch-christliche Lehren miteinander in Beziehung gesetzt hat.

Im ersten Teil zu Leben und Werk al-Ghazalis behandelt der Verfasser mit orientalistischer Kompetenz u.a. die Authentizitätsfrage einiger Werke dieses für die Entwicklung der islamischen Theologie so bedeutenden Theologen und Philosophen. Bouman bespricht im wesentlichen vier Werke von al-Ghazali und erarbeitet daraus seine Theologie.

Eigentlich würde dem Werk nur eine Rezension gerecht werden, die auch den ersten Teil ausführlich behandelt. Al-Ghazali hat nämlich z.B. eine ganze Abhandlung mit dem Titel „Streitschrift wider die Gottheit Jesu nach dem Evangelium“ verfaßt, die eines ausführlichen Kommentars würdig wäre. Ich möchte mich jedoch aus Platzgründen auf das Herzstück der ganzen Studie, den Vergleich zwischen al-Ghazali und Augustin konzentrieren, die „das Gemeinsame und das Unterschiedliche im Christentum und im Islam heraus()arbeiten“ möchte (S. 12).

Bei diesem Vergleich stellt Bouman die jeweiligen Aussagen beider Theologen zu einem bestimmten Thema vor und arbeitet dann Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ihren Auffassungen heraus. Dabei wird jedoch deutlich, daß die Studie eigentlich auf einen Vergleich der koranischen und der biblischen Aussagen zum Thema Gott, Mensch, Sünde, Erlösung, Jesus, Muhammad, *umma* und Kirche schlechthin hinausläuft, die dann nur exemplarisch an den Aussagen Augustins und al-Ghazalis konkretisiert werden.

Zunächst zu den Gemeinsamkeiten: Der Leser wird immer wieder auf ein „gemeinsames Fundament“ in der Glaubenshaltung beider Theologen hingewiesen, wobei scheinbar dies der Ausgangspunkt der Untersuchung gewesen ist. Immerhin ist der Islam als ‚nachchristliche‘ Religion mit dem Christentum so eng verwandt, daß beide Systeme aufgrund dieser Geschichte etliche ähnlich klingende Aussagen aufzuweisen haben. Die von Bouman gefundenen Gemeinsamkeiten entstehen daher schon aufgrund dieser historisch bedingten Verwandtschaft beider Religionen. In den Kernfragen werden jedoch die Gegensätze offenkundig, bei welchen m.E. keine Gemeinsamkeit mehr erzielt werden kann: Wenn es z.B. im Kapitel 2.4 um das Zentrum der beiden Religionen, nämlich um die Erlösung geht, d.h. um „Jesus, den Messias und Muhammad, den Propheten“, so bleibt Bouman bei seinem Entwurf, Gemeinsamkeiten zu finden und formuliert: „In diesem Fall müssen die Gemeinsamkeiten auf der Grundlage der Unterschiede erklärt werden“ (S. 300); eine Feststellung, die nicht näher erläutert wird.

Es ist doch von entscheidender Bedeutung (und damit sind wir bei

den Unterschieden, die Bouman weniger ausführlich behandelt), daß der Koran die Erlösung durch Jesus Christus am Kreuz, die Auferstehung und die Dreieinigkeit ablehnt. Umgekehrt verlangt der Islam von jedem, der ins Paradies eingehen will, eine bedingungslose Anerkennung Muhammads als Prophet Gottes. So stellt Bouman beim Abschnitt über Erlösung richtig fest: „Beide Wege trennen sich, wenn es um die Bedeutung Jesu in der Geschichte der Erlösung geht“ (S. 295). Ganz deutlich wird die tiefe Kluft bei der Frage, wer errettet werden wird: im Islam ist der „Polytheismus“ (shirk) die unvergebbare Sünde schlechthin, die jeder Christ jedoch begeht, wenn er an der Dreieinigkeit festhält, und im Christentum gehört der Glaube an Kreuz und Auferstehung zu den Glaubensgrundlagen, ohne die nach den Aussagen der Bibel keine Errettung möglich ist. Es stellt sich die Frage, wo hier noch ‚Gemeinsamkeiten‘ gefunden werden können. Bouman hat seine Studie unter dem Gesichtspunkt der Gemeinsamkeiten geschrieben. Man hätte dieselbe Arbeit auch unter die Überschrift der „gravierenden Unterschiede“ zwischen Islam und Christentum stellen können. Die Frage, ob man bei diesen beiden Religionen das Gemeinsame oder das Trennende für relevanter hält, entscheidet sich am Standpunkt des Betrachters und nicht am Untersuchungsgegenstand. So spiegelt diese lesenswerte, mit wissenschaftlicher Akribie verfaßte Studie mehr einen Standpunkt aus der Bandbreite des christlich-islamischen Dialogs wieder, als daß sie neue Erkenntnisse über den Vergleich von Islam und Christentum zutage fördert.

Christine Schirmmacher

Frederick Fyvie Bruce. *Apostolischer Glaube: Die Verteidigung des Evangeliums im 1. Jahrhundert*. TVG Allgemeine Reihe. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1989 (engl. Originalausgabe 1977). 112 S. DM 19,80.

Als der Nestor der britischen Neutestamentler im Herbst 1990 fast achtzigjährig starb, kamen die rühmenden und dankbaren Nachrufe aus allen Lagern. Der konservative Historiker und evangelikale Exeget wurde auf allen Seiten und von allen Flügeln als einer der letzten Polyhistoren seiner Zunft gewürdigt. Er, der von Hause aus nicht Neutestamentler, sondern Altphilologe war und – in Großbritannien gibt es das auch heute noch! – noch nicht einmal promoviert war, als er in Manchester auf den Lehrstuhl für Biblical Criticism and Exegesis berufen wurde, hat auch in den deutschsprachigen Ländern, nicht zuletzt dank seiner *Zeitgeschichte des Neuen Testaments* Rang und Autorität. Die hier vorliegende Monographie gehört nicht zu seinen

bedeutendsten Werken, hat jedoch seit ihrer englischsprachigen Erstauflage 1977 (*The Apostolic Defense of the Gospel*) weite Verbreitung erfahren und gilt zu recht als eine unverändert aktuelle Herausforderung, aus dem apostolischen Glauben des 1. Jahrhunderts umsetzbare Rückschlüsse für unsere „Verteidigung des Glaubens“ heute zu ziehen.

Wie alles von Bruce, so ist auch dieses Buch klar gegliedert und schon in der Konzeption der Abschnitte appetitanregend: I. Was heißt Evangelium? / II. Das Evangelium nach Jesus / III. Das Evangelium tritt den Juden gegenüber / IV. Das Evangelium tritt dem Heidentum gegenüber / V. Das Evangelium tritt dem römischen Imperium gegenüber / VI. Das Evangelium tritt den ‚christlichen Irrlehren‘ gegenüber / VII. Die Endgültigkeit des Evangeliums.

Die Übersetzung ist flüssig ohne literarischen Anspruch; an wenigen Stellen wurden aktualisierende Fußnoten aufgenommen, vor allem dort, wo Bruce selbst nach der letzten englischen Auflage zu einer bestimmten Frage anderswo Neues veröffentlicht hat. Erfreulich ist, daß Bruce, der in seinem langen Leben durchaus auch Meinungen änderte (in der letzten Auflage seines Acta-Kommentars z.B. vertritt er nicht mehr die Frühdatierung), ohne Zögern etwa an der paulinischen Authentizität des Kolosserbriefs festhält und grundsätzlich, gut belegt und mit gleichermaßen treffenden wie elegant daherkommenden Argumenten, die Historizität des neutestamentlichen und frühchristlichen Geschichtsbildes aus den Dokumenten herausfiltert.

Vermutlich hätte F.F. Bruce, wäre ihm in seinen letzten Lebensjahren die Möglichkeit gegeben gewesen, manches noch einmal überdacht und umformuliert. Doch der Tenor auch seiner noch nicht ins Deutsche übersetzten Arbeiten über das 1. Jahrhundert der Kirche unterscheidet sich nicht von dem dieses Buches. Dies zu wissen ist auch deswegen wichtig, weil hier keine wissenschaftliche Abhandlung vorliegt, sondern ein popularisierter, pointierter Überblick, bei dem mancher Leser den „gelehrten“, belegführenden Apparat vermissen mag.

Vermissen mag man auch einen Orts-, Personen- und Sachindex, der hier gute Dienste geleistet hätte. Ihn hatte auch die englische Ausgabe nicht; in der deutschen hätte er bedeutet, den Umfang von genau sieben Bogen auf mindestens 7 1/2 zu erweitern – und damit wäre der Preis noch prohibitiver geworden, als er es schon ist. Ein Buch von nur 112 Seiten, das für einen allgemeinen Leserkreis, in den Gemeinden, an den Schulen, aber auch unter Studienanfängern geradezu prädestiniert ist, für DM 19,80 anzubieten: es ist schade, daß aus kalkulatorischen Sachzwängen solche populäre Wissenschaft wohl kaum wirklich populär werden kann.

Carsten Peter Thiede

Unter den Oberbegriffen ‚Bibel – Kirche – Gemeinde‘ bringt die Christliche Verlagsanstalt eine „Sachbuchreihe mit Arbeitsbüchern für die Praxis“ heraus, die keine wissenschaftlichen Ansprüche erhebt, sondern in knapper Zusammenfassung und leicht verständlicher Sprache der Gemeinde verschiedenste Felder der Theologie nahebringen möchte. In diesem Rahmen unternimmt es Albert Zeilinger, der als Kirchenrat das Amt für Volksmission und Gemeindeaufbau der badischen Landeskirche leitet, in vier Taschenbüchern die gesamte Kirchengeschichte darzustellen. Zu seinem Ansatz bemerkt er: „Die Kirchengeschichte ist allerdings so gefüllt, daß man nur schwer einen Überblick bekommt. Man kann nicht alles darstellen und muß auch nicht alles wissen. Es kommt vielmehr auf die Auswahl an und auf das Verständnis des Wichtigsten. Darum werden hier Schwerpunktthemen ausgewählt, die den Gang der Geschichte deutlich machen. Und diese Themen werden nicht als Querschnitte dessen dargestellt, was in einer Epoche gleichzeitig geschah, sondern in Längsschnitten durch die Jahrhunderte werden die Tendenzen und Zusammenhänge aufgezeigt. Dann kann man den Strom der Geschichte besser verstehen und den Bezug zur Gegenwart deutlicher erkennen“ (S. 11f). Es wäre für den Leser sicherlich interessant gewesen zu erfahren, was denn für Zeilinger das Auswahlkriterium des ‚Wichtigsten‘ war. In dem vorliegenden Band konzentriert er sich auf die „geschichtlichen Wurzeln der Gemeinde Jesu Christi in den vierzig Tagen nach Ostern“ (S. 13; auf dem Titelblatt wird versehentlich Pfingsten als Ansatzpunkt genannt), das Pfingstereignis, die erste Christenheit in Palästina und Syrien sowie das Leben und Wirken des Apostels Paulus (S. 13-125). Die Kirchenväter, unter die er auch die apostolischen Väter und die Apologeten einreicht, und die Lehrstreitigkeiten der Konzilien werden vergleichsweise kurz geschildert (S. 126-163). Noch knapper behandelt er die eigentliche Kirchengeschichte, nämlich die Entwicklung von Kirche und Staat in den ersten drei Jahrhunderten und die konstantinische Wende (S. 164-191). Zu Konstantin etwa wird bemerkt: „Konstantins religionspolitische und staatspolitische Leistung war die Versöhnung von Staat und Kirche. Er versöhnte die Kirche mit dem Staat und den Staat mit der Kirche. Die Zeit war reif für diese geschichtliche Wende. Und insofern war er Werkzeug in Gottes Hand“ (S. 187). Diese vereinfachende Aussage bedürfte sicherlich der Ergänzung und Vertiefung, auch wenn Zeilinger wenige Seiten später auf die Problematik des konstantinischen Erbes hinweist: Das christliche

Abendland „hat sich bis heute erhalten. Nur sind wir kritisch geworden, weil wir nicht nur das Positive, sondern oft mehr das Negative dieser Erbschaft sehen. Für das Abendland ist [sic!] sowohl der Kirchenstaat wie die Staatskirche hoffentlich endgültig vorbei“ (S. 191). Die Wirklichkeit sieht leider anders aus, wie eine kritische Kirchengeschichte deutlich machen müßte. – Zu dem zweiten Band dieser Reihe siehe in der Rubrik Mittelalter.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Tobias Boecker. *Katholizismus und Konfessionalität: Frühkatholizismus und Einheit der Kirche*. Paderborn: Schöningh, 1990. 224 S. DM 42,—.

Winfried Elliger. *Karthago: Stadt der Punier, Römer, Christen*. Urban-Taschenbücher, 412. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 224 S. 30 Abb. DM 24,80.

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. Bd. 18,3 und 4. Berlin, New York: de Gruyter, 1990. XII, 557 S. DM 390,— und XIV. 585 S. DM 418,—.

Kurt Rudolph. *Die Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*. 3., durchgesehene Auflage. Universitäts-Taschenbücher, 1577. Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 444 S. Abb. DM 34,80.

3. Mittelalter

Arnold Angenendt. *Das Frühmittelalter: Die abendländische Christenheit von 400 bis 900*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 499 S. 89 Abb. Kartoniert DM 69,—. Leinen DM 128,—.

Das Mittelalter hat noch immer eine schlechte Presse. Trotz zahlreicher Ausstellungen und Publikationen zum Thema erfreut sich das Schlagwort vom ‚finsternen Mittelalter‘ nach wie vor großer Beliebtheit. Es wäre demnach falsch, von dem sprunghaft angestiegenen Interesse an dieser Geschichtsepoche auf einen hohen Kenntnisstand zu schließen.

Denn wenn auch heute die Chancen für die Geschichte und namentlich für die des Mittelalters nicht schlecht stehen, so ist die Form der Aneignung der Vergangenheit doch meist privat und oft genug sektiererisch. Die ferne und bunte Welt des Mittelalters reizt zur phantasievollen Darstellung, zumal in dem suggestiven Medium des Fernsehens. Aber dies geschieht meist ohne ein wirkliches Bemühen um Verständnis für die dazugehörigen Vorstellungen und Lebensformen. Wer indes den Maßstab der Moderne nicht abzulegen vermag, der wird die Situation des mittelalterlichen Menschen, der in einer merkwürdigen Spannung von dem Gefühl der Sündhaftigkeit und der Hoffnung auf Gnade existierte, nicht verstehen können. Erforderlich ist daher ein geduldiges Hinhören auf die Überlieferung, was natürlich ohne deren genaue Kenntnis nicht möglich ist. Es ist die Aufgabe der Fachhistoriker, dem interessierten Publikum in adäquater Weise die entsprechenden Einsichten zu vermitteln. An dieser Stelle ist allerdings bezüglich der Kirchengeschichte ein weiteres Defizit zu konstatieren. Denn zumal um das frühere Mittelalter bemühen sich Kirchenhistoriker kaum und überlassen das Feld den Profanhistorikern. Diese wiederum haben oft genug keinen Zugang zu den theologischen Grundlagen der Epoche. So sind in den Darstellungen von Theologen wie Historikern immer wieder mißliche Lücken und Fehldeutungen festzustellen. Dies ist um so mehr zu beklagen, als das Mittelalter nicht nur die Verbindung zwischen Antike und Neuzeit darstellt, sondern kirchengeschichtlich die Grundlagen auch für die Moderne gelegt hat.

Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß sich Arnold Angenendt, der an der katholischen Fakultät der Universität Münster Mittlere und Neuere Kirchengeschichte lehrt, an eine Gesamtdarstellung des Frühmittelalters herangewagt hat. In konzentrierter Form und gut lesbarer Sprache gelingt ihm die bewundernswerte Leistung, die Vermittlung von handbuchartigem Wissen mit der Aufarbeitung der neuesten Forschung zu kombinieren, von deren modernen Entwürfen er zu profitieren vermag. Dazu gehören im wesentlichen die Sozialgeschichte, die alte Interpretationsmodelle nicht zuletzt durch die Frage nach dem Alltagsleben überwinden half, die die vordergründige Ereignisbeschreibung vertiefende Strukturgeschichte, die vor allem von der französischen Forschung vorangetriebene Mentalitätsgeschichte sowie die Religionsgeschichte, deren Kategorien besonders geeignet sind, um den spezifischen Charakter des Frühmittelalters zu erhellen (vgl. S. 45-50). Auf dieser Basis und einer Serie wichtiger eigener Arbeiten entfaltet Angenendt seinen Ansatz: „Das vorliegende Buch möchte eigentlich nur ein längst überfälliges Desiderat erfüllen: den erweiterten Horizont der neuen Fragestellungen und Einsichten auch für die Kirchengeschichte des Frühmittelalters fruchtbar machen“ (S. 50). Es ist Angenendt überzeugend gelungen, dieses so bescheiden

vorgetragene Ziel voll und ganz zu erreichen. Entscheidend dafür war sein methodisches Prinzip, nämlich von den Blickverstellungen und -beeinträchtigungen durch das Vorverständnis der neuzeitlich-aufgeklärten Theologie zu abstrahieren und sich ganz auf die dem Mittelalter eigenen Lebensbedingungen und Mentalitäten einzulassen. Denn die „dem frühen Mittelalter eigenen Religionsformen aufzuspiiren und zu verdeutlichen, ist bestens geeignet, diese Epoche ‚theologisch‘ richtiger zu verstehen“ (S. 51).

Gegliedert ist das Buch in Einleitung und zwei Hauptteile mit insgesamt 77 Paragraphen. Die umfangliche Gliederung (S. 5-21!) gibt durch die Verwendung von gut etikettierenden Begriffen in lexikalischer Kürze bereits einen hilfreichen Gesamtüberblick, hätte allerdings durch Einrückungen im Druckbild übersichtlicher gestaltet werden können. Zwar geht Angenendt chronologisch vor, setzt aber auch thematische Querschnitte. Daß dieses Verfahren bei einer zu beschreibenden Zeitspanne von 500 Jahren nicht ohne Kompromisse abgehen kann, ist verständlich. So erscheint es mißlich, daß Papst Gregor der Große (S. 239-243) als Initiator der Angelsachsenmission erst nach dieser (S. 223f) behandelt wird. Auch das zu den herausragenden Abschnitten des Buches gehörende Grundsatzkapitel über die Mission (S. 420-431) hätte an früherer Stelle dem Leser dienlicher sein können. Der zeitlich weit gespannte Rahmen reicht von Konstantin bis zum Tode des letzten Karolingers, Ludwig dem Kind, im Jahre 911. Mit diesem nicht ausführlicher begründeten epochenübergreifenden Ansatz umgeht Angenendt geschickt die leidige Periodisierungsdiskussion, muß so freilich auch die Spätantike mit in den Blick nehmen.

Die insgesamt etwas zu ausführlich geratene Einleitung behandelt das „Problem des Mittelalters“ (S. 23-52) und setzt sich vor allem mit der ideologischen Indienstnahme dieser Epoche etwa durch die konfessionelle und die nationale Geschichtsschreibung auseinander. Der eine oder andere Leser wird hier gewiß einen Überblick zu den Quellen und zur mediävistischen Methode vermissen. Der erste Hauptteil „Von der Antike zum Mittelalter“ (S. 53-232) wendet sich zunächst der Spätantike zu und skizziert die Entwicklung der spätantiken Reichskirche seit Konstantin dem Großen, der westlichen Teilkirchen (mit einem eigenen Abschnitt über Augustinus) und des westlichen Mönchtums. Der östliche Reichsteil des Imperium Romanum wird dabei, ebenso wie im weiteren Verlauf die byzantinische Kirche, nur am Rande berücksichtigt. Es folgen die Darstellungen der Völkerwanderung und der gentilen Reiche, wobei das Frankenreich verständlicherweise eingehender beachtet wird (S. 169-203). Im Gegensatz zu Irland (S. 203-223) ist der Abschnitt über England (S. 223-232) eher zu knapp. Zwar ist seit den Forschungen etwa von Friedrich Prinz, Michael Richter und James Campbell der irische Anteil

an der Bekehrung der Angelsachsen stärker zu betonen, wegen deren Bedeutung für die Christianisierung des Kontinents wäre jedoch eine weiterführende Erörterung von Missionsmethode und Sozialstruktur der angelsächsischen Missionare erwünscht gewesen. Der zweite Hauptteil schildert „Die westliche Christenheit und das karolingische Großreich“ (S. 233-460). Die Darstellung führt über die Umwälzungen in der mediterranen Welt zur Begründung des karolingischen Reiches. Im Mittelpunkt nicht nur dieses Teils, sondern des gesamten Buches steht dann berechtigterweise Karl der Große (S. 292-360), wobei der bei weitem umfangreichste Paragraph Angenendts Interesse gemäß der Liturgiereform innerhalb der karolingischen Renaissance gewidmet ist (S. 327-348). Die Schilderung der spannungsreichen Entwicklung von Kirche und Reich im 9. Jahrhundert bildet den Abschluß.

Formal präsentiert Angenendt den Stoff in kurzen, durch Petit- und Normaldruck noch differenzierten Abschnitten, die dem Leser eine rasche Orientierung ermöglichen. Dazu tragen auch knappe Überblicke und Zusammenfassungen ebenso bei wie das sorgfältige Personenregister (S. 488-496; auf ein Sachregister wurde leider verzichtet). Aufgelockert wird das Ganze durch klug ausgewählte Abbildungen und Karten, deren Wiedergabequalität allerdings infolge unterschiedlicher Druckvorlagen erheblich schwankt (unbefriedigende, z.T. schlecht erkennbare Abbildungen auf den S. 117, 140, 234 und 301; hervorragend dagegen S. 95, 314, 351 und 436). Sicher richtig war die Entscheidung, auf Anmerkungen zu verzichten. Die Diskussion unterschiedlicher Forschungspositionen hätte das Werk unnötig aufgebläht und entspräche überdies nicht dem Charakter eines Handbuches. Freilich wird bei dieser Anlage nur der Spezialist erkennen können, wo Angenendt vorherrschende Fachüberzeugungen referiert und wo er sich im Gegensatz dazu befindet. Bei wörtlichen Zitaten wird leider nur der Verfassersname genannt. Hier hätte man durch die Angabe von Jahres- und Seitenzahl dem Interessierten die Weiterarbeit durchaus erleichtern können, zumal es nicht immer einfach ist, die jeweiligen Autoren in dem umfangreichen Literaturverzeichnis (S. 461-487) aufzuspüren. Daher stellt sich die grundsätzliche Frage, ob es nicht besser gewesen wäre, die Literatur direkt den einzelnen Paragraphen zuzuweisen, wäre dem Leser so doch einiges Blättern erspart geblieben. In sich stellt die Bibliographie ein wertvolles Arbeitsinstrument dar. Bei den Handbüchern zur Kirchen- und Dogmengeschichte (S. 467) fehlt Ekkehard Mühlenberg, „Von Augustin bis Anselm von Canterbury“ aus dem von Carl Andresen herausgegebenen *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Band 1 (Göttingen, 1982), S. 406-566. Neuauflagen sind nicht immer nachgewiesen, so ist Reinhard Schneiders *Das Frankenreich* 1990 in erweiterter Auflage erschienen (S. 469), ebenso Friedrich Prinz *Frühes Mönchtum im Frankenreich*

1988 um einen wichtigen Nachtrag ergänzt worden. S. 474 muß der Titel von J.M. Wallace-Hadrill exakt lauten *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. Die richtige Seitenzahl des Aufsatzes von F. Kempf ist S. 27-66 (S. 479 und 481).

Im inhaltlichen Bereich entfaltet Angenendt in unterschiedlicher Dichte das gesamte Panorama der spätantiken und frühmittelalterlichen Welt vornehmlich des Westens. Vielfach gelingt es ihm, mit nur wenigen akzentuierenden Strichen das Bild einer Persönlichkeit oder die Bedeutung eines Phänomens zu zeichnen. Ohne daß er selbst dies betonen oder gar formulieren müßte, wird dabei gleichsam nebenher die Aktualität des Mittelalters deutlich. So etwa, wenn er in einer überaus gelungenen Kurzbiographie über Gregor den Großen schreibt: „Als ‚Mönchspapst‘ wollte Gregor nicht Herrscher sein. Der von ihm geschaffene Titel ‚Knecht der Knechte Gottes‘ – bis heute Bestandteil der päpstlichen Selbsttitulatur – bedeutet ihm ‚non praesesse sed prodesse‘ (nicht vorstehen, sondern nützen): Zwar könne der Mensch über vernunftlose Tiere und müsse über die eigenen Laster herrschen, jedoch nie über andere Menschen; denn von Natur aus seien alle Menschen gleich. In der großen Politik konnte Gregor vielfach nur hinhalten oder mußte einfach nur aushalten ... Selten ist er ins Doktrinäre verfallen; zu deutlich war ihm bewußt, daß man durch Polemik oder Mißtrauen vielfach Häresien erst hervorruft. Lieber hielt er auf Augenmaß und Realitätsbezug“ (S. 239). Fast ist man geneigt, solche Skizzen zur Pflichtlektüre heutiger Politiker zu machen. Ähnliches gilt für Angenendts Beurteilung des Herrschaftskonzeptes von Ludwig dem Frommen, der die Idee des Gottesgnadentums mit einem ‚konsultativen Herrschaftsstil‘ zu kombinieren suchte und dadurch letztlich zu Fall kam. Was Angenendt darüber schreibt, läßt sich ohne weiteres auf moderne Verhältnisse übertragen: Ludwig der Fromme „verstand sich bewußt ... als ein König christlicher Milde. Aber genau mit diesem Programm scheiterte Ludwig. Indem er seine Herrschaft an den Maßstäben der Gottesgebote messen lassen wollte, wurde er kritisierbar, und diese Kritik konnte, wenn sie sich mit einer machtpolitischen Opposition verband, rasch zur Gefahr werden, ja sogar die ganze Herrschaft umstürzen, wie es dann nach 830 mehrmals in Szene gesetzt wurde. Die Voraussetzung war, die Herrschaft zuerst als moralisch unwürdig abzuqualifizieren, um sie anschließend als unrechtmäßig zu bekämpfen. Widerstand und Revolution erhielten auf diese Weise neue ideologische Möglichkeiten“ (S. 384). Jenseits aller vorschnellen Anbiederung an die Vergangenheit stellt Angenendt damit unter Beweis, daß die Kenntnis der Geschichte sehr wohl geeignet ist, Gegenwart und Zukunft besser zu gestalten.

Neben den notwendigen Informationen zur Ereignisgeschichte schlägt Angenendt so zu den zentralen Themen Mission, Theologie,

Liturgie und Herrschaftsverständnis Schneisen des Verständnisses durch ein halbes Jahrtausend. Bezüglich der Missionsgeschichte etwa erkennt man nach der Lektüre, in welchen Spannungen Missionare wie Missionsobjekte standen. Für das dualisierende Welt- und Menschenbild des Frühmittelalters bedeuteten Mission und Taufe, „die Menschen dem Teufel zu entreißen. Gerade hier, im Widerstreit mit dem Teufel, galt es zu beweisen, daß der Christengott der Stärkere war und die Heidengötter, weil allesamt nurmehr Teufelsgesellen, zu überwinden vermochte. Zum Glaubensbeweis gehörte darum der Kampf mit den bösen Geistern, die Zerstörung heidnischer Heiligtümer oder auch das Fällen dämonenbesetzter Bäume. Nicht intellektuelle Argumentation überzeugte, sondern die teuflischbezwingende ‚Tatmission‘“ (S. 427). Erst vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß sich Kirche und Herrscher geradezu gezwungen sahen, um des allgemeinen Wohlergehens willen den Teufelsdienst zu überwinden und möglichst alle zur Taufe zu führen. Diese Einschätzung war auch der Grund dafür, daß sich die Missionare nicht im Geringsten um ein zielorientiertes Verständnis der heidnischen Religiosität bemühten. Aus Sicht der Heiden war nicht nur deshalb das Christentum eine ungeheure Herausforderung. Denn eine Trennung des Säkularen vom Religiösen kannten sie nicht, „die Religion überzog und durchdrang so sehr das Leben, daß es sozusagen keinen Handgriff gab, der nicht irgendwie religiös von Belang gewesen wäre. Bei der Hinwendung zum Christentum gab es folglich keine ‚religionslosen‘ oder ‚säkularisierten‘ Lebensbereiche, die, weil religiös ‚neutral‘, unverändert hätten weiterbestehen können. So mußte der Übertritt zum neuen Glauben alles verändern, nicht allein das Gottesbild und das Ethos, sondern ebenso alle Bräuche und Regeln des Lebens, gerade auch die des Alltagslebens“ (S. 425). Entscheidend für den Übertritt war daher „die Brauchbarkeit der neuen Religion zur eigenen Lebensbewältigung“ (S. 421). Letztlich handelte es sich dabei also nicht um den Sieg des Gedankens der Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, sondern um einen Wechsel der religiösen Vorstellungen. Und weil sich die Theologie inzwischen auch vom Evangelium entfernt hatte, kam es eben nicht zu der erwünschten vollkommenen Kehrtwende der Heiden, sondern zur verdeckten Übernahme mancher ihrer Vorstellungen. „Das Christentum, ursprünglich in nicht wenigen Punkten ‚religionskritisch‘ eingestellt, mußte nunmehr, um überhaupt angenommen zu werden, eine Vielzahl von Religionselementen in sich aufnehmen, die bei klarerer Erkenntnis des wesentlich Christlichen zum Problem wurden. Der hier begründete Widerstreit schuf nicht wenige der inneren Spannungen in der mittelalterlichen Christenheit“ (S. 425). Daß eine wesentliche Ursache hierfür in der gleichen ethnischen Herkunft von Heiden und Christen liegen dürfte, wird von Angenendt

nicht berücksichtigt. Evident ist, daß bei dieser Form von Mission jedenfalls die „eigentliche Bekehrung ... sich nur in einem über Generationen andauernden Prozeß vollziehen“ konnte (S. 426).

Mancher Mediävist würde sicherlich gern den einen oder anderen von Angenendt vorgetragenen Punkt kontrovers diskutieren, denn bei einer solch umfassenden Darstellung können unterschiedliche Ansichten nicht ausbleiben. Nur einiges davon sei angemerkt: S. 47f wendet Angenendt sich gegen eine Aufspaltung der religiösen Lebenswelt in „die Welt der klerikalen Eliten und dann des gemeinen Volkes“, wie sie im Anschluß an Aaron J. Gurjewitschs *Mittelalterliche Volkskultur* (München, 1987) vorgebracht worden ist. Seine Kritik an diesen neuzeitlichen Kategorien ist sicher berechtigt, gleichwohl hätte er insgesamt das durchaus vorhandene Nebeneinander der Welt innerhalb und außerhalb der Institution Kirche und Kloster stärker berücksichtigen können, wie dies Friedrich Prinz in seinem methodisch wichtigen Aufsatz „Der Heilige und seine Lebenswelt: Überlegungen zum gesellschafts- und kulturgeschichtlichen Aussagewert von Viten und Wundererzählungen“ (in: Ders., *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft* [München, 1989], S. 251-268) vorgeschlagen hat. Auf S. 70 werden für die spätantike Reichskirche die Unterschiede zwischen Ost und West etwas zu plakativ markiert, zu berücksichtigen wären hier die Ergebnisse des großen Aufsatzes „Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Frühzeit“ von Kurt Aland (*Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II. *Principat*, Band 23,1: *Religion* [Berlin, New York, 1979], S. 60-246, hier S. 139-163). S. 82 wird behauptet, das Erscheinungsbild Roms sei im gesamten 4. Jahrhundert heidnisch geblieben, eine irreführende Ansicht, die Angenendt durch die folgenden Hinweise auf die Bauten Konstantins in der Stadt selbst konterkariert. Auf berechtigte Kritik wird gewiß auch die unbefangene Formulierung von Petrus als dem ‚Begründer des Papsttums‘ (S. 83) stoßen. S. 173, 420 und öfters wird festgestellt, daß sich die Hinwendung zum Christentum stets kollektiv vollzog. Dies ist sicher richtig, dennoch müßte erwähnt werden, daß die Überlieferung daneben auch von individuellen Entscheidungen zu berichten weiß, denen gerade im Kontrast zu den Massentaufen besondere Bedeutung zukommt (vgl. etwa Beda, *Historia Ecclesiastica* II 9-14 zur Annahme des Christentums in Northumbrien).

Zur Patenschaft der angelsächsischen Overlords (S. 230f, 430) führt Angenendt wie schon in seinem Buch *Kaiserherrschaft und Königstaufe* (Berlin, New York, 1984) als Vorbild die byzantinische Idee der ‚Familie der Könige‘ an, ohne allerdings klar erweisen zu können, daß diese im 7. Jahrhundert im fernen England heimisch war. Auch gegen seine Theorie von den ‚ungetauften Königssöhnen‘ (S. 231, 421) bei den Angelsachsen lassen sich von der Überlieferung her

Einwände erheben (dazu demnächst vom Rezensenten, „Königtum und Bekenntnis: Überlegungen zum Glaubenswechsel in angelsächsischen Herrscherfamilien des Frühmittelalters“, *Op twee gedachten* [Utrecht, 1991], S. 32-51). Zu S. 255ff wäre jetzt mit heranzuziehen Gerd Althoff, *Verwandte, Freunde und Getreue: Zum politischen Stellenwert der Gruppenbindungen im früheren Mittelalter* (Darmstadt, 1990). S. 279 wird als Todesjahr Walburgas 770 angegeben, wiewohl für das nicht direkt überlieferte Todesdatum auch 790 begründet erwogen werden könnte. Die S. 299 erwähnte Bezeichnung ‚genus sacerdotale‘ für den 809 gestorbenen Liudger und seine Verwandtschaft ist nicht, wie angegeben, unmittelbar zeitgenössisch, sondern stammt vom Ende des 9. Jahrhunderts von Notker dem Stammler.

Diese Hinweise schmälern keineswegs die Feststellung, daß Angenendt ein wirklich großes Buch vorgelegt hat, das Lernenden wie Lehrenden hilft, die Welt des Frühmittelalters besser zu verstehen.

Lutz E. v. Padberg

J. Marius J. Lange van Ravenswaay. *Augustinus totus noster. Das Augustinverständnis bei Johannes Calvin*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 45. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 203 S., DM 46,—.

Der Autor unternimmt in dieser 1986 an der evangelisch-theologischen Fakultät in Tübingen vorgelegten Dissertation den Versuch, die von Calvin beanspruchte Übereinstimmung mit Augustin in verschiedener Hinsicht aufzuweisen. Er fragt dabei komplex; es geht ihm nicht nur um den Aufweis der Übereinstimmung beider in den theologischen Ideen, sondern er bezieht die Methoden, Intentionen und leitenden Interessen beider in die Betrachtung ein. Selbst den emotional-persönlichen Elementen im Umgang Calvins mit dem Bischof von Hippo wird ein Abschnitt gewidmet. Diese komplexe Art der Untersuchung ist neu, aber um einer ganzheitlichen Sicht für die Verwendung Augustins bei Calvin notwendig.

Wir bedenken: die pelagianische Überfremdung der spätmittelalterlichen Theologie und ihre Umklammerung durch die Philosophie hatten die Kenntnis des Evangeliums als Botschaft von der Gnade Gottes in Christus verdunkelt. Von deren Vertretern sah sich die Reformation dem Vorwurf ausgesetzt, Neues zu lehren. Daher waren der Rückgriff auf den nordafrikanischen Kirchenvater und der Aufweis der Übereinstimmung mit ihm ein starkes Argument, dessen man sich sowohl in Wittenberg als auch in Genf bediente, um das Gegenteil zu beweisen. Dabei war es der ältere Augustin, der von den Reformatoren be-

anspruch wurde. Entsprechend weist Lange van Ravenswaay anhand der Prädestinationslehre als einem für die Reformation durchaus zentralen Topos die geistige Verwandtschaft beider exemplarisch auf. Die Positionen beider Theologen werden in einem ersten Teil nebeneinander dargestellt und verglichen, wobei die für die Reformation fraglos so bedeutsame Gnadenlehre Augustins als ein wesentliches Argument für die Katholizität der Reformatoren aufleuchtet.

In einem zweiten ausführlichen Kapitel untersucht der Autor Calvins Arbeitsmethoden und Interpretationsprinzipien im Umgang mit Augustin. Formale Beobachtungen, deren theologische Relevanz nicht immer einsichtig ist, stehen in diesem etwas buchhalterisch gestalteten Abschnitt im Vordergrund. Interessant ist dabei die Beobachtung, daß Calvin Augustin in seinen dogmatischen Schriften häufig aufnimmt, ihn aber in seinen exegetischen Schriften der Spekulation und der Allegorese wegen häufiger kritisiert und daher selten rezipiert.

Die Untersuchung fragt weiter nach der Rolle Augustins als Vertreter der kirchlichen Tradition neben der Heiligen Schrift. Sie führt dabei zu dem calvinischen Begriff der *successio doctrinae*, der den Weg der biblischen Wahrheit durch die Kirchengeschichte beschreibt und jeweils von Menschen expliziert wird. In dieser Linie wird auch Augustin gesehen, so daß das reformatorische *sola scriptura* nicht durch die geheime oder offene Autorität Augustins kompromittiert wird. Ein weiteres Kapitel behandelt die Geschichtsschau Calvins, die durchaus schon in altkirchlicher Zeit einen Abfall vom Evangelium sieht, der sich äußerlich in der Entwicklung des monarchischen Episkopats und des Papsttums bemerkbar macht. Augustin hat für Calvin die Funktion der patristischen *regula veritatis*, so daß der Reformator die sich auf Augustin berufende Kirche auf diesen selbst verweist. Die Untersuchung des Selbstverständnisses Calvins führt zu der Feststellung, daß Calvin sich sowohl als zu den Propheten der Schrift in gewisser Weise analog, als auch in einer Linie mit Augustin verstand. Schließlich wird die Begegnung mit dem Gedankengut Augustins in zeitlicher Hinsicht zu rekonstruieren versucht. Doch aufgrund der knappen und unklaren Quellenlage ist es unmöglich, zu befriedigenden Ergebnissen zu gelangen.

Außer der exemplarischen Darstellung der Prädestinationslehre sucht der Leser vergeblich spezifisch theologische Gegenstände, in denen Augustin und Calvin zu vergleichen sind. Es wäre beispielsweise interessant gewesen, der Frage nachzugehen, welche Rolle die Anthropologie und die Christologie Augustins für die für die Reformation zentrale Frage der Rechtfertigung spielen. Der Autor hat zwar die Unterschiede in der Anthropologie bemerkt, doch er hätte hier entschiedener nachfragen müssen, und die Ergebnisse hätten wohl das etwas vorschnell und stärker an Formalkriterien einsichtig gemachte

Augustinus totus noster an einigen Punkten relativiert. Doch ist es dem Autor durchaus gelungen, die Übereinstimmung Calvins mit Augustin in zahlreichen formalen Aspekten, aber auch an einem zentralen inhaltlichen Topos aufzuweisen.

Bernhard Kaiser

Volksreligion im hohen und späteren Mittelalter. Hg. Peter Dinzelsbacher und Dieter R. Bauer. Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, 13. Hg. Laetitia Boehm u.a. Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 1990. 493 S. 51 Abb. DM 137,—.

Volksfrömmigkeit oder Volksreligion galten lange Zeit als mindere Formen des kirchlichen Glaubens oder gar als Ausdruck von Aberglauben, wie ja die Volkskultur überhaupt eher abschätzig von der ‚Hochkultur‘ der gebildeten Schichten her betrachtet wurde. Diese Fehleinschätzung kann zum Glück als überwunden angesehen werden, wie eine rege Forschungstätigkeit der letzten Jahre nachdrücklich bestätigt. Dies ist um so mehr zu begrüßen, als die Arbeiten etwa von Aaron J. Gurjewitsch und Jacques Le Goff für das Mittelalter zur Genüge bewiesen haben, daß die Kultur der ‚Eliten‘ und die des ‚Volkes‘ untrennbar aufeinander bezogen waren. So sah sich die Kirche schon bei der Christianisierung im 6. und 7. Jahrhundert genötigt, die eigenen kulturellen Vorstellungen in den Rahmen der Volkstradition einzufügen. Zu den interessantesten Aspekten des damit verbundenen Prozesses gehört die Frage, wieweit sich trotz der Abwertung und Verzerrung der heidnischen Volkskultur durch die Kirche diese sich gleichwohl halten und sogar in ‚höhere‘ Gesellschaftsschichten eindringen konnte. Darüber hinaus ist das Verhältnis von ‚Basisgesellschaft‘ (Friedrich Prinz) und kirchlicher Kultur aufgrund der prekären Quellenlage längst noch nicht geklärt. Methodisch betrachtet kann die Erforschung der Volksfrömmigkeit, wenn sie die normativen Paradigmen und generalisierenden Schemata der Deutungsmuster der Quellen zu umgehen vermag, einen wichtigen Beitrag zur Erhellung der Mentalitätsgeschichte des Mittelalters leisten.

Auf diesem Wege stellt der vorliegende Sammelband einen wichtigen Schritt dar. Er bietet eine Mischung aus grundsätzlichen Beiträgen und Untersuchungen zu Spezialproblemen, wobei letztere überwiegen. Die 19 Aufsätze dokumentieren die Wissenschaftliche Studententagung zum Thema ‚Glaube und Aberglaube: Aspekte der Volksfrömmigkeit im hohen und späten Mittelalter‘, die die Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart im März 1985 veranstaltet hat. Die Herausgeber beklagen in ihrem Vorwort unglückliche Umstände, die die Druck-

legung immerhin fünf Jahre hinausgezögert hätten. Dies ist in der Tat zu bedauern, denn gerade angesichts der jetzt regen Erforschung der Thematik können so manche Artikel schon veraltet sein. Der Verlag hat das Werk überaus sorgfältig betreut und auch für eine leider nicht selbstverständliche hervorragende Druckqualität der Abbildungen gesorgt. Bedauerlich ist dagegen das Fehlen von Registern, die für diejenigen ein hilfreiches Arbeitsinstrument wären, die nicht die Möglichkeit haben, jeden Aufsatz zu studieren.

Eröffnet wird der Band, von dem hier nur einige Teile vorgestellt werden können, mit Peter Dinzelbachers Überblick „Zur Erforschung der Geschichte der Volksreligion. Einführung und Bibliographie“ (S. 9-27). Bei seiner Zusammenstellung der einschlägigen Arbeitsthemen stellt er zu Recht fest, daß die Quellenlage für das frühere Mittelalter deutlich beschränkter ist, weshalb es nur wenige jüngere Beiträge zur Volksfrömmigkeit vor dem 12. Jahrhundert gebe (S. 20). Gleichwohl müßte sich die Forschung trotz des schwierigeren Zugangs auch dieser Zeit zuwenden, denn allzu leicht könnte sonst die Tatsache verwischt werden, daß die Volksreligion des hohen und späten Mittelalters dort ihre Wurzeln hat. Besonders die Erzeugnisse der Hagiographie enthalten zur Volksreligion noch etliche ungehobene Schätze. Zu den wichtigsten Beiträgen gehört Jean-Claude Schmitts „Der Mediävist und die Volkskultur“ (S. 29-40), eine ausgewogene Studie über methodische Implikationen. Schmitt skizziert zunächst die Problemkreise, die dem Forscher den Zugang zum Material erschweren: der Kontrast zwischen den schriftlichen Quellen und der *tradition orale* des Volkes, das Problem der *longue durée* bei Mentalitäten und die Schwierigkeit der begrifflichen Klärung. Er konkretisiert dies am Begriff des ‚Aberglaubens‘, den der Mediävist nicht einfach benutzen dürfe, sondern dessen Erforschung als Element des überkommenen Kirchenvokabulars bereits Teil seiner Arbeit sein müsse. Dankenswerterweise löst Schmitt sich von jeder historistischen Versuchung und betont, „daß es keine ‚unschuldige‘, von allen Risiken freie analytische Aufgliederung des sozialen Gefüges, das der Historiker vor Augen hat, geben kann“ (S. 37). Auf dieser Grundlage nennt er drei ‚Wendepunkte‘ in der Entwicklung der Volkskultur im Mittelalter: Erstens als vorherrschendem Zug vor allem im Frühmittelalter „die materielle und politische als auch ideologische Machtstellung der Kirche“ (S. 37). Sein Hinweis auf die Konkurrenzsituation des Christentums zu den anderen religiösen Systemen müßte ergänzt werden durch den gerade volkkundlich interessanten Aspekt der ethnischen Verbundenheit zwischen Missionaren und Heiden und die sich daraus ergebenden Verschleifungen der christlichen Lehre. Zweitens nennt er das 11. und 12. Jahrhundert, dessen wirtschaftliche, soziale und kulturelle Umwälzungen die europäische Volkskultur

entstehen ließen, deren Ende erst durch die industrielle Revolution markiert werde. Drittens konkretisiert er den grundlegenden Wandlungsprozeß der sozialen Verhältnisse im Spätmittelalter, charakterisiert durch das Wachstum der Städte und die Zurückdrängung des Autoritätsanspruches der Kirche durch den wachsenden Einfluß des Staates. Abschließend betont Schmitt als „Bedingungen einer historischen Anthropologie der traditionellen Kultur des europäischen Mittelalters und der Neuzeit ...: Berücksichtigung der Gesamtheit der sozialen Verhältnisse in ihrer historischen Dynamik – unter Vermeidung einer vorgängigen, apriorischen Periodisierung und Aufgliederung des Untersuchungsgegenstandes: reflektierte Wahl und Verwendung der Konzepte – eingedenk der Tatsache, daß gerade die Begriffe, die häufig am unproblematischsten zu sein scheinen (wie zum Beispiel der der ‚Religion‘), dem Historiker letztlich die meisten Fallstricke stellen“ (S. 40). Der methodische Ertrag dieses Aufsatzes dürfte auch für ganz andere Arbeitsgebiete hilfreich sein.

Anschließend stellt Dieter R. Bauer eine Materialsammlung zu „Heiligkeit des Landes: ein Beispiel für die Prägekraft der Volksreligiosität“ vor (S. 41-55), gefolgt von Peter Dinzelsbachers quellengesättigter Studie „*verba hec tam mistica ex ore tam ydiote glebonis*“. Selbstaussagen des Volkes über seinen Glauben – unter besonderer Berücksichtigung der Offenbarungsliteratur und der Vision Gottschalks“ (S. 57-99). Breit angelegt und zurückgreifend auf eigene Studien beschreibt er Gottschalks Vision aus dem Jahre 1189/1190 als einen „Komplex von Bildern der autochthonen Kosmologie, der christlichen Katechetik und der realen Topographie seiner Heimat“ (S. 99). Zu Dinzelsbachers Liste der Offenbarungsliteratur (S. 65) ist mit heranzuziehen seine Anthologie *Mittelalterliche Visionsliteratur* (Darmstadt, 1989), beide sind zu ergänzen um die aufschlußreichen Visionsberichte, die Beda in der *Historia Ecclesiastica* V 12 und Bonifatius in seinem Brief Nr. 10 wiedergeben. Zu Recht stellt Dinzelsbacher fest, „daß uns aus dem Mittelalter keine Schriftquellen überliefert sind, in denen Angehörige des Volkes sich so ausführlich über ihre Glaubenserlebnisse äußern, wie in den Texten dieses Genres“ (S. 64). Es könnte durchaus lohnend sein, mit den methodischen Kategorien dieses Aufsatzes einmal einschlägige Berichte des Pietismus zu untersuchen.

Alexander Patschovsky fragt „Wie wird man Ketzer? Der Beitrag der Volkskunde zur Entstehung von Häresien“ (S. 145-162) und kommt zu dem Ergebnis, „daß die christliche Welt des 13. Jahrhunderts (wie im Grunde aller Zeiten) ein spannungsgeladenes, im Widerstreit der Meinungen befindliches, um den rechten Weg christlichen Daseins ringendes Ganzes gewesen ist, in dem die von allen anderen zu Ketzern erklärten Christen ihr Profil entwickelten, wie die

im Urteil der Geschichte rechtgläubig gebliebenen Christen untereinander und gegenüber Ketzern höchst divergierende Formen christlichen Lebens zu verwirklichen suchten“ (S. 161f). Winfried Frey behandelt „Der ‚Juden Spiegel‘. Johannes Pfefferkorn und die Volksfrömmigkeit“ (S. 177-193) und Gerhard Jaritz stellt „Bildquellen zur mittelalterlichen Volksfrömmigkeit“ zusammen (S. 195-242). Das Bild als *literatura* für den *illiteratus* spielte ja seit dem Frühmittelalter eine nicht zu unterschätzende Rolle, und „Volksfrömmigkeit lebt durch das Bild, ist ohne Bild nicht vorstellbar“ (S. 205). 23 eindruckliche Abbildungen ergänzen diesen wertvollen Beitrag. Dieter Harmening präsentiert sein Forschungsvorhaben „Spätmittelalterliche Aberglaubenskritik in Dekalog- und Beichtliteratur“ (S. 243-251) und Robert W. Scribner schreibt kenntnisreich über „Magie und Aberglaube. Zur volkstümlichen sakramentalischen Denkart in Deutschland am Ausgang des Mittelalters“ (S. 253-274).

Eine hervorragende Zusammenschau der mittelalterlichen Bibelbenutzung bietet Klaus Schreiners Aufsatz „Volkstümliche Bibelmagie und volkssprachliche Bibellektüre. Theologische und soziale Probleme mittelalterlicher Laienfrömmigkeit“ (S. 329-373). Anhand der magischen Bedeutsamkeit und apotropäischen Funktion von Bibeltexten belegt er das elementare Bedürfnis des Volkes nach konkreter Lebenshilfe, das im Gegensatz zu den abstrahierenden Deutungen der frühen Kirche stand. Infolge gewisser Verschiebungen bei der Christianisierung läßt sich namentlich im Frühmittelalter allerdings eine entsprechende Instrumentalisierung der Bibel in allen Gesellschaftsschichten feststellen, so daß immer wieder Verbote des ‚Bibelorakels‘ begegnen. Denn je „nachhaltiger die spätantike und mittelalterliche Kirche die Lebenspraxis der Laien zu verchristlichen suchte, desto stärker war sie gehalten, in der Gestaltung ihrer Frömmigkeitsformen und deren theologischer Deutung auf herkömmliche, magisch geprägte Vorstellungen der Laien Rücksicht zu nehmen“ (S. 339). Die zentrale Fehlentscheidung der Kirche war, daß sie den Laien die Bibel vorenthielt. Weil man zwischen Latinität und Rechtgläubigkeit einen Zusammenhang konstruierte, lehnte man Übersetzungen der Heiligen Schrift in die Volkssprachen ab, weil dadurch angeblich die babylonische Sprachenverwirrung gefördert werde. „Was dem Bibellesen der Laien überdies entgegenwirkte, war ein Kirchenbegriff, der Kirche nicht mehr wesenhaft als ‚Volk Gottes‘ begriff, sondern Kirche mit der kirchlichen Hierarchie identifizierte – mit dem Klerus, den Bischöfen, dem Papst. Das Ideal einer hierarchisch strukturierten Klerikerkirche drängte ungelehrte, unvernünftige und ungeistlich denkende Laien an den Rand des kirchlichen Lebens“ (S. 359). Dies darf freilich nicht dem Mittelalter allein angelastet werden, finden sich entsprechende Vorstellungen doch bereits im 3. Jahrhundert. Schreiner arbeitet klar

heraus, daß ein Spannungsverhältnis bestand „zwischen lehramtlicher Rechtgläubigkeit und lebensbezogener Volksfrömmigkeit, der es stärker auf die Erfüllung existentieller Lebensbedürfnisse ankam als auf die Überzeugungskraft theologischer Argumente“ (S. 371). Aus dieser Situation ergab sich die Notwendigkeit der Reformation gleichsam zwangsläufig.

Wie sehr das Mittelalter noch in die Gegenwart hineinreicht, zeigt Lutz Röhrichs Aufsatz „Religiöse Stoffe des Mittelalters im volkstümlichen Erzähl- und Liedgut der Gegenwart“ (S. 419-465). Er belegt zugleich die Aktualität dieses aspektreichen, die Forschung weiterführenden Sammelbandes.

Lutz E. v. Padberg

Albert Zeilinger. *Kirchengeschichte – Fakten und Zusammenhänge*. Band 2: *Vom Mönchtum bis zur Vorreformation*. Bibel – Kirche – Gemeinde, 31. Konstanz: Christliche Verlagsanstalt, 1990. 180 S. DM 19,80.

Zeilinger wählt aus der Kirchengeschichte des Mittelalters die Themenbereiche Mönchtum, Christianisierung, Kaiser und Papst, Kreuzzüge, Scholastik und Mystik sowie Vorreformation aus. Die schon dadurch aufgehobene chronologische Anordnung wird noch weiter gelockert durch die längsschnittartige Erweiterung dieser Schwerpunkte bis in die Gegenwart. Im Rahmen des Mönchtums werden auch diakonische Lebensgemeinschaften wie die Aidlinger Schwesternschaft und Evangelische Kommunitäten wie die Jesusbruderschaft in Gnadenthal behandelt. Das Kapitel Kreuzzüge enthält kurze Informationen über christliche Initiativgruppen für den Frieden, einen Hinweis auf den konziliaren Prozeß und die „Aktion in jedes Haus“. Der Abschnitt über die Mystik reicht bis zu Tersteegen, Oetinger und Hahn. Mag dies schon überraschen, so wird es manchen Leser erstaunen, unter den Vorreformatoren auch Franz von Assisi zu finden. Daran wird die Problematik solcher Längsschnitte deutlich: Sie stehen in der Gefahr, bestimmte Erscheinungen von ihrem geschichtlichen Kontext zu lösen, was zu einer isolierten Betrachtungsweise führt.

Die Informationen über die eigentliche Kirchengeschichte des Mittelalters sind knapp gehalten. Nicht verkannt werden soll das Bemühen des Verfassers, Laien zu informieren. Wenn indes in dem überaus kurzen Literaturverzeichnis allen Ernstes der *Kleine Brockhaus* in der 2. Auflage von 1930 und *Meyers Großes Konversationslexikon* in der 6. Auflage von 1906 auftauchen, die *Theologische Realenzyklopädie* jedoch nicht erwähnt wird, dann kommen doch

Zweifel auf, ob Zeilinger auf der Höhe des gegenwärtigen Forschungsstandes ist. Zumindest das Bemühen darum darf man auch bei einer solchen Publikation erwarten, damit den interessierten Laien kein schiefes Bild der historischen Entwicklung geboten wird. In dieser Gefahr steht der Verfasser, wenn er bezüglich der Mission in Westeuropa mit seiner Schilderung innerhalb der Deutungsmuster der frühmittelalterlichen Überlieferung bleibt und sich nicht von den generalisierenden Schemata und normativen Leitbildern der kirchlichen Literatur zu lösen vermag. Vielfach vermittelt er dadurch nur die damalige Interpretation der Wirklichkeit. Wenige Beispiele mögen dies verdeutlichen: So nimmt Zeilinger die ganz hagiographischer Konvention entsprechende Schilderung von Columbans Verlassen des Elternhauses offensichtlich für bare Münze (S. 46). Papst Gregor der Große sandte keine ‚sächsischen Kriegsgefangenen‘ (S. 49; S. 76 sind es ‚Missionare‘), sondern Mönche nach England, deren Führer Augustin nicht Diakon, sondern Abt war. Bonifatius hatte sehr wohl Unterstützung aus dem Frankenreich (S. 52), ob er Pippin 751 zum König salbte, ist ganz ungeklärt (S. 54, 57, 78). Die alte Forschungsthese von der ‚Germanisierung des Christentums‘ ist in der hier präsentierten Form (S. 58, 77f) längst überholt. Das Eigenkirchenwesen ist nicht völkisch-national, sondern sozialgeschichtlich zu erklären (S. 77f). Solche Ungenauigkeiten und Fehler lassen trotz mancher guter Kapitel kein Vertrauen in diese Arbeit entstehen. So bleibt am Schluß nur die Feststellung, daß sowohl eine Kirchengeschichte auf wissenschaftlicher Ebene wie auch eine solche für interessierte Laien aus evangelikaler Feder nach wie vor ein Desiderat bleiben.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Manfred Hellmann (Hg.). *Studien über die Anfänge der Mission in Livland*. Vorträge und Forschungen, Sonderband 37. Sigmaringen: Thorbecke, 1989. 167 S. Abb. DM 48,—.

Raymund Kottje und Helmut Maurer (Hg.). *Monastische Reformen im 9. und 10. Jahrhundert*. Vorträge und Forschungen, 38. Sigmaringen: Thorbecke, 1989. 284 S. DM 82,—.

Kurt Ruh. *Geschichte der abendländischen Mystik*. Band 1: *Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*. München: Beck, 1990. 414 S. Abb. DM 78,—.

4. Reformationszeit

Martin Greschat. *Martin Bucer: Ein Reformator und seine Zeit 1491-1551*. München: Beck, 1990. 308 S. 1 Abb. DM 78,—.

Um 1539 schrieb Johannes Calvin über Martin Bucer, dessen Todestag sich am 11. November 1991 zum fünfhundertsten Male jährt, er sei ein Mann, „der an tiefer Bildung und reicher Kenntnis verschiedener Wissenszweige, an durchdringendem Geist, großer Belesenheit und vielen anderen Tugenden heutzutage kaum von irgendjemand übertroffen wird, nur mit ganz wenigen zu vergleichen ist und der die meisten weit überragt“ (S. 158). Trotz dieser Hochschätzung des stets um Verständigung und Einigung im reformatorischen Lager bemühten Elsässers sind sein Name wie sein Werk heute zumeist nur Spezialisten bekannt. Der in Gießen lehrende Kirchenhistoriker Martin Greschat, bestens ausgewiesen sowohl durch seine Forschungen wie auch seit 1981 als Mitherausgeber der ‚Deutschen Werke‘ Bucers (1960ff), hat sich der schwierigen Aufgabe gestellt, diese zentrale Persönlichkeit der Reformationsepoche einem breiten Leserkreis vorzuführen. Sein rundum gelungenes Werk schildert umsichtig und die Quellen vorsichtig abwägend den ‚Reformator und seine Zeit‘, dabei die Zeitläufe farbenreich und durchaus spannend erzählend. Kenntnisreich entfaltet Greschat das ganze Tableau der Epoche, so daß auch der in der Reformationsgeschichte nicht bewanderte Leser das vielfältige europäische Beziehungsgeflecht zwischen Reich und Kirche sowie den verschiedenen reformatorischen Strömungen verstehen kann. Der Aufbau des vom Verlag sorgsam edierten Buches (Druckfehler S. 34, 3. Absatz: „31. Januar 1517“ und 37, 2. Absatz: „Was war er ...“) folgt der Chronologie von Bucers Leben, das in einer für die Heutigen schwer vorstellbaren Weise von Mobilität geprägt war. Die Anmerkungen dienen als Nachweise, auf die Auseinandersetzung mit der Forschung wurde weitgehend verzichtet (S. 261-274), zumal das umfangreiche Literaturverzeichnis dem Interessierten genügend Möglichkeiten zur Weiterarbeit einräumt (S. 276-289; Aufnahme hätte auch der Bucer-Artikel von Robert Stupperich in der *Theologischen Realenzyklopädie*, Band 7 [Berlin, New York, 1981], S. 258-270 verdient). Register und einige nützliche Karten und Pläne runden den Band ab (S. 290-308).

Ein zentrales Anliegen Bucers war das Bemühen um Verständigung zwischen den Reformatoren, wobei er freilich nie seine festgefügtten Überzeugungen leugnete. Zu Recht verteidigt Greschat ihn gegen das noch immer weit verbreitete Bild ‚eines glatten Taktierers und wortreichen Opportunisten‘ (S. 111). Die frühe Prägung durch die Studien

im Dominikanerorden und durch Erasmus von Rotterdam erhielt sich Bucer ebenso wie die durch Martin Luther, dem er erstmals im April 1518 während der Heidelberger Disputation begegnete. In einem langen Brief an Beatus Rhenanus scheinen allerdings schon bei dieser Gelegenheit gewisse Unterschiede auf. „Konzentrierte sich Luthers Theologie voll und ganz auf den Glauben an Christus, der alles andere umschloß, war für Bucer das gute Handeln des Christen besonders wichtig, was sich aus diesem Glauben ergeben mußte. Das Erbe des elsässischen Humanismus und dann auch von Erasmus kehrt unverkennbar in dieser Betonung der christlichen Lebensgestaltung wieder“ (S. 40). Bucers Einsicht, aus der Rechtfertigung müsse sichtbar die Konkretion des Glaubens in einem neuen, besseren Leben folgen, wurde „fortan das Leitmotiv seines Denkens und Handelns“ (S. 43). Den Umgang mit Luther hat das nicht gerade erleichtert, zumal im Abendmahlsstreit (S. 83ff, 144ff) und den kirchenpolitischen Debatten. Der auch sprachlich nicht zimperlich zupackende Wittenberger zögerte etwa wegen Bucers diplomatischem Bemühen nicht, diesen ein „Klappermaul“ zu nennen (S. 199). Verglichen mit diesen und anderen Unfreundlichkeiten zeugt es von großem christlichen Geist, wenn Bucer auf die Nachricht von Luthers Tod am 18. Februar 1546 in einem Brief an Albert Hardenberg mit bewegenden Worten reagierte: „Wie viele Leute Luther hassen, weiß ich. Und doch steht fest, daß Gott ihn sehr geliebt hat; und daß er uns kein heiligeres und wirksameres Werkzeug des Evangeliums geschenkt hat. Luther hatte Fehler, schwere sogar. Aber Gott hat sie doch getragen und hingenommen, daß er keinem anderen Sterblichen einen mächtigeren Geist und eine göttlichere Kraft verliehen hat, seinen Sohn zu verkündigen und den Antichristen niederzustrecken. Den der Herr so angenommen hat, so zu sich gezogen als einen Sünder – der doch wie kein anderer das Böse verwünscht: wie sollte denn ich als armseliger Knecht, als erbärmlicher Sünder, der nur so wenig für die Gerechtigkeit eifert, ihn ablehnen und verwerfen aufgrund von Fehlern, die wir gewiß nicht loben sollen – zumal wir zu fordern pflegen, daß man noch viel schwerere an uns erträgt?“ (S. 214f)

1521 ließ sich Bucer von den Gelübden des Predigerordens entbinden. 1523 wurde er von dem Bischof von Speyer exkommuniziert. Seine gelegentlich scharfe Polemik gegen die alte Kirche wird diesen Vorgang beschleunigt haben. So behauptete er von den Mönchen und Klerikern: „An denen wir doch nichts Geistliches, ja nichts auch nur der natürlichen Ehrbarkeit Gemäses spüren, sondern all' ihr Denken und Wesen ist dahin gerichtet, daß man sie wegen ein wenig Öl, womit ihnen die Finger geschmiert sind, und einer Haarlocke, die ihnen vom Kopf geschoren ist, für Herren halte mit aller Freiheit und Mutwillen. Dafür tun sie nichts, als daß sie unterdes den

Leib und das Blut Christi verkaufen und die allerheiligsten Psalmen ohne allen Verstand und Geist murmeln und heulen. Daneben saugen sie dem Armen wider alles Recht und Billigkeit das Mark aus den Beinen, schänden ihm Weib und Töchter; und in Summa aller Unglaube, Sünde und Schande und gründliches Verderben kommen von ihnen“ (S. 56). Deutlich mischen sich in dieser Invektive theologische und sozialkritische Aspekte, was Bucers lebenslangem Einsatz für ein ethisch anspruchsvolles Christentum entspricht. Stets wurde er „von dem Eifer um die Durchsetzung einer neuen, besseren Ordnung von Kirche und Gesellschaft, die wirklich dem Willen Gottes entsprach, umgetrieben“ (S. 69). Eine politische Theologie wird man diese Betonung der Eigenverantwortung jedes einzelnen Christen nicht nennen können (S. 69), ging es Bucer doch um die direkte Folge der Rechtfertigung (vgl. S. 169, 259). Er hat bei der Umsetzung dessen freilich nicht deutlich genug gesehen, daß er der fragwürdigen Konstruktion des Staatskirchentums Vorschub leistete (S. 135). Überhaupt nahmen in seinen späten Jahren seine gesellschaftspolitischen Vorstellungen die Züge eines ‚Überwachungsstaates‘ an, somit seine „Neigung zur Gesetzlichkeit“ zeigend (S. 251).

Bucers Kirchenverständnis war eindeutig: „Diejenigen, die so vom Hl. Geist belehrt und mithin auserwählt sind – als von Gott vor ihrer Geburt dazu berufen ... –, bilden die wahre Kirche Jesu Christi. Die aber ist verborgen unter der Masse derer, die sich Christen nennen ...“ (S. 75). Man wird deshalb kaum wie Greschat davon sprechen können, daß er „eine Kirche, die alle umfaßt“, im Blick hatte (S. 260). Aufgrund dieser Sicht lag Bucer sehr an dem inneren Aufbau der Kirche und besonders an der Erziehung der Gläubigen. Fundament all dessen war für Bucer die Wahrheit der Offenbarung Gottes, die er mit allen Mitteln durchgesetzt wissen wollte, also auch mit denen der obrigkeitlichen Zwangsgewalt. „Toleranz in Lehr- und Glaubensfragen war für ihn aufgrund dieser Voraussetzung gleichbedeutend mit Nachlässigkeit und Ungehorsam gegenüber den klaren Weisungen Gottes“ (S. 129). Wenn Greschat, um Betonung der Aktualität Bucers bemüht, meint, ihn für den gegenwärtigen theologischen Pluralismus reklamieren zu können, so geht das sicherlich über die Position des Reformators hinaus (S. 260). Denn beeindruckend ist gerade Bucers Kombination eines klaren und festen theologischen Standpunktes mit der Bereitschaft zum Gespräch. Ihn deshalb allerdings als „einen großen Theologen des Dialogs“ zu bezeichnen, erscheint angesichts der heutigen spezifischen Einfärbung dieses Begriffes im Horizont des sogenannten konziliaren Prozesses doch gewagt (S. 258).

Es gelingt Greschat gut, die Schilderung von Bucers Wirksamkeit im Kontext der Reformationsgeschichte mit seinem persönlichen Leben und der allgemeinen Zeitsituation zu verbinden. So wird beispielsweise

eindrucksvoll vorgerechnet, daß Bucer als ‚Anwalt der protestantischen Einheit‘ in den Jahren von 1534 bis 1539 annähernd 12.000 Kilometer, meist zu Pferde, zurückgelegt hat (S. 141). Hilfreich sind auch die knappen Skizzen zum geographischen und sozialen Umfeld der Städte, in denen Bucer wirkte, und zu seinen häuslichen Verhältnissen. Verheiratet war Bucer seit 1521 mit Elisabeth Silbereisen, einer ehemaligen Nonne. Wie viele Kinder aus seiner Ehe hervorgegangen waren, wußte er auf Anhieb nicht zu sagen. Als 1541 infolge der Pest in Straßburg seine Frau und fünf seiner Kinder starben, deutete er „diese schwere Katastrophe vornehmlich als Strafe Gottes für seine und seiner Familie Sünden“ und hob bei der Würdigung seiner Frau hervor, daß sie „mich zwanzig Jahre lang aller Haus- und Kinder-sorgen voll und ganz enthoben und alles ebenso ehrbar wie besonnen versehen hat“ (S. 209).

Bucers unermüdlicher Einsatz für die Reformation wurde durch den Schmalkaldischen Krieg 1546/1547 und das Augsburger Interim von 1548 empfindlich gestört. Sein Widerstand dagegen trug ihm den Zorn Kaiser Karls V. ein, was seine Stellung in Straßburg entscheidend schwächte und schließlich dazu führte, daß Bucer mit seinem Weggefährten Paul Fagius in der Nacht vom 5. auf den 6. April 1549 die Stadt so verlassen mußte, wie er sie 1523 betreten hatte: als Flüchtling (S. 232). Seine letzten Lebensjahre verbrachte er in England, wo er die Position eines Regius Professor in Cambridge erhielt, auch hier um die „Durchsetzung der Herrschaft Christi“ (S. 246) bemüht. Am 1. März 1551 ist er dort gestorben. An der Beerdigung nahm die gesamte Universität teil. Es folgte noch ein makabres Nachspiel: Im Zuge ihrer militanten Rekatholisierungspolitik ließ Königin Maria am 6. Februar 1556 einen Ketzerprozeß gegen Bucer und Fagius durchführen. „Die Särge der Verurteilten wurden schließlich auf dem Markt von Cambridge an den Schandpfahl gekettet und mitsamt allen erreichbaren Schriften beider Theologen verbrannt“ (S. 256). Erst im Juli 1560 erfolgte die Rehabilitierung unter Königin Elizabeth I.

Ein Schlüssel zum Verständnis von Bucers Denken und Handeln dürfte seine „massive eschatologische Ausrichtung“ sein, die ihn auch in Niederlagen auf Gottes Macht vertrauen ließ: „Und je mehr uns aller fleischlicher Arm hinfällt und zerbricht, desto mächtiger und herrlicher wird Er, unser guter Hirte – dem doch allein der Vater alle Gewalt gegeben hat im Himmel und auf Erden – seinen göttlichen Arm zu unserem Schutz und Heil entblößen und ausstrecken vor den Augen aller Heiden, auf daß alle Welt sehe die Hilfe unseres Gottes – wie er es uns verheißen hat“ (S. 209). Diese Perspektive verlieh ihm nicht nur die erforderliche Kraft für sein immenses Arbeitspensum (die Ausgabe seiner deutschen Schriften umfaßt bisher zehn, die seiner lateinischen

Werke bislang fünf voluminöse Bände!), sondern gab auch seinem theologischen Streben die Zielrichtung. Die „Ausweitung des Evangeliums und des gelebten christlichen Glaubens auf die gesamte Gesellschaft in allen ihren Ordnungen und Institutionen“ (S. 260) – darin kann man das Erbe Martin Bucers und auch seine aktuelle Anfrage an die Moderne sehen.

Lutz E. v. Padberg

Jörg Hausteин. *Martin Luthers Stellung zum Zauber- und Hexenwahn*. Münchener Kirchenhistorische Studien, 2. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 208 S. 6 Abb. DM 69,—.

Noch immer weit verbreitet ist die Meinung, das Hexenbild Martin Luthers „sei ein von der Mutter inspiriertes Kinderbild, mit Buntstiften unbeholfen dahergekritzelt, das dann aber ein Leben lang über dem Schreibtisch des Reformators gehangen“ habe (S. 171). Demgegenüber zu begründeten Aussagen zu kommen, hat sich die Kieler Dissertation von Jörg Hausteин vorgenommen. Seiner quellengesättigten Studie gelingt es in der Tat, mit manchen Vorurteilen konfessionell oder feministisch einseitiger Werke aufzuräumen und zu einer differenzierten Einschätzung zu gelangen, dabei zugleich einen Beitrag zur Hexen- wie zur Lutherforschung leistend. Einleitend werden die kontroversen Beurteilungen in der Literatur des 19. und 20. Jahrhunderts skizziert (S. 13-31). Zur Beantwortung der sich daraus ergebenden Frage: „Wo stand eigentlich der Mann, der die spätmittelalterliche Welt zum Einsturz brachte und eine neue Zeit (wenn auch nicht die Neuzeit) herbeiführen half?“ (S. 31) stellt Hausteин zunächst die Grundlagen zusammen, nämlich „Luthers Dekalogpredigten (1516-18) im Spiegel spätmittelalterlicher Dekalogliteratur“ (S. 32-67) und „Die ‚loci classici‘ der mittelalterlichen Hexenlehre in Luthers Exegese“ (S. 68-97). In sorgfältiger Interpretation werden hier die einschlägigen Äußerungen des Reformators behandelt (vor allem: Gen 6,1-4; Ex 7,f; 22,18; Dtn 18,10f; 1Sam 28; Jes 28; Mt 2,1-12; 4; Gal 5,20; s. S. 68). Es ergibt sich, daß Luthers Angaben „in den meisten Fällen auf gründlicher Exegese und Reflexion, nicht bloß auf zufälliger Übernahme des Althergebrachten und noch weniger auf eigener Erfindung“ beruhen (S. 96). Deutlich wird die augustinische Prägung Luthers in der Wunder- und Zauberfrage sowie der Umstand, daß es keine in sich geschlossene und kirchlich sanktionierte Hexenlehre gab.

Auf der Basis dieses Quellenfundamentes diskutiert Hausteин dann die Bedeutung der Hexenlehre, zunächst die „Zauberei im Kontext der

katechetischen Hauptstücke“ (S. 98-106) mit dem Ergebnis: „Zauberei ist für ihn auch schon die superstitiöse Verwendung von Segen, Gebeten und Teilen der Schrift. Aberglauben, Weiße Magie und Hexerei fließen zusammen in dem vorliegenden Verständnis der Zauberei, diese wiederum wird in einem Atemzug mit falscher Heiligenverehrung und Ketzerei genannt und verurteilt“ (S. 105). Daß Heiligenverehrung und Zauberei „zwei Äste des gleichen Baumes der Werkgerechtigkeit“ (S. 122) sind, exemplifiziert auch der nächste Abschnitt über die „Zauberei in Luthers theologischem Denken“ (S. 107-122). Nach einem kurzen Kapitel über „Luthers Stellung zu den Hexenprozessen“ (S. 123-128) wird dann nach der „Bedeutung des Zauber- und Hexenwesens in Luthers Leben“ gefragt (S. 129-150). Klar vermag Haustein zu belegen, daß Luther jedwede Angst vor solchen Phänomenen fremd war. „Einmal mehr erweist sich die Hexenfrage bei Luther als ein primär theologisches und nicht als psychologisch-biographisches Problem. Letztlich ist es ihm eine Gewißheit, daß der gleiche Gott, der dem Teufel die Hexenwerke zuläßt, seine schützende Hand über ihn und seine Familie hält“ (S. 149). In erfreulicher Deutlichkeit wird damit der Fehlansatz einschlägiger Versuche (etwa von Erik Erikson) als unzulänglich erwiesen. Anknüpfend an das Einleitungskapitel wird danach die Behandlung des Themas bei den anderen Reformatoren und in der unmittelbaren Wirkungsgeschichte Luthers diskutiert (S. 150-170), wobei sich herausstellt, daß bei entsprechend selektivem Verfahren „sich sowohl Gegner als auch Befürworter einer scharfen Hexenverfolgung auf Luther berufen konnten“ (S. 168).

In dem Schlußkapitel (S. 171-182) zeigt Haustein, daß Luther alle Elemente des kumulativen neuzeitlichen Hexenbegriffes bekannt waren (also Teufelspakt, Teufelsbuhlschaft, Malefizien jeder Art, Reiten auf Böcken und Besen; s. S. 171). Konstitutiv für sein Hexenbild ist das Malefizium, und so sind Hexen für ihn „in erster Linie Malefikanten, die mit Hilfe des Teufels und göttlicher Erlaubnis Unheil verbreiten“ (S. 171). Gerade weil der Reformator die Problematik theologisch aufgearbeitet hatte, verteufelte er im eigentlichen Wortsinne alle superstitiösen Praktiken, also auch den Bereich der weißen Magie. Bereits bewußtes Handeln gegen Gottes Willen wird so zur Zauberei, wobei das Unterscheidungskriterium nicht menschliche Einschätzung oder Erfahrung, sondern Gottes Wille ist, der sich aus dem rechten Verständnis der Heiligen Schrift ergibt. Dieser neue Ansatz hatte natürlich Folgen: „Die Kriminalisierung der weißen Magie einschließlich apotropäischer Superstitionen, die gegen Ende des sechzehnten Jahrhunderts auch Eingang in Kirchen- und Strafprozeßordnungen fand, ist von Luther nicht erfunden worden, aber für ihn, aus theologischen Motiven, von zentraler Bedeutung. Sie ist ebenfalls ein

Grund für die Zunahme der potentiellen Opfer von Zauberei- und Hexenprozessen und damit der Hexenprozesse selbst“ (S. 175). Haustein vermag zu zeigen, daß Luther sich hier trotz seiner Traditionsstrenge von dem mittelalterlichen Denken löst, weil diese Sicht der Zauberei den einzelnen Christen in seiner Verantwortung vor Gott betont, ihn damit freilich auch fordert. Diese Unmittelbarkeit der Gottesbeziehung verbot es für die Zukunft, Zauberei als Interpretament für erlittenes Unglück zu instrumentalisieren und damit von der eigenen Schuld abzulenken: „den Grund seines Leids hat der sündige Mensch bei sich selbst zu suchen und die Ursache bei Gott“ (S. 181). Luther stellt sich damit als Gegner jeder Hexenangst und -panik heraus. Von der prinzipiellen Rechtmäßigkeit der Durchführung von Hexenprozessen war er gleichwohl überzeugt, sei es doch die Pflicht der Obrigkeit, offenkundige Zauberei und Hexerei zu ahnden. Prozesse indes, die auf den Druck einer von Angst vor angeblichen Hexen befallenen Bevölkerung zustandekamen, lehnte er ab (S. 181). Ihm kam es demgegenüber darauf an, die Widerstandskraft der Gläubigen zu stärken.

Abgeschlossen wird das sorgfältig edierte, das Thema erschöpfend behandelnde Buch durch ein ausführliches Literaturverzeichnis sowie ein Personen- und Stellenregister zur Weimarer Ausgabe (S. 189-208). Anstelle des letzteren wären ein Bibelstellen- und ein Sachregister hilfreicher gewesen.

Lutz E. v. Padberg

Weitere Literatur:

Eric W. Gritsch. *Thomas Müntzer: A Tragedy of Errors*. Minneapolis MN: Fortress, 1989. XIII, 157 S.

Siehe die Rezension von Ulrich Bubenheimer in *Theologische Literaturzeitung*, 115 (1990): Sp. 826-828.

Gottfried Hammann. *Martin Bucer 1491-1551: Zwischen Volkskirche und Bekenntnisgemeinschaft*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung für abendländische Religionsgeschichte, 139. Stuttgart: Steiner u.a., 1989. 387 S. 4 Taf. DM 68, —.

Siehe die Rezension von Martin Brecht in *Theologische Literaturzeitung*, 115 (1990): Sp. 603-605.

5. Neuzeit

D.W. Bebbington. *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s*. London: Unwin Hyman, 1989. 364 S.

Die Wurzeln der weltweiten evangelikalen Bewegung liegen im Großbritannien des 18. und 19. Jahrhunderts. Deswegen überrascht es, daß die bisherige Erforschung des angelsächsischen Evangelikalismus über Vorarbeiten nicht hinausgekommen ist.

Bebbingtons Werk möchte diese Lücke schließen. Die Stärke seines Gesamtentwurfes liegt in der Auswertung umfangreicher Zeitschriftenbestände. Über 2.000 Anmerkungen belegen seine gründlichen Recherchen in Archiven und Bibliotheken. Ziel der Untersuchung ist das Aufzeigen des Wechselspiels zwischen Kultur und Evangelikalismus im angeführten Zeitraum. Die evangelikale Bewegung stand in einer ständigen Interaktion mit der britischen Gesellschaft, wurde von ihr beeinflusst, regte sie aber wiederum in verschiedenster Weise an.

Evangelikalismus wird von dem Autor mit den Stichworten „conversionism, activism, biblicism und crucicentrism“ umrissen. Ausgangspunkt war die methodische Erweckung unter den Brüdern Wesley Anfang des 18. Jahrhunderts. Schon hier zeigt Bebbington, wie vielgestaltig in der Theologie das Erbe der frühen evangelikalen Erweckungsbewegung war. Reformation, Puritanismus und Pietismus gingen Verbindungen ein, die stark optimistisch-missionarische – aber auch philanthropische – Initiativen hervorbrachten. Daneben lehrte man die Heilssicherheit und die Heiligung des Gläubigen.

Eine erste Veränderung unter den Evangelikalen beobachtet der Autor zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wo im Gefolge der Romantik prämillennialistische Endzeitauffassungen (Irving, Darby) und fundamentalistische Bibellehren (Haldane, Gaussen) Einzug hielten. Die Heiligungsbewegung (Pearsall Smith) vertiefte ab 1870 durch die Keswick-Konferenzen das Bewußtsein für den geistlichen Lebenswandel und die Notwendigkeit für Glaubensmissionen, verstärkte aber auch auf der anderen Seite den Hang zum Erfahrungschristentum.

Obwohl die Evangelikalen im letzten Jahrhundert einen großen Einfluß auf die englische Gesellschaft ausübten, waren Polarisierungen innerhalb der Bewegung abzusehen. Spurgeons Austritt aus der *Baptist Union* war nur der Vorbote einer scharfen Auseinandersetzung am Anfang des 20. Jahrhunderts, die ihre Parallele im Fundamentalismus Amerikas fand. Bebbington belegt damit erstmalig und eindeutig, daß es in Großbritannien in den 20er Jahren einen Kampf um den Stellenwert der Heiligen Schrift gab und damit dieses Phänomen nicht auf den amerikanischen Kontinent beschränkt blieb. Parallel zum

deutschen *Bibelbund* galt die englische *Bible League* ab 1892 als Garant für die Ablehnung aller Bibelkritik. Aber auch der schnelle Erfolg des Dispensationalismus, der Beginn der Pfingstbewegung und des Social Gospel verstärkten die Aufspaltung der Evangelikalen. Die 60er Jahre brachten zudem das Aufkommen der charismatischen Bewegung.

Zumindest fragwürdig erscheint Bebbingtons Verbindung von Aufklärung und Romantik mit dem Evangelikalismus, obwohl der Empirismus und die induktiv-rationalistische Bibelauslegung sowie der Hang zum Sentimentalen und Emotionalen tatsächlich unter den Evangelikalen verbreitet waren (und sind). Daß die neue Bewegung parallel mit dem allgemeinen Geistesumschwung des aufklärerischen Denkens und der romantischen Geisteshaltung entstand, sollte aber nicht zu vorschnellen und reduktionistischen Schlüssen führen. Zu tief liegen die lehrmäßigen Diskontinuitäten.

Bebbingtons Untersuchung wird sicher für viele Jahre durch die Fülle ihrer Informationen und Zusammenhänge das unentbehrliche Standardwerk über die Geschichte der angelsächsischen Evangelikalen bleiben. Es besticht durch die Fähigkeit, umfangreiche Zusammenhänge übersichtlich darzustellen und in ihrer Wirkungsgeschichte abzuwägen. Ein ähnlich gestaltetes Werk für den deutschen Sprachraum bleibt – so notwendig es ist – leider bis heute ein Desiderat.

Stephan Holthaus

Otto W. Hahn. *Johann Heinrich Jung-Stilling*. Brockhaus Bildbiographien. Hg. Carsten Peter Thiede. R. Brockhaus Taschenbuch, 1108. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1990. 216 S. 50 Abb. DM 16,80.

Diese Bildbiographie erschien zum 250. Geburtstag Johann Heinrich Jungs, der sich ab der Mitte seines Lebens ‚Stilling‘ (nach Psalm 35,20) nannte. Die Nachwelt hat ihn nicht zu Unrecht als einen ‚Patriarchen der Erweckungsbewegung‘ bezeichnet. Der Verfasser läßt dem Leser in einfühlsamer Weise das bewegte Leben dieses Mannes lebendig werden, von seiner bäuerlichen Herkunft über seine wechselnden Stellungen als Dorfschullehrer, Schneidergeselle, Hauslehrer und Verwalter in einer Eisenfabrik, als Autodidakten, der dann Medizin studierte und als Augenarzt tätig wurde, danach 25 Jahre lang als Professor der Staatswissenschaft (Volkswirtschaft und Politologie) an der Kameralhochschule in Kaiserslautern und an den Universitäten Heidelberg und Marburg, wo er 1792 das Rektorat innehatte, lehrte und dann schließlich von Kurfürst Karl Friedrich von Baden als freier

religiöser Schriftsteller nach Heidelberg und drei Jahre später als fürstlicher Berater an dessen Hof berufen wurde. In diesem seinem letzten Lebensabschnitt ist er am meisten bekannt geworden, vor allem in Kreisen des pietistischen Adels sowie der Erweckten aller Stände, durch seine umfangreiche Briefseelsorge und als Volksschriftsteller, der in allen seinen Schriften „auf Jesum Christum und seine Erlösung hinweisen“ und „den Unglauben und die heutigen neologischen Grundsätze und ihre Schwächen zeigen“ wollte (S. 187f). Nach langen Jahren der Suche nach einem ‚Mittelweg‘ zwischen frommer Aufklärung und Pietismus, in dem er aufgewachsen war, fand er allmählich zurück zu den Grundlagen, die für die Erweckungstheologie wichtig waren: die völlige Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, die Gottmenschlichkeit Christi und dessen stellvertretender Opfertod. Dabei hat sich Jung-Stillings schriftstellerisches Wirken jedoch nicht auf diese fundamentalen Artikel beschränkt. Wie bei allen Gestalten der Erweckungszeit ist es auch hier erstaunlich zu sehen, wie umfangreich die Beziehungen der Erweckten untereinander waren.

Hahns Darstellung fußt auf der Autobiographie Jung-Stillings, die zu den klassischen Dokumenten der Erweckungszeit zählt (*Lebensgeschichte*. Vollständige Ausgabe, mit Anmerkungen hg. von Gustav Adolf Benrath. 2. Auflage [Darmstadt, 1984, 1. Auflage 1976]). Hahn wollte die Lebensgeschichte Jung-Stillings nicht einfach nacherzählen, vielmehr ist es sein Ziel, „bisher weniger bekannte und unbekanntere Elemente und Aspekte von Jung-Stillings Leben und Wirken herauszustellen und dann besonders die für die Gegenwart wichtigen Erträge theologischer Analysen der Werke Jung-Stillings einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen“ (S. 11). Das ist dem Verfasser durchaus gelungen. Sein Buch läßt nicht nur die damalige Zeit, auch mit Hilfe der guten Bildauswahl, und den Lebenslauf Jung-Stillings lebendig werden, sondern gibt dem Leser auch Hilfen, die Zeit sowie das Leben und Wirken Jung-Stillings zu verstehen und im Licht der Bibel zu sehen. Eine ausgezeichnete Hilfe dafür bietet Hahn mit der gut verständlichen und treffenden Darstellung und Beurteilung der Theologie der frommen Aufklärung (S. 90ff), bei der man begreift, daß wir die Aufklärung noch nicht ganz überwunden haben bzw. daß wir in einer Art neuen Aufklärung leben. Verdienstvoll an dieser Bildbiographie ist auch, daß sie bestimmte, zum Teil umstrittene Auffassungen Jung-Stillings erläutert und sachgemäß beurteilt, so zum Beispiel Jung-Stillings Naherwartung der Verfolgung der Kirche und des Endes der Welt, dann den Einfluß Stillingscher Schriften auf die damalige Auswanderungsbewegung, auch die Schriften über die Geisterkunde und nicht zuletzt die Problematik des Romans *Das Heimweh* (1794–1796), aus dem die „neunte Seligpreisung“ stammt: „Selig sind, die Heimweh haben, denn sie sollen nach Hause kommen“ (S. 143). So ist

diese Bildbiographie in jeder Weise auch als Geschenk vorzüglich geeignet.

Die Lebensgeschichten der Erweckten haben stets die Bekehrung als einen ihrer Angelpunkte. Bei Jung-Stilling zeigt sich deutlich, daß Bekehrung nicht die Wende vom moralisch Schlechten zum moralisch Guten, auch nicht vom Unreligiösen zum Religiösen darstellt. So war es auch nicht bei Paulus als deutlichstem neutestamentlichen Beispiel. Jung-Stillings Leben belegt, daß Bekehrung im Grunde eine Wende von der eigenen Gerechtigkeit (der frommen Aufklärung) zur Gottesgerechtigkeit bedeutet. Sodann darf eine erlebte Bekehrung, geschehe sie plötzlich oder innerhalb längerer Zeit, nicht dazu führen, die Zeit vor dieser Lebenswende als in jeder Weise verdammungswürdig anzusehen. Sie kann durchaus auch eine Zeit des gnädigen Zuwartens und Bereitens Gottes gewesen sein, so daß der Betreffende, wie es bei Jung-Stilling der Fall war, zu seinen mehr oder weniger verlassenen Glaubensanfängen zurückkehrt und sie sich durch Gottes Geist vertiefen und festigen läßt.

Friedebert Hohmeier

Wolfgang E. Heinrichs. *Freikirchen – eine moderne Kirchenform: Entstehung und Entwicklung von fünf Freikirchen im Wuppertal*. TVG-Monographien und Studienbücher, 346. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1989. Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte, 96. Köln: Rheinland, 1989. 713 Seiten. DM 49,— [Diss. phil. Wuppertal, 1988].

W. Heinrichs schildert Entstehung und erste Entwicklung von fünf Freikirchen und deren führenden Persönlichkeiten im frühindustriellen Wuppertal des 19. Jahrhunderts. Hier handelt es sich neben den beiden „Konfessionsgemeinden“, der Niederländisch-reformierten (H.F. Kohlbrügge) und der selbständigen Evangelisch-lutherischen/altlutherischen (L. Feldner), auch um sogenannte „konfessionsübergreifende Freiwilligkeitsgemeinden“, gemeint sind die Baptistengemeinde (J. Köbner), die Christliche Versammlung (C. Brockhaus) und die Freie evangelische Gemeinde (H.H. Grafe). Die mehr als 700 Seiten starke Arbeit mutet dem Leser allerdings einiges zu: S. 429-608 Anmerkungen (27 % des Gesamttextes) und etwa die Hälfte des Textes Zitatwiedergabe. Das eigentliche Ergebnis der Arbeit (Kap. 3: „Freikirchen – eine ‚gründerzeitliche‘ Erscheinung“) wird auf etwa zwei Seiten zusammengekürzt, da, wo man den eigentlichen Höhepunkt der Arbeit hätte erwarten sollen.

Der Verfasser mag bei der Schilderung der einen oder anderen

Freikirche – soweit man überhaupt davon sprechen kann; mit Sicherheit sind Brüderverein und Darbysten in ihrer damaligen Erscheinungsform keine Freikirche gewesen – durchaus wichtige Pionierarbeit geleistet haben, so etwa für die Anfangsgeschichte der Niederländisch-reformierten Gemeinde (s. S. 435 Anm. 24); er hat darüber hinaus durch die Sichtung der umfangreichen und verstreuten Archivalia manches Wertvolle ans Tageslicht gebracht (s. S. 609-613), aber dabei hat er zuviel wichtiges Quellenmaterial der Freikirchen und besonders ihrer Vorgeschichte leider nicht berücksichtigt. Offensichtlich beginnt für ihn, wenn auch einschränkend bedacht (S. 20), erst und hauptsächlich im Wuppertal des 19. Jahrhunderts die deutsche Freikirchenbewegung, eine „besondere religiöse protestantische Innovation, die in der Auseinandersetzung mit der Moderne entwickelt wurde ..., da, wo der epochenspezifische Zusammenhang von bestimmten religiös geprägten Denk- und Verhaltensdispositionen mit der sozialhistorischen Wirklichkeit der aufkommenden Industriegesellschaft aufgezeigt wird“. Da mag von Fall zu Fall ein Stück Wahrheit zu finden sein, aber hier muß ein unüberhörbares Halt gerufen werden! Nicht ein einziger Hinweis ergeht an den Leser über die in der neueren Kirchengeschichte des 17. und 18. Jahrhunderts bedeutsam gewordenen Konventikel- und Frömmigkeitsstrukturen (Labadie, Spener, Tersteegen, franz. Quietismus, um nur einiges zu nennen), und gerade diese weit zurückliegenden Anfänge erfahren im inner- und späteren außerkirchlichen Bereich des Wuppertals in ihrer ungebrochenen Fortentwicklung einen entscheidenden Akzent, den es zunächst aufzunehmen und zu interpretieren gälte. Als ob das, was in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts im Rheinland geschah, einmalig und bahnbrechend gewesen wäre, dieser Eindruck bleibt bei der Lektüre des Buches zurück. Zu dieser Kurzsichtigkeit mußte es natürlich kommen, wenn man sich bewußt der kirchengeschichtlichen Methode und ihren Ergebnissen verschließt und nach dem offensichtlich immer noch – auch für einen Freikirchler – modernen Denken Rousseaus der brüchigen Methode Dubys und der französischen Schule der „Annales“ (das Fragen um den homo humanus im jeweiligen sozialen, psychoanalytischen, mentalen und politischen Erörterungszusammenhang) frönt.

Nicht nur die Materialfülle und der Umfang des Ganzen haben den Verfasser dazu verleitet, die genannten Gruppen einheitlich in sein Denkschema der mentalitätsgeschichtlichen Begriffsspekulation einzupressen, er mutet sich etwas viel zu. An dem Punkt, wo andere seit Jahren um ein Vorwärtskommen ringen, findet Heinrichs die Eindeutigkeit mit Hilfe der mentalitätsgeschichtlichen Methode; bei der ihm nahestehenden Freien evangelischen Gemeinde (S. 377ff) rückt er allerdings von diesem Denkschema deutlich ab und verbleibt in der

bislang üblichen Darstellung. Vielleicht hätte er sich besser mit der letztgenannten Gruppe begnügen und mit einer Vertiefung des Sachverhalts zugleich die o.g. formalen Mängel beheben sollen. Daß es hier wieder einmal wie schon so oft in der Vorzeit die Darbysten am deutlichsten trifft, wundert nicht, aber es wirkt schon etwas verwegen, wenn man von Darby „Aussteigermentalität“ (S. 301) liest, wenn ununterbrochen aus dem Gesamtzusammenhang gerissene Zitate gehäuft werden und dann sogar die (Erwachsenen-)Taufe als für die Mitgliedschaft notwendige Handlung genannt wird (von der bei den Darby-Brüdern häufig vollzogenen Kleinkind/Haushaltstaufe hat der Vf. wohl nichts gehört). Und was meint wohl die Aussage, daß sich in den Predigten Mentalität des Autors und des Adressaten widerspiegeln (S. 7)? Hat Heinrichs als Prediger der FeG Siegen vergessen, daß das in der Gemeinde Christi gepredigte Wort durchdrungen sein sollte von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes und daß da äußerst behutsam, wenn überhaupt, nur auch von geistig Gesinnten (1. Kor. 2,12ff) entschieden werden sollte? Die Aussagen des Wortes/der Schrift sind für ihn Aussagen maßgeblicher Theoretiker dieser Gemeinden, und damit stellt er die evangelikale Bewegung des 19. und 20. Jh. völlig in Frage. Verständlich wäre seine Argumentation im Umfeld aufklärerischen und zeitangepaßten Kirchenlebens, das allerdings den Hauch des Todes in sich trägt.

Einen Platz hat nach Auffassung des Rezensenten diese Arbeit nicht in der Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte (Band 96), noch weniger in der TVG-Reihe. Die Kirchengeschichtler sollten hier mit aller Deutlichkeit reagieren auf den Versuch einer mentalitätsgeschichtlichen Deutung kirchlichen und freikirchlichen Lebens – es ist die von Jesus Christus gegründete Kirche in Zeit und Raum, in Wachstum, Gedeihen und Vollendung, als Leib Christi, die über alle Grenzen kirchlichen Lebens hinausgehende Gemeinschaft der Erlösten – dies zu bezeugen war Anliegen der Wuppertaler Väter im Glauben.

Ulrich Bister

[Fritz Laubach (Hg.)]. *Justinian von Welz: Ein Österreicher als Vordenker und Pionier der Weltmission*. Seine Schriften bearbeitet und herausgegeben von Fritz Laubach. TVG Monographien und Studienbücher, 348. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1989. 319 S. DM 68,—.

Wenn auch inzwischen nicht mehr strittig ist, daß Luther zumindest über die Mission positiv dachte, so ist doch weiterhin unstrittig, daß die Orthodoxie, die sich auf ihn berief, Mission weitgehend ablehnte. Einer

der ersten Lutheraner, der diese Ablehnung der Mission zurückwies, war Justinian von Welz (1621-ca. 1668), der so einer der wesentlichen Denker der vorklassischen Missionen wurde. Er entwarf den Plan einer Missionsgesellschaft in enger Anlehnung an die „christlichen Herrscher“, traf aber am Rande des Reichstages 1664 in Regensburg nur auf deren Ablehnung, unterstützt von einem negativen Gutachten von Johann Heinrich Ursinus, dem damals führenden Theologen der lutherischen Orthodoxie. Zudem fand Welz nur Anhänger (besonders Johann Georg Gichtel), die durch ihre Theologie und die Art ihrer Polemik Welz eher schaden als nutzten. Die Gründung einer Missionsgesellschaft gelang Welz nicht, allerdings übten seine Ideen Einfluß auf die Gründung der Society for the Propagation of the Gospel (1701) aus. 1666 legte Justinian von Welz seinen Adelstitel ab und reiste selbst als Missionar nach Surinam aus, wo sich seine Spuren verlieren. Vermutlich wurde er, so Spener, 1668 von wilden Tieren zerrissen.

Für den heutigen Leser macht Fritz Laubach das Werk Justinians erneut zugänglich. Das Buch zeichnet sich dadurch aus, daß es sämtliche Schriften umfaßt (auf geringe Auslassungen weist Hans-Werner Gensichen in ZfM 2 [1990], S. 123 hin), auch die „Abhandlung über die Gewaltherrschaft“, die Justinian vor seiner Bekehrung geschrieben hat. Das missiologische Denken Justinians und sein Leben werden zusammengehalten durch seine Schrift „De Vita Solitaria – Vom Einsiedlerleben“. Justinian, kirchengeschichtlich gebildet, knüpft an die Einsiedler der alten Kirche an, versteht aber Einsiedlerleben nicht als (räumliche) Trennung von der Welt, sondern als eine innere Trennung von ihr, die die Kräfte freisetzt zum Dienst Jesu. Der vornehmste Dienst für Jesus ist die Mission, denn könnte es eine größere Nächstenliebe geben als die, die Besitz nicht für sich selbst verbraucht, sondern um anderen zum kostbarsten Besitz, dem ewigen Leben, zu verhelfen? Auch daß er seinen Adelstitel ablegte, war für ihn „Einsiedlerleben“ (dargestellt in der kleinen Schrift, wohl seiner überarbeiteten Abschiedspredigt: „Seine Selbstverleugnung, Amsterdam 1664“). Seine Missionspläne entwarf er 1664 in der Schrift „Eine christliche und treuherzige Ermahnung zur Gründung einer besonderen Gesellschaft“.

Es ist Laubach zu danken, daß er Justinians Schriften in heutiges Deutsch übertragen und uns so zugänglich gemacht hat. Trotzdem schimmert der barocke Stil noch genügend durch, vom Brief an Herzog Ernst von Sachsen-Gotha ist auch ein Faksimile beigelegt. Zusätzlich zu den Schriften Justinians enthält das Buch auf S. 7-32 eine Lebensbeschreibung und auf S. 310-317 ein Verzeichnis aller Schriften (mit ihren vollen – sehr barocken – Titeln) und deren Fundorte.

Das Buch vermittelt Zugang zu allerersten Plänen einer Missions-

gesellschaft, zugleich gewährt es interessante Einblicke in das Verhältnis von Bekehrung, Heiligung und Mission im Leben und Denken eines der ersten protestantischen Missionstheologen, die auch für heutiges missiologisches Denken bedeutsam sein können.

Klaus Fiedler

Peter Maser. *Hans Ernst von Kottwitz: Studien zur Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in Schlesien und Berlin*. Kirche im Osten: Monographienreihe, 21. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 288 S. 1 Abb. DM 78,—.

Der Schlesier Hans Ernst Freiherr v. Kottwitz (1757-1843) ist eine „der wichtigsten und eindrucksvollsten Gestalten der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts in Deutschland“ (S. 222). Aus tiefer, vor allem von Zinzendorf geprägter Christusfrömmigkeit hat er sich vornehmlich in Schlesien, Berlin und Brandenburg um die Verbindung von Leib- und Seelsorge bemüht und so in der Auseinandersetzung mit den Geistesströmungen seiner Zeit die Verbindung von Kirche, Mission und Diakonie neu betont. Zu Recht gilt er deshalb als „ein frühes wichtiges Beispiel für den bedeutenden Einfluß von Laienchristen auf Diakonie und Vereinswesen des 19. Jh.“ (so Dietrich Meyer in seiner knappen Würdigung in: *Theologische Realenzyklopädie*, Hg. Gerhard Müller, Band 19 [Berlin, New York, 1990], S. 645-647, Zitat S. 647, die Maser nicht mehr berücksichtigen konnte). Gemäß seinem Leitspruch late biosas (bleibe gern unbekannt) hat Kottwitz über seine eigene Person wenig preisgegeben, so daß Zeitgenossen und Biographen auf allerhand Vermutungen angewiesen waren und eine Nachzeichnung seiner Lebensgeschichte und seiner theologischen Überzeugungen bis heute erschwert bleibt bzw. sich auf „das Weitererzählen von allerhand Legendärem und Anekdotenhaftem“ (S. 9) beschränken mußte (Maser meint, als Beleg dafür Wilhelm Buschs *Plaudereien in meinem Studierzimmer* [Gladbeck, 1965] anführen zu sollen, der dort falsch angegebene Seitennachweis muß lauten: S. 143-152). Zugang ermöglicht neben seiner wohl 1824 gedruckten Schrift *Aus meinem Glaubens-Bekenntnis für meine Freunde* (vgl. S. 93) am ehesten noch der umfangreiche Briefverkehr von Kottwitz, den zuerst Friedrich Wilhelm Kantzenbach unter dem Titel *Baron H.E. von Kottwitz und die Erweckungsbewegung in Schlesien, Berlin und Pommern* (Quellenhefte zur ostdeutschen und osteuropäischen Kirchengeschichte, 11/12 [Ulm, 1963]) teilweise edierte. Gegenüber dieser unbefriedigenden Ausgabe ist es das Verdienst von Peter Maser, durch intensive Suche den Quellenbestand erweitert zu haben.

Neben sieben Schriften von Kottwitz gelang es ihm nach mühevoller Sucharbeit, 281 Briefe auszuwerten (chronologische Übersicht mit Adressatenregister S. 264-278). Material zur Erhellung der Biographie boten sie indes kaum, so daß Maser versuchen mußte, gleichsam von außen durch die Analyse des Umfeldes Kottwitz näher zu kommen. Dieser methodisch anspruchsvolle Weg, der, wie Maser selbst konzidiert (S. 10), manche Längen mit sich brachte (etwa S. 142ff), hat durchaus zum Ziel geführt, obschon nur ‚biographische Streiflichter‘ (S. 60-81) skizziert werden konnten und auch Kottwitzens Anstaltsarbeit in Berlin ab 1806 merkwürdig blaß bleibt. Letzteres liegt daran, daß „eine Untersuchung der sozialen Anschauungen und Aktivitäten, die Kottwitz vor allem in seiner Berliner ‚Freiwilligen Beschäftigungs-Arbeit‘ verwirklichte, einer späteren Publikation vorbehalten bleiben müssen“ (S. 11). Diese Entscheidung ist, wie betont wird, nicht vom Autor zu vertreten. Sie ist in höchstem Maße unverständlich, denn gerade bei Kottwitz gehören Glauben und Handeln untrennbar zusammen. So kann Masers Buch nicht zum Standardwerk über Kottwitz werden, weil man gewissermaßen nur den ‚halben Baron‘ präsentiert bekommt. Unerklärlich ist dieses Vorgehen auch deshalb, weil die entsprechenden Untersuchungen offensichtlich bereits Bestandteil der 1987 von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster angenommenen Habilitationsschrift Masers waren, aus der auch die vorliegende Arbeit hervorgegangen ist.

In dem biographischen Teil schildert Maser die schlesischen (1757-1806; S. 12-54) und die Berliner Jahre (1806-1843, S. 55-81) von Kottwitz. Vielfach kommt er dabei aufgrund seiner Quellensuche zu neuen Einsichten, was manchmal etwas zu penetrant betont wird (etwa S. 17, 21), bleibt oft genug indes auch auf Vermutungen angewiesen (z.B. S. 35, 53f, 61f) und begibt sich gelegentlich auf wenig ertragreiche Nebengleise (S. 62-69). Das zeigt sich beispielsweise in dem an sich erhellenden Abschnitt über Kottwitzens Beziehung zu Rosenkreuzertum und Freimaurerei, der mit dem etwas kryptischen Satz schließt: „Kottwitz war Freimaurer von Jugend an und blieb es vielleicht sogar bis an sein Lebensende, auch wenn er sich von dem Orden distanzierte, ja sogar zum Kampf gegen ihn aufrief“ (S. 33). In dem Kapitel ‚Ehe und Familie‘ (S. 36-42) kann Maser dagegen mit mancher Legende aufräumen.

Eingehend behandelt wird auch die Beziehung von Kottwitz zur Brüdergemeine (S. 43-46), der er sich zeitlebens verbunden wußte, ohne ihr Mitglied zu sein. In den Formulierungen scheint dabei eine gewisse Distanzbereitschaft Masers zu den Herrnhutern durch. Die Schilderung des letzten Lebensabschnittes von Kottwitz ist insgesamt zu lang geraten (S. 69-81).

Der zweite Teil der Arbeit wendet sich „der Frömmigkeitsprägung des Barons und seiner Stellung innerhalb der Erweckungsbewegung des frühen 19. Jahrhunderts“ (S. 10f) zu. Das Kapitel über den ‚frommen Baron‘ (S. 82-123) diskutiert zunächst seine Briefe als Zeugnis der frommen Persönlichkeit, kommt aber zu dem Ergebnis: „So eindrücklich die Briefe von der Persönlichkeit und der Frömmigkeit sprechen, so wenig Material geben sie für eine sichere Einordnung der Kottwitzschen Anschauungen her“ (S. 92, der dortige Anmerkungsverweis auf Brief Nr. 281 ist unverständlich). Allerdings könnte man fragen, ob nicht gerade diese Frömmigkeit die entscheidende Grundlage von Kottwitzens Lebenswerk war. Aber es ist Maser zuzustimmen, wenn er die kleinen Abhandlungen des Freiherrn für ertragreicher hält. Die Analyse von dessen *Glaubens-Bekennnis* stellt dann auch das zentrale Kapitel des Buches dar (S. 93-111). Mit ausführlichen Textzitate wird gezeigt, daß der Glaube von Kottwitz an das Wort Gottes gebunden war und für ihn auf diesem Fundament Glaube und tätige Liebe identisch waren. Wie so viele der Erweckten, war auch Kottwitz von der Naherwartung erfüllt (S. 97). Vielleicht hätte dieser Aspekt noch schärfer markiert werden können, denn das Bewußtsein, in einer Entscheidungszeit zu leben, verlieh ihm nicht nur die Kraft zur Sozialfürsorge, sondern auch zu der allgemeinen Forderung nach Intensivierung des christlichen Lebens. Erst vor diesem Hintergrund und wegen seiner Konzentration auf Gebet, Zeugnis und Dienst wird auch seine deutliche Kritik an dem Erscheinungsbild der Volkskirche verständlich. Unumwunden kritisierte Kottwitz etwa den Religionsunterricht an den Schulen und stellte als seine Folgen heraus: „klassisches Heidentum“, „Mangel christlicher Gesinnung und Sitten“ sowie „Anmasslichkeit, Freiheit und Verwilderung der gemeinen Volksklasse“ (nach S. 99). Als das eigentliche Problem der Kirche sah er ihre Theologie an: „Hätte sich die protestantische Kirche durch Glauben und Gehorsam gegen die Versuchungen des stolzen Lügenfürsten – der zu allen Zeiten sein Werk treibt in den Kindern des Unglaubens, gelehrten und ungelehrten, wie viele bosshafte Einstellungen in der Welt- und besonders in der Kirchen-Geschichte darthun, – verwahren lassen; wie vermöchte sie es, sich den eben so verwerflichen Dünkel anzumassen; dass man nur von dem, so spitzfindigen als selbstsüchtigen Forschen ihrer Gelehrten, heilbringende Klarheit zu gewärtigen habe: da es doch eigentlich darauf ankommt, dass ein Mensch Gottes sey, vollkommen zu allen guten Werken geschickt?“ (nach S. 99). Sein christozentrisch und soteriologisch ausgerichtetes Urteil enthielt sich deshalb auch nicht polemischer Äußerungen gegenüber der Wissenschaft, worunter er Theologie und Philosophie gleichermaßen verstand: „Gelehrtes Treiben hat ihr Spiel mit dem bewußten Federkiel, und so toll und töricht es geschieht,

vermag doch fleischliche Weisheit / um der Afterkünste der Nachbildung des Göttlichen auf 1000 fache Art, / sich nicht zur Nüchternheit zu erheben“ (nach S. 100). Das waren für Kottwitz „Maultrommelkünste“ (nach S. 101), wobei er es besonders auf Hegel abgesehen hatte, ohne dessen Philosophie freilich wirklich studiert zu haben. Maser betont, daß es Kottwitz auch bei diesen Sottisen letztlich um die Verantwortlichkeit der Wissenschaft ging, deshalb kritisierte er insbesondere die theologischen Fakultäten, denen er Verrat am Erbe der Reformation vorwarf (S. 101). Ihm ging „es immer um das christliche Leben, dieses Ziel setzt die Maßstäbe, an denen alles zu messen ist“ (S. 106). Wohl deshalb verfügte er stets über „eine eigentümliche Unabhängigkeit gegenüber verfaßten Kirchentümern und Konfessionen“ (S. 109). Als Wurzel dieser Haltung benennt Maser vor allem Zinzendorf (S. 118-123).

Das nächste Kapitel behandelt Kottwitz und die Erweckungsbewegung (S. 124-159) und schildert, wie aus unterschiedlichen Wurzeln (Hamburger Erweckungsbewegung, Brüdergemeine, Christentums-gesellschaft) sich allmählich die Berliner Erweckungsbewegung und der ‚Kottwitz-Kreis‘ herausbildeten. Dieser Kreis „war keine geschlossene, straff organisierte theologische oder kirchenpolitische Gruppe, deren Schlagkraft in der Einheit ihrer Überzeugungen gelegen hätte. Kirchengeschichtliche Bedeutung kommt ihm zu, weil sich in ihm eine Sammlungsbewegung von Persönlichkeiten formierte, die Kirche, Theologie und Gesellschaft eine ganze Reihe bedeutender Persönlichkeiten zuführen sollte“ (S. 155). Ihr Selbstbewußtsein hat Maser auf die Formel gebracht: „In den Erweckten wird Christus lebendig, und die Erweckten sind lebendige Glieder des Körpers Christi“ (S. 153). Vor allem in dem folgenden Teil über Kottwitzens Wirken in Kirche und Öffentlichkeit (S. 160-221), aus dem seine Anstaltsarbeit weitgehend ausgeklammert blieb, trägt Maser in teilweise akribischer Arbeit Mosaiksteine zusammen, um so von außen zu einem Gesamtbild zu kommen. Erörtert werden die kirchlichen Gesellschaften und Vereine in Berlin und der Einfluß des Kottwitz-Kreises auf die Universität. Maser kann nachweisen, daß Kottwitz nicht, wie vielfach behauptet worden ist, an der Entlassung von Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1780-1849) aus seiner Berliner Professur beteiligt war (S. 176-181). Gut wird das Verhältnis zu der altlutherischen Opposition in Schlesien herausgearbeitet und gezeigt, daß Kottwitz deren Duldung 1840 durch seine Eingaben bei König Friedrich Wilhelm VI. mit vorbereitete (S. 194-221).

Das zusammenfassende und wertende Schlußkapitel stellt Maser unter die Überschrift ‚Erweckung in einem Zeitalter der Angst‘ (S. 222-242). Sein Ziel ist die Beantwortung der Fragen nach den Voraussetzungen der Erweckungsbewegung und nach der „Gestaltwerdung

der Erweckung als Bewegung“ (S. 233), wobei er vor dem Hintergrund seiner Analyse der Kottwitzschen Frömmigkeit zu allgemeinen Aussagen kommen möchte. Er bewegt sich dabei zunächst in den Bahnen der bisherigen Forschung, wenn er als Einigungspunkt die Ablehnung der Aufklärung in ihrer depravierten Form herausstellt und zugleich auf die bekannten Verbindungslinien zwischen dieser und der Erweckung, etwa bezüglich der sozialen Strategien und Aktivitäten, hinweist. Dabei ging es der Erweckung „immer zuerst um den Menschen, dessen tatsächlicher Zustand und die Möglichkeiten wahren Lebens“ (S. 224). Masers eigentlicher Neuansatz ist die These, daß sich eine Erweckung stets erst vor dem Hintergrund eines ‚Zeitalters der Angst‘ zu einer Bewegung formiert (S. 227). Mit diesem auf den ersten Blick überzeugenden Interpretationsschlüssel überträgt er eine Formulierung, die Eric R. Dodds für die frühe Kirche geprägt hat (*Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst: Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin* [Frankfurt, 1985]), auf das 19. Jahrhundert. Das Debakel der Aufklärung im Gefolge der Französischen Revolution habe ein Klima der Angst entstehen lassen, was wiederum dem pietistischen Erbe in der Erweckung „eine aktivistische Radikalisierung“ (S. 229) verliehen habe. Erst als „direkte Konsequenz der Dringlichkeit, mit der die Gefahren einer depravierten Aufklärung in oft schrillen Tönen beschworen wurden“ (S. 229), sei die Erweckung zur Bewegung geworden. Sie „muß ihrer Umwelt in Kirche und Gesellschaft ins Wort fallen, sie muß sich Gehör verschaffen, geht es ihr doch mit unüberhörbarer Dringlichkeit um Tod und Leben“ (S. 230). Darum ging es ihr in der Tat, aber es ist fraglich, ob sich die Ursachen dieses Strebens mit der Interpretationskategorie ‚Angst‘ erfassen lassen und ob sie mit dem apokalyptischen Grundgefühl der Erweckten kombiniert werden kann. Zunächst einmal wird man differenzieren müssen zwischen deren Glaubenshaltung und der Wirkung bzw. Rezeptionsgeschichte in der Gesellschaft. Für diese trifft Masers Kategorie gewiß zu, denn in Zeiten der Krise verstärkt sich stets das Orientierungsbedürfnis. In den inneren Zirkeln der Erweckungsbewegung führte das Bewußtsein der baldigen Wiederkunft Christi aber im Gegenteil zu einer geistlichen Aufbruchsstimmung, wie etwa Leben und Werk von Johann Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) zeigen, der nur wenig älter war als Kottwitz. Die eschatologische Perspektive widerspricht geradezu der Angst, weil Christus die Welt, in der der Gläubige freilich in Bedrängnis bleibt, überwunden (Joh 16,33) und ihn so von Feinden, Hölle, Tod und Gericht erlöst (Röm 8,35) hat. Deshalb konnten die Erweckten diakonisch tätig werden und den unruhigen Zeitläufen in ruhiger Gelassenheit ihr Rettungswerk anbieten. Franckes Unternehmungen in Halle sind dafür ebenso ein Beispiel wie die Anstaltsarbeit des Freiherrn

von Kottwitz. Nicht Angst vor der Zukunft, sondern Mut zur Zukunft bewegte sie. Aus der Perspektive der Nichterweckten erweist sich Masers Interpretationsschlüssel als zu allgemein, bezeichnet er doch ein zu allen Zeiten mehr oder weniger vorhandenes, nach Gesellschaftsschichten zu differenzierendes Grundgefühl. Für die Erweckten trifft er nicht zu, denn die apokalyptische Geschichtsschau eröffnet ihnen den Blick auf die Heilsgeschichte, gibt ihnen Hoffnung und ermöglicht ihnen gelebtes Christentum. So berechtigt psychologische, soziologische und gesellschaftspolitische Erklärungskategorien auch sein mögen (das zeigt insbesondere der wichtige, von Maser nicht herangezogene Beitrag von Hartmut Lehmann, „Neupietismus und Säkularisierung: Beobachtungen zum sozialen Umfeld und politischen Hintergrund von Erweckungsbewegung und Gemeinschaftsbewegung“, *Pietismus und Neuzeit* 15 [1989], S. 40-58), dürfen sie doch nicht zu Lasten des wissenschaftlich freilich nicht erfaßbaren Moments des Glaubens eingesetzt werden. Diese Bemerkungen ändern indes nichts an Masers zutreffender Beschreibung der Auswirkungen der Erweckungsbewegung, etwa wenn er feststellt: „Die sozialpolitische Entwicklung des 19. Jahrhunderts in Deutschland ist ohne die Anstöße der Erweckung ebenso wenig zu denken wie die Konstruktion des modernen Sozialstaates“ (S. 240). Wenn er allerdings die Prägungen des gegenwärtigen Protestantismus auch der „oft verdrängten Rezeptionsgeschichte der Erweckungsbewegung“ (S. 240) zuordnet und dafür sogar die Theologischen Fakultäten in Deutschland ins Feld führt, so verkennt das wohl doch den Charakter des real existierenden Pluralismus. Nicht ohne Grund sah sich bereits 1905 der der Erweckungsbewegung nahestehende Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910) veranlaßt, als Gegengewicht zur liberalen Theologie an den Fakultäten die Theologische Schule von Bethel zu gründen. Die diesbezügliche Situation hat sich bis heute kaum geändert, eher verschärft. Was der gegenwärtigen Kirche not tut, wäre daher eine Erweckungsbewegung. Durch die Förderung der Besinnung auf entsprechende Phasen der Kirchengeschichte könnte das aufschlußreiche und interessante Buch von Peter Maser, das mit einem ausführlichen Literaturverzeichnis (S. 243-263) und einem sorgfältigen Personenregister (S. 282-288) abgeschlossen wird, dafür einen Beitrag leisten.

Lutz E. v. Padberg

Dieses Buch verdient deshalb für Theologen aus dem Bereich des Evangelikalismus ein besonderes Interesse, weil es nicht um die Stellungnahme irgendeines Professors oder eine Erklärung wie auch immer zusammengebrachter Theologen geht. Es handelt sich um ein, wenn zwar auch nicht offizielles, so doch zumindest offizielles Dokument der römisch-katholischen Kirche. Früher war die päpstliche Bibelkommission aus Kardinälen zusammengesetzt und griff direkt in die exegetische Diskussion ein, so z.B. am Beginn des Jahrhunderts durch eine Verwerfung der Zwei-Quellen-Theorie. Seit den Tagen des Modernistenstreites ist man aber verständlicherweise vorsichtiger geworden, das Gewicht des kirchlichen Lehramts in die Waagschale zu werfen, wenn es um Detailfragen der Einleitungswissenschaft geht. Seit 1971 gehören der Kommission nur noch zwanzig Fachgelehrte aus aller Welt an, die dem Vorsitzenden der Glaubenskongregation beratend zur Seite stehen. Im Gegensatz etwa zur Instruktion über die historische Wahrheit der Evangelien von 1964 (Text bei J.A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien*, Stuttgart 1966) ist diese Erklärung nicht päpstlich approbiert. Die im April 1983 erfolgte Abstimmung durch die Bibelkommission und das einführende Geleitwort von Kardinal Ratzinger (S. 7-9) zeigen aber, daß es sich nicht einfach um eine Privatverlautbarung handelt.

Der Text wurde ursprünglich französisch abgefaßt, dann aber vatikanischen Gepflogenheiten entsprechend ins Lateinische übersetzt. Die lateinische Fassung, die vom Original gelegentlich in Sinn und Akzentuierung abweicht, zeugt davon, daß die Erklärung offenbar im Vatikan nicht ungeteilte Aufnahme fand. Der vorliegende Band druckt das französische Original „*Bible et Christologie*“ und eine vom Herausgeber vorgenommene Übersetzung nebeneinander ab (S. 24-143), bringt aber auch den lateinischen Text (S. 144-198). Beigegeben sind ein ursprünglich amerikanisch verfaßter, durchaus nicht unkritischer Kommentar (S. 199-258) des jesuitischen Exegeten Joseph A. Fitzmyer, der nach der Erklärung selbst Mitglied der Kommission wurde. Von Paul-Gerhard Müller, damals noch Direktor des Katholischen Bibelwerks, stammt ein Aufsatz „Zur Aktualität der christologischen Frage“ (S. 259-321). Diese beiden Beiträge sind Zugaben, nicht reguläre Bestandteile des Dokuments. Abgeschlossen wird der Band durch ein ausgewähltes Literaturverzeichnis (S. 322-326).

Das Dokument gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Hauptteil geht es um „Gegenwärtige Perspektiven im Zugang zu Jesus Christus“. Am Anfang steht dabei ein „Kurzer Überblick der methodischen Zugänge

zur Christologie“, der insgesamt elf Annäherungswege herausstellt. Anschließend werden „Risiken und Grenzen der Zugänge“ beschrieben. Ein gewisses Problem besteht darin, daß die Darstellung nicht immer rein deskriptiv ist, sondern schon manche Kritik vorausnimmt. Behandelt werden klassische theologische Zugänge (Konzilien, scholastische Systeme usw.), kritisch-spekulative Ansätze, Leben-Jesu-Forschung, Religionsgeschichtliche Schule, jüdische Jesus-Darstellungen, heilsgeschichtliche Entwürfe (O. Cullmann, W. Pannenberg), anthropologische Zugangswege (K. Rahner, H. Küng), die existentielle Interpretation, soziale Exegese, neue Gesamtsysteme (K. Barth, H.U. von Balthasar) und schließlich die Frage der Christologie „von oben“ und „von unten“.

Insgesamt ist dieser Teil des Dokuments selbst für den Fachmann nicht immer leicht verständlich. Das mag an der Schwierigkeit der Materie liegen und daran, daß eine Kommission am Werke war. Wichtig dürfte aber auch sein, daß man sorgfältig abzuwägen versuchte und Kritik eher in Form vorsichtiger Anfragen formulierte. Das wirft die Frage nach den Adressaten der Verlautbarung auf. Dem Spezialisten werden Charakterisierung und Kritik zu wenig umfassend sein, dem kirchlichen Praktiker zu wenig griffig. Dennoch findet man hier gewichtige Anfragen an gängige Behandlungen der Christologie. Wenn man daran denkt, wie während des 100. Todesjahrs von Rudolf Bultmann seine Theologie durch evangelische Bischofsworte geradezu halbkirchenamtlichen Charakter bekam, ist man dankbar für die ausführlichere und dabei recht grundsätzliche Kritik (S. 48-51). Man liest auch mit Interesse, daß trotz ihres großen Einflusses noch immer Vorbehalte gegenüber der Evolutions-Theologie von Teilhard de Chardin bestehen (S. 46f). Als Heilmittel gegen Irrwege, Gefahren und Einseitigkeiten versuchter Zugänge verweist die Kommission auf drei kontrollierende Faktoren: Die Bibel soll in der Gemeinschaft der Glaubenden ausgelegt, ihre Einheit beachtet und eine unverkürzte Christologie angestrebt werden.

Der zweite Hauptteil hat das ehrgeizige Ziel, „Das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift über Christus“ zusammenzufassen. Dabei folgt man dem klassischen Schema von „Gottes Heilstaten und Israels messianische Hoffnungen“. Angesetzt wird beim „Gott Abrahams“, der Israel „Verheißung und Bund“ gibt. Dann richtet sich das Augenmerk auf die gegenwärtigen (Könige, Priester, Propheten, Weise) und den zukünftigen (Messias, Gottesknecht, Menschensohn) Mittler des Heils. Das Alte Testament wird charakterisiert als die „Bilanz einer einzigartigen religiösen Erfahrung“, die in die „Erwartung der Gottesherrschaft“ mündet. Der zweite Abschnitt formuliert dann „Die Erfüllung der Heilsverheißungen in Jesus Christus“. Wichtig ist hier die Feststellung, daß „Jesus an den Anfängen der

Christologie“ steht. Gleichzeitig wird aber von einem „Wachstum der Evangeliumsüberlieferung“ und der „Spezifischen Christologie jedes einzelnen Evangeliums“ gesprochen. Dennoch soll an einem „Gesamtzeugnis pluraler Christologien“ festgehalten werden.

Das Dokument stellt sich auf seine Weise einer Problematik, vor der jede lehrhafte Zusammenfassung zentraler biblischer Inhalte steht: Wie kann man einerseits eine bloße Reproduktion biblischer Texte vermeiden und andererseits sich bei der interpretierenden und systematisierenden Darstellung nicht von umstrittenen Auslegungsformen und unsicheren Detailergebnissen abhängig machen? Die Erklärung ist von Forschern erarbeitet, die selbst historisch-kritische Methoden anwenden und oft exegetischen Mehrheitsmeinungen folgen. Um so bemerkenswerter scheint die relativ geschlossene Darstellung biblischer Christologie, die nicht bloß Aporien hinterläßt.

Rainer Riesner

Weitere Literatur:

Karlheinz Bartel. *Gustav Werner: Eine Biographie*. Stuttgart: Quell, 1990. 272 S. 31 Abb. DM 36,—.

Lothar Bertsch. *Freude am Denken und Wirken: Das Leben des Pfarrers und Mechanikers Philipp Matthäus Hahn*. Metzingen: Ernst Franz Verlag, 1990. 180 S. DM 18,80.

Siehe die Rezension in *idea-spektrum*, 17/1990, S. 33.

Gerhard Besier, Hartmut Ludwig, Jörg Thierfelder und Ralf Tyra (Hg.). *Kirche nach der Kapitulation: Das Jahr 1945 – eine Dokumentation*. Band 2: *Auf dem Weg nach Treysa*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 366 S. DM 69,—.

Mark Ellingsen. *The Evangelical Movement: Growth, Impact, Controversy, Dialog*. Minneapolis, MN: Augsburg Publishing House, 1988. 496 S.

Siehe die Rezension von Helge Stadelmann in *Theologische Literaturzeitung*, 115 (1990) Sp. 470-472.

Jochen-Christoph Kaiser. *Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert: Studien zur Geschichte der Inneren Mission 1918-1945*. München: Oldenbourg, 1989. 506 S. DM 128,—.

Jochen-Christoph Kaiser und Anselm Doering-Manteuffel (Hg.). *Christentum und politische Verantwortung: Kirchen im Nachkriegsdeutschland*. Konfession und Gesellschaft, 2. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 196 S. DM 39,80.

Die Korrespondenz Heinrich Melchior Mühlenbergs aus der Anfangszeit des deutschen Luthertums in Nordamerika, Bd. 3: 1763-1768. Hg. Kurt Aland. Texte zur Geschichte des Pietismus, III/4. Berlin, New York: de Gruyter, 1990. 715 S. DM 398,—.

* Martin Riesebrodt. *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1990.

* Eberhard Röhm und Jörg Thierfelder. *Juden – Christen – Deutsche*. Band 1: 1933-1935. Calwer Taschenbibliothek, 8. Stuttgart: Calwer, 1990. 451 S. Abb. DM 24,80.

Seelsorge und Diakonie in Berlin: Beiträge zum Verhältnis von Kirche und Großstadt im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Hg. Kaspar Elm und Hans-Dietrich Look. Veröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin, 74. Berlin, New York: de Gruyter, 1990. XVI, 642 S. 64 Abb. DM 148,—.

Marikje Smid. *Deutscher Protestantismus und Judentum 1932/33*. Heidelberger Untersuchungen zu Widerstand, Judenverfolgung und Kirchenkampf im Dritten Reich, 2. München: Kaiser, 1990. 547 S. DM 110,— (Subskriptionspreis DM 98,—).

Wolfgang Stegemann (Hg.). *Kirche und Nationalsozialismus*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 176 S. DM 36,—.

In beachtlichem Tempo legt Wolfgang Schnabel hiermit nach den Bänden über die Alte Kirche und die Reformationszeit bereits einen weiteren Teil seiner sogenannten Quellenkunde vor. Konzeption und Anlage des Werkes sind unverändert geblieben, so daß für die grundsätzliche Kritik auf die Rezension des ersten Bandes in *JET* 4 (1990), S. 180-182, verwiesen werden kann. Der vorliegende Teil behandelt Texte von Leonhard Hutter (*Compendium locorum theologicorum*, 1610) als einem Vertreter der altprotestantischen Orthodoxie, von Philipp Jakob Spener (*Pia desideria*, 1675) als einem Repräsentanten des Pietismus, von den Anhängern der Aufklärung Hermann Samuel Reimarus (*Apologie oder Schutzschrift*, 1722-1767) und Gotthold Ephraim Lessing (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1777/1870), von dem als ‚Kirchenvater des 19. Jahrhunderts‘ geltenden Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (*Über die Religion*, 1799; *Der christliche Glaube*, 1821/1822), von Johann Hinrich Wichern (*Die innere Mission – eine Denkschrift*, 1849) als Vertreter der Erweckungsbewegung, von dem Biblizisten Karl Martin August Kähler (*Der sogenannte historische Jesus*, 1892) und von dem zum Kulturprotestantismus gehörenden Albrecht Benjamin Ritschl (*Unterricht in der christlichen Religion*, 1875), Adolf von Harnack (*Das Wesen des Christentums*, 1900) und Ernst Troeltsch (*Die Absolutheit des Christentums*, 1902).

Wie in den ersten Bänden ist die jeweils durch ein Schaubild konkretisierte Paraphrasierung der herangezogenen Texte gelungen und als Hilfsmittel bei der Lektüre gut geeignet. Einen Eindruck von den Originalquellen bekommt man freilich kaum, wenn etwa aus Hutters Werk ganze sieben Zeilen als Probe abgedruckt werden (S. 31). Das vollkommene Fehlen von Literaturhinweisen muß erneut als schmerzliche Lücke konstatiert werden. Natürlich war es für den Autor besonders schwer, eine repräsentative Auswahl aus der Fülle der theologischen und kirchengeschichtlichen Literatur vom frühen 17. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zu treffen. Zielrichtung und Herausforderungen der theologischen Arbeit haben sich in diesem Zeitraum radikal geändert. Dieses Problem zeigt sich schon an dem Einführungsabschnitt ‚Geographische Dimension‘ auf S. 11, der lediglich aus einer Karte des deutschen Gebietes um 1789 besteht. Das ist eindeutig zu wenig und kommt einer Simplifizierung nahe, denn es erweckt den Eindruck, diese Karte sei ebenso für die Zeit vor dem Dreißigjährigen Krieg wie nach der Reichsgründung gültig. Schwerer wiegt dem-

gegenüber, daß Schnabel nirgendwo eine ernsthafte methodische Abgrenzung von Kirchen- und Theologiegeschichte vornimmt. Denn wie zu anderen Epochen auch war es ja gerade in der Neuzeit ein Charakteristikum der Entwicklung, daß die gelehrten Debatten der Theologen sich oft in ziemlicher Distanz zu den tatsächlichen Strömungen der Kirche befanden. So kann man allenfalls die Texte von Spener und Wichern direkt der Kirchengeschichte zuordnen. Nichts findet der Leser über die Reaktion der Kirche auf die französische Revolution, nichts über die Unionsbestrebungen, die Erweckungsbewegungen und die Freikirchen im 19. Jahrhundert. Wie gesagt, die Schwierigkeit der Auswahl sei nachdrücklich betont. Sicher richtig war die Entscheidung, Schleiermacher in den Mittelpunkt zu rücken (S. 86-142). Aber war es nötig, Reimarus' destruktiver Arbeit immerhin vierzig Seiten einzuräumen (S. 40-80)? Gewiß, viele seiner Kritikpunkte werden noch heute vorgebracht, aber ebenso viele sind auch von historisch-kritischen Forschern als überzogen zurückgewiesen worden. Die Auswahl wäre wohl ausgewogener gewesen, wenn Schnabel neben den erwähnten Feldern der eigentlichen Kirchengeschichte noch Texte von den Pietisten August Hermann Francke (*Methodus studii Theologici*, 1723) und Johann Jakob Rambach (*Institutiones Hermeneuticae Sacrae*, 1723), dem Repristinatiotheologen Ernst Wilhelm Hengstenberg (*Christologie des Alten Testamentes*, 1829-1835), dem Vertreter des Neuluthertums Claus Harms (*Das sind die 95 theses oder Streitsätze ...*, 1817), dem Vermittlungstheologen Isaak August Dorner (*System der Christlichen Glaubenslehre*, 1879-1881) und des Bibeltheologen Johann Tobias Beck (*Gedanken aus und nach der Schrift für christliches Leben und geistliches Amt*, 1859 und 1878) behandelt hätte. Es ist bedauerlich, daß die im einzelnen wertvolle Arbeit Schnabels durch solche grundsätzlichen Schwächen in der Konzeption beeinträchtigt wird.

Lutz E. v. Padberg

Karl Heinz Voigt. *Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung: Freikirchliche Erfahrungen im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Christliches Verlagshaus, 1990. 165 S. DM 19,80.

Aus Kreisen der Evangelisch-methodistischen Kirche (EmK) in Deutschland war in den vergangenen Jahren immer wieder Kritik an öffentlichen Initiativen der *Deutschen Evangelischen Allianz* zu hören. Man wandte sich dabei gegen die scheinbar einseitigen politischen und evangelikal-theologischen Vorstöße des Hauptvorstandes dieses geschichtsträchtigen Brüderbundes. Durch die parallele Mitarbeit der EmK in Allianz und Ökumenischer Bewegung versagt sich der

deutsche Methodismus zudem einer einseitigen und ausgrenzenden Polarisierung.

Zur Klärung des Spannungsfeldes von Allianz und Ökumene will auch das vorliegende Werk des Berliner Superintendenten der EmK einen Beitrag leisten. Über das längst vergriffene Werk von Erich Beyreuther (*Der Weg der Evangelischen Allianz in Deutschland*. Wuppertal: R. Brockhaus, 1969) hinausgehend, zeichnet Voigt den spannungsreichen Weg der deutschen Allianzbewegung von der Gründung bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Aus der Sicht des Freikirchlers geht es ihm dabei besonders um das „Unverhältnis“ zwischen Landes- und Freikirche, das sich auch in der Frühzeit der Allianz deutlich zeigte. Im Gegensatz zum angloamerikanischen Raum wurde in Deutschland Bürgergemeinde und Kirchengemeinde synonym verstanden – eine gleichberechtigte Existenz der scheinbar proselytenmachenden Freikirchen wurde von vornherein in Frage gestellt und nicht nur von konfessionalistischen Lutheranern (E.W. Hengstenberg), sondern auch von erweckten Kirchenleuten (T. Christlieb, F.A.G. Tholuck) konsequent abgelehnt. Andererseits waren insbesondere Baptisten und Methodisten von Anfang an Motoren der örtlichen Allianzarbeiten, versprachen sie sich dadurch doch Anerkennung und Akzeptanz in landeskirchlichen Kreisen. So erscheint in der Frühzeit der deutschen Allianz eine eigentümliche Diskrepanz: einerseits bildeten die Freikirchen durch ihre bloße Existenz ein Hindernis für die Ausbreitung der Allianz innerhalb der Landeskirchen, andererseits trieben ihre Vertreter die gesamte Arbeit zu erstaunlichen Entwicklungen an.

Der Autor stützt sich bei seinen historischen Forschungen schwerpunktmäßig auf methodistische Quellen. Über die Arbeit von Beyreuther hinausgehend, zeichnet er ein Bild von den historischen Zusammenhängen der Berliner Allianzkonferenz (1857), den internationalen Tagungen bis Florenz 1891, und den verschiedenen Zweigen der deutschen Allianzarbeit in Berlin, Blankenburg und Süddeutschland. Ein kurzer Ausblick auf die Gründung des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes als bewußtem Gegenpol zur methodistischen Evangelisationsbewegung gibt interessante Hinweise über die Beweggründe für die Entstehung der deutschen Gemeinschaftsbewegung.

Voigts Darstellung wirkt allerdings durch die selbstaufgelegte Beschränkung auf methodistische Quellen und Personen nicht ausgewogen, eine Einbeziehung anderer landes- und freikirchlicher Positionen wäre wünschenswert gewesen. Zudem bleibt unverständlich, warum der historisch versierte Autor auf manche Quellen- und Standardwerke zur Thematik völlig verzichtet hat (z.B. Karl Mann/Theodor Plitt. *Der evangelische Bund*. Basel: Heinrich Zimmer, 1847; *Verhandlungen der Versammlung evangelischer Christen*

Deutschlands ... Hg. Karl Eduard Reineck. Berlin: Friedrich Schulze, 1857; David M. Howard. *The dream that would not die: The birth and growth of the World Evangelical Fellowship*. Exeter: Paternoster Press, 1986; u.a.). Auch wurde der Einfluß von Heiligungsbewegung und Blankenburger Allianzkonferenz vom Autor zu oberflächlich dargestellt, was jedoch angesichts des unbefriedigenden Forschungsstandes nicht überraschen kann. Warum hatte der Autor zudem nicht den Mut, die geschichtliche Entwicklung bis in unsere Zeit durchzuziehen, anstatt sie willkürlich am Ende des 19. Jahrhunderts abbrechen zu lassen?

Die Evangelische Allianz als ökumenische Bewegung lautet der Titel des Werkes. Was heißt aber „ökumenisch“ bei Voigt? Einmal klingt nach Voigt darin eine positive Haltung zum deutschen Methodismus durch, an anderer Stelle meint es Internationalität oder einfach die Zusammenarbeit verschiedener Konfessionen. Durch die fehlende Definition dieses Begriffes verfällt Voigt in einen verhängnisvollen Fehler: die lehrmäßigen Unterschiede zwischen Allianz und Ökumene treten völlig in den Hintergrund. Nur in einem scheinbar unbedeutenden Nebensatz begründet der Autor die zeitliche Begrenzung seiner Geschichte der Allianz: „Was sich in der zwischenkirchlichen Begegnung innerhalb der Allianz anbahnte, führte die Ökumenische Bewegung im 20. Jahrhundert weiter“ (S. 124). Die Ökumene also als legitime Nachfolgerin der Allianz? Den Beweis für diese gewagte Behauptung bleibt der Autor schuldig. Aber gerade angesichts der Themenstellung hätte der Gedankengang an dieser Stelle unbedingt weitergeführt werden müssen. Denn immerhin war die Entwicklung der ökumenischen Bewegung längst nicht einheitlich, sondern sie machte mehrfach theologische Wandlungen durch. Die postulierten Wurzeln in der Allianzbewegung lassen sich beim heutigen Erscheinungsbild – wenn überhaupt – nur unter erheblichen Anstrengungen erkennen – man denke nur an das Verständnis der Bibel und die Auffassung von Bekehrung und Wiedergeburt innerhalb der ökumenischen Bewegung.

Die von Voigt skizzierte Gefahr, Allianzarbeit als kirchenpolitisches Instrumentarium zu mißbrauchen (S. 132), gab es und wird es immer geben. Genauso gefährlich ist es jedoch, die Kirchengeschichte unter dem funktionalen Interesse heutiger Frontstellungen zu interpretieren. Zu leicht gerät man in den Verdacht, selektives Quellenstudium darzubieten. In bezug auf die Themenstellung des Buches kann man den Autor von diesem Verdacht leider nicht freisprechen.

Stephan Holthaus

Johannes Wallmann. „Der Pietismus“. *Die Kirche in ihrer Geschichte: Ein Handbuch*. Begründet von Kurt Dietrich Schmidt und Ernst Wolf, hg. von Bernd Moeller. Band 4, Lieferung 01. Göttingen, Zürich: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 143 S. DM 44,— (bei Subskription der Reihe 43,20).

Hat der Pietismus als Phänomen und Epoche der Kirchen- und Theologiegeschichte so sehr an Bedeutung verloren, daß die jüngste Gesamtdarstellung schon von ihrem Umfang her die früheren Werke von M. Schmidt und E. Beyreuther bei weitem nicht erreicht, geschweige denn die großen älteren Werke etwa von Ritschl? Mangelt es an Fortschritt der Pietismusforschung, so daß sich Johannes Wallmann auf eine komprimierte Zusammenfassung früherer Ergebnisse hätte beschränken können?

Um die Antwort vorwegzunehmen: Beides ist nicht der Fall. Die Arbeit des Bochumer Pietismusforschers, als (kleiner!) Teil der großen Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte konzipiert und deshalb (vielleicht zum eigenen Vorteil) im Umfang beschränkt, schließt eine Lücke gegenwärtiger Kirchengeschichtsliteratur. Sie bietet eine gute, wohlwollend-objektive, auch für den Nichtspezialisten lesbare Übersicht über die Geschichte des deutschen Pietismus im 17. und 18. Jahrhundert von J. Arndt bis zu den sog. „württembergischen Vätern“. Es ist gelungen, der Versuchung einer Elephantiasis zu widerstehen. Der Verfasser hat ein Gerüst erstellt, das Basisinformation zu den wichtigen Bereichen der Pietismus-Geschichte anbietet und zur Weiterarbeit anregt.

Das Kompendium des Bochumer Kirchenhistorikers gliedert sich in sieben Teile, denen eine hilfreiche Übersicht über die wichtigste Literatur zum Pietismus allgemein und regional vorausgeschickt ist. Eine Einleitung gibt einen prägnanten, zugleich kritischen Überblick über Forschungsgeschichte und -positionen. Die sieben Kapitel sind J. Arndt und der vor- bzw. frühpietistischen Frömmigkeit (I), dem reformierten Pietismus (II), P.J. Spener und den Anfängen des Pietismus (III), A.H. Francke und dem halleschen Pietismus (IV), dem radikalen Pietismus (V), N.L. von Zinzendorf und der Brüdergemeinde (VI) sowie schließlich dem württembergischen Pietismus (VII) gewidmet. Einzelnen Abschnitten sind nochmals Literaturhinweise vorangestellt. Die Arbeit mit dem Buch wird durch ein beigelegtes Abkürzungsverzeichnis und ein Personenregister erleichtert.

Seinem schon früher vorgetragenen Ansatz treubleibend, beschreibt und unterscheidet Wallmann im Unterschied zu anderen Auffassungen den doppelten Anfang des „*Pietismus im weiteren Sinne* als Frömmigkeitsrichtung“ und „*Pietismus im engeren Sinne* als einer sozial greifbaren religiösen Erneuerungsbewegung, die sich von

Orthodoxie und beginnender Aufklärung absondert und durch Gruppen- und Gemeinschaftsbildung eigenständig formiert“ (S. 10). Er stellt dessen vielfältige Wurzeln (vor allem Mystik, Spiritualismus, sog. „Reformorthodoxie“, niederländische „nadere reformatie“, angelsächsische Bewegungen u.a.; weitgehend unbeachtet bleiben leider Luthers wichtige Sätze über die dritte Gottesdienstform in seiner Vorrede zur Deutschen Messe) im jeweiligen Zusammenhang knapp dar und geht auch auf die Wesensmerkmale des Pietismus ein. Dies sind für ihn „erstens die Idee der Sammlung der Frommen ..., zweitens die – häufig chiliastische – Zukunftshoffnung“ (S. 10), d.h. für ihn treffen im Pietismus wesentlich soziologische und theologische Komponenten der Beurteilung zusammen. Mit Recht schwächt er die von M. Schmidt herausgestellte besondere Bedeutung der Wiedergeburt als neues Merkmal des Pietismus ab. Allerdings muß man m.E. fragen, ob bei Wallmanns Beschränkung auf eine Minimalbestimmung nicht andere, die pietistischen Bewegungen und Kreise verbindenden Merkmale untergegangen sind, etwa die Wertschätzung der Bibel, die alle Kreise des Pietismus bis heute verbindet und die zugleich zum Unterscheidungsmerkmal von schwärmerischen Gruppen werden könnte, die Wallmann noch zum radikalen Pietismus rechnet. Fragwürdig erscheint mir auch die gemeinsame Subsumierung von Gestalten wie J.J. Schütz oder G. Arnold einerseits und E. von Buttlar mit ihren Gesinnungsgenossen andererseits unter eben diesem Etikett des „radikalen Pietismus“.

Wallmanns Buch ist – wie er selbst weiß (S. 11) – weitgehend eine Aneinanderreihung von miniaturartigen Biographien. Das ist bei dem ihm vorgegebenen Rahmen nicht zu kritisieren. Dabei arbeitet er die Unterschiede an manchen Stellen (etwa zwischen Francke und Spener [S. 64; hier m.E. vielleicht überbewertet] oder zwischen Francke und Zinzendorf [S. 111]) deutlich heraus. Umso klarer zu artikulieren ist aber das Desiderat einer auch systematisch-theologischen Darstellung des Pietismus, die derzeit über Einzeldarstellungen kaum hinauskommt, sowie einer umfangreicheren Quellenausgabe, die die Pietismusforschung zu einer weniger mühsamen Sache machen würde. „Der Pietismus“ ist Wallmanns Buch betitelt. Man wird diese umfassende Beschreibung wohl im Gesamtkontext der geplanten Bände verstehen (S. 10f) und dann die übrigen relevanten Teillieferungen hinzuziehen müssen, um ein abgerundetes Bild „des“ Pietismus zu erhalten. Es lohnt sich, dieses Buch anzuschaffen, wenn man im Blick auf den Preis weniger auf die Quantität, dafür mehr auf die Qualität achtet.

Heinz-Werner Neudorfer

Martin Weyer-Menkhoff. *Friedrich Christoph Oetinger*. Brockhaus Bildbiographien. Hg. Carsten Peter Thiede. Brockhaus Taschenbuch, 1107. Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus, 1990. 174 S. 64 Abb. DM 15,80.

Christoph Friedrich Oetinger (1702-1782) war eine der profiliertesten und kantigsten Gestalten des Schwäbischen Pietismus des 18. Jahrhunderts. Seine Stimme und Nachwirkung ist im württembergischen Altpietismus, besonders in der Gemeinschaft *Hahnscher* Prägung keineswegs verklungen.

Dr. theol. Martin Weyer-Menkhoff hat jahrelang Oetingers Werk und Leben erforscht (*Christus, das Heil der Natur. Entstehung und Systematik der Theologie F.C. Oetingers*. Diss. Göttingen 1990; siehe die Rezension unten). In der gefälligen Bildbiographie von Weyer-Menkhoff werden die fundierten Erkenntnisse einem weiteren Leserkreis zugänglich. Das mit Geschick in den Text gewobene Bildkolorit nimmt den Leser en passant in das 18. Jahrhundert mit.

Oetinger hat eine Selbstbiographie verfaßt und über Jahre ergänzt in der Absicht, die Entwicklung seiner theologisch-wissenschaftlichen Gedankenwelt als Frucht der göttlichen Lebensführung darzustellen (*Genialogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten*, 1762). Biographie und theologisch-philosophische Gedankenwelt im Kontext des spannenden Zeitkolorits in einem Zuge darzustellen, wie es in der Bildbiographie vorzüglich gelungen ist, liegt somit auf der originalen Spur Oetingers.

Was packt den heutigen Leser an dieser widersprüchlich-barocken Persönlichkeit, die der Autor kritisch-offen würdigt? Es ist wohl vornehmlich der unbändige Drang von der Jugend bis ins Alter, die Christusbotschaft auf die Leiblichkeit und Schöpfung rundum zu beziehen. Seinen Zeitgenossen, besonders den Pfarrern und Theologen ruft Oetinger zu: Denkt! Fromme Denkfaulheit ist Sünde! Dies führt in die Hölle! Deshalb kann der begabte Tübinger Stiftsabsolvent auch lange nicht in das königliche württembergische Pfarramt. So muß er durch Reisen und Forschungen erst die Philosophie und Wissenschaft seiner Zeit studieren. Die Medizin erlernt Oetinger bis zur Praxis.

Ein Schwäbischer Pulvermüller führt ihn in die theosophische Gedankenwelt *Jakob Böhmes* ein. Dieser teutonische Seher und verfolgte Laientheologe läßt ihn lebenslang nicht los. Mehrere Bücher zeugen davon. Durch Böhme bricht Oetinger mit der aufklärerischen Philosophie von Leibniz-Wolff.

Ebenso leidenschaftlich ist die Suche nach der biblisch-ursprünglichen Gemeinde. Er reist zu den Erweckten. Dabei sind vor allem die Begegnungen mit Herrnhut und Zinzendorf beglückend und befremdend. Die Staatskirche ist eine Hure, durch die Gott aber

unbegreiflicher Weise immer noch das Evangelium verkündigen läßt. Mit welcher Hingabe und Duldung der Bücherzensur war er dann doch noch lange Jahre königlicher Pfarrer, Dekan und Prälat. Als Prälat auch Landschaftsvogt, Unternehmer und Politiker sein zu müssen, verstand er unter seiner *Theologie der Leiblichkeit*.

„*Leiblichkeit ist das Ende der Werke Gottes*.“ Dies ist das Grundprogramm seiner Wegführung als *Universalgelehrter, Kirchenmann und Politiker*. Er sucht „letzte“ Begriffe, die das biblische Schöpfungs- und Erlösungsgeschehen eben nicht abstrakt vergeistigen, vielmehr verleblichen. Auch die Hoffnung auf die neue Schöpfung, *die güldene Zeit*, muß in *leiblichen* Begriffen verkündigt werden. So muß auch eine Wissenschaft des Übersinnlichen, eine spekulative *philosophia sacra* gegen die verflachte Aufklärung gewagt werden.

Wer die packende und dabei kritisch-sachlich bleibende Biographie Weyer-Menkhoffs liest, sieht deutlich die Anfragen an unsere Zeit: Wie fortschrittlich klingen Oetingers frühe Forderungen nach *interdisziplinären Akademien*. Die Christusbotschaft betrifft alle Facetten der Wirklichkeit. Bei der Gründung der Evangelischen Akademien nach dem Kriege schlug das Herz von *Karl Heim*, der *leiblichen Theologie* Oetingers verpflichtet. Dabei folgt daraus nicht ein ethisches Radikalengagement des Christen. Vielmehr nach Oetinger eine tiefe Freude, daß das herrliche Erlösungswerk des Christus die ganze Schöpfung umfaßt und die Auferstehung der Toten nicht die Weiterexistenz der Seele in einem bloßen Geisterreich bedeutet.

Die gediegenen Forschungen Weyer-Menkhoffs erwiesen das Gerücht als unbegründet, Oetinger habe in der Murrhardter Zeit in Wald und Sakristei Geistern gepredigt. „Geisterprediger“ war Oetinger wohl nicht, hingegen hat er sich mit Swedenborg, dem Seher, literarisch und persönlich auseinandergesetzt. Engel und Dämonen gehören zur *leiblichen* Schöpfung. Auch die Bleibstätte und das Schicksal der Toten will in einer *philosophia sacra* bedacht sein. So ist auch hier Oetinger Anstoß für die Gegenwart im Zeichen des *New Age*, solche biblischen Sichtweisen nicht zu verdrängen, vielmehr in ihrem schöpfungstheologischen und endzeitlichen Sinngehalt für heute neu zu bedenken. Oetingers Leben und Werk bleibt ein kräftiger Impuls für Schöpfungsforschung und Interdisziplinäre Theologie in unserer Zeit unter dem Leitwort (Kol 2,3): *In Christus liegen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis verborgen*.

Für solche, die Oetinger weiter studieren wollen, enthält die Biographie neben einem zusammenfassenden Lebenslauf einen Überblick über das breite literarische Werk Oetingers und die Folgeliteratur bis zur Gegenwart. Oetinger will einerseits ganz aus seiner Zeit verstanden sein. Dazu leistet die Biographie die entscheidende Hilfe. Andererseits

bleibt eine *leiblich-ganzheitliche Schöpfungstheologie* Aufgabe jeder Zeit.

Horst H. Beck

Martin Weyer-Menkhoff. *Christus, das Heil der Natur: Entstehung und Systematik der Theologie Friedrich Christoph Oetingers*. Arbeiten zur Geschichte des Pietismus, 27. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 334 S. 1 Abb. DM 98,—.

„Die Gabe der Deutlichkeit hat er nicht“, so schrieb Johann Konrad Pfenninger 1781 über den württembergischen Prälaten Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782). Er sollte recht behalten, denn Dunkelheit und Schwerverständlichkeit seiner Schriften begrenzten Zeitgenossen wie Späteren den Zugang. Das dürfte auch der Grund für die allseits zu beobachtende Distanzbereitschaft Oetinger gegenüber sein. Der Pietismus verdächtigte ihn aber spiritistischer Neigungen. Emanuel Hirsch zählte ihn zwar zu „den am meisten eigentümlichen und fesselnden Köpfen seines Zeitalters“, ordnete ihn in seiner *Geschichte der neuern evangelischen Theologie* den ‚frommen Außenseitern‘ zu (Band 4, Nachdruck der 3. Auflage von 1964, Münster, 1984, S. 174). Johannes Herzog dagegen konstatierte in seinem noch immer lesenswerten Lexikonartikel in der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, daß man „in der Theologie Oetingers keine wesentliche und grundsätzliche Abweichung vom evangelischen Lehrbegriff“ erblicken könne, kritisierte aber gleichzeitig die „Mängel der Kombination von Offenbarungsglauben und Natur-spekulation in seinem System der philosophia sacra“ (Band 14, Leipzig, 1904, S. 338). Diese Meinungsvielfalt belegt nachdrücklich die Berechtigung der vorliegenden Arbeit, die 1985 von der Philipps-Universität Marburg als Dissertation angenommen wurde. Weyer-Menkhoff gelingt es, sich von einseitigen Vorprägungen zu lösen, indem er sich zunächst ganz auf Oetinger einläßt und erst in einem zweiten Schritt dem das heutige Verständnis von Welt, Leben und Glauben gegenüberstellt. Dabei versteht er „Oetingers dynamische Theologie und Philosophie“ als „Handlungsanweisung für Menschen in der ‚fermentierenden Zeit‘ des Umbruchs in der nahen Erwartung des kommenden Herrn“. Denn „Oetinger ging es um den Grund und die Möglichkeit zuverlässigen, gewissen und zuversichtlichen Lebens, Denkens und Handelns in Alltag und Wissenschaft“ (S. 3). Dies tat er nicht nur als Prediger der Größe und Herrlichkeit Gottes, sondern auch als „Chemiker und Physiker, Philosoph und Pädagoge, Theologe und Philologe, Soziologe ... und Politiker, Mediziner und Alchemist,

Psychologe und Wissenschaftstheoretiker und Unternehmer“. Darüber hinaus war er „Württemberg, Vater von zehn Kindern, evangelischer Pfarrer, Superintendent, Prälat, Dichter, Übersetzer, Schriftsteller von weit über einhundert Werken, Bergwerksbetreiber und Mitglied des Landtages“, so Weyer-Menkhoff in seiner Bildbiographie zu Oetinger (S. 10 und 12; siehe die Rezension oben).

Die sorgfältige, mit über 1650 Anmerkungen ausgestattete Studie skizziert in der Einleitung (S. 1-19) zunächst den Quellenbestand und die Forschungslage und gibt eine hilfreiche Übersicht zur Biographie Oetingers. Methodisch verknüpft Weyer-Menkhoff gemäß Oetingers Autobiographie *Genealogie der reellen Gedanken eines Gottesgelehrten* von 1762, dessen lange verloren geglaubte Handschrift nach Drucklegung des Buches wiederentdeckt wurde (Landeskirchliches Archiv Stuttgart: Hs 67), die Ausformung seiner Theologie mit der Biographie. Dabei geht er von den Thesen aus, daß alle wesentlichen Ideen und Inhalte seiner Theologie bis 1738 vorlagen und daß „in einer sehr konsequenten Weise“ sich „die Struktur der Theologie wie Philosophie Oetingers als trinitarisch, bis hin in die Erkenntnislehre und seine Wissenschaftstheorie“, erweist (S. 5). Dementsprechend behandelt Teil A „Die Entstehung der Theologie Oetingers (bis 1738)“ (S. 20-119) nicht statisch aus der Rückschau, sondern im ‚historisch-genealogischen Nachspüren‘ seiner Gedanken (S. 119). In Auseinandersetzung mit der Forschungsthese von Oetingers mystischer Prägung wird dabei betont, daß er in entscheidenden Merkmalen mit dem reformatorischen Erbe übereinstimmt: „Zum einen die alleinige Gültigkeit der Heiligen Schrift als maßstabsetzende Kraft – auch in Fragen der Philosophie. Zum anderen die Rechtfertigungslehre; und drittens die zentrale Bedeutung des Kreuzes Christi“ (S. 108). Auf dieser Basis strebte er „Gewißheit über das angemessene Denken von Gott und der Welt in Methode und Inhalt“ (S. 112) an. Als Erkenntnismittel dienten ihm dabei für die Prüfung von „Wahrheit“ die „Principien der Schrift, des Gewissens und der Natur“ (*Explicatio = Wie ich durch meine eigenen Prinzipien ein guter Lutheraner geworden, 1735; nach S. 116*). Formal bedeutet dies, „daß Strukturen der Schöpfung und die Schicksalhaftigkeit des Lebens für den christlichen Glauben ebenso bedeutsam seien wie das in der Bibel bezeugte Wort Gottes“ (S. 117f). In Teil B („Etwas Ganzes‘ im Leben“; S. 120-230) bemüht Weyer-Menkhoff sich darum, diese drei Aspekte systematisch als die trinitarische Grundlage der Theologie Oetingers zu interpretieren. Deutlich wird sein Selbstverständnis als Theologe und Philosoph, der für die Erreichung seines Zieles intensivste Denkarbeit auf sich zu nehmen bereit war und deshalb nur Spott für jene Pfarrer übrig hatte, die sich dieses Nachdenken nicht auferlegten: „Heulen und Zähn-Klappen ... ist die Strafe derer, die wegen

ihrer Faulheit zu denken in die äusserste Finsterniß geworfen werden. Finsterniß wird mit Finsterniß vergolten“ (S. 153 Anm. 225b). Im Gegensatz zu ihnen erstreckte sich sein Bemühen auf alle damaligen Wissensgebiete. Die „Alchemie, aber auch die Elektrizität sind für ihn Möglichkeit, um dem Wirken Gottes in der Schöpfung und der Idee der Leiblichkeit auf die Spur zu kommen und damit wiederum die Bibel besser auszulegen“ (S. 142). Daß er sich dazu auch der spiritistischen Kommunikation bedient habe, verweist Weyer-Menkhoff in den Bereich der Sage (S. 186-190). Denn es blieb für Oetinger unbestritten, daß der Mensch nur durch Christus die Möglichkeit wahren, ewigen Lebens erhalte (S. 177). Teil C („Strukturen der Ganzheit in Alltag und Wissenschaft“; S. 231-264) behandelt dann gleichsam die Nutzenanwendung von Oetingers Theologie, die in einem Schlußabschnitt zusammengefaßt wird (S. 265-271). Nochmals wird „der starke Wunsch nach Erkenntnisgewißheit“ als das ihn bewegende Motiv herausgestellt. Dabei gilt: „Seine feste Gewißheit im Denken und Handeln aus Glauben ist beachtlich, zumal sie nicht zur Erstarrung, sondern zur Befreiung des Denkens in große Weite führte“ (S. 265). Weil Gott als der Schöpfer es mit der gesamten Realität zu tun hat, konnte bei Oetinger auch kein Gegensatz zwischen Glauben und Denken aufkommen. Die daraus resultierende Systematik definiert Weyer-Menkhoff als in „reformatorischer Weise trinitarische Theologie“ (S. 266). Seine darauf aufbauende Wissenschaftstheorie ist bestimmt von dem Prinzip des ‚Zusammennehmens‘ und dem der Liebe als konstitutivem Faktor der Wissenschaft. Sie ruft er nicht nur „als Ziel allen Handelns in Erinnerung, sondern er vermag diese Liebe auch als berechenbaren Faktor zum Beispiel in die Planung technischer Innovationen einzuführen, nämlich als Prinzip der Einfachheit, Überschaubarkeit und Nähe zum alltäglichen Leben“ (S. 267). In diesem umfassenden Sinne verstand Oetinger Wissenschaft als Gottesdienst: „Gott dient den Menschen, indem er sie Nützliches entdecken läßt, und die Menschen antworten ihm im Dienst zum Nutzen der Menschheit, indem sie zugleich staunen, ihn loben und Behutsamkeit wie auch Ehrfurcht vor dem Ort lernen, an dem Gott sich und alles durch Christus verherrlichen will: der Leiblichkeit“ (S. 267). Aus dieser ‚Heiligen Philosophie‘ ergeben sich für Weyer-Menkhoff auch aktuelle Bezüge: „Die Gestalt der Theologie Friedrich Christoph Oetingers läßt fragen, ob unsere Verkündigung wahr und glaubhaft sein kann, wenn sie in der Umkehr zu Christus als dem Leben nicht auch die Erlösung und Erneuerung des Verhältnisses der Menschen zur Welt der Natur und der Wissenschaften verkündigt und zuspricht“ (S. 271).

Abgeschlossen wird das sorgfältig edierte Buch (Fehler S. 18: Einrichtung des Silberbergwerkes 1772, nicht 1722) mit ausführlichen Literaturverzeichnissen und einem Register (S. 272-334). Hilfreich für

die weitere Forschung sind vor allem das chronologisch geordnete Verzeichnis der einzelnen Werke Oetingers (S. 278-286; 124 Nummern) sowie für die Rezeptionsgeschichte die Auswahl von Rezensionen dieser Werke (S. 291-294). Die eigentliche Literaturliste, in der die Nachweise der Kurztitel gewöhnungsbedürftig sind, verzeichnet sogar Rezensionen und Zeitungsartikel, wem der Autor die Kenntnis mancher Bücher verdankt, nennt indes nicht immer die jeweiligen Erstauflagen (S. 295-326). Insgesamt betrachtet wird Weyer-Menkhoffs verdienstvolle Arbeit hoffentlich zu einer Intensivierung der Erforschung Oetingers Anlaß geben. Der Gedanke der Bildung einer Oetinger-Gesellschaft, den Carl-Heinz Ratschow dem Autor gegenüber äußerte (S. 16), sollte ernsthaft aufgegriffen werden.

Lutz E. v. Padberg

Peter Zimmerling. *Nachfolge lernen: Zinzendorf und das Leben der Brüdergemeine*. Brendow: Moers, 1990. 135 S. DM 22,80.

Die Wirkungsgeschichte der Herrnhuter Bewegung wird wohl selten überschätzt. Doch sind es nicht nur die „Losungen“, deren wegweisende Kraft seit 1728 täglich auf allen Kontinenten erfahren wird, auch eine Vielzahl von anderen Aktivitäten haben Bestand. So sind die Erweckungsbewegungen am Ende des 18. Jahrhunderts in Deutschland mit den daraus hervorgegangenen Einrichtungen nicht ohne die vorlaufende, fast flächendeckende Arbeit der Herrnhuter Reise-Missionare, der „Diaspora-Arbeiter“, zu begreifen. Auch der Methodismus Englands wurzelt zu einem wesentlichen Teil in der geistlichen Ausrichtung der Herrnhuter Gruppen. Weniger bekannt ist, daß der von Raiffeisen publizierte Genossenschaftsgedanke sein Vorbild in der Solidargemeinschaft der Herrnhuter Brüdergemeine Neuwied hatte. Die Liste ließe sich fortsetzen.

Hinter dieser Bewegung steht als wesentlich gestaltende Kraft Nikolaus Ludwig Reichsgraf von Zinzendorf (1700-1760). Peter Zimmerling, durch seine Dissertation („Zinzendorfs Trinitätslehre“, Tübingen 1990) als kompetenter Bearbeiter ausgewiesen, hat es in diesem Band unternommen, den geistlichen Grundlagen für die enorme Ausstrahlungskraft des frühen Pietisten nachzuspüren. Schon der Titel deutet an, daß es ihm dabei weniger um detailgetreue Rekonstruktion vergangener Geschichte geht als vielmehr um Darstellung solcher Aspekte, die möglicherweise auch für eine heutige Gestalt geistlichen Lebens herausfordernd sein können.

Die beiden Aspekte Theologie und Praxis liefern die Gliederungspunkte des Buches. Dabei kommt zunächst „Die Praxis des Glaubens der Brüdergemeine“ (S. 17-62) zur Sprache, an zweiter Stelle dann

„Zinzendorfs Theologie: Eine Theologie derer, die auf dem Weg sind“. Als tragende Grundzüge der Arbeit nennt Zimmerling im ersten Teil: 1. der Ursprung in einer geistlichen Erweckung. 2. die gemeinschaftliche Lebensform in geschlossenen Siedlungen, in der die Fähigkeit zur weltweiten Wirkung begründet liegt. 3. das offensive Selbstverständnis als *ecclesia militans*, deren Waffen ausschließlich geistlicher Natur sind. Zur Wappnung im täglichen Kampf gegen die Macht der Finsternis und für das Evangelium haben auch die täglichen „Losungen“ ihren Ort, gewissermaßen als Vergeistigung von Zinzendorfs ritterlichem Erbe (S. 35). 4. die Aufhebung der Ständehierarchie. In den Gemeinden gab es keine Leibeigenschaft, durch ein Losverfahren wurden Älteste und Bischöfe nach Eignung ohne Standesunterschied ermittelt. 5. die Emanzipation der Frau. In der Brüdergemeinde kam es zu einer Demokratisierung aristokratischer Lebensformen und in deren Gefolge auch zu einer Gleichberechtigung der Frau. 6. die Erziehungsgrundsätze orientierten sich nicht an den zu überwindenden Untugenden, sondern an der Art, wie Jesus sich jeweils verhalten würde. Dabei kann Zinzendorf u.a. fordern, möglichst ganz auf Prügelstrafe zu verzichten. 7. ein strukturiertes gottesdienstliches Leben. 8. die Architektur der Siedlungsgestaltung als steingewordene Theologie.

Auf Aspekte aus vier Bereichen der Theologie Zinzendorfs verweist der zweite Teil: die zentrale Bedeutung einer persönlichen Christusbeziehung, das Schriftverständnis, Zinzendorfs Pneumatologie und sein Gemeindeverständnis. Auffällig bis anstößig erscheint manchmal die eigenwillige Struktur des Zinzendorfschen Denkens, beispielsweise seine Darstellung der Trinität als göttliche Familie in der Sprache der Brautmystik: „Christus ist der Mann jedes Christen. Gott Vater der Schwiegervater und der Heilige Geist der Gemahl Gott Vaters“ (S. 92). Ein unmittelbarer Transfer solcher in der Zeit des Barock formulierten Theologie in heutige Glaubenspraxis verschließt sich. Das gilt sicher auch für das im Gegenüber zu einer mächtigen, etablierten Orthodoxie und einer spiritualistischen Strömung akzentuierte offene Schriftverständnis Zinzendorfs.

Wertvoller erscheint die durch die geistliche Kraft der Wirkungsgeschichte legitimierte Form der ganzheitlichen Nachfolge in konkreter Mitarbeit unter weltweitem Horizont. Ob man dabei die Bezeichnung „Experiment“ wählen sollte, wäre anzufragen, geht es doch gerade bei der dargestellten Form der Nachfolge nicht um distanzierendes Beobachten und Auswerten, sondern um unwiederholbaren Lebensvollzug.

Das Buch ist stellvertretend für alle Kommunitäten der Offensive Junger Christen in Reichelsheim im Odenwald gewidmet. Es sind ihm auch darüber hinaus viele Leser zu wünschen, die den Weg der Nachfolge mitgehen wollen.

Herbert H. Klement

1. Allgemeine Themen

Dietrich Engels. *Religiosität im Theologiestudium*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1990. 240 S. DM 59,—.

Ein Buch über den Einfluß des Theologiestudiums auf das religiöse Leben der Studenten darf dessen gewiß sein, das Interesse evangelikaler Leser zu finden. Denn was der Hauptvorstand der Deutschen Evangelischen Allianz 1986 in einem mit „Sorge um die Theologenausbildung“ überschriebenen Mahnwort äußerte, reflektiert die langjährige Erfahrung evangelikaler Christen: „Viele junge Leute sind bereit, sich vollzeitlich im geistlichen bzw. missionarisch-diakonischen Dienst im In- und Ausland einsetzen zu lassen. Nicht wenige hochmotivierte junge Leute gehen mit der gleichen Einstellung auch an die Universitäten. Hier beobachtet der Hauptvorstand seit langem mit Sorge und Betroffenheit, daß aus dem Pietismus und der erwecklichen Jugendarbeit kommende Theologiestudenten im Laufe ihrer Universitätsbildung im Glauben verunsichert werden und nicht selten scheitern. Sie verlieren dabei ihre ursprüngliche missionarische Ausrichtung und geistliche Motivation.“ (idea-spektrum 50/86).

Geht es nach der Studie von Engels, die im Zusammenhang eines Forschungsprojekts „Theologie im Sozialisationsprozeß“ in Zusammenarbeit mit der Hannoverschen Landeskirche und der Universität Göttingen entstanden ist, hätte der Allianzvorstand Fehlalarm gegeben. Gerade bei frommen Studenten sei ein nennenswerter Säkularisierungseffekt nicht feststellbar (S. 213), wird – u.a. in Abgrenzung zu Befürchtungen von Klaus Bockmühl und Hans-Jürgen Peters – unter der Überschrift „Die zu Unrecht befürchtete Säkularisierung“ dargelegt. (Vgl. auch S. 126ff, 196ff, 210f, 216).

Der Arbeit von Dietrich Engels liegt eine Langzeitstudie zugrunde, die 1974 begonnen wurde. Studenten in Bethel, Wuppertal, Göttingen und Erlangen wurden dabei zu Studienbeginn, später in der Mitte ihres Studiums, vor dem Ersten Theologischen Examen, im Vikariat und in den ersten Dienstjahren befragt. Entsprechend den Ergebnissen der neueren Religiositätsforschung wurden die Befragten in insgesamt 12 Religiositätstypen eingeteilt. Dabei spielen zwei diametral entgegengesetzte ‚Typen‘ eine besondere Rolle: ‚Typ 6‘ ist liberal, weist eine schwache religiöse Erfahrung auf, aber ein starkes praktisches Engagement; ihm sind rund ein Viertel der Studenten zuzuordnen. ‚Typ

12' ist fromm, mit starker religiöser Erfahrung und starker religiöser Praxis. Diesem Typ gehört mehr als ein Drittel der Befragten zu, die damit insgesamt die stärkste Gruppe bilden. Gerade bei diesen beiden Typen fällt Engels eine besondere Konstanz während des Studiums auf – mehr jedenfalls als bei indifferenten Typen.

Immerhin wandern bereits in der ersten Studienphase 9,5 % der unter ‚Typ 12‘ eingestuften Studenten zu ‚Typ 6‘. Welche Nöte dies bereits im Einzelfall in gläubigen Elternhäusern auslöst, wird nicht reflektiert. Die Abwanderung setzt sich im weiteren Studium (allerdings: „geringer als erwartet“) fort; auch läßt allein in der zweiten Studienphase bei 15,8 % der zu ‚Typ 12‘ gezählten die persönliche Glaubenserfahrung und die Einbindung in religiöse Kontexte nach. Immerhin sei bei ‚Typ 12‘ auch in der zweiten Studienphase „eine starke Kontinuität von 66,7 %“ (S. 148) zu beobachten. Bei den Abwanderungen von ‚Typ 12‘ spielt das Belegen humanwissenschaftlicher Vorlesungen eine nicht zu übersehende Rolle – wobei sich im einzelnen fragen läßt, ob diese Belegung Ursache oder bereits Symptom der genannten Abwanderung ist.

Entwarnung im Blick auf das universitäre Theologiestudium ist angesichts dieser Ergebnisse noch nicht zu blasen. Auch wenn zu vermuten steht, daß Engels' Detailstudie künftig vor allem als Beweis dafür genannt werden wird, daß die wichtigen Religiositätstypen während des Theologiestudiums weitgehend konstant bleiben und sich gegen kritische Einflüsse erfolgreich immunisieren, bleiben doch die vielen einzelnen zu beklagen, die in ihrem Glauben zerbrochen sind und Schaden genommen haben. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Engels für das, was er eine traditionell fromme Position nennt, offenbar ganz andere Maßstäbe anlegt, als es Evangelikale üblicherweise tun würden. Daß ein Student am Ende seines Studiums vor allem Barth und Bonhoeffer, vielleicht noch Gollwitzer, von Rad und Bultmann als seine bevorzugte Lektüre nennt (S. 159ff), dürfte m. E. kaum als Beleg dafür gelten, daß er typenkonstant fromm geblieben ist. Welche grundlegenden hermeneutischen Positionswechsel hin zu historisch-kritischen Denkweisen können bei solch einem ‚frommen‘ Studenten trotzdem inzwischen stattgefunden haben! Vermutlich setzt die Studie aber ohnehin als normal voraus, daß sich Theologiestudenten aller Frömmigkeitstypen während ihres Studiums dem historisch-kritischen Denken öffnen. Doch gerade hier setzen evangelikale Anfragen ein, die es nicht als selbstverständlich erachten, daß ein sachgemäßes ‚wissenschaftliches‘ Studium notwendig historisch-kritisch ausgerichtet sein muß.

Mehr noch: Wie die Ergebnisse von Engels auf S. 178-182 erkennen lassen, steht der Ertrag des herkömmlichen Theologiestudiums in einem groben Mißverhältnis zu den Erwartungen des Studenten und

den Anforderungen des kirchlichen Dienstes, auf den das Studium vorbereiten sollte. Während sich unter den Studenten ein geringes Interesse an für die Praxis nicht verwertbaren historischen Theorien zeigt, beschäftigt sich das Studium genau damit in starkem Maß. Und umgekehrt: Während alle Studenten (außer den dezidiert liberalen) durch das Studium gut auf den Dienst in der Gemeinde und an der christlichen Botschaft vorbereitet werden wollen, wird das Unistudium genau diesen Erwartungen nicht gerecht.

Auf der relativ schmalen Basis von ursprünglich 253 befragten Studenten, von denen am Ende der Langzeitstudie noch 149 zur Befragung zur Verfügung standen, kommt die Studie zu ihren Ergebnissen, die Einblick in Verhältnisse vornehmlich während der 70er und beginnenden 80er Jahre gibt. Neben der statistisch-soziologischen Auswertung der Umfrageergebnisse bietet Engels eine umfassende Diskussion der neueren internationalen Religiositätsforschung. Das Buch ist von Interesse für alle, die mit der Ausbildung von Theologiestudenten zu tun haben. Leider wird die Freude am Lesen teilweise durch einen Wust an übertriebenem Fremdwörterdeutsch und soziologischem Parteichinesisch getrübt, so daß man – sprachlich betrachtet – selbst bei Gutwilligkeit nicht um den Eindruck herunkommt, daß es dem Autor über weite Strecken in diesem Werk noch nicht gelungen ist, gut lesbar zu kommunizieren.

Helge Stadelmann

2. Seelsorge

Joachim Cochlovius. *Lieben und Helfen – Ein Ehe-seminar*. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1990. 128 S. DM 16,80.

Wir durchleben Umbruchszeiten, die kein Gebiet unseres Lebens unberührt lassen. Auch die Ehe nicht. Solchen Veränderungen muß sich die christliche Gemeinde stellen. Jahrzehntelang wandten sich unsere Gemeinden der besonderen Problematik der Jugend, der Alten, der Frauen und der Männer zu. Die Ehe blieb dabei weithin außer acht. Da und dort wurden Eheberatungsstellen aufgebaut, die aber erst dem schon in Schwierigkeiten geratenen Ehepaar Hilfestellung geben sollten. Kaum eine Gemeinde sah es als ihre Aufgabe an, sich allen Ehepaaren zuzuwenden und ihnen Hilfen – vor der Krise – anzubieten. Daß sich solche Hilfen nicht nur auf praktische Fragen beschränken dürfen, macht das Ehebuch J. Cochlovius' deutlich. In einer pluralistischen Gesellschaft, in der viele Ideologien ihre Modelle über das Zusammenleben von Mann und Frau wirkungsvoll zeigen, muß ein christliches Ehebuch Raum schaffen für ein Eheverständnis im

biblischen Sinn. So fordert der Vf. in zehn Kapiteln zu einem Nachdenken über „die Bestimmung des Menschseins“ und zur „Arbeit am Fundament“ auf.

Der Vf. beginnt seine Ausführungen mit einer kurzen Besinnung über das Christsein. Daran schließt er Gedanken über die Zeit vor der Ehe an, in der sich ja entscheidende Weichenstellungen vollziehen. In einem weiteren Kapitel entfaltet er eine Ehekonzeption, indem er 1. Mose 2,24 auslegt. Hier steht der Vf. in der bewährten Tradition von Walter und Ingrid Trobisch. Das Ehepaar Trobisch, das vor 30 Jahren weltweit Impulse für die Ehearbeit gab, zeigte als die Entscheidungsfelder jeder Ehe die drei Bereiche auf: Verlassen – Anhängen – Ein Fleisch werden.

Cochlovius sieht, daß darüber hinaus für das Gelingen einer Ehe in unserer Zeit das Rollenverständnis von Mann und Frau in der Ehe neu überdacht werden muß. Hier handelt es sich um ein besonders sensibles Feld, weil die biblischen Texte von Über- und Unterordnung leicht als völlig überholt abgetan oder als Alibi für Männerherrschaft und Entmündigung der Frau mißbraucht werden. „Lieben und helfen“ – das sind die beiden Schlüsselworte, mit denen der Vf. das gottgewollte Verhältnis von Mann und Frau umschreibt. Je ein Kapitel ist außerdem der Ehekrise, dem Versagen des Ehemannes, der Scheidungsfrage, den Alleinstehenden und dem Leben in der Gemeinde gewidmet.

Die Stärke dieses Ehebuches liegt sicherlich in seiner gründlichen theologischen Arbeit. Es hilft jedem Leiter von Eheseminaren, sich auf die biblischen Grundlinien der Ehe zu besinnen.

Andererseits wünscht man sich am Ende dieses Buches einen Band 2, in dem die biblischen Grundlinien in die kleinen Alltagsentscheidungen einer Ehe ausgezogen werden. Wie werden in einer Ehe, die nach dem Modell von „Lieben und helfen“ lebt, z.B. Konflikte gelöst? Wie wird man den Strukturen der modernen Industriegesellschaft gerecht, die doch den Rahmen für unsere Ehen bilden? Ich möchte diese Problematik an einem Beispiel aufzeigen: In dem im Buch mehrfach erwähnten Abschnitt aus Sprüche 31,10ff hat die Frau eine Position inne, die einer mittleren Unternehmerin gleicht: sie leitet einen großen Haushalt mit Knechten und Mägden. Dennoch war sie, im Verständnis unserer Zeit, nicht „berufstätig“. Hier müßte man heute zum Beispiel fragen: „Welche Überlegungen muß ein Mann unserer Tage anstellen, um seiner Frau ein ähnlich erfülltes Leben zu ermöglichen wie es in Sprüche 31 der Fall ist?“ Sofern dieser Mann unserer Tage z.B. ein Angestellter in leitender Position ist, wird er ja von einer Gruppe anderer Frauen im Büro umgeben sein, die ihm alle helfend zur Seite gestellt sind. Seiner eigenen Frau wird tatsächlich die Decke auf den Kopf fallen. Wie kann seine eigene Frau ihm gegenüber konkret leben,

was die Bibel mit „helfen“ meint? Wo gibt es hier Ansatzpunkte, zumal in der zweiten Lebenshälfte, wenn die Kinder aus dem Haus sind? An solchen Fragen werden in der Regel die konkreten Ehenöte erst spürbar.

In dieses weiterführende Gespräch müßten auch stärker die Fragen und Erfahrungen von Ehefrauen unserer Tage eingearbeitet werden.

Beim Verfasser kann man ein Seminarheft anfordern, das weiteres Material und Gesprächsimpulse zum Buch enthält. Vielleicht ist dieses Seminarheft schon als Grundlage für einen weiteren Band zum Thema gedacht? Wünschenswert wären in einer solchen Fortsetzung auch noch mehr konkrete Gesprächsimpulse für Ehepaare, die das Ehebuch für sich durcharbeiten wollen. Denn mit Recht sagt der Vf. in seinem Seminarheft zum Buch: „Jede Ehenot beginnt mit der Sprachlosigkeit. Jede Egetherapie beginnt mit einem neuen Hören und neuen Mit-einanderreden.“

Friedrich E. Walther

Gerhard Kuhlmann. *Das helfende Wort: Bibelstellen-Verzeichnis für Beratung, Seelsorge und Gruppengespräche*. Telos-Bücher, 2193. Marburg: Francke, 1990. 164 S. DM 25,—.

Auf ein solches Buch haben viele Seelsorger sicher schon lange gewartet. Ist es doch für die zahlreichen praktischen Probleme, mit denen man zu tun hat, hilfreich, relevante Bibelstellen kompendienartig zusammengefaßt vorliegen zu haben. So begegnet man in dem A5-großen, spiralgebundenen Handbuch zunächst gleich einer Reihe von 42 alphabetisch geordneten Stichworten im Inhaltsverzeichnis von „Alkohol-/Drogenmißbrauch“ über „Homosexualität“, „Scheidung“, „Selbstkontrolle“, „Tod/Ewiges Leben“ und „Veränderung“ bis zu „Vertrauen/Glaube an Gott“ und „Zorn/Temperament“. Schon manche dieser Stichworte lassen erkennen, was der Autor dann im Vorwort sagt: „Was heute als neueste psychologische Erkenntnis vorgestellt wird, hat seinen Ursprung oft im Buch der Bücher.“ Auf den nachfolgenden Seiten werden dann unter den jeweiligen Stichworten eine jeweils unterschiedliche Zahl von Bibelstellen zu Einzelaspekten des Stichwortes mit Bibelstellenangabe und meist vollständigem Zitat angegeben.

Die nummerierten Aspekte erweisen sich als Interpretation der darunter subsumierten Bibelstellen. So finden sich z.B. unter dem Stichwort „Kindererziehung“ (S. 85-86) die Aspekte: „1. Kinder sollen in Gottes Geboten unterwiesen werden“, „2. Der Vater ist für die Erziehung hauptverantwortlich“, „3. Er soll sie in den Wegen Gottes

unterweisen und ihnen keinen Anlaß zum Zorn geben“, „4. Er soll darauf achten, daß ihm die Kinder gehorchen“, „5. Eine liebevolle Erziehung schließt Disziplinierungsmaßnahmen ein“ (dazu werden ausschließlich Bibelstellen aus den Sprüchen herangezogen), „6. Nachgiebige Erzieher finden Gottes Mißfallen“, „7. Gottes Beistand ist das wichtigste Erziehungsmittel“ und „8. Kinder sind eine Gabe Gottes“. Bei genauerem Hinsehen stellen diese Aspekte aber nicht nur Interpretationen dar, sondern lehrhafte Zusammenfassungen. Das ganze Buch wird damit zu einer Art biblisch-ethischen Kompendiums.

Damit kommt nun aber auch die Kehrseite dieses Unternehmens zutage. Lehre ist mit Seelsorge nicht gleichzusetzen. Sicher hat Seelsorge damit zu tun, daß der Wille Gottes im Leben des einzelnen zur Geltung kommt. Dazu muß auch die Bibel herangezogen werden, und genau dafür ist dieses Buch gut. Eine unmittelbare Übertragung von Lehre in Leben ist jedoch nur schwer möglich. Hier ist der einzelne in seiner persönlichen Verantwortung gefordert, in der ihn der Seelsorger zu unterstützen hat. Die lehrmäßige Formulierung der Teilaspekte der Stichworte verleitet jedoch zu dem Mißverständnis, daß es sich hier um gesetzesmäßige, göttliche Regeln handelt, die Heilsqualität besitzen. Schon die unvermeidbare kasuistische Grundeinteilung verleitet leicht zu einem gesetzlichen Gebrauch der Bibelstellen. Tatsächlich unterscheidet die Aufzählung der Bibelstellen auch nicht zwischen alt- und neutestamentlichen Aussagen, z.B. zwischen weisheitlichen Ermahnungen in den Sprüchen und paränetischen Versen paulinischer Briefe.

Manche der lehrhaften Zusammenfassungen sind sogar mehr als mißverständlich: „Paulus, Titus und andere Glaubenshelden waren von der Macht der Sünde befreit worden“ (S. 130 zum Stichwort „Sünde überwinden“) unter Berufung auf Tit. 3,5-6. Dort steht aber genau das Gegenteil: „Er hat uns gerettet – nicht weil wir Werke vollbracht hätten, die uns gerecht machen können, sondern aufgrund seines Erbarmens...“ Auch eine Aussage zum Stichwort „Tod/Ewiges Leben“ dürfte auf Mißverständnisse stoßen: „Wenn ein unschuldiges Kind stirbt, kommt es in den Himmel“ unter Berufung auf 2. Sam. 12,21-23 (S. 135). Bedenklich erscheint auch die Definition von Heiligung als „charaktermäßige Gottähnlichkeit“ (S. 69), die das Mißverständnis von Heiligung als einem idealen Verhaltenszustand fördert, statt die Beziehungsseite und den Lernvorgang herauszustellen.

Diese wenigen Hinweise genügen, um zu zeigen, daß dieses Buch einigen theologischen und seelsorgerlichen Sachverstand fordert, um angemessen damit umzugehen. Es kommt dem Autor laut Vorwort darauf an, daß „nur Gottes Wort – und nicht menschliche Worte“ Umkehr, Heilung, Korrektur ... bewirkt (S. 7). Dem käme es mehr entgegen, wenn die interpretierenden Teilaspekte stärker zurückgenommen wären. Schließlich ist es zu bedauern, wenn 6 Jahre nach Erschei-

nen der Lutherbibel von 1984 immer noch die Fassung von 1910 zitiert wird – neben der Einheitsübersetzung von 1980 und der Elberfelder von 1975.

Claus-Dieter Stoll

3. Evangelisation

Horst Marquardt/Ulrich Parzany (Hg.). *Evangelisation mit Leidenschaft: Berichte und Impulse vom II. Lausanner Kongreß für Welt-evangelisation in Manila*. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissions-Verlag, 1990. 356 S. DM 28,—.

Dieser Sammelband dokumentiert Inhalt, Verlauf und Ergebnisse des Weltevangeliationskongresses in Manila im Juli 1989 durch einige der deutschen Teilnehmer. Der Aufbau des Buches folgt den Schwerpunkten des Kongresses und gibt die Bibelarbeiten und Plenums- und Gruppenreferate, gruppenweise mit einer Einführung versehen, wieder. Will man sich einen zusammenfassenden Überblick und Eindruck vom ganzen Kongreß verschaffen, ist der einleitende Beitrag von K. Teschner, „Lausanne II“ empfehlenswert (S. 11-34). Leider geht weder aus diesem noch aus der weiteren Anlage des Buches hervor, wie der Kongreß insgesamt programmtechnisch angelegt war, welche Beiträge Hauptreferate darstellten, welche zu Arbeitsgruppen gehörten und wann und wo sie im Kongreßverlauf ihren Platz hatten. So ist der Leser an die wiedergegebenen großen Linien und zusätzlichen Brennpunkte gewiesen.

Im 1. Teil finden sich unter der Überschrift „Fundamente“ die Schwerpunkte „A. Die rettende Botschaft“ (Einführung von H. Egelkraut), „B. Die Einzigartigkeit Jesu Christi“ (Einführung von R. Hille), „C. Gute Nachricht für die Armen“ (Einführung I von R. Weth und II von W. Vorländer), „D. Mission angesichts der modernen Welt“ (Einführung von J. Spieß) und „E. Evangelisation in der Einheit und Kraft des Heiligen Geistes“ (Einführung von R. Werner). In einem zweiten Teil „Konkretionen“ folgt die Wiedergabe weiterer Referate zu den Themen „A. Der Primat der Ortsgemeinde“ (Einführung J. Blunck), „B. Das Mandat der Laien und der Frauen“ (Einführung S. Thierfelder/B. Blunck), „C. Evangelisation in der Großstadt“ (Einführung H.-G. Filker) sowie „D. Zusammenarbeit in der Evangelisation“ (Einführung W.v. Baur/D. Strauch). Ein dritter Teil unter dem Stichwort „Konsequenzen“ benennt in Beiträgen von R. Scheffbuch („Reflexionen und Folgerungen für Europa“), H. Marquardt („Unterwegs von Manila nach Stuttgart 1990“) und K. Teschner („Nach Lausanne

II: Fromme Wünsche für die Evangelisation“) Folgerungen aus dem Kongreß, speziell für die Situation in Europa und den inzwischen ebenfalls veranstalteten Deutschen Evangelisationskongreß im Oktober 1990 in Stuttgart. Ein vierter Teil schließlich dokumentiert unter A. den philippinischen Hintergrund mit dem Grußwort von Jovito Salonga und einem Erlebnisbericht von John Smith, unter B. „Denkwürdige Augenblicke und Reden“ mit der Eröffnungsrede von Leighton Ford und dessen Stellungnahme zur charismatischen Frage, die den Kongreß zeitweise in eine Krise gebracht hatte, sowie einer Rede von Thomas Wang über „Ein Jahrzehnt mit großer Verpflichtung“, und unter C. „Vom Covenant zum Manifest“ die Lausanner Verpflichtung (1974) und das Manifest von Manila (1989). Ein abschließender „Anhang“ bringt eine „Lausanne-Chronologie“, eine „Lausanne-Bibliographie“ (beide zusammengestellt von Chr. Sauer) sowie „Redaktionelle und biographische Angaben“ zu den Mitarbeitern des Buches und den Übersetzern. Danach beruhen die abgedruckten Texte auf der Übersetzung von Tonbandmitschnitten und in Ergänzung dazu auf ausgehändigten Textvorlagen.

Zu den Grundlinien des Kongresses gehören insbesondere die unter Teil I „Fundamente“ dokumentierten und kommentierten Beiträge. Eine zentrale Stellung nehmen sicher – wie in Stuttgart 1990 – die Bibelarbeiten von J. Stott zum Römerbrief („Erlöst durch Seine Gnade“, S. 39-63) ein, sowie die Plenumsreferate „Evangelium und Heil“ von T. Adeyemo (S. 63-70) und „Die Wahrheit des Evangeliums weitersagen“ von P. Kuzmic (S. 70-78; alle drei Beiträge unter I.A.). Unter I.B folgen die Hauptreferate von U. Parzany („Die Einzigartigkeit Jesu Christi“, S. 86-93) und M. Alphonse („Die Herausforderung durch andere Religionen“, S. 93-99). Die Beiträge unter I.C stammen von T. Houston („Gute Nachricht für die Armen“, S. 107-117), J. Eareckson Tada („Evangelium für Behinderte“, S. 117-122), A. Fernando („Leiden und geisterfülltes Leben – Eine Bibelarbeit zu Römer 8,17-25“, S. 122-131), M. Cassidy („Verpflichtung und Leidensbereitschaft in der Weltevangalisation“, S. 131-138), C. Molebatsi („Schalom für die Unterdrückten“, S. 144-149), V. Steuernagel („Die brennenden Fragen der Welt“, S. 149-150) und V. Samuel („Abschlußbericht der Arbeitsgruppe ‚Soziale Verantwortung‘“, S. 151-153). Unter I.D findet sich zur Thematik Evangelisation und der Geist der Moderne das von K. Teschner als „das intellektuell Anspruchsvollste“ bezeichnete Referat von O. Guinness, „Mission angesichts der modernen Welt“, das „an evangelikaler Selbstkritik so leicht nicht zu übertreffen“ gewesen sei, damit aber nicht nur einen Kongreßhöhepunkt, sondern zugleich auch einen Schwachpunkt darstellte, „da diese brisanten Ideen nirgendwo richtig aufgegriffen

wurden“ (S. 32). Daneben von Ph. Choi, „Der weltweite Einfluß der Kommunikationstechnologie“.

Einen weiteren Höhe- und zugleich Krisenpunkt stellte die charismatische Frage dar (Teil I.E), die vom veranstaltenden Lausanner Komitee in bewußter „Ausgewogenheit“ (S. 311) aufgegriffen wurde durch die Kombination der Referate des konservativen Theologen J. Packer („Das Werk des Heiligen Geistes – Überwindung und Bekehrung“, S. 180-188), der „zur Vorsicht vor Exzessen in der charismatischen Bewegung“ mahnte, und eines Pfingstpastors, für den das geisterfüllte Leben „eine natürliche, lebenslange Erfahrung war“ (S. 311), J. Hayford, „Leidenschaft für die Fülle des Geistes“ (S. 188-199). Dessen Rede wurde mit einer nicht dokumentierten Einladung zu charismatischer Anbetung, freiem Gebet und Singen abgeschlossen, durch die sich viele nichtcharismatische Teilnehmer unter Druck gesetzt fühlten. Dieser Vorgang und die offizielle Stellungnahme des LCWE durch L. Ford ist ebenfalls dokumentiert (S. 311-313).

Unter den übrigen Beiträgen ist besonders das durch seine bildhafte Sprache bekannt gewordene Referat des chinesischen Börsenmaklers L. Yih, „Das Mandat der Laien II“ (S. 225-232) zu erwähnen, in welchem er die hauptamtlichen Mitarbeiter der institutionalisierten Kirchen mit Fröschen vergleicht, die darauf warten, bis ihr Futter von selber zu ihnen kommt. Im Unterschied dazu sieht er beim (wirksamen missionarischen) Dienst der Laien Gemeinsamkeiten mit Eidechsen, die ihrer Beute nachjagen müssen und sich dabei auf vielerlei Situationen einlassen. Damit ist – gerade auch für den Pietismus – die reformatorische Frage nach dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen wieder neu gestellt. Am Beispiel dieses wie einer Reihe weiterer Beiträge in Manila läßt sich deutlich machen, daß viele unserer eingefleischten Strukturen in Sachen „Weitersagen des Evangeliums“ so nicht bleiben können, wie sie sind. In diesem Sinne ist auch das Vorwort der Herausgeber zu verstehen, wenn sie sich wünschen: „Die Seiten dieses Buches müßten eigentlich in Flammen stehen, sollte äußerlich erkennbar sein, was sie innerlich bewirken sollen“ (S. 9). In der Tat macht es dieser Band möglich, die Anstöße von Manila persönlich und auch in Gruppen nachzuarbeiten und sich selbst dabei mit manchen Vorstellungen und Gewohnheiten in Frage stellen zu lassen. Wer dazu den Stuttgarter Kongreß als eine auf die deutschen Verhältnisse bezogene Frucht des Manila-Kongresses erlebt hat, wird dieses Material zu schätzen wissen und – hoffentlich – auch multiplikativ einbringen.

Claus-Dieter Stoll

Evangelisation, Re-evangelisierung, Weitergabe des Glaubens und manche anderen Begriffe zeigen, wie notwendig Überlegungen darüber sind, daß Menschen die Botschaft des Glaubens an Jesus Christus weitergesagt wird.

Paul Walter Schäfer will in seinem Buch „Evangelisation: Viele Wege – ein Ziel“ Überlegungen und Hilfen für „Freund und Feind“ (S. 9) der Evangelisation anbieten –, gemeint ist zunächst Evangelisation als besondere Gemeindeveranstaltung. Auf eine biblische Betrachtung über Nehemia 1,4,8 (als „Strategie missionarischen Handelns“) folgen zwei vielfach gegliederte Hauptteile: I. Evangelisation im Pro und Contra und II. Zur Praxis der Evangelisation.

Im ersten Teil beschreibt der Verfasser das Ziel aller Evangelisation, nämlich „daß Menschen ihres Gottes froh werden und ihres Auftrags in der Welt wieder gewiß werden“ (S. 18). Dazu bedarf es Menschen, die von dieser Erfahrung Zeugnis ablegen. Deshalb ist Evangelisation 1. Dienst der Gemeinde, 2. Zeugnis von Jesus Christus, wobei 3. gilt, daß Jesus selbst es ist, der Zeugnis gibt.

Zehn Thesen zur „Theologie und Praxis der Evangelisation“ sind Ausgangspunkt für eine genauere Beschreibung.

Hauptthema der Evangelisation ist das Wort vom Kreuz. Es bezeugt „Jesus als den Gottes- und Menschensohn, der in seinem Opfertod jedem Menschen die persönliche Versöhnung mit Gott ermöglicht hat“ (S. 48). Diese Botschaft gilt es allen Menschen bekannt zu machen. Gottes Ja zum Menschen steht an erster Stelle, allerdings bedarf es darauf einer Antwort des Menschen. Der Gemeinde ist die Aufgabe der Evangelisation gestellt, und weil das so ist, gibt Gott dazu auch die Gaben (S. 51). Evangelisation ist Weitergabe der empfangenen Barmherzigkeit Gottes (S. 53), sie will Vertrauen zu Gott wecken und ruft zur Entscheidung auf (S. 56); sie verpflichtet Menschen, ihre Verantwortung als Christen missionarisch, diakonisch und politisch wahrzunehmen (S. 58).

So gesehen wird auch Heiligung zum Thema der Evangelisation, da, wie der Verfasser feststellt, zunächst vor allem gemeindetreue Menschen zur Evangelisation kommen. Heiligung bedeutet nicht, „Menschen moralische Rippenstöße“ zu geben, ihr Leben doch zu ändern, sondern im Sinne von Phil. 3,12 von Christus ergriffen und beschenkt sein und mit der geschenkten Gabe arbeiten.

Evangelisation ist Einladung zur Umkehr. Der Verfasser will ausdrücklich dem Wort „Umkehr“ den Vorzug geben, denn das Wort „Buße“ ist zu mißverständlich und muß genauer erklärt werden. Beide Begriffe sind im übrigen nicht identisch. Es bleibt festzuhalten: „Nicht

Buße stimmt Gott gnädig, sondern die Umkehr zu ihm entdeckt den gnädigen Gott“ (S. 69). Erst das Tun Gottes, dann die Tat des Menschen. Als Beispiel für diesen Vorgang nennt der Verfasser die Geschichte von Zachäus in Lk 19. Jesus macht einen „Hausbesuch“, ohne daß Zachäus dazu Vorbereitungen getroffen hat; erst dadurch geschieht die Umkehr des Zachäus, also „Hausputz“ (S. 70).

Weil „die Zeugnisse des Alten und Neuen Testaments überwiegend Zeugnisse überlieferter Glaubens- und Gotteserfahrungen sind“, kann die Evangelisation auf das Zeugnis persönlicher Glaubenserfahrungen nicht verzichten. Sie sollen dem Hörer Mut machen, Gottes Spuren in seinem Leben zu suchen. Der Verfasser verschweigt dabei nicht die Problematik, die in manchen Formen dieses Zeugnisgebens liegt.

Evangelisation als Einladung in die Nachfolge Jesu schließt Sündererkenntnis und Sündenvergebung ein. Dies bezeichnet der Verfasser als „die enge Pforte“, an der sich die Geister scheiden (S. 81), zumal in einer verengten Verkündigung die schrecklichen Taten der Menschen zwar aufgedeckt, die großen Taten Gottes aber verschwiegen werden. Demgegenüber hält der Verfasser fest, daß, so sehr „Schuld dem Menschen erklärt werden muß“, nur die „Vorgabe Gottes im Kreuz“ die Menschen in die Wahrheit führt (S. 84). Dies gilt in gleicher Weise beim Reden vom Bösen als realer Macht, wie sie in der Bibel bezeugt wird, insofern auch diese Macht dem Kreuz Jesu untergeordnet ist (S. 91).

Bei allen positiven Überlegungen zur Evangelisation bedenkt der Verfasser durchgängig auch die Kritik. So geht er im Kapitel „Die abgelehnte Evangelisation“ verschiedenen Einwänden nach.

Im II. Hauptteil werden Hilfen zur Praxis der Evangelisation gegeben: Neben Fragen der Vorgehensweise und Organisation im einzelnen wird die Aufgabe der Seelsorge während der Evangelisation behandelt, so die Zurüstung der Seelsorgehelfer und die Seelsorge an Fernstehenden. Die Fortsetzung der Evangelisation geschieht wesentlich im Gespräch. Weil dieses Gespräch „ausgeweitete Predigt“ ist, bedarf es dazu einer Hilfestellung (S. 130).

Der Verfasser stellt fest, daß Evangelisation nicht die einzige Möglichkeit ist, Menschen in die Nachfolge Jesu zu rufen. „Aber sie ist und bleibt eine gesegnete“ (S. 53). Sie will, um mit Martin Luther zu sprechen: „Predigen, um zum Glauben zu reizen.“ Zu solcher Predigt Mut zu machen, ist das Anliegen dieses Buches. Für Freund und Feind der Evangelisation sollte dies geschehen; beide sind gefragt, sich dieser Herausforderung zu stellen. Wer sich um die Weitergabe des Glaubens bemüht, kann aus diesem praxisnahen Buch manche Anregung erhalten.

Annerose Schlaudraff

Klaus Teschner (Hg.). *Die Botschaft von der freien Gnade: Evangelisation in unserer Zeit*. Festschrift für Johannes Hansen zum 60. Geburtstag. Neukirchen-Vluyn: Aussaat- und Schriftenmissions-Verlag, 1990. 231 S. DM 24,80.

Die Festschrift zum 60. Geburtstag von Johannes Hansen am 12. Februar 1990 erschien im Zusammenhang weiterer Veröffentlichungen zum Thema Evangelisation, weil im gleichen Jahr der Deutsche Evangelisationskongreß die Thematik stark beeinflusste. Im Unterschied zu vielen anderen Veröffentlichungen handelt es sich hier nicht um eine Monographie, sondern um einen Sammelband verschiedenster Aufsätze und Beiträge im Umfeld von evangelistischer Predigt, missionarischem Gemeindeaufbau und Seelsorge, die deutlich die gegenwärtigen Fragen und Wege von Evangelisation im kirchlichen Bereich widerspiegeln. Der Herausgeber spricht davon, daß ein „Reader zur Evangelisation heute entstanden“ sei, „ein Sachbuch, das die lebendige Beziehung von theologischer Reflexion und praktischer Evangelisation fördern will“ (S. 11). Diese Einschätzung ist sicher zu bestätigen.

28 Autoren, darunter zwei Frauen, haben mehr oder weniger umfangreiche Beiträge geliefert. Dazu ein Grußwort des EKD-Ratsvorsitzenden M. Kruse. Ungewöhnlicherweise befindet sich unter den Beiträgen auch ein sehr persönlich gehaltener, schon früher in einer Zeitschrift veröffentlichter Aufsatz des Jubilars selbst. Unter dem Thema „Jungen Menschen das Reich Gottes verkündigen – Fragen an unsere Evangelisationspredigt“ zeigt er sich hier beunruhigt von der weithin individualistisch ausgerichteten und konformistisch wirkenden Verkündigung, die zu wenig von der umfassenden und auf Hoffnung, auf Veränderung angelegten Dimension des Reiches Gottes erkennen lasse. Evangelisation müsse die Berufung in das Reich Gottes deutlicher machen lassen. „Ich sehne mich nach einer Vollmacht der Verkündigung, in der endlich wieder beides zusammen ist, die Befreiungserfahrung als Vergebung der Sünden und die leidenschaftlich ausgerufene Berufung zur Teilhabe am Reich Gottes, dem Reich der Hoffnung für die ganze Schöpfung Gottes“ (S. 163).

Die übrigen Beiträge sind tatsächlich weithin durch das Hauptthema des ganzen Bandes gekennzeichnet: „Die Botschaft von der freien Gnade“. Der Kernpunkt des Evangeliums, die Rechtfertigung des Gottlosen aus Gnade allein durch den Glauben, wird in vielfältiger und teils sehr gründlicher Weise bedacht und ausgeführt. Dazu kommen praktische Erfahrungen und mehr persönlich gehaltene Erlebnisberichte und Meditationen.

Die Beiträge sind in acht Kapitel unterteilt: I. „Die evangelistische Predigt in theologischer Verantwortung“ mit den grundlegenden Beiträgen „Die reformatorische These ‚Vom unfreien Willen‘ und der

evangelistische Ruf zum Glauben“ (S. Kettling), „Hören lernen. Ein lutherischer Beitrag zur Evangelisation“ (J. Hasselhorn) und „Die Botschaft von der freien Gnade. Der evangelistische Auftrag der christlichen Gemeinde gemäß der 6. Barmer These“ (R. Weth). II. „Der evangelistische Auftrag – biblisch und persönlich“ mit Beiträgen von F. Gaiser („Vom Erkennen zum Bekenntnis. Besinnung zu Johannes 4,4-40“), Th. Sorg („Grund, Ziel und Weg missionarischer Verkündigung. Überlegungen zu 1. Korinther 9,16.19-23“), J. Blunck („Matthäus – der Evangelist unter bereits Getauften“), H.-G. Filker („Das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“. Eine Predigt aus Berlin zum Gruß“), P. Deitenbeck („Von der Haustür bis an die Enden der Erde. Kennzeichen missionarischer Existenz“) und M. Stiewe („Daß ich es weitersage ... Zu Glaubensvermittlung als Erfahrung des Alltags“). III. „Evangelisation im missionarischen Gemeindeaufbau“ mit Beiträgen von M. Herbst („Evangelistische Gemeindepredigt und missionarischer Gemeindeaufbau“), A. Busch („Gemeinde-Evangelisation – ein Baustein im Gemeindeaufbau, der Zukunft hat“) und H. Hahn („Wie wird jemand Christ? Wie bleibt jemand Christ? Anmerkungen aus der Sicht des Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste“). IV. „Evangelisation mit Phantasie und Liebe“ mit Beiträgen von H.-J. Jaworski („Abende unter der Stehlampe. Ein Beitrag zu einer kommunikativen Evangelisation – Praxisbericht“), M. Siebald („... daß man es eine Liedpredigt hätte nennen mögen“. Möglichkeiten des evangelistischen Konzertes“), G.E. Stoll („botschaft aktuell“. Eine aktuelle Botschaft aus Westfalen“) und B. Blunck („Evangelisation – eine schwesterliche Anmerkung“). V. „Evangelisation im Welthorizont“ mit Beiträgen von H. Thimme („Evangelisation im Weltmaßstab“), U. Parzany („Evangelisation der Welt in dieser Generation“), J. Hansen (s.o.) und K. Teschner („Konziliarer und missionarischer Prozeß als Herausforderung an unser Gemeindeleben“). VI. „Der Evangelist in Gottes Schule“ mit Beiträgen von M. Bittighofer („Die Botschaft und der Bote“), H. Barend („Berufen – gehalten – gefordert. Eine Bibelarbeit zu 1. Könige 19,1-18“), H. Demmer („Ich will euch erquicken. Zur Kraft der Worte Jesu in Verzweiflung und Müdigkeit“) und A. Haarbeck („Decorum pastorale“). VII. „Im Umfeld des evangelistischen Auftrags“ mit den Beiträgen „Der Herzschlag der Kirche: Gottes Reich ansagen. Bericht einer Lebenserfahrung“ (A. Funke), „Dreimal sieben Sätze über das Gebet“ (M. Seitz), „Heilung durch Gebet? Konjunktur der Wunderheiler“ (R. Hauth) und „Gedanken können wie Vögel sein“ (H. Krause).

Auf die einzelnen Beiträge genauer einzugehen, reicht der Platz einer Rezension nicht aus. Stellvertretend für viele sei auf die Aufsätze von S. Kettling und A. Haarbeck verwiesen. Der Kettling-Beitrag stellt eine gründliche, systematisch-theologische Abhandlung über den

„unfreien Willen“ und damit über die zentrale Frage evangelischen Glaubens dar. Zitate: „Dies diagnostische und dies therapeutische, dies tötende und lebendigmachende, dies desillusionierende und in die Wahrheit versetzende Wort in elementarer, Herz und Gewissen ver wandelnder Weise zu sagen, ist die Aufgabe der Evangelisation“ (S. 20). „So hat Evangelisation das Wissen um das ‚servum arbitrium‘ im Rücken. Gerade weil es gilt: ‚tot in Sünden‘, gerade darum ist nichts wichtiger als das auferweckende Wort. Wer ‚De servo arbitrio‘ lehrt und nicht eben deswegen zugleich nach Evangelisation ruft, ist ein kompletter theologischer Narr!“ (S. 22) Haarbeck auf der anderen Seite geht seelsorgerlich auf die geistlichen und persönlichen Nöte in der Pfarrerschaft ein, wo er manche „Berufskrankheiten“ erkennt, die aber nicht unheilbar seien. Die Rechtfertigungslehre wird hier in Praxis umgesetzt. „Nichts ziert ihn (den Pastor) mehr als das tägliche Annehmen der rechtfertigenden und heiligenden Gnade Gottes“ (S. 199). „Wenn es uns gegeben wird, die eigene Begrenztheit, die eigene Gefährdung, die eigenen Niederlagen und Berufskrankheiten auch ohne Beschönigung und Selbstmitleid wahrzunehmen und wahr sein zu lassen, wenn wir aufhören, vor uns selbst und anderen die Heiligen zu spielen, die Glaubenshelden, die allezeit Fröhlichen und Tüchtigen, bewähren wir uns als ehrliche Zeugen Gottes. Solche Ehrlichkeit bedeutet zugleich allerdings auch, daß wir demütig Gott die Ehre geben“ (S. 203).

Der umfangreiche Band mit seinen leicht lesbaren, weil relativ kurzen Beiträgen stellt einen repräsentativen Querschnitt zu theologischen und praktischen Einsichten und Erfahrungen zum Gesamtbereich Evangelisation in Pietismus und Kirche dar und würde bei der Beschäftigung mit dieser Thematik heute sicher zu Unrecht übergangen. Einzelne Beiträge sind es darüber hinaus wert, besonders beachtet und bedacht zu werden.

Claus-Dieter Stoll

4. Gemeindebau

Handbuch für Leitungsaufgaben in Gemeinde und Beruf. Hg. Campus für Christus. Zürich: Campus für Christus, 1988. 184 S. + 19 v. Kopiervorlagen. DM 36,—.

„Dieses Buch wurde von Menschen geschrieben, denen ihr Glaube, ihre Beziehung mit Gott das Wichtigste in ihrem Leben ist. Die Autoren sind weder Superchristen noch weltfremde Theoretiker, sondern Menschen, die sich an dem Mann orientieren, der die Welt am

nachhaltigsten verändert hat: Jesus Christus. Seine Lebens- und Leitungsprinzipien haben sich seit 2000 Jahren bewährt und wurden sogar von verschiedensten nichtchristlichen Leiterpersönlichkeiten übernommen.“ Diese Sätze aus der Einleitung (S. 11) des im A4-Format verfaßten und mit breitem, für Notizen gedachten Rand versehenen Buches sprechen für sich. Christen in Führungspositionen in Beruf und Gemeinde, wo man ständig auch mit Mitarbeitern zu tun hat, sollen ermutigt und befähigt werden, dieser Aufgabe in geistlicher Verantwortung nachzukommen. Es geht um einen christlichen Führungsstil, den man als „Management by the Holy Spirit“ bezeichnen kann.

In einem ersten Teil werden dazu die „Grundlagen der Leiterschaft aus biblischer Sicht“ dargestellt. Zwei Autoren nehmen dazu in vier Kapiteln Stellung: I. Leiterschaft – wozu?, II. Die Eigenschaften des Leiters (Roland Kurth), III. Leiterschaft, Geistesgaben und Gemeindeaufbau (Roger Bosch) und IV. Leiternachwuchs und Jüngerschaft (R. Kurth). In einem zweiten Teil „Die Aufgaben des Leiters“ werden dann ganz praktische Anleitungen gegeben: I. Die Leitungsfunktionen im Überblick, II. Ziele setzen, III. Planen (R. Kurth), IV. Entscheidungen treffen (Hans Jenni), V. Organisieren (R. Kurth), VI. Delegieren (H. Jenni), VII. Führen und Motivieren, VIII. Kontrollieren und Korrigieren, IX. Persönliches Zeitmanagement (R. Kurth). In einem Anhang (X.) finden sich schließlich Kopiervorlagen für z.B. Zielsetzungen, Wochenplan, Protokoll, Aufgabenplanung, Stellenbeschreibung, Projektmanagement u.a. Dem einzelnen Christen in Führungspositionen sind damit hilfreiche Hinweise, Prinzipien und planerische Organisationshilfen in die Hand gegeben, die eigentlich wirken müßten.

Genau hier liegt nun aber der Haken. Die Autoren sehen das Problem sehr scharf, daß dieses Buch ohne klare Zielvorstellungen „nur zur Information“ gelesen werden und damit den Zweck nicht leisten kann, den es erreichen will: Ganz gezielt, d.h. mit einer klaren Zielvorstellung die Veränderung gegenwärtiger Verhaltensweisen anzupacken, um „Ihr Leben sinnvoller, gezielter und lebenswerter gestalten (zu) können“ (S. 11). So handelt es sich bei diesem Buch tatsächlich weniger um ein Handbuch im Sinne eines Kompendiums, sondern um ein Seminar, einen Kursus in Sachen Leitung. Schritt für Schritt sollen Einsichten und Fähigkeiten eingeübt werden – so weit sich dies in einem Kurs ohne die Möglichkeit praktischer Übungen verwirklichen läßt. „Prinzipien des Zielesetzens, des Glaubens, der Motivation, der Nächstenliebe“ sollen in den Einzelheiten verstanden „und im täglichen Leben, in Beruf und Gemeinde“ angewandt werden (S. 12). Ziel ist der Erwerb der „Sicht und Fähigkeit, sich selbst und“ seine „Mitarbeiter ihren Begabungen entsprechend zur Reife zu führen“ (S. 12).

Selbstverständlich sind diese Prinzipien nicht in kurzer Zeit umzusetzen, „sondern müssen ein Leben lang geübt werden“ (S. 12). Es geht darum, alte, hinderliche Gewohnheiten abzulegen und neue, konstruktive zu bilden und zu pflegen. Dies muß natürlich gezielt angegangen und kontrolliert werden. Es gilt, Prioritäten zu setzen, die Zeit und entsprechende Lernschritte einzuteilen und die erzielten Lern-erfolge wahrzunehmen. Dazu dienen lernpsychologisch begründete Maßnahmen genauso wie geistliche Verpflichtungen, das Gebet und regelmäßiges Erinnern.

Den Autoren ist es sehr wichtig, daß es sich dabei nicht nur um reine Managementmaßnahmen handelt, wie sie sich heute in vielen Bereichen immer mehr durchsetzen. Ganz bewußt greifen sie auf biblische Einsichten zurück und wollen ihre Maßnahmen in dem Sinn verstanden wissen, daß der Heilige Geist darin wirkt. So müssen z.B. die zu erreichenden Ziele an der Sicht Gottes gemessen werden. Ohne biblischen Bezug ist dies nicht zu verwirklichen. Die Folge ist eine Bereinigung auch der persönlichen Glaubensvorstellungen, indem die Motive hinterleuchtet und neu ausgerichtet werden. Auch die Beziehungen zu den Mitmenschen (Kollegen, Gemeindeglieder) sind davon betroffen, wenn die kritische Frage gestellt wird, mit welchen Augen ein Leiter die ihm anvertrauten Menschen sieht und ob es wirklich Liebe ist, was ihn mit ihnen verbindet. So lassen sich in der Bibel auch eine ganze Reihe wichtiger Führungsprinzipien entdecken, die es sich bewußt zu machen gilt: Das Leitungsteam, die Konfliktfähigkeit, das Delegieren u.a.

Die biblische Ausrichtung wird auch in der missionarischen Zielsetzung erkennbar. Die zugrunde gelegte Vorstellung eines Gemeindeführers schließt ausdrücklich die Aufgabe des missionarischen Gemeindeaufbaus mit ein. Die dazu herangezogenen Prinzipien sind dem Bild der neutestamentlichen Gemeinde in den paulinischen Briefen entnommen. Damit wird auch das gängige Bild vom Einmann-Pfarramt korrigiert, der Pfarrer oder Pastor ermutigt, neue Schritte zu wagen, die nicht nur ihm persönlich, sondern auch seiner ganzen Gemeinde zugute kommen. Insofern paßt dieses Buch fachgerecht in die Reihe der gegenwärtig in größerer Zahl erschienenen Evangelisationsliteratur.

Die deutsche Gründlichkeit wird hier dazu neigen, den Verdacht der amerikanischen Machbarkeit aufkommen zu lassen. Aber damit hat dieses Buch nichts zu tun. Vielmehr kann es als ein anschauliches und hilfreiches Beispiel dafür angesehen werden, wie Glaube und Leben in der heutigen gesellschaftlichen Situation überzeugend und verantwortlich zusammengebracht werden können.

Claus-Dieter Stoll

Christian Möller. *Lehre vom Gemeindeaufbau*. Bd. 1: *Konzepte – Programme – Wege*. 2., durchges. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. 272 S. DM 29,80. Bd. 2: *Durchblicke – Einblicke – Ausblicke*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. 401 S. DM 34,—.

Seit Mitte der 70er Jahre nehmen die Themen Evangelisation und Gemeindeaufbau zunehmend einen wichtigen Platz in der praktisch-theologischen Diskussion ein. Die Initiative dazu ging eher von evangelikaler Seite aus und erhielt aus dem angelsächsischen Bereich wichtige Impulse. Aber auch von Universitätsseite (Eberhard Winkler/Halle) und von kirchenleitender Stelle (Theo Sorg) aus wurde früh auf die Bedeutung des Themas hingewiesen. Seit durch drei VELKD- bzw. EKD-Umfragen (1973, 1974, 1982/84) deutlich wurde, daß sich die evangelischen Kirchen statistisch in einem starken Abwärtstrend befinden, beschäftigt das Thema Gemeindeaufbau die Praktische Theologie immer stärker. Neben Manfred Seitz/Erlangen (und seinem Schüler Michael Herbst) ist es vor allem Christian Möller/Heidelberg, der einen Schwerpunkt seiner Forschungsarbeit diesem Gegenstand gewidmet hat. Als Ergebnis liegt nun dem Leser seine zweibändige „Lehre vom Gemeindeaufbau“ vor.

Dieses umfangreiche Werk ist nicht nur für den Praktischen Theologen von großem Interesse, sondern auch für den Systematischen Theologen, den Pastor und den Evangelisten. Keiner, der sich mit Ekklesiologie beschäftigt, sollte an der reichen Fülle gemeindlicher Modelle aus Geschichte und Gegenwart vorübergehen, die Möller gut dokumentiert und kommentiert vor dem Leser ausbreitet. Und wer praktisch mit Gemeindeaufbau beschäftigt ist, wird reichen Gewinn davon haben zu sehen, wie andere vor ihm gebaut haben – selbst wenn er den Vorschlägen Möllers zur Praxis nicht folgen mag.

Besonders verdienstvoll ist in diesen Bänden die Darstellung, Analyse und Kritik bisheriger Gemeindeaufbaukonzeptionen. Bd. I geht nach ausführlicher Behandlung der neuesten Entwürfe (seit 1975) zunächst zurück auf die Kirchenreformmodelle, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts und bis zur Zeit des 1. Weltkriegs entstanden. Dann wendet sich Möller dem Entwurf von Gemeindeaufbau in der Bekennenden Kirche zu und verfolgt schließlich die Entwicklung der Diskussion in der Nachkriegszeit bis hin zu Ernst Lange. Bd. II. geht vom Anfang des 19. Jahrhunderts (Schleiermacher) zurück über den Pietismus (Spener, Francke, Zinzendorf) zur Reformation (Luther, Bugenhagen, Calvin, Bucer), um schließlich aus den neutestamentlichen Ursprüngen der Gemeinde Anregungen für den Gemeindeaufbau zu gewinnen und zu Ausblicken für die Praxis zu kommen. Die geschichtlichen Darstellungen sind präzise, fair und gut dokumentiert.

Wenn ich an dieser lesenswerten Lehre vom Gemeindeaufbau etwas kritisiere, möchte ich nicht verhehlen, daß ich dies als jemand tue, dem es schwerfällt, volkskirchliche Strukturen mit dem neutestamentlichen Bild von Gemeinde übereinzubringen. Für Möller ist die Gemeinde die ‚Allmende des Evangeliums‘, auf der sich Glaubende und Nicht-Glaubende tummeln. Die Grenzen der Gemeinde werden kaum sichtbar. Allenfalls werden solche Menschen außerhalb der Gemeinde zu sehen sein, die das Pech hatten, daß sie nicht jemand – sei es aus Überzeugung, sei es aus Tradition – zur Taufe trug. Entsprechend kann Möller alle jene Gemeindebau-Modelle nur kritisch sehen, die auf eine *ecclesiola in ecclesia* durch die Evangelisierung getaufter Nicht-Glaubender hinauslaufen. Seine Lehre vom Aufbau der Gemeinde kommt ohne den neutestamentlichen Gedanken der Gemeindezucht aus. Die Gefahr, daß es dabei zu einer Kirche ohne Kontur kommt, sieht Möller wohl (I. 23f), doch kann er mit seinen Vorschlägen zur Praxis (II. 235-381) gerade dieser Gefahr kaum wirksam begegnen.

Wie wissenschaftlich ist die Praktische Theologie, bzw. welchem Wissenschaftsbegriff folgt sie? – diese Frage stellt sich durchaus, wenn man sieht, innerhalb welcher vorgegebener Begrenzungen der wissenschaftliche Theologe Möller seine Lehre entwirft. Das volkskirchliche Modell ist von Anfang an ein Datum, über das seine Lehre vom Gemeindeaufbau nicht hinaus will. Hier wird zwar das historisch Gedachte und Gewordene wissenschaftlich exakt nachgezeichnet, dann aber erstickt die kritische Durchdringung des Faktischen offensichtlich in der Akzeptanz des konfessionell Vorgegebenen. Es wird zu wenig radikal nach der biblischen Lehre von der Gemeinde gefragt, um von daher der *ecclesia semper reformanda* ein Ziel vorzugeben, auf das hin Gemeindeaufbau – notfalls unter Inkaufnahme grundlegender Veränderungen – erfolgen müßte. Nein, erstaunlich unkritisch werden die Grundentscheidungen, zu denen Luther für die (seinerzeit mögliche) Praxis der Kirchengestaltung schließlich kam, als der rechte Weg gepriesen, so daß die Praxisvorschläge für heute nur Anregungen innerhalb des vorgegebenen Systems sein können. Der (nicht lutherische) Rezensent gewinnt den Eindruck, daß bei dieser Art evangelischen Theologie-Treibens das alte katholische Prinzip ‚Bibel und Tradition‘ im neuen Gewand auf Kosten des evangelischen ‚*sola scriptura*‘ fortgesetzt wird, nur daß jetzt neben die Bibel die reformatorische (sprich: Luther praktisch zur Normgröße erhebende) Tradition tritt. Gilt für die Theologie als Wissenschaft unbestritten, daß ihr die Heilige Schrift als ihr Gegenstand vorgegeben ist, von dem her sie die Grundlage ihres Denkens bezieht und sachgemäß ihr Forschen betreibt, so erscheint es als problematisch und nur für ‚insider‘ nachvollziehbar, wenn Luther genauso gut wie ein Schriftwort zur Begründung eines Sachverhalts herangezogen werden kann, bzw. wenn

Luthers volkskirchliche Entscheidung gut herausgearbeitet zum Fixum wird, während das neutestamentliche Bild von Gemeinde weder exakt erarbeitet noch zur anzustrebenden Norm wird. Gerade jener Abschnitt des Buches, der der neutestamentlichen Evidenz gewidmet ist (II. 147-229), erweist sich als besonders schwammig, wobei die bildhaft-meditative Undeutlichkeit in diesen Ausführungen durchaus Methode hat (vgl. II. 269, 270). Hier herrscht eine assoziationsreiche Erbaulichkeit vor, deren Textbehandlung der Exeget nicht immer nachvollziehen können. Und gerade damit wird die Chance vertan, den anschließenden praktisch-theologischen Schlußfolgerungen ein exegetisch und systematisch-theologisch sauberes Fundament zu geben. Auch in dem Kapitel, in dem es um die „liturgische Dimension der Gemeinde im Licht von Gottes Dienst im Wort“ geht (II. 303-332), gelingt es Möller nicht zu zeigen, daß Gemeindebau aus dem Wort erfolgen muß und das Wort die Kraft und Norm des Gemeindebaus ist; vielmehr tritt gerade hier das Wort in den Schatten der sogenannten ‚Mystagogik‘ (vgl. II. 272, 325 u.ö.). Aber auch in der historischen Darstellung wirkt sich die konfessionelle Selbstbegrenzung nachteilig aus, wenn etwa in der Behandlung der Reformationszeit der Beitrag der gemeindebildenden Täufer kaum gewürdigt wird, sie vielmehr nur (II. 120f) als dunkle Hintergrundfolie für die Darstellung der Position Bucers dienen – obwohl doch gerade sie, bei allen Mängeln in der Durchführung, versuchten, die Reformation auf der Basis des sola scriptura über den Bereich der Soteriologie hinaus auf das Gebiet der Ekklesiologie auszudehnen! Ich meine, Praktische Theologie wird noch mehr lernen müssen, die konfessionelle Selbstbeschränkung zu durchbrechen und so dazu beizutragen, das jeweils vorliegende Faktische von der Schrift her zu reformieren.

Trotzdem bleibt diese Lehre vom Gemeindeaufbau eine faszinierende Lektüre, weil sie hineinnimmt in ein jahrhundertlanges Ringen um das rechte Verständnis und die rechte Praxis von Gemeinde und damit in wesentlichen Etappen den Lebensnerv schlechthin der Kirchengeschichte verfolgt. Und eines wird auch deutlich, daß Möller ein spürbares Anliegen für einen Gemeindebau hat, der im Dienst Gottes und im Gottesdienst eine spirituell tief gegründete Mitte hat und sich von dieser Mitte her in seiner liturgischen, pädagogischen und diakonischen Dimension entfaltet, wobei dem Wort, der (Kinder-)Taufe und dem Abendmahl eine besondere Bedeutung zukommen. Insgesamt ein Buch, mit dem sich die Beschäftigung lohnt!

Helge Stadelmann

Das Anliegen dieses Büchleins ist, die Verantwortlichkeit örtlicher Gemeinden für die Mission herauszustellen. Der Autor, selber in der Mission engagiert, will damit eine Brücke zwischen Kirchengemeinden und den – sonst leicht isolierten – Missionsgesellschaften herstellen. Viele Kirchen und Gemeinden haben ihre Verantwortung für die Außenmission an Missionsgesellschaften abgegeben. Zu den von diesen getroffenen Entscheidungen haben sie in der Regel keine Beziehung. Die aus den örtlichen Gemeinden in die Mission berufenen Mitarbeiter haben daher kaum einen Rückhalt in ihren Gemeinden und sind auf die Bildung von Freundeskreisen angewiesen. Das wirkt sich nicht nur auf die Missionare selbst nachteilig aus. Auch die Gemeinden schneiden sich damit etwas ab von ihrem geistlichen Reichtum. Dabei geht es nicht zuerst um Struktur- oder Organisationsfragen, sondern um das Ernstnehmen biblischer Aussagen. Das Hören auf das biblische Wort und von daher die Bereitschaft zur Korrektur und zur „konsequenten gemeinsamen Hingabe an diese Aufgabe durch die Kraft des Heiligen Geistes“ (S. 63) sind dem Autor wichtig.

„Die Gemeinde bildet die Mitte des weltumfassenden Planes Gottes und ist Sein auserwähltes Werkzeug zur Verbreitung des Evangeliums.“ Was so der Punkt 6 der Lausanner Verpflichtung formuliert, führt der Autor zunächst exegetisch, dann missionsgeschichtlich und schließlich im Blick auf die gegenwärtige Praxis aus.

Im ersten Teil „Gemeinde und Mission – das neutestamentliche Vorbild“ wird der dreifache Auftrag der Gemeinde hervorgehoben, nämlich „Gemeinde für Gott“, „Leib Christi“ im Füreinander und „Gemeinde für die Welt“ zu sein. Letzteres beinhaltet wiederum eine dreifache Ausrichtung in der Beziehung zur Schöpfung, in der Nächstenliebe und insbesondere im Dienst der Evangelisation.

Die Ausrichtung des Auftrages zur Weltevangelsing wird dann in mehreren kurzen Kapiteln theologisch und heilsgeschichtlich (den Weg der Apostelgeschichte nachzeichnend) aufgezeigt („Komm- und Geh-Struktur“, Mission der „Zerstreuten“, Die Gemeinden in Antiochien, Philippi und Rom). Dabei ist bedeutsam, daß in der Gemeinde von Antiochien das erste Mal beobachtet werden kann (Apg. 13), daß der Entsendung der Apostel Paulus und Barnabas eine „intensive geistliche Zurüstung der ganzen Gemeinde vorausging“ (S. 12). Beide werden dabei als „Brüder aus der eigenen Gemeinde“ verstanden, die „über geographische, sprachliche und kulturelle Grenzen hinweg ausgesandt werden“, ohne daß Antiochien deren eigentliche Heimatgemeinde gewesen wäre (S. 13). Weiter fällt dabei auf, daß die „Sendung durch den Geist Gottes“ „mit der Gemeinde bzw. durch

sie“ geschieht. „Es gibt im Neuen Testament keine ‚Direktsendung‘ des einzelnen in die Aufgabe der Mission, d.h. ohne die Gemeinde“ (S. 13). Diese Beobachtung ist für manche Berufungsvorstellungen in höchstem Maße relevant, verknüpfen sich doch durch ein irriges Führungsverständnis leicht falsche Überzeugungen, die den einzelnen damit von der ihn tragenden Gemeinde lösen. Schließlich ist im Falle der Gemeinde in Antiochien noch zu erkennen, daß die ausgesandten Missionare auch wieder dorthin zurückkehren und Bericht erstatten. „Zwischen der Gemeinde und den Aposteln“ war „eine ‚Dienstgemeinschaft‘ entstanden“, „die durch den erneuten Aufenthalt in der Gemeinde vertieft wurde“ (S. 14). Auch im Falle des im Römerbrief zum Ausdruck gebrachten Anliegens des Paulus, von der Gemeinde in Rom nach Spanien begleitet zu werden (Röm 15,24), deutet auf eine derartige, von Paulus so gedachte Dienstgemeinschaft zwischen Gemeinde und Missionar hin.

Im 6. Kapitel des ersten Teils ist von Interesse auch die Erkenntnis, daß Berufung im Neuen Testament immer eine Beauftragung zu einem bestimmten Dienst aufgrund von Begabungen darstellt und nicht ein Ruf in ein bestimmtes Land oder an einen bestimmten Ort. Berufung und Führung müßten an diesem Punkt deutlich unterschieden werden. Darüber hinaus bedürfe eine Berufung immer der Bestätigung „durch die Ältesten der Gemeinde oder durch einen Kreis von erfahrenen Christen, die in dieser Hinsicht Verantwortung wahrnehmen“ (S. 21). Zu der Verbundenheit zwischen Gemeinde und Missionar gehörte schließlich auch die finanzielle Versorgung. Es sei den Aussagen des Apostels nicht zu entnehmen, „daß der Missionar ganz persönlich allein im Glauben verantwortlich ist für seinen finanziellen Unterhalt. Vielmehr wird klar, daß auch in finanziellen Fragen sich der Apostel in einer Dienstgemeinschaft mit den Gemeinden sieht, um mit ihnen den gemeinsamen Auftrag zu erfüllen“ (S. 23).

Diese neutestamentlichen Grundsätze hält der Autor auch heute noch für maßgebend, wobei bei der Umsetzung aber eine so große Freiheit gegeben sei „daß sie auch in den unterschiedlichsten Situationen zur Anwendung gebracht werden können“ (S. 25). Dies wird entsprechend dem 2. Teil „Gemeinde und Mission – Beispiel aus der Missionsgeschichte“ an sechs historischen Beispielen dargestellt (1. Die Nestorianer; 2. Schwenckfeld; 3. Zinzendorf und die Brüdergemeine; 4. Carey und die Missionsgesellschaften; 5. Die interdenominationalen Missionen – Hudson Taylor; 6. Die Mission der „Brüdergemeinden“ – A.N. Groves). Auf ökumenischer Ebene haben die aufgezeigten Einsichten schließlich dazu geführt, daß viele Missionsgesellschaften ihre Existenz als separate Institution aufgeben und sich in die bestehenden Kirchen integrieren sollten in der Erwartung, daß damit auch die örtlichen Gemeinden wieder eher zum Träger der Mission würden. Der

Integrationsvorgang ist vielfach vollzogen worden, die missionarische Verantwortung der Gemeinden wurde dadurch jedoch nicht verstärkt. So haben die mehr evangelikal geprägten Missionswerke nach einer Alternative gesucht, entsprechend dem neutestamentlichen Vorbild örtliche Gemeinden in die Verantwortung für die Entsendung von Missionaren einzubeziehen. Dazu mußten sie selbst ein Stück Eigenständigkeit aufgeben, indem die Heimatgemeinden bereits bei der Beurteilung, Zurüstung und Vorbereitung der Missionsbewerber einbezogen wurden. Aber dadurch haben sie „ohne Zweifel dazu beigetragen, daß die Bereitschaft zur Mitarbeit in Fürbitte, Gaben und Gemeinschaft in diesen Gemeinden belebt und vertieft wurde“ (S. 38).

Am Beispiel der „Offenen Brüder“ der Brüdergemeinden und eines vom Missionshaus Bibelschule Wiedenest entwickelten Modells kommt der Autor dann im dritten Teil („Gemeinde und Mission – gegenwärtige Praxis“) auf die heute realisierbaren Möglichkeiten zu sprechen, die eine enge Zusammenarbeit zwischen Gemeinden und ihren Missionaren in enger Kooperation mit dem Missionswerk beinhalten. Konkrete Erfahrungen belegen, daß auf diese Weise die Verantwortung örtlicher Gemeinden für die Mission wieder neu belebt und gefördert werden kann. Allerdings gehen diese Erfahrungen vom freikirchlichen Bereich der Brüdergemeinden aus. Eine Übertragung dieses Modells auf landeskirchliche Verhältnisse, wo durch den Pietismus in manchen Gemeinden sicher auch geeignete Voraussetzungen vorhanden wären, dürfte sich als nicht ganz so einfach erweisen. Aber auch hier gibt es durch Bemühungen einzelner Missionswerke inzwischen engere Verbindungen zwischen örtlichen Gemeinden und „ihren“ Missionaren, je nachdem, wie weit sich Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter dafür engagieren lassen. Gerade dazu kann dieses Büchlein ermutigen und als Gesprächsgrundlage im Mitarbeiterkreis hilfreiche Anstöße geben.

Claus-Dieter Stoll

Hans Kasdorf. *Gustav Warnecks missiologisches Erbe: Eine biographisch-historische Untersuchung*. Gießen/Basel: Brunnen Verlag, 1990. 488 S. DM 54,—.

Es ist schon erstaunlich, wenn Hans Kasdorf, Professor der Missiologie am Mennonite Brethren Seminary in Fresno, Kalifornien, geboren in Rußland, aufgewachsen in Brasilien, zu Hause in Nordamerika, sich so für Warneck interessiert, daß er seine Dissertation über ihn schreibt. Begründet ist dieses Interesse darin, daß Kasdorfs Muttersprache Deutsch war (weswegen er in der Kriegszeit in Brasilien am Schulbesuch gehindert wurde und erst mit 17 Jahren an einer kanadischen

Bibelschule Lesen, Schreiben und Englisch lernte), mehr aber darin, daß die School of World Missions in Pasadena unter Führung von Donald McGavran in den 70er Jahren dabei war, die klassische deutsche Missiologie zu entdecken. Kasdorfs Buch kann deshalb einem doppelten Zweck dienen: Zum einen ist es eine umfassende Interpretation des Denkens Warnecks, die sein Werk in den Kontext seiner Zeit stellt (und dabei auch seine Mitarbeiter nicht übersieht, s. S. 79-104). Zum anderen ist das Buch ein Beleg für den Versuch, die Missiologie der Gemeindegrowthbewegung, wie sie von McGavran propagiert wurde, mit Warneck in Beziehung zu setzen. Kasdorf zeigt hier deutlich, ohne jedoch Warneck für die Gemeindegrowthbewegung zu requirieren, wichtige Affinitäten auf: Zum einen ist ihnen „the high view of Scripture“ gemeinsam (S. 283), zum anderen ordnet Warneck den Missionsauftrag (wie es auch die School of World Mission tut) nicht der organisierten Kirche zu, sondern der „*communio credentium*“, der „Zeugenschar, eine[r] Arbeitergenossenschaft, die als das Licht der Welt und das Salz der Erde den Beruf in sich trägt, zu beten und zu arbeiten, daß das Reich komme“ (S. 287).

Das Interesse Kasdorfs und mit ihm der School of World Mission in Pasadena wirft für den Rezensenten die Frage nach der Definition des Begriffes „evangelikale Mission“ auf. Zu recht werden die großen Übereinstimmungen nachgewiesen, und es ist kein Zufall, daß auch im Denken und Unterrichten von George Peters an der Freien Hochschule für Mission in Korntal Gustav Warneck eine große Rolle spielte. Das Problem liegt für mich darin, daß Warneck das in seine Hauptarbeitszeit fallende Entstehen der deutschsprachigen evangelikalen Missionen mehr ablehnend als kritisch begleitet hat, und das, obwohl er, wie auch die Glaubensmissionen, entscheidend von der Heiligungsbewegung geprägt worden war (S. 119-128).

Kasdorfs Buch ist ein wichtiges Stück Wirkungsgeschichte Warnecks im Bereich der evangelikalen Missionstheologie. Wünschenswert wäre auch eine Untersuchung (der vielleicht sehr andersartigen) Wirkungsgeschichte Warnecks im Bereich der evangelikalen Missionen und ihrer Arbeit. Leider gibt es keinen Briefnachlaß Warnecks; solch eine Wirkungsgeschichte könnte auch helfen, das, was von Warnecks Korrespondenz bei Empfängern erhalten ist, zu sammeln. Ein Gedanke zum Schluß: Warnecks Missionslehre, das wichtigste Objekt der Untersuchung Kasdorfs, ist kaum noch zu bekommen. Ich meine, ein Reprint wäre nötig. Vielleicht muß dieser Reprint von einem evangelikalen Verlag vorgenommen werden. Schön wäre es gewesen, wenn die Fußnoten unten auf der Seite gedruckt oder wenigstens am Ende durchnummeriert worden wären. Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen.

Klaus Fiedler

Albrecht Goes/Andreas Felger. *Unter dem offenen Himmel: Gedichte, Holzschnitte, Monotypien*. Gnadenthal: Präsenz Verlag, 1990. 72 S. DM 24,—.

Der dreiundachtzigjährige Albrecht Goes hat Generationen christlicher Hörer und Leser geprägt. Noch immer und mit immer neuer Schaffensfreude schreibt er Prosatexte und Gedichte, die sein Alter nur dann verraten, wenn er selbst es so will – wie hier etwa in dem Gedicht „Der alte Leser“, sechzehn Zeilen über den Siegeszug der PCs, von denen die letzten zwei durchaus so etwas wie ein schriftstellerisches Bekenntnis zum Handwerkszeug sind:

„Ich weiß, ihr siegt. Ich will nicht mit euch siegen.

Ich will beim Buchstab bleiben. Bis zuletzt.“

Glaube nun aber keiner, Goes sei nicht „modern“, lebe gegen die Zeit. Keines der hier von Oliver Kohler zusammengestellten Gedichte, ältere und neuere, durchdacht einander zugeordnet, verleugnet den Christen, der diese Zeit durchlebt und durchschaut. Die alten Klassiker, „Die Langverstoßene“ etwa, „Den Müttern“, „Chronik“ oder „Grabschrift“, die auch hier nicht fehlen, bewähren sich immer wieder neu. In diesem Band nicht zuletzt auch deswegen, weil ihnen vierzehn Holzschnitte und Monotypien des sechsundfünfzigjährigen Andreas Felger beigegeben sind, die ausdeuten, ausloten und anregen. Zwischen dem Herausgeber, dem Illustrator und dem Autor liegen jeweils fast dreißig Lebensjahre. Auch das ermutigt an diesem bibliophilen Band: zu sehen, daß zwischen den Generationen so überzeugende Verbindungen bestehen, die dafür bürgen, daß christliche Literatur und christliche Kunst aus ihrem Nischendasein immer wieder aufleuchtend hervortreten werden. Ob aus diesem Aufleuchten über das Wirken einzelner hinaus Kontinuität werden kann, wird auch von den Lesern abhängen, von ihrem Beitrag zur Verbreitung solcher Zimelien wie dieses *Unter dem offenen Himmel*.

Carsten Peter Thiede

Gisbert Kranz. *Kafkas Lachen und andere Schriften zur Literatur 1950-1990*, mit einer Kranz-Bibliographie hg. von Elmar Schenkel. Reihe Literatur und Leben, N.F. 42. Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1991. 455 S. DM 128, —.

Über Gisbert Kranz und sein Engagement für die christliche Literaturwissenschaft ist schon manches geschrieben worden; jetzt, aus Anlaß seines 70. Geburtstags, hat der Freiburger Anglist Elmar Schenkel eine Festschrift herausgegeben, die neben einem kundigen Vorwort Schenkels und einer eindrucksvollen ‚Tabula gratulatoria‘ (in der sich u.a. die Namen von Schalom Ben-Chorin, Albrecht Goes, Ernst Jünger, Ernst Josef Krzywon, Josef Pieper, Konrad Repgen, Henning Schröer, Manfred Siebold und Rudolf Otto Wiemer finden) einen Querschnitt durch die Publikationen des Jubilars bietet, ergänzt von siebzehn Abbildungen.

Der Band ist gegliedert in Sachbereiche („Themen und Motive“, „Autoren“, „Einflüsse“, „Bildende Kunst und Dichtung“, „Literatur und Philosophie“, „Literatur und Religion“, „Versübersetzung und Literaturkritik“), gefolgt von einer vollständigen Kranz-Bibliographie und Registern.

Jeder dieser Sachbereiche weist Kranz nicht nur als enzyklopädischen Geist aus, sondern – das zählt weit mehr – als Entdecker von Lücken, die er zu füllen bemüht ist. Die Beziehung zwischen Bildender Kunst und Gedicht, das Genre „Bildgedicht“, hat er als erster systematisch erforscht, und so ist hier denn auch sein Aufsatz „Die Straßburger ‚Synagoge‘ im Spiegel der Dichtung“ abgedruckt (S. 231-239), natürlich mit Abbildungen und dem zwar knappen, aber doch präzisen Vergleich der Gedichte Paul Claudels, Ernst Stadlers, Ernst Bertrams, Felix Brauns, Dagmar Nicks, Albrecht Goes’, Leopold Marx’, Johannes Hübners, Arthur Mettlers und Nathaniel Tarns.

Unverzichtbar sind seine Beiträge zu C.S. Lewis, Charles Williams und J.R.R. Tolkien – den führenden Mitgliedern der „Inklings“, zu deren Pflege er eine gleichnamige Gesellschaft gründete. Aber auch Reinhold Schneider, Gertrud von Le Fort, Friedrich Spe von Langenfeld – dem in diesem Gedenkjahr wieder etwas mehr Aufmerksamkeit in den Medien gewidmet wird – und andere Wegweiser sind in dieser repräsentativen Aufsatzauswahl behandelt. Besonders aufschlußreich sind seine Beiträge zur Literaturkritik, „Christliche Dichtung‘ als literaturwissenschaftlicher Begriff“ und „Literatur-theologische Purzelbäume. Zum Jesus-Buch von Karl-Josef Kuschel“. Gerade hier wird der im besten Sinne polemisch argumentierende Essayist spürbar, der für eine Ansicht kämpft, für die er sich seit Jahrzehnten einsetzt. Der Streit mit Kuschel, einem anderen Großen der christlichen Literaturwissenschaft, kann hier nicht referiert werden. Daß er die Texte dieser

Festschrift abschließt, ist jedoch sicher auch Programm. Wie eng oder wie weit darf das Netz gespannt sein, von dem „christliche Literatur“ umfaßt wird? Kranz votiert, bei allem Spielraum, der bleiben muß, für die engere Lösung. Günter Herburgers „Jesus in Osaka“ etwa ist für ihn nicht schon deswegen „christliche Literatur“, weil Jesus im Titel und eine ganz unjesuanische Jesus-Figur im Handlungsgeschehen vorkommen.

„Dabei bin ich nicht ‚befangen in der Suche nach etwas ›Christlichem‹, das uns schon bekannt und weltanschaulich vertraut ist“, schreibt Kranz an anderer Stelle (S. 394), „sondern neugierig auf poetische Formen, die dem Leser das scheinbar längst Bekannte und Vertraute so vor Augen bringen, daß es ihm als etwas Neues, bisher nicht Erkanntes begegnet.“

Gisbert Kranz und der Rezensent gehörten zu den Mitformulierern einer Definition dessen, was christliche Literatur ist, erarbeitet während einer Tagung auf Schloß Reichenberg im Jahre 1986. „Christliche Literatur“, heißt es da, „ist eine Literatur, die ein von Jesus Christus ergriffener Mensch schreibt und in der dieses Ergriffensein zu erkennen ist.“ (in: C.P. Thiede, Hrsg., *Christlicher Glaube und Literatur*, Bd. 1. Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 1987, S. 11). Die Festschrift zum 70. Geburtstag von Gisbert Kranz belegt, daß diese Definition auch für die christliche Literaturwissenschaft Gültigkeit besitzt.

Carsten Peter Thiede

Dorothy L. Sayers. *Zum König geboren*. Reihe Apostroph. Moers: Brendow, 1990. 460 S. DM 34,—.

Auf den Listen der besten Kriminalromane aller Zeiten (auch so etwas ist zu haben!) steht unverrückbar „Der Glocken Schlag“ (engl.: *The Nine Tailors*) von Dorothy L. Sayers, wohlfeil erhältlich als Rowohlt Taschenbuch. Der Rezensent gesteht, daß er „Aufruhr in Oxford“ für noch besser hält (engl. *Gaudy Night*). Andere, wie etwa Manfred Siebald in seiner Bildbiographie über Dorothy L. Sayers (Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus Verlag 1989, 176 S., DM 15,80) heben darüber hinaus jene Krimis hervor, in denen christliche Aspekte besonders deutlich werden. Denn Dorothy L. Sayers war überzeugte Christin. Und Manfred Siebald ist es auch, der jetzt als Herausgeber eines ihrer christlichen Hauptwerke hervorgetreten ist, der Hörspielfolge *Zum König geboren* (engl. *The Man Born to be King*).

Vor fünfzig Jahren begann der britische Hörfunksender BBC mit der Ausstrahlung der zwölf Sendungen. Schon 1943, ein Jahr nach Beendigung der Reihe, mußten sie wiederholt werden. Im gleichen Jahr erschienen die Hörfunkmanuskripte in Buchform. Innerhalb weniger

Monate kam es zu vier Auflagen; bis heute sind es sechsundzwanzig. Ein Radioerfolg, der zum Bucherfolg wurde und es bis heute geblieben ist.

Anders als in Deutschland, wo man von der christlichen Autorin Sayers bis heute nur wenig wußte, galt sie in Großbritannien schon vor *Zum König geboren* als publikumswirksame Vermittlerin biblischen Glaubens. Ein Weihnachtshörspiel war 1938 ausgestrahlt worden, und für die Festspiele der Kathedrale von Canterbury hatte sie 1939 eine christliche Neufassung des Faust-Stoffes verfaßt. Karl Barth war davon so beeindruckt, daß er mit der Autorin noch im gleichen Jahr darüber korrespondierte. Er, der ihre Krimis benutzte, um Englisch zu lernen, hielt so viel von der theologischen Denkerin (die im übrigen viel evangelikaler war als er selbst), daß er ihre Essays *Das größte Drama aller Zeiten* und *Der Triumph von Ostern* ins Deutsche übersetzte. (in: Dorothy L. Sayers. *Das größte Drama aller Zeiten. Drei Essays und ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und der Verfasserin*. Hrsg. von Hinrich Stoevesandt, Zürich: Theologischer Verlag, 1982. DM 18,—).

Der Erfolg von *Zum König geboren* mußte anfangs gegen den Widerstand einiger ultrakonservativer Kreise durchgesetzt werden. Daß hier Jesus (d.h., im Sinne der damals kirchlich durchgesetzten Zensurbestimmungen, Gott) auf der Hörspielbühne auftrat, wurde als Blasphemie ausgelegt. Man versuchte, die Fortsetzung der Ausstrahlungen zu verhindern, und es kam zu Gutachten, Gegengutachten und schließlich zu einer Unterhausdebatte, ehe der religiöse Beirat der BBC, dem alle Denominationen und „Flügel“ angehörten, endgültig grünes Licht gab. Und so konnte dann der Lebensweg Jesu, von der Geburt bis zur Auferstehung, erstmals in der Hörfunkgeschichte als Hörspielfolge dargestellt werden.

Die Kontroverse um die zwölf Teile ist in der englischen Buchausgabe in einem Vorwort des damaligen Direktors der Religiösen Programme der BBC, J.W. Welch, eindrucksvoll dokumentiert. Leider fehlen diese acht Seiten in der deutschen Ausgabe. Sie sind ein lehrreiches Beispiel für den Umgang der Christen mit den Medien.

Manfred Siebald hat in seinem Vorwort zur deutschen Ausgabe einige wesentliche Akzente gesetzt. Sofort wird einsichtig, warum es lohnt, Sayers auch nach fünfzig Jahren wieder zu lesen. „In der Tat spürt man diesen Hörspielen an“, schreibt Siebald, „daß sie nicht wie viele andere Jesus-Darstellungen aus Literatur, Film und Musical des zwanzigsten Jahrhunderts die Gestalt Jesu sentimentalisieren oder psychologisieren wollen, ihn für eine gesellschaftliche Gruppe zu vereinnahmen oder in den Dienst einer politischen Ideologie zu stellen versuchen. Er selbst soll zu Wort kommen – so gut das die Autorin verstand und vermochte.“ Und – das darf hinzugefügt werden, sie vermochte es vorzüglich. Das wird nicht nur an der Dramaturgie deut-

lich, sondern an der feinfühlig integrierten Grundhaltung zur Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Berichte, die bei aller notwendigen gestalterischen Phantasie nie verlassen oder in Frage gestellt werden. Siebald hat für die deutsche Ausgabe Dorothy L. Sayers' eigene Einführung in den Zyklus übersetzt und als Anhang beigegeben. Da merkt man in jedem Satz die Kompetenz, mit der die Oxford-Absolventin, die 1920 als eine der ersten Frauen einen akademischen Grad in Oxford erhielt, an ihr Thema herangeht. Und man wird neugierig auf ihre apologetischen Essays, die hoffentlich auch bald einmal ins Deutsche übersetzt werden („A Vote of Thanks to Cyrus“ ist eine solche Perle, die in nichts hinter C.S. Lewis' „Fern-Seeds and Elephants“ zurücksteht).

Bedauern mag man, daß der Verlag die alte und bisher einzige deutsche Übersetzung von *Zum König geboren*, von Heinz Gecks aus dem Jahre 1949, unverändert übernahm. Die sprachliche Frische des englischen Originals wird hier von einer recht antiquiert und hölzern wirkenden Diktion überdeckt. Man sollte, im Interesse des Buches, darüber hinwegsehen. Manfred Siebald zitiert in seinem Vorwort einen britischen Hörer, dessen Reaktion verdeutlicht, warum auch die neue deutsche Ausgabe viele Leser finden sollte: „Ihre Hörspiele über das Leben Christi haben mich im Innersten berührt, und ich bin überzeugt, daß sie in Buchform dem erschreckenden Mangel an religiöser Bildung abhelfen würden. Ich weiß, das Tausende von Menschen, die niemals auch nur im Traum in der Bibel lesen – geschweige denn, sie verstehen –, erkennen werden, wie unbedingt notwendig es auch in unserer Zeit ist, Christus zu folgen.“

Carsten Peter Thiede

Reinhold Schneider. *Verhüllter Tag*. Insel taschenbuch, 2322. Frankfurt: Insel Verlag, 1991. 289 S. DM 14,—.

Reinhold Schneiders *Verhüllter Tag*, 1954 erstmals erschienen, gehört zu den großen christlichen Autobiographien dieses Jahrhunderts. Der *Verhüllte Tag* und Schneiders zweite Autobiographie, *Winter in Wien* (1958 posthum erschienen), haben die Diskussion über die Wirkungsmöglichkeiten christlicher Literatur entscheidend mitgeprägt, gerade auch, weil sie in der Art ihrer Auseinandersetzung mit Zeit und Glauben so unterschiedlich sind. Der Insel Verlag, seit vielen Jahren um das Œuvre Schneiders erfolgreich und mit großem verlegerischen Einsatz bemüht, hat nun den *Verhüllten Tag* in einer bibliophil gestalteten Großdruckausgabe herausgebracht, zu einem Preis, der die Bereitschaft signalisiert, wirklich etwas für diesen Autor zu tun.

„Großdruck“ ist hier nicht mißzuverstehen als die herablassende Geste gegenüber ganz jungen und ganz alten Lesern; die Schriftgröße ist so gewählt, daß es einfach ein optisches Lesevergnügen ist, sich mit dem Text zu beschäftigen, nicht die Anstrengung für Augen und Konzentration, die all zu viele Taschenbücher und Paperbacks heute den Lesern abverlangen. So ist diese Ausgabe auch ein nachahmenswertes Signal für eine Liebe zum Buch, die jede Unterstützung verdient.

Reinhold Schneider spannt hier den Bogen von seiner Kindheit bis zu den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg. Ereignisse, Orte, Personen, Freundschaften von mehr als nur privatem Interesse durchziehen das Buch, Einblicke in Begebenheiten von historischer Bedeutung ebenso wie persönliche Bekenntnisse. Da sind die Freundschaften mit Jochen Klepper, den Männern des ‚Kreisauer Kreises‘ und den Widerständlern des 20. Juli 1944, da sind die subtilen, kenntnisreichen Reflexionen über die hautnah erlebte Zeit zwischen den beiden Weltkriegen und die Kontroversen über einen friedlichen, vom Geist christlich-europäischer Kultur geprägten Wiederaufbau nach 1945. Im Zentrum steht Schneiders Weg zurück zum nach der Kindheit passiv gewordenen christlichen Glauben, festgemacht an einem Besuch der Londoner St. Paul’s Cathedral 1935, und das darauffolgende Engagement im literarischen ‚inneren Widerstand‘ gegen den Nationalsozialismus, eingeleitet vom großen Englandbuch „Das Inselreich. Gesetz und Größe der britischen Macht“, das er gegen die nationalsozialistische Staatspolitik stellte.

Schneider rühmt sich nicht, er beschönigt nicht, klagt sich auch an, nicht genug getan zu haben. Und doch hat gerade er unendlich viel getan und bewirkt – was er bescheiden nicht erwähnt, hat die Forschung aufgearbeitet. Noch im letzten Kriegsjahr wurde er von Martin Bormann auf Hochverrat angeklagt; als die Gestapo ihn verhaften wollte, wartete er transportunfähig auf eine Operation, danach hatten die Franzosen seinen Wohnort, das badische Freiburg, erobert.

Jeder Leser wird in diesem Band Abschnitte finden, deren Sprachkraft und Aussageintensität besonders nachhaltig wirken. Das Buch ist ja durchaus mehr als Biographie und Zeitzeugnis. Es ist auch Glaubensbekenntnis, in vielem dabei bewußt von den Widerhaken einer unübersehbaren Melancholie geprägt. ‚Melancholie‘ ist allerdings nicht Pessimismus. Schneider wollte, mit allem was er tat und schrieb, retten und bewahren, auch auf die Zukunft eines christlichen Europas hin, selbst wenn er, mit einem Satz aus dem Vorwort zu den *Hohenzollern*, dabei oft den Eindruck hatte, „zu hoffen wider die Hoffnung“.

Der Verlag hat auf der Einbandrückseite ein Zitat aus dem *Verhüllten Tag* wiedergegeben, das sicher nicht die deutlichste christliche Aussage ist, das aber den Bogen, der von dieser Autobiographie gespannt wird, so deutlich beschreibt, daß ihre neue Aktualität am Ende

eines sich immer kulturfeindlicher gebärdenden Jahrhunderts sofort deutlich wird:

„Der Weg vom tragischen Nihilismus zum Glauben, von der Bindungslosigkeit zu Bindungen, von der subjektiven Verlorenheit in das Geschichtliche; der Versuch, beendeter Tradition einen letzten Wert zu geben und wenigstens die Schlüssel verbrannter Häuser zu wahren, Zeichen zu retten und mit ihnen die Wirkung auf die innerste Gestalt: dies allein soll zur Darstellung kommen.“

„Dies allein“ – und doch bezeichnet es die Welt, in der auch wir heute stehen. Reinhold Schneiders *Verhüllter Tag* ist, auch im Widerspruch, ein notwendiges Wort an die saturierten Christen einer Zivilisation, die sich auf ein geeintes Europa vorbereiten, ohne darunter mehr zu verstehen als Wirtschaftswachstum, Zollfreiheit und gleiches Wohlbefinden für alle. Das christliche Korrektiv ist selten zu hören; Reinhold Schneiders Stimme könnte es glaubwürdiger werden lassen.

Carsten Peter Thiede

Günter Wirth/Hans-Martin Pleßke. *Albrecht Goes: Der Dichter und sein Werk*. Berlin: Union Verlag, 1989. 176 S. DM 9,80.

Zu den Opfern der Wiedervereinigung gehört ein großer Teil des Verlagswesens in den fünf neuen Bundesländern. Auch der (Ost-)Berliner Union Verlag ist nicht verschont geblieben. Umso notwendiger sind Hinweise auf die nach wie vor lieferbaren Werke christlicher Autoren, Kritiker und Herausgeber, die nicht nur wegen der verlegerischen Sorgfalt, die ihnen zuteil wurde, sondern auch wegen des nicht selten besonders bekenntnishaften Charakters der Aussagen auf und zwischen den Zeilen zu bleibenden Dokumenten christlichen Schreibens und Publizierens in Deutschland gehören.

Günter Wirth, ehemals Herausgeber der evangelischen Monatsschrift „Standpunkt“, ist einer der wenigen profunden Kenner der christlichen Literatur und Literaturgeschichte, ein penibler Forscher, Entdecker und Förderer, der zugleich noch lesbar schreiben und, wenn es darauf ankommt, zupackend formulieren kann. In dem vorliegenden Band hat er sich mit Martin Pleßke zusammengetan, seit langem bekannt u.a. als einer der Autoren in der renommierten kleinen Reihe „Christ in der Welt“ des Union Verlags.

Das Buch ist „eine gleichsam synthetische Zusammenschau“ des Dichtens und Denkens von Albrecht Goes. Dabei geht es den Autoren vor allem darum, „das Gottesbild, das Menschenbild, das Weltbild des schwäbischen Dichters aus den ‚Quellen, die nicht versiegen‘, zu erschließen.“ (S. 7). Dieses Vorhaben ist geglückt, so erfreulich, daß

man den Band allen, die in den alten Bundesländern über Albrecht Goes zusammengestellt wurden, ohne Bedenken an die Seite stellen oder gar vorziehen kann. Ohne Bedenken? Manches im Vokabular, dies sei nicht verheimlicht, läßt unübersehbar deutlich werden, wo und wann – nämlich noch vor 1990 – das Buch geschrieben wurde. Wenn da etwa im Zusammenhang mit dem hochgerühmten *Unruhige Nacht* von der „faschistischen Kriegsmaschinerie“ die Rede ist (S. 37), die am Ort des Geschehens wirkte, dann weiß man, daß hier ein unbezweifeltes Sachverhalt mit einer Formulierung beschrieben wird, die nicht zum Wortschatz christlicher Literarhistoriker der alten Bundesländer gehört. Ähnliches findet sich auch an anderen Stellen. Doch Goes selbst ist in der DDR aufgetreten, hat dort gelesen und Zeugnis abgelegt: „Ich war froh, Gelegenheit gehabt zu haben, in einigen Städten den mir vom Geist zugewiesenen Dienst tun zu können.“ (S. 30) Und Goes hat Günter Wirth in einem persönlichen Gespräch, das hier abgedruckt ist, einige Antworten gegeben, die uns sehr nachdenklich stimmen sollten bei unserem Urteil über die Ermessens- und Bewegungsspielräume, die denen gegeben waren, die einen Auftrag darin sahen, nicht zu schweigen, sondern zu schreiben. Wie der „Fall de Maizière“ – auch er ein Künstler, der erst auf Umwegen in kulturpolitische und staatspolitische Entscheidungsbereiche gelangte – überdeutlich zeigt, messen wir mit einem Maß, das wir nicht einmal mehr unserer eigenen, nationalsozialistischen Vergangenheit gegenüber anzuwenden bereit sind. Auch in diesem Sinne ist das Buch von Wirth und Pleßke, und das abschließende Gespräch mit Goes, eine Deutschstunde, die selbst jene aufrütteln sollte, die den Urteilen und Wertungen nicht immer zustimmen können.

Carsten Peter Thiede

Theologische Veröffentlichungen von AfeT-Mitgliedern im Jahre 1990

Eckhard J. Schnabel. „Die Entwürfe von B.S. Childs und H. Gese bezüglich des Kanons“, *Der Kanon der Bibel*, Hg. G. Maier, TVG, Wuppertal/Gießen: Brockhaus/Brunnen, 1990, 102-152.

Hans F. Bayer (1990 veröffentl.). „Die Vindikations- und Auferstehungsvoraussagen Jesu“. *JET* (4/1990), 9-28.

Helge Stadelmann. *Schriftgemäß Predigen: Plädoyer und Anleitung für die Auslegungspredigt*. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1990, 228 S.

Helge Stadelmann. „Der geschichtliche Hintergrund der Bücher Esra/Nehemia“. *Bibel und Gemeinde*, 90 (1990), S. 38-52.

Helge Stadelmann. „Die Reform Esras und der Kanon“. *Der Kanon und die Bibel*. Hg. G. Maier. Gießen und Wuppertal: Brunnen und Brockhaus, 1990. S. 52-69.

Helge Stadelmann. „Der Bundesgedanke beim ‚Konziliaren Prozeß‘ in biblisch-heilsgeschichtlicher Betrachtung“. *Der Konziliare Prozeß: Utopie und Realität*. Hg. P. Beyerhaus u. L.v. Padberg. Asslar: Schulte & Gerth, 1990. S. 96-110.

Veröffentlichungen von Lutz E. v. Padberg:

„Auf der Suche nach dem neuen Menschen“. *Bibel und Gemeinde* 90 (1990). S. 63-71.

New Age und Feminismus: Die neue Spiritualität. Ullstein Sachbuch 34650. Frankfurt, Berlin: Ullstein, 1990. 186 S.

„Ethische Grundlagen der Medienpolitik“. Lutz E. v. Padberg, Peter Hahne, Thomas Zimmermanns, Rudolf Gruber und Alexander Evertz. *Kirche und Medien. Studententag der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland e.V. vom 27.-29.10.1989 in Wuppertal*. Beiheft Nr. 49 des Monatsblatts der Evangelischen Notgemeinschaft in Deutschland e.V. „Erneuerung und Abwehr“. Heppenheim, 1990. S. 3-15.

„Bestandsaufnahme: Die pluralistische Gesellschaft im Griff der Medien“. Arbeitsgemeinschaft für Gegenwartsfragen des Johanniterordens in Norddeutschland. Protokoll Nr. 80: *Die Macht der Manipulation – Herausforderung der Christen durch die Medienkultur*. Oldenburg, 1990. S. 11-28.

„Evangelikale Apologetik“. *Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen*, 53 (1990/7), S. 177-189.

(Herausgeber mit Peter Beyerhaus) *Der konziliare Prozeß – Utopie und Realität: Eine Herausforderung an die bekennende Gemeinde*. Asslar: Schulte & Gerth, 1990. 447 S.

(mit Peter Beyerhaus) „Zum Geleit“. *Der konziliare Prozeß – Utopie und Realität: Eine Herausforderung an die bekennende Gemeinde*. Asslar: Schulte & Gerth, 1990, S. 10-14.

„Zur historischen Einordnung des Begriffes ‚Konzil‘“. *Der konziliare Prozeß – Utopie und Realität: Eine Herausforderung an die bekennende Gemeinde*. Asslar: Schulte & Gerth, 1990, S. 138-146 und 399-400.

„Die One-World-Perspektive des ‚konziliaren Prozesses‘“. *Der konziliare Prozeß – Utopie und Realität: Eine Herausforderung an die bekennende Gemeinde*. Asslar: Schulte & Gerth, 1990. S. 236-249 und 409-415.

„Geschichte und Geschichten: Zur Rezeption wissenschaftlicher Forschung im historischen Roman am Beispiel des Werkes von Umberto Eco“. *Christlicher Glaube und Literatur*. Band 4: *Wissenschaft und Literatur*. Hg. Carsten Peter Thiede. Wuppertal, Zürich: R. Brockhaus, 1990. S. 24-69.

„Die Deutschen und ihre jüngste Geschichte: Anmerkungen aus christlicher Perspektive“. *Licht und Leben*. *Evangelisches Monatsblatt*, 101 (1990/11), S. 247-254.

Autoren und Rezensenten

- Dozent Dr. H.F. Bayer, Schiffenberger Weg, 111, 6300 Gießen
Prof. Dr.Dr. H.W. Beck, Sommerhalde 10, 7292 Baiersbronn-Röt
Wiss.Mitarb. Dr. U. Bister, Hirschberger Str. 8, 6438 Herborn-Hörbach
Kurt Christensen, Enemaarket 19, DK-8240 Risskov
Wiss.Mitarb. Dr. J. Eber, Fliederstr. 6, 8520 Erlangen
Dozent Dr. Helmuth Egelkraut, Kelterweg 60, 7153 Weissach i.T. 1
Dozent Dr. Dr. Klaus Fiedler, Virchowstr. 15, 4030 Ratingen 8
Dozent Pfr. Dr. F. Hohmeier, Waldstr. 26, 8806 Neuendettelsau
Drs. S. Holthaus, Berliner Str. 14, 6335 Lahnau 1
R. Iturrizaga, Am Hohenroth 25, 6334 Asslar
H.H. Klement, Schreppingshöhe 1, 4320 Hattingen 15
E. Motschmann, Waiblinger Weg 27, 2800 Bremen 1
Studienleiter Dr. H.W. Neudorfer, Lescherstr. 23, 7400 Tübingen-
Kilchberg
Prof. Dr. L.E. von Padberg, Bonhoefferstr. 13, 4416 Everswinkel
Dozent Dr. H. Pehlke, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Privatdozent Dr. theol. habil. Rainer Riesner, Lehlestr. 3,
7409 Dußlingen
Prof. Dr. Klaas Runia, Ijsselkade 35, NL-8261 AC Kampen
U. Scheffbuch, Adlerbastei 1, 7900 Ulm
Studienassistent D. Scheuermann, Ludwig-Krapf-Str. 5,
7400 Tübingen
Chr. Schirmmacher, Breite Str. 16, 5300 Bonn 1
Dozent Dr. E. Schnabel, Talstr. 40, 5275 Bergneustadt
Dozent Dr. R. Schultz, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Dozent Dr. H. von Siebenthal, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Dozent Dr. H. Stadelmann, Schiffenberger Weg 111, 6300 Gießen
Pfr. Claus-Dieter Stoll, Pulsstr. 4, 7024 Filderstadt 1
C.P. Thiede M.A., Schmachtenbergweg 4, 5600 Wuppertal 1
Pfr. E. Troeger, Walkmühlstr. 8, 6200 Wiesbaden
Pfr. Michael Wacker, Neuenstadter Str. 5, 7108 Möckmühl-Züttlingen
Pfr. Fr. E. Walther, Johann-Flierl-Str. 18, 8806 Neuendettelsau
Dozent Dr. Klaus Wetzel, Box 4, Batu 65301, Indonesien

